

Le non-dit de la science – Quelques lignes sur la récente résurgence du « réalisme »

FRANK PIEROBON

Ce dont la science ne dit rien, son *non-dit*, est ce qui la rend possible. À partir du dix-huitième siècle, et surtout de la révolution newtonienne qui libère d'immenses champs au développement de la science, toute théorie et *a fortiori* toute application pragmatique et technologique qu'il est possible d'en faire contourne la question qui semble centrale dans la philosophie classique, à savoir celle de l'essence. Le mathématicien, Kant le notait déjà, peut faire son travail sans se préoccuper de ce qu'est l'espace, ou le physicien newtonien, de savoir ce qu'est, en définitive, l'attraction universelle. Ce terme d'*essence* peut paraître intimidant, chargé comme il est de mille connotations sédimentées depuis que Socrate avait marqué son temps en posant la question *ti esti* – « qu'est-ce que c'est » ... Chez Aristote, dans le livre Γ de sa *Métaphysique* (VII 4-6), la question s'autonomise en objet pour la pensée : elle devient « *le qu'est-ce-que-c'est* », *to ti estin*. C'est ainsi que ce qu'il y a de questionnant dans ladite question se métamorphose insensiblement en sa réponse : le « qu'est-ce que c'est » n'est autre que l'essence, comme le précise Martin Heidegger, embrassant d'un seul regard toute l'histoire de la philosophie à partir de Platon ¹.

On le sait, la science et la philosophie ont radicalement divergé, justement à partir du dix-huitième siècle. Pourquoi ? Après tout la question s'impose d'elle-même tant la science et la philosophie semblaient jusqu'alors être synonymes l'une de l'autre. D'où vient donc cette divergence ? Il nous faut commencer par quelques constats. Côté science – pour tenter de dire cela avec quelques mots seulement – l'explication essentialiste est abandonnée pe-

1. Cf. Martin Heidegger : « Ce que quelque chose est (*das was, etwas ist*) *to ti estin*, la quiddité (*das Wassein*) renferme depuis Platon ce que l'on nomme communément l'essence (*das „Wesen“*) (*essentia*). » *Acheminement vers la parole*, traduction de Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Tel-Gallimard, p.186.

tit à petit. L'on ne croit plus vraiment à la nature particulière des pierres ou de certaines planètes – à leur *gravité* ou à leur détermination d'être *graves*, c'est-à-dire de se précipiter vers la terre qui elle ne se meut pas – qui servirait de principe d'explication à leur comportement physique et l'on ne croit plus non plus que la terre doive nécessairement être au centre de l'univers. On le croyait jadis pour des raisons théologiques qui devaient *ipso facto* être immédiatement traduites en déterminations physiques : si l'on cesse progressivement d'y croire à partir du dix-huitième siècle, c'est que l'on pouvait de moins en moins soutenir de concert ce genre d'explications profondément mythopoïétique avec la traduction ou la modélisation mathématique que l'on voulait en faire : il fallait se rendre un jour à l'évidence, à savoir qu'il fallait choisir entre ces deux impossibles.

À cette disqualification de l'explication *métaphysique* s'ajoute un fait tout aussi important mais peut-être moins facile à faire valoir : nous avons aujourd'hui l'habitude de considérer les mathématiques comme une écriture spécifique, loin de toute imagerie et partant de toute imagination (du moins, du point de vue du profane) alors que la géométrie jusqu'aux débuts du dix-neuvième siècle était considéré comme le lieu propre de la recherche mathématique : tout se faisait « sous les yeux » comme le souligne Kant, moyennant un travail d'imagerie, c'est-à-dire en un langage plus philosophique, moyennant une *intuition* réglée par un *concept*. Il n'y avait pas de rupture entre l'art du mathématicien et celui du peintre, entre leur imagination et leur intellect respectifs. Tout cela semble ne concerner que l'histoire des idées mathématiques et scientifiques, mais, posons-nous la question, côté philosophie, que s'est-il passé ?

L'abandon progressif de l'essentialisme n'est pas le fait des essentialistes eux-mêmes : les mathématiciens et les physiciens se forment aux nouvelles formes de pensée et d'idéation qu'inaugure la science newtonienne et ne cessent pas de se forger quelque opinion concernant la nature ou l'essence de l'espace, du temps, de la lumière, de la matière, des forces, de la vie, etc., et constatent que leurs divergences de vue n'hypothèque en rien leur travail, qui se fait pour ainsi dire ailleurs, et pour rapprocher la chute de l'explication métaphysique, de la disqualification progressive du paradigme euclidien en mathématiques au profit d'une écriture plus puissante mais plus abstraite, nous pourrions rajouter qu'il se fait ailleurs et loin des yeux. Les conséquences en philosophie sont très importantes et, pour l'essentiel, osons oser, nous dirions qu'elles n'ont pas été vraiment aperçues des philosophes qui, tandis que les scientifiques cessaient de faire de la philosophie, avaient, sans y prendre garde, abandonné le langage spécifique de la science, pour conserver le leur.

De quelles conséquences s'agit-il pour la philosophie ? À partir de Kant et même un peu avant, l'autorité n'est plus celle de la religion révélée et/ou de l'ancienne tradition philosophique. L'exemple de la science s'est suffisamment émancipé des paradigmes propres à la philosophie pour pouvoir fonctionner, par-delà un abîme qui s'ouvrait invisiblement et que tous pres-

sentaient sans vraiment pouvoir l'imaginer ou le conceptualiser, comme cet exemple qu'il faut suivre. C'est le point de départ des raisonnements kantien dans la *Critique de la raison pure* de par un mouvement encore mieux mis en lumière dans les *Prolégomènes* : à l'exemple des mathématiques et de la physique, la métaphysique doit trouver le « chemin sûr de la science »². Et sur ce point, il faut concéder d'emblée que Kant n'eut pas totalement raison, ni même totalement tort : ce sont le concept même de la science et ses limites qui s'en trouveront précisés, sans pouvoir faire bénéficier à la métaphysique la puissance de feu de la nouvelle science.

Autre conséquence philosophique, l'abandon de l'explication essentialiste en physique compromet la métaphysique en sa possibilité même. Auparavant, la métaphysique commandait la physique : il était inévitable par la suite que le sens de la marée s'inverse et que la provision décisive de réponses engendrée à partir du *ti estin* et profondément théologisé entre Aristote et Heidegger se désagrège inexorablement et redevienne une question, *ti estin*, un « qu'est-ce que c'est », une question sans réponse, urgente. Cette question-là, *ti estin*, qui donc, au fond, se la pose et que concerne-t-elle ? – C'est l'être humain qui pose la question et c'est l'être humain qui constitue l'objet même de la question, voire même son adresse : il se la pose devant autrui, car il ne peut plus, malgré la fortune du geste cartésien emblématisé par le *cogito*, se sortir intact du doute hyperbolique, comme le lapin du chapeau du prestidigitateur, pour partir à la recherche des autres lapins de son espèce. Cette question, *ti estin*, Aristote le reconnaît à l'endroit de Socrate, fut tout d'abord posée à l'occasion de questions davantage éthiques qu'épistémologiques, touchant davantage la vie des hommes que la science des choses de ce monde. À cette époque, l'on pouvait légitimement circuler de la condition humaine à la nature de ce qui se trouve dans le monde des humains : aujourd'hui, alors qu'est consommé sans retour possible ce divorce entre les questions scientifiques et le souci philosophique, notre souci est de relever comment ce questionnement – *ti estin* – rejaillit après sa disqualification scientifique : le geste cartésien est inversé. Alors que l'on pouvait révoquer radicalement en doute tout un monde assigné à l'œuvre d'un Malin Génie pour retrouver, intact, l'acte indubitable effectif qui consiste à douter, tout un monde technoscientifique s'impose avec l'opacité têtue d'une réalité, créé de main d'homme et pourtant illisible pour la plupart d'entre nous, dont nous semblons toujours déjà exilés : nous ne pouvons douter de rien d'autre que de nous-mêmes, car on ne peut pas douter d'un monde de machines dont l'on dépend, puisqu'à ce compte-là, il s'avère bien plus réel que nous : tout se passe comme si nous n'existions pas.

2. C.R.P., *Seconde Préface* (BXV, p.739). Nous utilisons la traduction désormais classique de la *Kritik der reinen Vernunft* due à J.-L. Delamarre & François Marty, *Œuvres*, T.I, Bibliothèque de la Pléiade, en citant la première édition (1781) par la lettre A suivie du numéro de la page citée, et par B, celle de 1787, suivie de la page correspondante, la page de cette traduction étant donnée en dernier lieu.

L'abandon, à partir de Newton, de l'explication métaphysique ou essentialiste en mathématiques et en physique, est un processus insensible qui, en contrepartie, intensifie jusqu'à l'angoisse ce que mobilise le *to ti estin*, c'est-à-dire la question du « qu'est-ce que c'est ? » en tant qu'elle est tout d'abord et essentiellement la question que l'homme s'adresse à son humanité en général et à lui-même en particulier. Et au fur et à mesure que se déploie la Modernité, cette question ne trouve aucune réponse, dès lors que sont définitivement perdus les antiques ancrages de l'humanité dans une divinité qui la soutenait de ses regards. Le geste qui consiste à produire du sens s'avère dérisoire par contraste avec les certitudes de la science, qui sont d'autant plus impressionnantes que l'homme ordinaire n'en sait que très peu de choses, à savoir qu'elle existe : autrement dit, là où l'on attend encore et toujours un discours qui tienne la route et qui rassure, le *to ti estin* s'avère la marque d'une angoisse que plus rien aujourd'hui ne peut pallier. Le réalisme à cet égard participe d'un geste, toujours reconduit parce que toujours déjà vain de s'assurer d'une réalité qui serait à la fois celle d'un monde habitable aux humains et celle des humains qui ainsi l'habitent. C'est ce que nous voudrions montrer ici en nous analysant le procès fait à Kant par Quentin Meillassoux dans son livre marquant, *Après la finitude*.

1. POURQUOI KANT ?

Que la rationalité scientifique s'avère impuissante à dire à l'homme ce qu'il *est*, hormis le doute métaphysique dont celui-ci ne peut se départir, et que l'impuissance de la science à cet égard tienne à ce que ce ne soit pas là son propos et qu'il échoit à l'homme d'agir et de s'acheminer vers lui-même sans s'appuyer sur quoi que ce soit de *donné* – comme semble l'être toujours déjà un *cogito* – c'est ce que Kant a clairement vu, comme en témoigne sa thématisation de l'*Aufhebung* (nous y reviendrons), qui marque une semblable césure radicale entre ce que le *Wissen* scientifique peut produire et le *Glauben* dont la science doit accepter la simple possibilité épistémologique en ce qui concerne l'humanité de l'homme et qui en passe par un agir moral, ouvrant sur la liberté. Toutefois, les deux thèses que nous avons avancées et énoncées sans détour – la disqualification progressive de l'explication métaphysique en science et de la géométrie euclidienne comme lieu de la recherche mathématique et de l'administration de ses preuves – sont étrangères à Kant : jusqu'à son dernier souffle, il croira dur comme fer à la nécessité de fonder la physique newtonienne sur un système métaphysique de son crû et emploiera vainement ses dernières forces à produire une telle fondation, pages après pages dans ce qui sera rassemblé après sa mort comme l'*Opus postumum*. En outre,

sa conception des mathématiques comme science *a priori* est massivement et essentiellement celle de la géométrie euclidienne³.

Aucun grand savant, aussi génial fût-il, ne peut produire un changement instantané de paradigmes. La science dans sa progression s'actualise constamment, oubliant à proportion tout ce qui l'a amenée à ce moment précis de son parcours, celui de notre temps présent, en attente de développements et de refondations qui rendront caduque cette science d'aujourd'hui. Sa progression, en forme de capitalisation et de remaniements constants, procède par changements de paradigmes – et nous adoptons ici le philosophème mis en circulation par Thomas Kuhn – dont nous voulons faire valoir que leur impact excède ordinairement le territoire où ces changements se produisent. Dans la philosophie occidentale, il ne saurait y avoir de changements de paradigmes, c'est-à-dire de disqualification définitive d'une manière de penser. C'est en tout cas ce que l'on croit volontiers en philosophie, à telle enseigne que la « vraie » philosophie pourrait même se définir comme ce qui s'avère capable de traverser l'Histoire, laquelle en retour est appréhendée comme libre de toute séquençage par paradigmes. Pourtant, la divergence entre les méthodes et les puissances respectives de la science et de la philosophie a atteint aujourd'hui l'ampleur d'une aliénation réciproque et le schisme semble s'être produit tout au long du dix-huitième siècle, tandis que l'imaginaire mutait en profondeur. Et cela constitue en soi un artefact qui, à l'endroit où bifurquent science et philosophie, est l'indice d'un très profond changement de paradigmes.

On s'en voudrait d'expliquer la philosophie comme un épiphénomène de plus en plus lointain et insignifiant de ce qui se confirmerait comme une marche triomphale, celle de la science, quoi que l'on mette sous ce concept. Peut-être que quelque chose de la philosophie résiste irréductiblement à l'hégémonie reconnue à la rationalité scientifique, une affirmation ce qu'il nous faudra justifier ici, par la suite, mais le premier problème est celle de l'instance critique : d'où juger de tout cela, des destins divergents de la science et de la philosophie à partir des *Lumières* et, de même, de la question « qu'est-ce que l'homme » tandis que le questionnement lui-même a été atteint en son fonde-

3. La conception que Kant se faisait des mathématiques était massivement inféodée à l'ancien paradigme de la géométrie euclidienne, que l'essor des sciences mathématiques dont l'abstraction, inaugurée par Newton et Leibniz, allait progressivement disqualifier. Il s'ensuit un grand nombre de malentendus dans la littérature secondaire sur la place de la science *a priori* (et par conséquent de l'*a priori* lui-même) dont la mathématique est l'emblème matriciel. Jusqu'à la parution de notre *Kant et les mathématiques* (Vrin, 2003) ouvrage auquel nous renvoyons pour le détail, ce sujet avait été totalement délaissé par les études kantienne de langue française. Nous devons ajouter que l'architectonique, dont Kant fait le cœur de sa méthodologie, demeure d'une opacité impénétrable si l'on ne restitue pas au préalable le sens profond (et à son époque, évident pour les premiers lecteurs) de la mathématique comme « connaissance par *construction* de concepts », c'est-à-dire si l'on n'en approfondit pas le sens porté par ladite *Konstruktion*.

ment par cette même divergence ? Peut-on en effet en juger dans l'après-coup, à partir des paradigmes qui caractérisent les manières contemporaines de faire de la science et qui travaillent souterrainement la fidélité ombrageuse que la philosophie conserve vis-à-vis de la Tradition et du corpus des anciens textes et des anciennes manières de penser ? Ou bien est-il possible, et si cela l'est, est-il conseillé de se transporter par l'esprit dans ce calme d'avant la tempête newtonienne, avec le risque de fantasmer d'anciennes manières de penser, péniblement reconstituées au départ de textes que nous ne pouvons que lire en contemporains, c'est-à-dire comme s'ils avaient été écrits ce matin, eux aussi ? Questions probablement inextricables, mais qui font signe vers une série de risques dont nous devons nous garder autant que faire se peut : il y a en effet quelque risque à faire comme si la philosophie pouvait avoir conservé dans toute son Histoire une identité spécifique à travers les mutations paradigmatiques qui scandent l'émancipation et l'essor historiques de la science, tractée comme de par une téléologie intérieure vers son acmé moderne. Il y a autant de risques à faire de la philosophie une construction sociale qui épouserait sans reste le parcours de la science vers elle-même, et qui, par cette sujétion honteusement refoulée, prendrait lentement conscience de son inanité profonde.

Les changements paradigmatiques mettent beaucoup de temps à se déployer, et il faudrait probablement, pour parler de ces déploiements, user du langage et des opérateurs de la dialectique hégélienne pour montrer comment le travail de sape souterrain, sans auteur assignable et sans effets clairement identifiables relève d'une « transformation silencieuse »⁴, c'est-à-dire un processus continu, dépourvu de valeurs discrètes et dénombrables, ce qui fait pressentir qu'il est probablement infalsifiable. Plus heureuse à cet égard est la situation du philosophe qui à son insu se débat entre paradigmes plus clairement antagonistes⁵. C'est justement le cas de Kant : celui-ci, tout newtonien qu'il se fut voulu, n'en a pas saisi l'innovation fondamentale, à savoir le recours à des processus mathématiques aussi efficaces qu'impossibles à rapporter à l'intuition, parce qu'il reste malgré tout prisonnier des anciennes conceptions de la mathématique comme relevant pour l'essentiel de la géométrie de type euclidien. S'il se méprend sur la nouvelle science, ce sera d'une manière somme toute particulièrement fertile car sa conception de l'intuition mathématique, pour archaïque qu'elle soit, maintient unies sa réalité empirique (le tracé, dans sa contingence) et son idéalité transcendantale (sa signification proprement mathématique et universel, alors que la nouvelle science,

4. Ce concept et l'expression sont empruntés à l'ouvrage marquant de François Julien, *Les transformations silencieuses* (Livre de Poche, Paris, 2010).

5. Il est possible de Platon, dont l'écriture fait parler Socrate, lequel n'écrit rien, se situe lui-même sur la ligne de fracture entre les anciens usages encore inspirés et dominés par une culture identitaire clairement orale et la très radicale innovation que fut la diffusion des pratiques d'écriture ; c'est ce que nous avons tenté de montrer dans notre ouvrage, *L'œil solaire – l'allégorie platonicienne de la caverne*, Éditions Métispresses, Genève, 2015.

plus résolument scripturaire, les désolidariser. Toutefois, c'est au-delà du niveau physique et par conséquent au-delà du domaine de la science, au niveau *métaphysique*, que l'attachement kantien aux anciens paradigmes vaut au philosophe de la *Critique* les plus grands défis et l'amène à innover méthodologiquement. Et cela ne s'aperçoit pas aisément, tant la distance entre le physique et le métaphysique s'est accrue jusqu'à atteindre un point de rupture. C'est ainsi que cette dissonance à peine palpable au sein des pratiques mathématiques, dans le passage de la géométrie à l'algèbre, c'est-à-dire de l'image à l'écriture, fait vibrer en résonance l'incontestable discord qui tout au long du dix-huitième siècle creuse l'écart entre les vérités mathématiques et celles de la foi (c'est-à-dire de la Religion révélée) : à l'époque de Kant, cette distance n'a pas encore atteint son point de rupture mais elle est suffisamment prononcée pour que l'on puisse désirer se servir de l'une pour réformer l'autre, et de s'inspirer ouvertement de l'exemple paradigmatique d'une science sûre, la mathématique, pour réformer la métaphysique (de la nature, mais aussi des mœurs).

Petit à petit cette différence tourne au chiasme entre d'une part, la puissance de la rationalité scientifique qui ne cesse de s'affirmer depuis les *Lumières* mais qui se paie par un abandon pur et simple de l'explication métaphysique – du *to ti estin* – et d'autre part, l'impuissance de l'irrationalité humaine, qui ne peut que produire du sens sans jamais le soustraire aux indécisions et aux doutes de l'infalsifiable, avec le risque, patent aujourd'hui, de vouloir en désespoir de cause se conformer mimétiquement à tout fonctionnement peu ou prou machinique. Cela, c'est nous qui l'affirmons alors que Kant n'est certainement pas prêt à accepter une situation aussi contrastée : là où nous voyons aujourd'hui une angoisse inconceptualisable devant l'essor de la technoscience qui semble indifférente à la demande de sens propre aux humains, Kant revendiquerait plutôt la dimension *pratique* de la raison pure, c'est-à-dire la capacité d'agir (*praxis*) et d'agir en prenant pour axe ce qui en agissant se révèle comme l'essence même de cet agir. Nous devons laisser de côté toute la philosophie pratique et nous en tenir, pour l'instant, à l'angoisse qui peut êtreindre, aujourd'hui surtout, ceux qui dans un monde désenchanté désespèrent de trouver ou d'inventer un *sens* à la mesure de leur angoisse, et le réalisme philosophique fait partie des pare-feu dérisoires qu'une telle angoisse peut susciter, ainsi que nous le verrons.

S'agit-il vraiment de *ressentir* quoi que ce soit, chez Kant, fût-ce cette angoisse qui aujourd'hui a pris la teneur compacte d'une réalité métaphysiquement pesante ? Non. Et c'est là que se marque la différence qui confère à sa pensée une actualité toujours déjà résiliente, malgré les attaques, dont celles des réalistes, justement. . . Kant, s'il ne peut ni ne veut transposer telle quelle la méthodologie mathématique au sein de la philosophie pour forger la métaphysique comme science, ne s'en passe pas totalement pour autant : sa méthodologie distinctive, l'*architectonique* ou « *art des systèmes* » (*C.R.P.*, A832/B840, p.1384) a quelque chose du constructivisme géométrique, sans pour autant disposer d'un équivalent de l'intuition matérielle : il travaille sur

les Idées en se rendant sensible non pas à ce qu'elles signifient *une par une*, de par une traduction dans le concept et par suite dans l'imagination, mais à leurs rapports, c'est-à-dire à la configuration qu'elles déploient lorsqu'on les considère *toutes ensemble*.

Cela aura-t-il suffi à satisfaire son ambition de faire de la métaphysique une science ? Rien n'est moins sûr et cela est d'ailleurs d'un intérêt moindre dans la mesure où le concept que Kant se fait de la science mathématique n'a plus cours aujourd'hui et que celui qu'il doit se forger pour rendre compte d'une possible métaphysique comme science résiste peu ou prou à toute tentative d'élucidation⁶. D'un intérêt majeur en revanche est l'apport proprement critique : la rationalité scientifique en tant qu'elle est mathématique, Kant l'a reconnu très tôt, ne peut certainement pas prendre en charge les questions qui importent à l'homme au plus haut point, et qui vont de l'éthique de la liberté à celle de la « religion dans les limites de la simple raison », c'est-à-dire en dehors de toute Révélation. La question se modifie : il s'agit en définitive de fonder un régime de sens, propre à l'humain, qui ne soit pas radicalement étranger à ladite rationalité scientifique tout en conservant son propre territoire. Aujourd'hui encore le problème n'est pas résolu, alors qu'il s'impose à tout un chacun, non pas au départ de la lecture des œuvres de Kant ou de celles de la tradition philosophique plus largement entendue, mais à partir de l'expérience que nous faisons de notre propre monde, comme non-humain, inhospitalier et indifférent, entre machines et marchandises, à ce que nous sommes ou ce que nous nous sentons malgré tout appelés à devenir.

2. CE DONT LA SCIENCE NE PEUT RIEN DIRE

À l'homme qui se demande à lui-même ce qu'il est, se visant lui-même par le *ti esti*, la rationalité scientifique ne peut apporter aucune réponse et ce n'est pas son propos. On se souvient du mot ailé de Heidegger, *die Wissenschaft denkt nicht*⁷. Ce n'est pas qu'elle ait oublié de penser : c'est bien plutôt

6. Il n'est pas possible ici de rouvrir l'épais dossier de cette « métaphysique comme science » qu'annonçait la première *Critique* et qui s'est petit à petit estompée jusqu'au méconnaissable. Ce qui nous importe ici est qu'à penser au-dessus de la ligne de fracture, avec une méthodologie propre, l'architectonique, sur laquelle il nous faudra aussi donner quelques précisions, Kant a annoncé la détresse de l'homme qui semble être à la fois celui qui écrit – de la science, entre autres – et celui que rien ne peut écrire en retour : un acte dont il n'y aurait aucun texte, l'équivalent contemporain de ce Nom par lequel tout s'écrit et qu'il faut laisser en blanc – l'allusion va bien sûr à la *Thorah*.

7. « La raison de cette situation est que la science ne pense pas. Elle ne pense pas, parce que sa démarche et ses moyens auxiliaires sont tels qu'elle ne peut pas penser – nous voulons dire penser à la manière des penseurs. Que la science ne puisse pas penser, il ne faut voir là

que la science n'est possible en tant que science que pour autant qu'elle ne pense radicalement pas : vient ensuite la question de savoir si celui qui fait de la science peut ou doit par-là se dispenser de penser. Le grand problème est que l'on réclame à la science ce qu'elle ne peut pas encore donner, et que peut-être elle ne pourra jamais donner. On peut toujours rêver : on peut envisager qu'un jour, le déploiement de la rationalité scientifique lui vaudra enfin une sophistication suffisante pour donner à l'homme les réponses qui le concerne et dont il a tant besoin. Il faut se contenter, en attendant un tel savoir, de l'espoir qu'il soit un jour disponible. Et l'on s'en contente de moins en moins.

C'est une thèse forte et audacieuse jusque la témérité que la nôtre qui situe dans la science newtonienne la rupture originaire d'avec l'explication essentialiste, celle-là même qui se fie éperdument à l'assurance que le *to ti estin* est moins l'énoncé d'une question que l'introduction rhétorique à quelque réponse définitive : le fait est que la science, comme Martin Heidegger le faisait remarquer, n'a pas pour mandat d'explicitier l'*essence* de son domaine et dire ce que sont l'espace, le vide, la force, l'attraction universelle, l'électricité, la lumière ou encore la société humaine, la liberté, le désir, le beau, etc. Tout le monde en conviendra sans peine mais l'angoisse redouble lorsqu'il s'agit de *comprendre*. Dans les plus anciennes manières de comprendre se mêle toujours déjà du familier et c'est cette familiarité d'avec un monde commun, un monde de la vie, qui en vient petit à petit à se raréfier avec l'essor de la science moderne. Kant, pour revenir à lui, dans sa propre conception des mathématiques – foncièrement euclidienne et donc passablement archaïque – insiste sur la nécessité de produire l'intuition correspondant au signe et/ou au concept mobilisé. Il récusait pour cette raison le recours aux nombres complexes dès lors qu'on ne peut pas se mettre l'équivalent intuitif de la racine carrée de -1 sous les yeux. C'est le réflexe ordinaire des écoliers qui découvrent les formes de plus en plus abstraites des mathématiques et qui se croient bêtes parce qu'ils n'y comprennent pas grand-chose : ce qu'ils n'ont pas compris est qu'il n'y a rien à comprendre, si tant est que comprendre quelque chose, c'est le ramener à ce que l'on sait déjà, à ce qui est peu ou prou familier.

Qu'il n'y ait rien à comprendre, c'est cela le *non-dit* même de la science : il faut comprendre qu'il n'y a rien à comprendre, ce qui requiert de trans-

aucun défaut, mais bien un avantage. Seul cet avantage assure à la science un accès possible à des domaines d'objets répondant à ses modes de recherches ; seul il lui permet de s'y établir. La science ne pense pas : cette proposition choque notre conception habituelle de la science. Laissons-lui son caractère choquant, alors même qu'une autre la suit, à savoir que, comme toute action ou abstention de l'homme, la science ne peut rien sans la pensée. Seulement, la relation de la science à la pensée n'est authentique et féconde que lorsque l'abîme qui sépare les sciences et la pensée est devenu visible et lorsqu'il apparaît qu'on ne peut jeter sur lui aucun pont. Il n'y a pas de pont qui conduise des sciences vers la pensée, il n'y a que le saut. Là où il nous porte, ce n'est pas seulement l'autre bord que nous trouvons, mais une région entièrement nouvelle. » M. Heidegger, *Essais et conférences*, « Que veut dire penser ? », traduction d'André Préau, Gallimard, p.157-158.

former – le plus ordinairement par du travail et de l’obstination – sa propre manière de comprendre de manière à ce que le lien au familier, au phénomène, aux « choses elles-mêmes », à la réalité, etc., soit sereinement abandonné, de propos délibéré, pour s’initier à une nouvelle manière de penser dont il faut attendre patiemment qu’elle émerge, au fur et à mesure que l’apprentissage se fait, tout comme en musique, à force de pratique, l’on finit par reconnaître les notes que l’on entend et à pouvoir correctement les transcrire. Ici, il faut le faire remarquer, cette nouvelle manière de comprendre, qui est d’ailleurs en mathématique (comme en musique d’ailleurs) associée à une forme spécifique d’écriture, est indissociable de la catégorie d’idées nouvellement données à comprendre. En passant d’un mode à l’autre du comprendre, l’on change radicalement de perspective – l’on sort de la caverne... Ce faisant, l’on ne cesse pas pour autant de « comprendre » la vie, les gens, le désir, etc., à partir du mode primitif de la compréhension, laquelle est imbibée d’un effet de familiarité lui-même inexplicable parce que fondationnel – sans cette familiarité, nous serions fous et/ou nous serions plongés dans un monde absurde. Pourtant, ce mode second de compréhension, spécifique d’une écriture, n’altère en rien la nécessité de raviver constamment cette familiarité par laquelle il y a un monde au sens phénoménologique du terme, c’est-à-dire un monde habitable aux humains. C’est d’ailleurs dans ce monde-là que tout le monde, et même les scientifiques, se laisse aller à penser que, oui, d’une certaine mais obscure façon, la science (et surtout la recherche scientifique) constitue la meilleure chance que nous ayons jamais de comprendre l’humanité de l’homme, puisque c’est l’homme qui *fait* la science. Cette foi floue et profondément scientifique dans le pouvoir que détiendrait la science, aujourd’hui ou dans le futur, d’avoir réponse à toutes les questions ultimes qui constituent l’humanité de chaque homme et viennent si souvent le hanter, ... cette foi floue, dis-je, présente maintes similarités, dans le monde moderne, avec le statut tout aussi flou et infalsifiable que la plupart d’entre nous donnons à la question d’une existence assignable à un être supérieur qui donnerait secrètement quelque sens à nos vies. En un mot, nous ne savons pas et en même temps nous ne voulons pas savoir que la science ne sait pas... et qu’elle ne peut pas avoir quelque réponse à la question qui nous importe par-dessus tout : « qu’est-ce que c’est, *ti esti*, que la vie de l’homme, ou l’homme en tant que vivant, ou l’homme encore parmi les siens... ». Le problème n’est pas tellement que la science ne puisse utilement sortir de son domaine pour régler les problèmes de sens et d’angoisse face à la perte de « familiarité » que subissent les hommes dans leur propre vie : le problème est que ces hommes n’ont rien de mieux que la science pour figurer la Transcendance, celle-là même dont ils ont besoin, même les athées, pour transformer le verrou ouvert du *to ti estin* en verrou fermé, pour faire comme s’il existait un sujet-supposé-savoir, quelqu’un qui détient quelque part les réponses ou qui, dans un futur acceptablement lointain, les forgera. Je puis même accepter de ne pas connaître les réponses, puisqu’après tout je ne sais pas ce que sont l’attraction universelle et l’électricité, et pourtant je les vis et

j'en fais l'expérience tous les jours. . . mais en tout cela, il me faut être sûr que quelqu'un, quelque part, détient ces réponses. Quelqu'un ou un Dieu.

Tandis que la science depuis le dix-huitième siècle se déploie irrésistiblement en une capitalisation gigantesque de savoirs et d'applications technologiques, la philosophie oscille continûment entre les axes de son interrogation essentielle, se cristallisant inexorablement autour des énigmes qui intéressent au plus près l'homme dans son humanité et que la science, manifestement, ne saurait résoudre. L'on pourrait avec lucidité accepter la chose et cesser d'exiger de la science qu'elle nous fournisse des réponses thématiquement philosophiques, et de la philosophie, des théorisations épistémologiquement aussi rigoureuses et falsifiables que celles de la science. Le malheur veut que cette lucidité soit rarement acquise d'emblée, tandis que l'on se prend au jeu et que l'on questionne, au risque de fissurer la familiarité dont jusqu'ici notre monde était saturé, de par ce que les phénoménologues appellent « l'attitude naturelle ». L'angoisse vient en premier et elle ne cesse pas de revenir, tandis qu'arrive tout le reste, comme Heidegger l'avait souligné, qui l'avait lu chez Kierkegaard où ce thème est déployé avec une ampleur et une intensité parfois insoutenables. Ce n'est pas notre propos de préciser ce que le philosophe pourrait faire de sa lucidité une fois recouvrée, pour autant qu'il arrive à dépasser cette angoisse qu'il aura d'abord située ou pour autant que ce n'est pas elle, l'angoisse, qui lui dicte ses proliférations d'écriture : il est de montrer que le lien intime entre cette angoisse et le réalisme en général.

Notre époque est scientiste : elle croit en la science, comme en d'autres temps, on croyait en la providence divine. Le *non-dit* que nous prêtons, non sans ironie, à la science – non seulement elle ne pense pas, mais elle ne le dit pas non plus – est une manière, ici, d'exprimer l'idolâtrie du positivisme à son endroit. Mais le problème est en fait ailleurs : il est dans la réaction à cette angoisse, qui, dans la philosophie (ou pour dire les choses plus largement, dans toute recherche de sens), en passe par l'écriture. C'est là que la plaie vive vire à l'hémorragie. L'on confond, dans un même « monde » familial, la réalité des choses avec celles de l'homme ou des hommes (et de leurs institutions, et de leur imaginaire, et de leur manière de ne pas tout se dire. . .) et l'on sent confusément lorsqu'on écrit que c'est cette réalité, même indistincte quant à ses instanciations et incarnations variées, qui vient à manquer. L'adepte de la réalité, aussi floue qu'elle puisse être produite dans la description que nous venons d'en donner, est quelqu'un qui ne peut s'empêcher d'écrire son amour de la réalité faute de pouvoir *lui* écrire son amour. Car la réalité est l'adresse même de l'écriture, ce pour quoi, envers quoi l'on écrit. Même en mathématiques, même en musique. L'on n'écrit jamais que pour faire advenir de la réalité.

Et c'est là que ce produit inexorablement, comme décalquant le mythe du Sisyphe, le retour du refoulé de la philosophie « réaliste ». Contextualisé sur fond d'histoire des idées philosophiques, ce retour du refoulé réaliste a quelque chose de cyclique : on s'intéresse à la réalité et pour en dire quelque chose, on se laisse aller à produire des fleuves d'écriture où peu à peu l'on

perd tout sens des réalités ; l'on risque la noyade dont on croit réchapper dès que l'on aperçoit cette terre ferme que constitue fantasmatiquement cette réalité dont le *réalisme* veut prouver qu'elle est immédiatement accessible. C'est que le *réalisme* a toujours eu partie invisiblement liée à la production d'écriture. Le détour par la destruction de l'obstacle qui, malheureusement, n'a de réalité que celle d'un fantasme, semble alors un passage obligé, avec quelque chose de performatif et même de violent qui produit une énergie de déflagration que l'on peut aisément prendre pour la marque de ce que l'on a touché au but.

3. KANT AU PILORI DE QUENTIN MEILLASSOUX

C'est le fantasme qui est réel, et non l'obstacle que l'on s'invente pour le détruire – comme dans le geste cartésien, l'on s'invente un monde dont on attribue la fiction à quelque Malin Génie, afin de les détruire tout deux, le monde et son auteur et retomber sur ses pieds, assuré d'être à tout le moins non fictionnel, c'est-à-dire réel, sans avoir démontré pourtant que le contraire de la fiction donnée pour trompeuse n'est pas le réel, mais peut-être une autre fiction, qui elle serait non trompeuse... À cet égard, l'ouvrage marquant de Quentin Meillassoux intitulé *Après la finitude* (Seuil, 2006) fait figure d'emblème parmi tous ces ouvrages qui prônent l'une ou l'autre forme de *réalisme* et qui, en cela, ont récemment retenu l'attention du public philosophique : le rôle du Malin Génie y est attribué de manière fort insolite à Kant, dont les signes probants du caractère falsificateur de son industrie théorique devraient, on le devine, être donnés par l'impénétrabilité insolite de sa pensée, telle qu'elle est appréhendée scolairement. Meillassoux organise un renversement de perspectives dans cet ouvrage, très bien *écrit* il faut le souligner, en produisant un moment-charnière censé séparer, comme un avant d'avec un après, une vénérable philosophie unilatérale qui ruminait tranquillement son picotin d'absolu riche en religiosité et une tout autre philosophie qui ne pouvait guère résister à la fêlure qui l'instituait, l'écartelant de par une bilatéralité intenable et stérile, tournant en rond entre sujet et objet, langage et référence, pensée et être, etc. C'est en tout cas cette saga-là dont Meillassoux se fait le chroniqueur, une saga dont il ménage savamment le suspense pour révéler dans les dernières pages de l'ouvrage, qu'elle procède tout entière d'une « catastrophe » imputable à Kant lui-même. La solution, qui n'est qu'envisagée, réside dans l'ouverture, propre aux mathématiques, par rapport à l'absolu perdu avec Kant et retrouvé, si l'on a bien compris, avec Alain Badiou, lequel signe la préface du livre...

L'inextricable nœud gordien qui résulterait d'un tel fourvoiement est le « corrélationnisme », que Meillassoux décrit plutôt qu'il ne l'explique :

« ... 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 – 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 ? » *Après la finitude*, p.19-20.

Dans ce livre, le philosophème corrélationniste est donné pour connu, raison pour laquelle il est peu explicité. Une corrélation, dans le sens ordinaire du terme, associe étroitement deux notions dans un rapport d'interdépendance structurelle ou causale. Meillassoux s'engagera donc à démontrer, nous le verrons, qu'il peut y avoir de l'objet sans sujet – on peut envisager la terre, d'un point de vue physique, avant l'existence de l'homme – même s'il est plus difficile d'envisager un noème sans noèse ou encore une référence sans langage (ou un langage sans référence). Par ailleurs, l'on peut aussi très bien identifier la « corrélation » comme appartenant au langage husserlien et de la littérature secondaire qui l'analyse, de même que les rapports complexes entre la noèse et du noème et que le procès de la corrélation vise davantage Husserl et la phénoménologie que Kant et la critique, à moins de confondre les deux ou de lire le second à travers le premier.

Si nous parlons volontiers de symptôme à propos des thèses de Meillassoux, c'est aussi parce que la corrélation peut s'avérer à géométrie variable : ainsi, si nous considérons *l'activité d'écrire* avec sa puissance d'idéation – ce qui pourrait se ranger dans la sphère sémantique de la noèse – et ce que nous avons aussi appelé l'écrit, comme *production d'écriture* – qui pourrait de même être interprété comme noème, il peut arriver, même en philosophie, que l'activité écrivante et ses produits, des textes, divergent considérablement, et que l'on peine à renouer le lien perdu entre une pensée qui se cherche dans une écriture et une écriture où le lecteur peine à l'y retrouver. L'exemple est donné par Kant⁸ d'une démonstration mathématique que l'on peut, sans la comprendre, apprendre par cœur et la réciter à quelqu'un, quelque professeur, lequel s'y méprendra, jugeant que ce que l'on sait témoigne de ce que l'on pense et qu'il y a là une corrélation salvatrice. Mais répéter des mots, ce n'est pas les penser, et recopier une démonstration déjà faite, ce n'est pas se rendre capable de la réinventer (ce qui est indispensable pour la comprendre) et encore moins se rendre capable d'en inventer de nouvelles. L'avantage des mathématiques sur la philosophie, comme Kant déjà le remarquait, est que même débité par un ignorant, pourvu que sa mémoire ne lui fasse pas défaut, la démonstration mathématique peut conserver toute sa force scientifique et être entendue et parfaitement comprise, sinon reconstituée, par un auditeur

8. *C.R.P.*, A835/B863, p.1387 & seq.

dont la pensée n'aura pas été anesthésiée par l'effet d'*automaton* parfaitement audible que risque de produire un tel perroquet. En philosophie, il n'est pas rare que l'on entende des explications données par des maîtres qui en fait ne comprennent pas tout ce qu'ils racontent et prennent davantage intérêt à jouer au maître qu'à transmettre le métier de penser. Nous n'en saurons jamais rien mais il n'est pas impossible que Meillassoux croyant se rebeller contre Kant, ait en fait ragé tant et plus de ce qu'on lui ait servi si longtemps une vulgate autoritaire qui s'avère à l'examen – si comme dans la fable, l'on osait dire de l'Empereur qu'il est nu – parfaitement déspiritualisée et réduite à un faisceau d'explications labyrinthiques dépourvues de sens. Dans cette situation, l'on peut bien comprendre que lassé d'une écriture pharisienne qui se vide de tout contenu et ne fait que se répéter elle-même, advienne subrepticement comme une envie d'air frais et de *réalité* vraie, charnue, sensuelle, saignante et voire même bagarreuse et cruelle. Soudain libéré, on s'enivre au son de sa propre voix, on se délecte à la verve qu'une sainte colère inspire et on fait feu de tout bois et l'on finit par brûler les livres. Au milieu du désastre, reste la statue passablement calcinée d'un Kant qui n'en demandait pas tant.

Ce n'est pas médire de Kant que de remarquer qu'en première lecture, son écriture prête le flanc à ce genre d'impatiences. Pour le jeune étudiant qui découvre la *Critique de la raison pure*, tout paraît inutilement complexe, avec des redéfinitions constantes qui semblent vider des termes jusque-là usuels (le sensible, l'espace, le temps, la logique, etc.) de leur signification vivante. Les explications prodiguées par les spécialistes paraphrasent à longueur de pages des citations qu'il faut connaître, citer et commenter à son tour, en laissant petit à petit l'énigme dessinée par défaut par sa propre incompréhension se substituer au sens qui régit les nécessités d'une écriture aussi formidablement refermée sur elle-même. Il est vrai que la jeunesse s'engage souvent dans la réflexion philosophique pour des raisons inconnues d'elle-même qu'elle espère découvrir par la suite, avant d'oublier, pour peu qu'elle obstine, la raison qui la fait entrer tout de go dans ce magasin-là. La curiosité est ainsi faite de ce qu'elle ne sait rien de ce qu'elle va découvrir, puisque tout cela semble se trouver au-delà de la colline, par-delà l'ordinaire et le déjà vu, déjà connu. Et quand elle s'épuise, l'on ne veut pas s'imputer à charge la déception que l'on éprouve : ce n'est pas que l'on demeure aveugle à ce qu'il y a au-delà de cette maudite colline, c'est, bien sûr, qu'il n'y avait rien à voir.

La réalité doit être à ce point absolue qu'elle doit être dissociée de toute donation en faveur des hommes. Elle doit donc pouvoir être pensée en un temps, un ailleurs, que les hommes ne peuvent pas avoir hanté, un temps d'avant les hommes. Ce qui permet de penser une telle réalité à l'abri de l'hypothèque d'une donation humaine, c'est le savoir mathématique, que Meillassoux tient en haute estime, à bon droit, d'ailleurs. Evidemment cela enfonce du côté mathématique les difficultés dont l'on avait débarrassé la réalité ; les mathématiques ne sont certes pas *données* à l'homme, mais il faut quand même garder à l'esprit que c'est bien l'homme qui les donne, c'est-à-dire qui les construit. Viré par la porte, le voilà qui revient par la fenêtre.

La solution de l'énigme est que l'homme est ainsi capable, avec la science mathématique, de construire un savoir qui transcende toute subjectivité, non seulement la subjectivité particulière de tel ou tel mathématicien, mais encore la subjectivité en général, celle d'une humanité en général. C'est ce miracle qu'accomplit le devenir-écriture des mathématiques, à partir du geste révolutionnaire de Newton, ainsi que nous l'avons déjà expliqué. C'est cela que Meillassoux n'a pas vu, et qui fait la singularité et la fécondité de Kant.

C'est justement à propos des mathématiques que Kant distinguait entre ces démonstrations que l'on a comprises et que l'on peut refaire et celles, qui leur ressemblent comme deux gouttes d'eau, que l'on répète mot à mot, en *automaton*. Avant que de penser une réalité qui existerait sans devoir se donner à qui que ce soit, nous avons là une idéalité qui elle aussi semble exister par elle-même, à savoir comme *écriture*. Et c'est le second *automaton* qui fait rêver au premier, à une réalité vraie de vrai qui surgirait des cendres d'une idéalité qui finit par s'éteindre de ce qu'on peut la répéter l'esprit vide, comme c'est si souvent le cas dans les universités européennes. Malgré la ressemblance hyperréaliste entre le texte de la pensée et la pensée du texte, il arrive que la corrélation s'éprouve, de l'esprit à la lettre. Il y a là quelque chose d'éthique, dans le pacte qui constitue le dialogue philosophique, un pacte qui lie celui qui parle et qui renonce aux artifices du sophiste, à celui qui l'écoute et qui ce faisant l'assiste dans l'élaboration d'une pensée en train de se faire. Et tout ce qui se dit de prix dans cette relation dialogale, parce que cela intéresse l'humanité de l'homme, elle-même en train de se faire dans ces actes de paroles, échappe au régime des énoncés qui se vouent fort modestement à dire la réalité sensible : toute parole est d'emblée philosophique – même si elle n'en reproduit par le style, les rites, codes, pompes et circonstances – pour autant qu'elle aide dialogalement l'être raisonnable auquel elle s'adresse à devenir humain, à devenir lui-même à la fois pour lui-même et pour autrui⁹. Quand l'esprit – l'esprit et non l'information – se corréle à la lettre, et vice-versa, nous avons affaire à une idéation, fondée sur une pratique d'écriture, qui fait sens sans pour autant produire un système établi une fois pour toutes, *a priori*. C'est le cas de l'architecture kantienne et même de la topologie lacanienne¹⁰ : ce ne sont pas des systèmes, mais des méthodes propres à susciter l'événement du sens, avec une performativité qui, reconnaissons-le, peut paraître gratuitement « systématique », dans le mauvais sens du terme. Ces méthodes pour engendrer de la pensée sont difficilement pensables pour elles-mêmes – il faut constamment les réinven-

9. Nous discutons dans notre ouvrage, *L'œil solaire* (op. cit.) de l'énigmatique structure dialogale, le *dialegesthai*, que Platon-Socrate met au principe de la réflexion philosophique et de sa transposition sans perte dans un rapport d'écriture dont il est particulièrement délicat de supposer qu'elle transpose, recrée ou respecte cette effectivité idéatrice.

10. C'est ce que Christian Fierens et moi-même avons tenté de montrer dans notre livre écrit en commun, *Les pièges du réalisme*, en cours de parution aux Editions Penta, Paris.

ter pour cela – et elles ne peuvent pas être représentées pour servir à la pensée d'autrui, mise en mode automatique.

L'on peut calculer sans rien savoir de ce que sont le dénombrement, la différence entre nombre et chiffre, la fondation de l'arithmétique, le théorème de Gödel et son utilisation de l'arithmétique comme base de sa démonstration, etc. L'on peut même inventer et utiliser des calculettes et cesser d'exceller au calcul mental comme les exemples en abondaient du temps de nos grands-parents. Cela n'est pas possible avec la pensée. Il y a des formes d'idéation, des *noèses*, qui ne peuvent jamais se cristalliser en *noèmes* disponibles, c'est-à-dire qui peuvent se substantifier, puisque *noème* est le substantif de *noein*, penser. Inversement, il peut y avoir du noème sans noèse, ce qu'illustre l'exemple de l'élève qui répète en perroquet des démonstrations qu'il n'entreprend aucunement de maîtriser et de penser. La corrélation est alors interrompue : il y a de la pensée sans personne qui pense, ce que Hannah Arendt désigne comme « absence de pensée », dans un contexte qui, par ailleurs, démontre que la réalité n'est pas toujours celle-là que l'on voudrait réduire au seul mathématique.

Allons donc plus loin, maintenant que nous savons que l'alternative ne passe pas aussi commodément que Quentin Meillassoux le voudrait, entre une « véritable substantialité » et une « corrélation » dont l'on devine qu'il la dénonce comme falsificatrice. Ce que Kant voulait fonder était la science (en général) et pour ce faire, s'il invoquait comme Meillassoux le *fait* de la science (en particulier, c'est-à-dire l'exemple des mathématiques, un exemple dangereux précisait-il pour la métaphysique), le philosophe de la *Critique* voulait tout de même éperdument en déchiffrer la condition de possibilité. La question qu'il se pose est celle de savoir comment l'être humain peut échapper au donné, c'est-à-dire à *l'a posteriori*, à l'empirique, au contingent, voire même au sensible d'une certaine façon et accéder à *l'a priori*, au transcendantal, au nécessaire et donc à l'intelligible. Plus prosaïquement, cela revient à se demander comment je puis me permettre de tracer sur une feuille de papier le plan d'un pont, calculer *a priori* la portance en fonction de la distribution des vecteurs de force et de la résistance des matériaux utilisés et, cela fait, construire un pont qui à coup sûr ne s'effondrera pas. On pourrait imaginer que sans cela, on devrait bricoler, construire le pont en empilant vaille que vaille les pierres les unes sur les autres, en prenant du recul de temps à autres pour voir l'effet que cela fait. Naturellement, l'on sait bien que les techniques ont précédé de très loin dans l'histoire leur formalisation scripturaire et que l'on a fait de très beaux ponts bien avant d'en avoir su le premier mot mathématique. C'est que la technique ici est essentielle et Kant y est très sensible : le géomètre est d'abord l'homme d'une technique, d'une pratique, qui construit son objet là où le philosophe le rêve et reste les bras ballants. La science est encore et toujours un faire, à ceci près qu'avec le temps ce faire s'est dématérialisé. De cette dématérialisation vient par contrecoup un besoin pressent et symptomatique de réalité, de réalisme, de vécu, de senti, de palpé...

La corrélation nomme le rapport entre entités dont le lien a dis-paru¹¹. On accole sujet à objet, être et pensée, etc., sans trop savoir comment cela fonctionne et comment l'on a pu s'emparer de concepts qui paraissent s'ajouter plus ou moins précisément, comme tenon et mortaise ou comme les pièces d'un puzzle mais sans que cela tienne, car l'on demande ainsi qu'il nous soit donné de voir ce qui, aujourd'hui, a dis-paru. En raisonnant sur ce qui paraît encore, l'on est obligé ou bien de penser que tout est subjectif et l'on est dans une sorte de donation généralisée, que Meillassoux n'a aucun mal à détruire en produisant un exemple scientifique, celui de « l'énoncé ancestral », alors qu'en fait c'est la totalité de la science, qui, par le fait, est tout sauf *donnée* ; ou alors on est dans une sorte d'idéalité donnée d'un coup, comme si l'*a priori* pouvait s'être donnée *tota simul*, comme dans la connaissance divine de l'intuition intellectuelle, ce qui rend impensable que l'on puisse se tromper, qu'il y ait de l'approximation, que tout n'y soit pas et qu'il y ait par conséquent encore et toujours la possibilité pour le savoir de s'étendre et de s'approfondir. La corrélation est logée à la même enseigne que la « véritable substantialité » : la corrélation tire du côté de la connexion, alors que celle-ci est introuvable, ayant dis-paru, c'est-à-dire n'apparaissant ni dans la phénoménologie de l'idéation ni dans l'épistémologie de la représentation scientifique – elle y apparaîtrait comme la figure du généreux donateur, en prière au pied du Christ en croix – tandis que la « véritable substantialité » se met d'emblée du côté de ce que la science sait déjà, sans prévoir qu'elle pourrait encore en apprendre plus, ce qui dit bien que l'absolu auquel elle est en droit de prétendre est encore et toujours différé. Même les mathématiques ont une histoire. Autrement dit, corrélation et substantialité disent la même chose, côté cour et côté jardin. Et oublient de concert que ce qui est substantiel ou corrélé doit advenir, de par un travail que fait l'être humain et dont le résultat ne porte plus aucune de ses traces.

11. Nous utilisons cette orthographe pour souligner que cela a cessé de paraître, mais sans cesser d'exister. Nous avons tenté dans *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* et dans *Système et représentation*, par l'image topologique de la double anamorphose, de montrer comment chaque niveau épistémologique de synthèse, chez Kant, laissait perdre – dis-paraitre – ce qui la rendait phénoménologiquement possible. Notre tentative pouvait être rangée du côté d'une *représentation* possible, certes diagrammatique, de cette connexion entre la genèse de la représentation et son contenu possible, et par conséquent d'un seul côté du processus : de l'autre côté, il faudrait faire droit au processus lui-même, qu'il soit l'objet de descriptions telles que la phénoménologie en a tentées ou d'une théorisation très fine comme celle de l'*épigénèse*, au sujet de laquelle nous renvoyons à l'ouvrage de Catherine Malabou, *Avant demain – Épigénèse et rationalité* (PUF, 2014), qui par ailleurs contient de sévères critiques à l'encontre de Meillassoux dont nous ne pouvons pas en donner plus largement l'écho ici.

4. DE QUOI KANT EST-IL ICI LE NOM ?

L'on pourrait demander « de quoi Kant est-il le nom ? » dans *Après la finitude*, cela dit pour se fendre d'un coup de chapeau à peine perceptible à l'endroit d'Alain Badiou, qui est assurément l'un des philosophes les plus considérables en territoire francophone. En effet, est-il possible qu'un philosophe, Kant, d'un accès notoirement difficile, pour ne pas dire illisible, ait pu, tout seul, provoquer une telle « catastrophe », à supposer que le diagnostic en lui-même soit recevable tel quel ?

« 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. » Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, p.196.

D'une manière large, la restitution de l'absolu est ce qu'il faut attendre des mathématiques selon Meillassoux. Or c'est exactement la position propre de Kant lui-même qui ne cesse de se référer à l'exemple et au *modus operandi* de la mathématique la plus emblématique de cette science, pour son époque en tout cas, à savoir la géométrie. Les mathématiques que Quentin Meillassoux a en vue – les transfinis de Cantor, par exemple – se sont développées sans entrave tout au long du dix-neuvième siècle, Kant ne pouvant donc les avoir connues sous cette forme avancée. Autrement dit, comme le philosophe de la *Critique* le remarquait déjà sans ambages, les mathématiciens vont leur chemin, sans nul besoin des secours de la métaphysique, et ils se forgent l'absolu dont ils ont besoin, le cas échéant. Les philosophes, quant à eux, Quentin Meillassoux le dénonce sans en mesurer les conséquences, ont été laissés sur le bord de la route¹². L'on est alors assailli d'un doute : pourquoi s'intéresser à Kant, c'est-à-dire à une « catastrophe » déjà ancienne, si l'on ne peut rien

12. « 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. » *Ibid.*, p.177-178. C'est tout à fait exact, à cela près que cela exonère Kant de toute responsabilité dans la « catastrophe » ou dans la « révolution ptolémaïque ». Kant ne prétend jamais que l'on peut avoir du cosmos, de l'âme ou de Dieu, quelque connaissance. Il soutient que la connaissance que nous pouvons avoir du monde des phénomènes (non totalisé) tient de par une architectonique plus large que ce que le seul entendement avec sa logique est capable d'entendre, et il précise, dans le domaine moral, que tout commence à être, du moins de ce côté, qu'à partir du moment où l'on agit dans une visée ou une prétention d'autonomie. C'est seulement sous cet horizon, dont le réalisme sous toutes ses formes ne veut rien entendre, que la réalité propre de l'humain peut advenir, avec ses difficultés propres. La réalité de l'homme n'est pas celle de son monde, et vice-versa et toute corrélation saute dès que l'on considère l'être raisonnable, c'est-à-dire qui est doué d'une raison dont il use – dès qu'il pense – pour ce

en attendre, puisqu'il a prétendument fermé la voie vers l'absolu et instauré le règne honni du corrélacionnisme? Symétriquement, l'on peut s'interroger sur ce que la philosophie *désire* des mathématiques d'aujourd'hui alors que la formulation de ce qui peut constituer son *absolu* ne permet pas une figuration aussi intuitive que celle que Kant trouvait normal d'exiger selon sa propre conception des mathématiques? Pour Quentin Meillassoux, ce qui nous permettra de trancher est le cas très particulier de l'énoncé *ancestral*, c'est-à-dire d'énoncés que la science produit à propos de périodes antérieures à l'existence humaine : il s'agirait là, selon les postcritiques, de « donation d'un être antérieur à la donation »¹³. Le problème rebondit, car ce genre de philosophème n'est pas vraiment kantien.

L'on pourrait imaginer qu'un livre peut être écrit – ou a dû être écrit – qui s'emploierait exclusivement à formuler positivement le « réalisme spéculatif » que prône Quentin Meillassoux, mais l'on ne peut que l'imaginer. Pour faire tenir ce désir, celui-là qu'exprime un tel réalisme qui a ceci de proprement *spéculatif*, dans le lexique de Meillassoux, qu'il revendique l'absolu¹⁴, il faut constituer son *autre* et le détruire : la formule est $-1 \times -1 = +1$: l'*autre* est le premier -1 , sa destruction constitue le second -1 , et la résultante, $+1$, n'est que l'éclair de la déflagration, car il ne reste rien au-delà de ce sentiment purement esthétique, au sens de la troisième *Critique*, qui puisse constituer un savoir, une connaissance, un discours. Les mathématiques existent très bien sans philosophie ou sont à elles-mêmes leur propre philosophie ; reste à savoir si l'inverse tient, si la philosophie peut tenir sans s'inviter dans le territoire des mathématiques. C'est une vraie question, qui a motivé l'écriture de tout cet ouvrage sur les *Pièges du réalisme*¹⁵ : nous y avons montré que la rationalité scientifique peut tout expliquer sauf l'homme lui-même dans ce qu'il a de plus singulier, et chez Kant, l'on atteint là à l'absolu, sans pouvoir entrer en sa possession, il est vrai, sans pouvoir le capitaliser en un savoir que l'on pourrait transformer en informations, à mettre dans un livre. La « métaphysique comme science », contrairement au vœu de Kant, n'aura pas existé. Mais cela signifie aussi qu'il n'y a aucun salut à attendre de la science quand on est un être humain et que l'on résiste à la très grande tentation, palpable aujourd'hui plus que jamais, de se transformer en une machine immanente. C'est là l'angoisse de Quentin Meillassoux et c'est ce qui le rend tout à fait respectable à nos yeux, comme être humain et comme philosophe : l'*intotalité*

qu'il a à être. Rien dans son monde ne peut le renseigner sur ce point. À moins d'y perdre la possibilité même de sa liberté.

13. *Ibid.*, p.32.

14. « ... nommons *spéculative* toute pensée prétendant accéder à un absolu en général » *Ibid.*, p.59

15. L'essentiel de cet article figurait à l'origine à la fin de la rédaction originale de cet ouvrage, *Les pièges du réalisme*, où il formait la matière d'un postscriptum, qui, en définitive, n'a pas été retenu à cause de la longueur déjà imposante du livre et de son lien thématique par trop anecdotique.

qu'il expose et illustre vaut ouverture vers l'absolu, il est vrai, de par un chemin dont personne ne peut revendiquer la propriété et en exiger un droit de passage, c'est-à-dire une affiliation idéologique. Le rétrécissement qu'il voit dans le corrélationalisme généralisé vaut fermeture et sur ce point il a raison. Que cela soit le fait de Kant, là non, il a tort, mais cela est véniel.

Poursuivons. La science peut tout expliquer sauf l'homme à lui-même. Il est comme orphelin. Sur ce point nous sommes bien plus radicaux que Quentin Meillassoux, car l'absolu dont nous avons besoin, même si celui-ci reste pour l'essentiel informulable, ne peut provenir de la science *expérimentale*, même si elle peut peut-être trouver à se figurer eidétiquement par des moyens mathématiques, entendues comme science *pure* – aujourd'hui, la conception que l'on se fait des mathématiques est beaucoup moins restrictive que celle de Kant et par conséquent, elle peut inclure l'architectonique de ce même philosophe ainsi que les incursions lacaniennes dans la topologie. Il s'agit donc de distinguer très nettement entre science expérimentale et science pure, entre un savoir qui, en effet, ne cesse d'impliquer un « Grand Dehors »¹⁶ et une *écriture* qui se tient superbement à distance de toute extériorité, comme l'histoire des idées mathématiques et de leurs applications le montre à suffisance. C'est que l'écriture, mathématique, philosophique, littéraire, musicale, etc., est un « Grand Ailleurs », ni vraiment dans le Dehors que nos sens et notre imagination nous laissent sentir et pressentir, ni vraiment dans un Dedans qui pour elle n'existe pas davantage. Et la vraie question « absolutoire », pour user ici du lexique de Meillassoux, est celle de l'écriture. Et plus particulièrement de l'écriture mathématique.

Mais poursuivons encore davantage. L'homme ne peut pas aisément se traiter lui-même comme un objet pour la science, et cela, il ne le peut appréhender qu'à proportion de ce que la science a démontré sa puissance, au point de disqualifier les anciennes évidences, dont celles des anciennes religions. La réponse massive, à cet angoissant constat de carence, est un surcroît de réalisme, un réalisme souvent destructeur non pas d'anciennes idéalités, mais d'idéalités à ce point vieilles qu'elles se sont éteintes sous l'épais sédiment des pétrifications scolaires. Ce que le réalisme ne sait pas, simplement parce qu'il se mêle peu de savoir. Un réalisme, un vrai – comme l'on dirait « un homme, un vrai », parce que le geste est au fond le même – ne devrait pas avoir à se prouver : il serait l'accès enfin libéré à la réalité, à son absolu, ses richesses, sa puissance de rédemption. . . Et c'est là que surgit le symptôme, parce que l'homme est celui qui peut rêver de réalité, justement parce qu'il en manque. Parce qu'il meurt. Parce qu'il n'a pas toujours été là. Aussi parce qu'il écrit et que l'écriture le déréalise en même temps qu'elle le soutient dans son cheminement vers l'idéalité (mathématique, philosophique, musicale, etc.). L'énoncé ancestral de la science expérimentale – les rayonnements

16. « C'est 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. » *Après la finitude*, op. cit., p.48.

fossiles qui nous renseignent sur ce que nous interprétons comme le premier matin du monde et que Quentin Meillassoux désigne comme « l'ancestral » ou « l'archifossile » – peut être généralisable. Kant ne m'est pas donné autrement que par un livre. Il ne m'a pas été *donné* de le rencontrer, et son être n'est pas un donné-à, un manifesté-à... Chaque être humain, individuel, existe en dehors de toute donation, qui n'advient à lui que d'une manière de plus en plus raréfiée, à tel point que de prime abord et le plus souvent, il ne le réalise pas. C'est cela l'aliénation, plus encore que la finitude. Et c'est cette aliénation qui donne sa couleur à l'absolu qu'il réclame, une couleur presque sensible si l'on peut accepter l'hallucination comme forme de donation.

Rien de la science n'est donc recevable? Non, rien de la science *expérimentale*, à moins de faire de l'homme un objet scientifique, c'est-à-dire de le massifier, de le neutraliser, de le priver entre autres choses de cette soif d'on ne sait quoi pour lequel parfois le terme d'absolu convient. La preuve expérimentale apportée par Meillassoux avec le cas de l'énoncé ancestral a ceci de particulier qu'elle donne à penser un monde déserté, un monde qui serait en soi sans être pour qui que ce soit, sans personne à qui le donner, bref un monde nouménal. La résonance – l'effroi même – que cela peut susciter philosophiquement est davantage l'affaire de la phénoménologie contemporaine que du kantisme, soit dit en passant. Mais ce monde ancestral *est* notre monde, c'est-à-dire un monde où, comme l'écrivaient déjà Gunther Anders et Hannah Arendt, l'homme est superflu et se sent comme tel, un homme sans monde. C'est cet effroi-là auquel répond le réalisme spéculatif, c'est-à-dire ce réalisme avec une option sur l'absolu. L'effroi n'est pas une vue de l'esprit, et cette réponse, elle aussi, doit être prise au sérieux, avec un petit décalage : elle a valeur de symptôme.

Le mot est lâché : symptôme. Autant dit du non-être, de l'irréel, des effets de surface. Rien à voir avec le réalisme revendiqué. Or si Kant ne m'est connu, c'est-à-dire « réel », que par ses livres, de par une écriture, c'est aussi par une écriture que l'on peut mesurer le monde et ses rayonnements fossiles, que l'on peut reconstruire un monde qui ne cesse pas d'être réel tout en n'ayant jamais commencé à être sensible. Tout est là. La distinction classique entre qualités premières (mathématisables et « numérisables »)¹⁷ et qualités secondes, si elle est appliquée à l'être humain dans toute l'ampleur de sa richesse, et donc dans son tropisme pour l'absolu, ce que Kant appelle la liberté, qui n'a guère à voir avec les libertés civiles, faut-il le préciser, fait voir qu'il ne possède aucune qualité première. Il est tout entier qualités secondes, c'est-à-dire sensibles, et ce sensible-là n'ouvre sur aucune réalité qui tienne. Kant se raccroche à l'*a priori* tel que la science mathématique permet de le saisir, par le sensible, mais en se projetant au-delà de lui. Il voit que l'*a priori* ne se livre pas comme un objet *donné*, mais qu'il est *construit*. Par analogie, il reporte sur l'humain cette distinction utile : l'être humain n'est pas donné à

17. Nous commentons plus loin le passage dans lequel Quentin Meillassoux parle de numérisation (p.16).

lui-même, ni même à autrui ; il n'est qu'à proportion de ce qu'il se construit, la différence étant à faire entre mathématique *pure* (qui construit dans l'intuition) et la morale *pure* (qui construit architectoniquement des objets qui sont d'ailleurs plus des événements que des substances, parce que rien ne tient). L'homme lui aussi est un objet instable, qui ne tient pas. Il vit, il meurt, il passe. Il se soutient de par l'intersubjectivité dans un être provisoire qui lui sert autant que faire se peut : il est un être de parole, de par une parole qui le construit en même temps qu'il se construit en elle, comme par épigénèse. S'il est autre chose qu'un grain de sable sur la plage, un être déraciné dans une société de masse, totalitaire, c'est de par son appétit envers quelque chose qu'il faut bien appeler l'« absolu », faute de mieux. Absolument grand, plus grand que grand comme dans le sublime selon Longin, où il faut dépasser les conditions ordinaires de donation sensibles pour que toute la machinerie quotidienne dérape, cale et s'effondre et qu'apparaisse, sans pouvoir subsister et sans donner à imaginer, la *zweckliche Bestimmung*¹⁸, c'est-à-dire ce que l'homme révélerait de son idéalité spirituelle dans l'œil d'un Dieu, pour parler ici par images.

Chez Kant, fait relativement exceptionnel chez un philosophe de son époque, existe une méthodologie pour tout ce qui ne relève pas immédiatement de la science mathématique : c'est l'architectonique. Il a cru que celle-ci pouvait étayer métaphysiquement le travail de la science, et moyennant des différences de lexique, c'est aussi la conviction de Meillassoux. Ils ont tort tous les deux. Kant pensait également que cet étai métaphysique pouvait, peut-être, se laisser sémantiser, c'est-à-dire que l'on pourrait tenir un discours non mathématique à propos de catégories et d'entités elles-mêmes mathématiques et physiques. Meillassoux aussi. Mais Kant, contrairement à ce dernier, distinguait entre science *pure* et science *expérimentale*, bien qu'il ne réalisait pas à quel point la constitution de l'objet scientifique « réel » – la masse, la force, la distance, pour rester dans des catégorisations newtoniennes – relevait elle aussi d'une écriture, d'une « numérisation » si l'on veut, dont le statut lui restait quand même résiduellement obscur.

Pour traiter de ce qui concerne l'humain proprement dit autant que ce qui concerne la possibilité même de son monde, Kant ressortit à cette architectonique qui régit en sous-main toutes les significations « métaphysiques » et les ordonne en un tout réconcilié. L'intuition est géniale, les résultats, spectaculaires, et les malentendus, malheureusement très nombreux. C'est que l'on n'a plus de méthodologie spécifique à la philosophie aujourd'hui, plus rien aujourd'hui qui ressemble à l'architectonique, une pratique diagrammatique difficilement transmissible et que les mutations paradigmatiques dans

18. Nous évoquons ici le philosophème du jugement de sublime tel que Kant le déploie dans sa *Critique de la faculté de juger* (§28).

les manières de faire de la science ont totalement fait disparaître dans les sables de l'histoire¹⁹.

5. LE NŒUD DU PROBLÈME : CE QUE L'OBJET MATHÉMATIQUE A DE RÉEL

Comment la loi scientifique (mathématique, physique et Kant l'aura longtemps espéré, métaphysique) est-elle appréhendée par l'esprit humain ? La réponse de Kant est, d'une manière certes complexe et difficile à désenchevêtrer, dans l'activité même du sujet, et non, comme Meillassoux le croit après tant d'autres, dans le sujet transcendantal tel qu'il semble disposer de lui-même. Cette activité constructive est ce qui libère celui qui *fait* de la géométrie, des rets de sa propre subjectivité et des modalités de la donation (constructive) des propriétés remarquables de telle ou telle figure qui, en généralisant, font apercevoir tout un savoir qui semble ne pas être de ce monde. C'est cela qui intéresse Kant, ce que Meillassoux n'a pas vu : à cet égard, l'impression générale qu'il donne à cet égard est qu'il a lu Kant à travers Heidegger²⁰ et, il faut le reconnaître, l'écrasante majorité des commentateurs du Kantisme qui n'ont pas un mot sur la conception historiquement datée mais pourtant essentielle que Kant se faisait des mathématiques et, à partir de cela, de la science (physique), et par conséquent de l'intuition elle-même. Ce que cherche Meillassoux à tâtons dans Descartes, Kant pouvait le lui donner, à savoir se trouver « ... en mesure de légitimer la portée absolutoire de la restitution mathématique, et non plus seulement logique, d'une réalité supposée

19. La résurgence d'une diagrammatique similaire, chez Jacques Lacan, appelait à un rapprochement avec ce thème éluif de l'architectonique kantienne, comme nous l'avons tenté, Christian Fierens et moi-même, dans la réflexion qui nous a amenés à écrire *Les pièges du réalisme* ; il en a résulté un approfondissement sur les moyens, propres au mathématique, de travailler l'idée à travers sa forme, au lieu de se laisser submerger par d'incontrôlables effets rhétoriques et même parfois idéologiques. De ce même travail, un autre fruit, avouons-le, inattendu, aura été la prise de conscience de la critique implacable du réalisme que suscite, comme sur sa marge, le travail d'élaboration – architectonique chez Kant, topologique chez Lacan – par lequel ce qui échappe à la science et surtout au scientisme peut cependant être traité avec un début de rigueur : l'âme, la psyché, le rapport à la parole, l'inconscient, etc. L'être humain n'a de réalité que sous la forme de symptôme, c'est-à-dire d'un signifiant qui toujours déjà en appelle à un autre, dont il est à la fois le signe et le masque, avec sa part de matérialité opaque, entre dissociation propre au signe d'écriture – rien à voir entre le signe et ce qu'il signe – et participation entitative de l'ordre de l'icône – le signe incarne ce qu'il signe et participe de son être. On est dans une autre logique. . .

20. Probablement à travers *Kant et le problème de la métaphysique*, où Heidegger rabat tout le travail kantien de la déduction sur son bord intuitif, positivant la donation et la finitude comme un accès possible à l'être, donc à une forme d'absolu, que Kant, là aussi, aurait catastrophiquement négligé, contribuant puissamment pour sa part à l'oubli de l'être pour le compte d'une raison portée aux calculs. . .

indépendante de l'existence de la pensée. »²¹. Une raison supplémentaire d'accorder ici toute notre attention au livre de Meillassoux est la sympathie que nous inspire son motif fondamental, celui que nous venons de citer : la possibilité de la science est celle d'un dépassement de la donation, par l'écriture (mathématique, mais cela vaut aussi pour d'autres formes d'écriture), de ce que l'on peut en effet globalement nommer la finitude, pour atteindre à la fois la réalité et l'absolu, qu'on l'appelle ainsi ou autrement. Nous divergeons toutefois dans l'assomption sous-jacente de ce que la réalité située dans le « Grand Dehors » rend caduc la figure complémentaire qui assurerait la charge de la différence pertinente, à savoir ce que l'on pourrait reconstituer par analogie comme étant quelque « Petit Dedans ». Il nous faut maintenant entrer dans le détail du livre de Meillassoux.

Le motif central du « dépassement de la finitude » qui donne son titre à cet ouvrage est une tentative de retour vers l'amont, avant la bifurcation attribuée à Kant principalement, et donc avant la « corrélation » et la finitude, pour redécouvrir une sorte de racine commune de ce qui ensuite se divisera entre pensée et être, sujet et objet, noumènes et phénomènes, etc. La distinction classique entre qualités premières – sans moi – et secondes – avec moi – permet d'articuler le mathématique, qui chez Descartes, couvre la *res extensa* et l'en-soi. La difficulté philosophique constamment rencontrée dans cet ouvrage tient à ce que provenant de la tradition, des pensées fort différentes et surtout fort différemment exprimées se rencontrent, s'opposant ici et s'entremêlant là, avec des rectifications de lexique qui tentent ci et là de pallier l'obscurité menaçante. Parfois, ce sont ces changements paradigmatiques sur lesquels nous avons beaucoup insisté dans nos propres travaux qui se trouvent escamotés de manière à restituer un peu artificiellement une continuité dans le discours mathématique, de Descartes à Cantor, moyennant des coups de force éloquents. En voici un exemple :

« ... 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, grandeur. Pour notre part, nous éviterons de faire intervenir la notion d'étendue, car celle-ci 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 entendrons 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 ». *Après la finitude*, p.15-16.

21. *Après la finitude*, op. cit., p.165.

Avec Descartes, le point de départ est la géométrie, la même que celle que Kant a en vue, une géométrie où comme Kant l'envisage, le réel et l'idéal s'articulent l'un à l'autre. Bien sûr, Descartes est lui-même un grand mathématicien, dont l'apport entre autres choses aura permis de nombrer l'espace – c'est l'espace dit « cartésien », orthonormé, qui en permettant de traduire la position d'un point en coordonnées quantifiées selon trois axes facilitera grandement le traitement algébrique et non plus géométrique des figures : l'on pourra les *écrire* désormais en plus de les *imager*. Se donner un en-soi qui cesse d'être simplement logique pour en faire une *res extensa* et ensuite, afin de le « raviver en termes contemporains », lui ôter son extension, c'est accepter pleinement la dématérialisation absolue opérée par la rationalité mathématique moderne, c'est-à-dire par une écriture, ce que signale ingénument le donner-lieu de l'objet sous forme de « formule » ou de « numérisation ». D'un point de vue réaliste, il n'y a pas d'en-soi pour le mathématicien contemporain, sauf à jouer sur les mots. D'un point de vue idéaliste, il n'y en a pas davantage parce qu'il n'y a pas de « pour moi » et le « sans moi » y est équivalent, comme le texte le signale, à « l'avec moi ».

Les glissements successifs par lesquels Quentin Meillassoux transforme la *res extensa* en en-soi dont le seul accès possible serait mathématique, pourraient être contestés radicalement, mais ce qui s'y rejoue de manière impensée et symptomatique est fondamental dans la perspective de l'histoire des idées mathématiques ; cela suppose, naturellement, que l'on crédite les idées mathématiques d'une telle histoire et cela peut constituer une difficulté dans la mesure où il est difficile d'imaginer qu'il puisse avoir quelque historicité dans l'accès à ce qui est anhistorique, étant en-soi. Meillassoux a parfaitement raison lorsqu'il remarque que la notion d'étendue dans la conception cartésienne des mathématiques est intimement associée à des qualités secondes ; il se peut même que la *res extensa* en soit indissociable. C'est exactement ce que le philosophe de la *Critique* a en tête lorsqu'il promeut l'ambivalence de l'intuition, tout à fait en consonance avec les usages de son temps : l'intuition peut valoir comme réalité empirique – les qualités secondes – et comme idéalité transcendantale – les qualités premières telles que Meillassoux les redéfinit ici : dans le premier cas, l'objet est *donné*, dans le second, il est *construit*, ce qui signifie que si personne ne se met en tête de faire des mathématiques, celles-ci n'existent pas, ce qui démontre bien, puisqu'il pourrait en être autrement, que le fait même de leur existence est contingent. L'essentiel est que toutes contingentes qu'elles soient, elles puissent ouvrir sur l'*a priori*, c'est-à-dire sur une connaissance qui comporte du nécessaire ou de l'absolu, c'est-à-dire sur une connaissance qui referme l'objet sur lui-même, lui conférant une existence factuelle indifférente au fait que c'est l'homme qui l'a découverte. Sur ce point, l'on peut bien imaginer que Meillassoux ne peut être que d'accord. Nous ajoutons avec Kant que l'homme qui a découvert cette connaissance *a priori* est celui-là même qui l'a inventée, et sur ce dernier point, Meillas-

sous se trompe du tout au tout lorsqu'il assimile la révolution copernicienne dont l'image sert à illustrer l'idéalisme transcendantal kantien à une contre-révolution ptolémaïque : « la révolution critique <consiste> à faire se régler non plus la connaissance sur l'objet, mais l'objet sur la connaissance »²². Il aurait eu absolument raison si l'on pouvait tenir le raisonnement suivant : il ne peut y avoir d'accès à une connaissance absolument objective, au sens du réalisme transcendantal ou spéculatif, que sous la forme d'une intuition. Cette intuition ne peut que sensible et subjective – c'est la donation, et cela Kant l'accepte pleinement – ou eidétique, c'est-à-dire « intellectuelle » et objective – et cela Kant le refuse, car selon lui il ne peut pas y avoir d'entendement intuitif ou d'intuition intellectuelle. La solution kantienne est celle qui consiste à faire valoir que la science mathématique est une connaissance par *construction* de concepts, là où la connaissance philosophique n'est qu'une connaissance par concepts²³. Les descriptions données par Kant de l'activité mathématique²⁴ ne nous parlent plus aujourd'hui et l'on ne peut pas reprocher à Quentin Meillassoux de vivre à notre époque, une époque dont la science mathématique a depuis longtemps franchi le pas, à partir de Newton et de manière généralisée, avec le passage à l'écriture qui s'est produit ... à l'époque de Kant. La connexion entre réalité et idéalité dans l'intuition ne fait plus sens évident aujourd'hui et une expression comme celle que nous utilisons très souvent dans nos propres travaux, à savoir que *l'on découvre en même temps que l'on invente* de par le travail de l'écriture (celle-là que l'on

22. Citons le passage plus amplement : « ici apparaît 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 pensée <Ak.III,12> : 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 ptolémaïque », puisqu'il s'agit d'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 connaissance. Or, en quoi a consisté, et quelle fin a répondu une telle révolution ptolémaïque dans la philosophie ? À 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 littérale 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 ptolémaïque dans la philosophie*. » Meillassoux, op. cit., p.174-175.

23. C.R.P., A713/B741, p. 1298 ; *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, IV,469, trad. F. de Gandt, *Œuvres*, T.II, p.366.

24. C.R.P., A717-B745 p.1300-1301. Cf. notre *Kant et les mathématiques*.

produit plutôt que la simple lecture²⁵) peut paraître rhédictoirement énigmatique. L'objet « formulé en termes mathématiques » (loc. cit.) conjoint chez Meillassoux ce qu'il est et la manière dont il est formulé, ce qui, comme toujours, en escamote la médiation scripturaire ; celle-ci réapparaît une ligne plus loin lorsque Meillassoux ressent le besoin de s'expliquer un tant soit peu, en précisant qu'il s'agit quant à l'objet mathématique de « formule » de « numérisation » pour l'opposer à ce qui ne serait que « perception » ou « sensation ». À nouveau, la cible n'est pas Kant mais la phénoménologie d'obédience heideggerienne qui s'est durablement imposée sur deux ou trois générations de lecteurs francophones de Kant.

La « révolution copernicienne » est une vignette de vulgarisation qui, malheureusement, sera restée dans la vulgate kantienne comme cette image encombrante que l'on aura tôt fait de traiter en concept : elle acclimate une construction en chiasme selon laquelle *ou bien* le sujet doit s'adapter à l'objet, *ou bien* c'est l'objet qui s'adapte sur lui, sans ce tiers qu'il faut mécaniquement exclure et sans aucune solution de continuité. Pourtant, le texte de Kant que nous avons précédemment rappelé, prend son exemple dans la construction géométrique – le terme *Konstruktion* est mentionné – et parle de connaissance *a priori* (un objet construit) et non pas de connaissance « en général »²⁶ (un objet donné). Le paradigme, nous l'avons si souvent rappelé, est au premier chef géométrique et là, l'accès à l'*a priori*, c'est-à-dire à la science pure, est une évidence pour le premier lectorat de Kant à la fin du XVIII^e siècle, car l'intuition y est à la fois susceptible de donation et de construction. La difficulté s'accroît lorsqu'on passe du domaine de la sensibilité pour entrer dans celui de l'entendement : comment les catégories – la logique formelle – peuvent-elles s'avérer pertinentes pour traiter d'un objet qui serait à la fois susceptible de donation et de conceptualisation ? C'est la question de la Dé-

25. Cette puissance d'idéation vaut aussi bien pour la recherche mathématique, la composition musicale, l'idéation philosophique (surtout si au-delà du travail d'écriture très massif que suppose l'étude philosophique, entrent en jeu des formes diagrammatiques comme l'architecture kantienne ou la topologie lacanienne).

26. « Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons de nous-mêmes » C.R.P., seconde préface, BXVIII, p.741, telle est la conclusion d'un long développement qui concerne expressément le mathématicien : « Le premier qui démontra le *triangle isocèle* (qu'il s'appelât *Thalès* ou de tout autre nom) eut une illumination *<ein Licht>* ; car il trouva qu'il ne devait pas s'attacher à ce qu'il voyait dans la figure, ou même au simple concept qu'il en avait, pour en apprendre en quelque sorte les propriétés, mais qu'il devait produire cette figure par ce qu'il y pensait et présentait (par construction *<Konstruktion>* *a priori* d'après les concepts eux-mêmes, et que, pour connaître sûrement une chose *a priori*, il ne devait attribuer à cette chose que ce qui résultait nécessairement de ce qu'il y avait omis lui-même, conformément à son concept » BXI-XII, p.736-737. Tout est là : la méthode spécifiquement mathématique ne ressortit ni au donné de l'intuition simplement sensible (l'image tracée, c'est-à-dire *die Figur*), ni au concept simplement logique, mais à ce que la *Konstruktion*, qui est une image tracée, c'est-à-dire fondamentalement un dessin, à ceci près qu'il est réglé par le concept de l'entendement.

duction, que Meillassoux, là non plus, n'a pas comprise. Il fait fond en effet sur un argument dont Kant use en effet et qu'il nous faut citer comme il le fait lui-même :

« Si l'unité de la synthèse d'après des concepts empiriques 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 rien. AkIV,83-84 »

Quentin Meillassoux voit dans cet argument une « application illégitime des probabilités en dehors des limites de notre expérience qui permet à Kant d'établir (...) à partir de l'hypothèse d'une contingence des lois, la nécessité de leur modification fréquente »²⁷. Ce n'est pas du tout ce que dit le texte. Le problème que Kant se fait, loin de se cantonner aux seules questions de causalité, est celui de la constitution de l'objet en lequel un phénomène s'individualise, acquérant par là une sorte d'unité conceptuelle qui le rend propre au dénombrement. Après tout, si l'on veut penser des objets mathématiques et, nous l'avons vu Meillassoux parler à cet endroit de « formule » et de « numérisation », il faut pouvoir dénombrer : si je compte le nombre de peupliers que comporte ce rideau d'arbres, il faut que je décide, de par un coup de force à la fois banal et métaphysique que tous les arbres que je vois sont des exemplaires d'une même et unique unité, c'est-à-dire d'un concept. Dans ce passage-ci, cela va beaucoup plus loin : non seulement, sans la « connexion d'après des lois universelles et nécessaires », il n'y aurait que de l'intuition indéterminée, aveugle, « vide de pensée », mais encore nous ne pourrions jamais distinguer, pour reprendre la formule de Meillassoux, entre la connaissance de l'objet et l'objet de la connaissance. Autrement dit, nous ne pourrions pas avoir de conscience parce que nous ne pourrions pas constituer une expérience, mais simplement subir l'invasion d'une masse de phénomènes qui sont indistinctement des *fantasma*, des productions de l'imagination où ce qui est inventé est indémêlable de ce qui est donné.

Notre entendement est discursif (et d'une manière dont Kant reconnaît d'ailleurs la contingence propre) et il n'est pas intuitif, et notre intuition est sensible (la même remarque quant à sa contingence vaut également) et elle n'est pas intellectuelle. Mais les mathématiciens pensent que leur intuition est intellectuelle, ce en quoi ils ont raison, à ceci près d'une part qu'il leur faut faire de la recherche fondamentale pour en faire l'expérience – appliquer des mathématiques n'ouvre pas à cette expérience que jadis on signalait par

27. *Après la finitude*, op. cit., p.159. Suit la citation de Kant que nous avons reproduite plus haut.

un *Eurêka* – et d'autre part, qu'ils sont seuls à pouvoir avoir cette prétention. Sur ce terrain-là, il y a certainement une possibilité de mieux comprendre ce que Meillassoux a appris auprès de Cantor et de Badiou, mais cela ne comporte pas celle de reprocher que Kant s'installe dans un raisonnement probabiliste dont il aurait indûment accéléré la vitesse de modification dans la contingence²⁸. Ce que Kant a en vue n'est pas un raisonnement probabiliste mais l'équivalent de ce que Wittgenstein appellerait une règle du jeu, qui ne peut pas valoir absolument : pour autant que nous jouions à ces jeux, nous ne pouvons le faire qu'en respectant les règles, ce qui en dit bien la nécessité et l'universalité toutes relatives. L'expérience à propos de laquelle Kant signale dès qu'il en a l'occasion qu'il se réfère à « nous autres humains » n'est possible qu'en appliquant la règle qui vaut pour *tous* les humains. Nous parlons d'expérience et non de connaissance, ce que Quentin Meillassoux paraît parfois amalgamer : la connaissance a cela de plus sur l'expérience qu'elle la transcende, c'est-à-dire qu'elle peut construire, sur cette base, une science *pure* en laquelle il faut distinguer mathématique et physique ; dans le premier, l'objet est *donné* parce qu'il est *construit*, et vice-versa, dans le second, il faut se mettre dans le contexte « dynamique », celui qui fait de l'objet un rapport à la faculté de connaître : en un langage plus clair, l'objet est donné empiriquement et il faut qu'il soit repris dans une construction qui tienne compte de ce que seule l'expérience peut présenter, à savoir la masse, la force, la vitesse, etc., ainsi que nous l'avons déjà expliqué. Et là, nous l'avons souligné, Kant se heurte aux limites de sa propre pensée, en s'efforçant de mettre du réalisme métaphysique monté en système architectonique juste en dessous de la physique newtonienne. C'est inutile et infaisable. Le réalisme spéculatif à la Meillassoux ne réussira pas davantage. Cela ne signifie aucunement que nous soyons renvoyés tous à ce que la phénoménologie de la donation peut nous enseigner, car là, évidemment, l'argument de l'énoncé ancestral²⁹ y se-

28. « 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 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 ? » Ibid., p.158-159. La dernière phrase est savoureuse : la contingence contient en droit la possibilité d'un changement dans la réalité que personne n'aurait encore eu l'occasion de constater. Soit. Ce que Kant a en vue ne concerne pas uniquement des relations de causalités entre entités bien individuées, mais aussi l'individuation. C'est ce que le célèbre thème du cinabre s'emploie à illustrer et que Meillassoux n'a pas compris : pour établir des relations de causalité, il faut également fonder ce qui est ainsi mis en relation. Le cinabre serait impossible comme tel à percevoir s'il changeait tout le temps, car au mieux on percevrait des changements et des fluctuations sans qu'il y ait quoi que ce soit qui change ou fluctue, comme en rêve.

29. « À quelle condition un énoncé ancestral conserve-t-il un sens ? (...) *comment penser la capacité des sciences expérimentales à produire une connaissance de l'ancestral ?* (...) Pour

rait d'une puissance absolue et sa victoire, sans conteste. Mais Kant n'est pas un phénoménologue de la donation. . .

Enfin, la référence non plus à la science mathématique en général, mais au point particulier que constitue l'*intotalité*, le terme est de Meillassoux, présentée par Cantor et sa théorie des transfinis, n'a rien qui puisse déranger Kant. On lui reproche, lit-on dans cette même page 159, de revendiquer « la totalisation *a priori* du possible » : c'est mal le lire. Le possible est ce qui ressortit à l'entendement, lequel en effet produit des illusions transcendantales en prenant des totalisations de « phénomènes donnés dans le monde » pour des objets réels, c'est-à-dire des objets dont une intuition pourrait être présentée, calculée, etc. Il n'en est rien : les thèses et antithèses des deux premières antinomies sont toutes fausses, selon la *Dialectique transcendantale* – l'objet est dans le phénomène – et incidemment toutes vraies dans les deux dernières – l'objet est dans le rapport du phénomène à la faculté de connaître. Nous savons cela depuis Kant et nous pourrions en effet tirer quelque satisfaction de ce que, parlant de cette « totalisation *a priori* du possible ». . .

« . . . nous savons, depuis Cantor, qu'elle ne peut plus se revendiquer d'aucune nécessité logique ou mathématique – d'aucune nécessité, précisément *a priori*. » (p. 159)

Logique? – non, en effet, car la totalisation dans le mathématique est toujours fautive, car vide d'objet. Mathématique? – non plus si l'on en reste à Kant, justement parce qu'il n'y a plus d'intuition dans laquelle construire l'objet. Par ailleurs, la contingence relève d'une catégorie de l'entendement et non de la méthodologie mathématique, car en mathématique, tout est tissé de nécessités ou s'avère faux. Mais tout change peut-être avec la mutation paradigmatique qui transforme en profondeur la manière de faire des mathématiques et, en cela, leur confère une puissance de feu extraordinaire et même révolutionnaire – on ne construit plus dans l'intuition, c'est-à-dire que l'on

le dire encore sous la forme d'un paradoxe (qu'on nomme « 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. » p. 48-49. La réponse kantienne à la question « qu'est-ce qui permet à un discours mathématique de décrire un monde déserté par l'humain? » est très simple : la science mathématique, étant *a priori*, cesse par là d'être subordonnée à l'humain et à la nature contingente de notre intuition, puisque Kant admet sans difficulté que notre forme d'intuition sensible ne revêt aucune nécessité de soi. La question que Quentin Meillassoux pose vise en fait ce qu'est la mathématique, c'est-à-dire sa manière phénoménologique de fonctionner et d'apparaître sans phénoménologie aucune, qui plus est. Or, déjà pour Kant, et encore plus pour les mathématiciens de son temps comme Euler, le discours mathématique est, en tant que tel, « non-corrélé à une manifestation ».

ne fait plus de la géométrie euclidienne, qui n'est enseignée comme propédeutique qu'aux jeunes enfants dans nos écoles. Il s'ensuit que la question du réel doit être repensée à nouveaux frais parce que tout passage à l'écriture dématérialise son objet, immanquablement. L'objet mathématique est un objet scriptural, et en ce sens, il est à lui-même sa propre réalité. On peut imaginer que cette réalité existe sans nous, ce qui est vrai de toute écriture et on peut la doter d'un pouvoir spéculatif, c'est-à-dire d'une ouverture sur l'absolu : peut-être, et tout dépend de ce que l'on veut bien entendre par absolu, dès lors que la phénoménologie de la pratique scripturaire est justement cela qui met en circulation un concept profondément renouvelé et particulièrement puissant de ce que l'on va nommer d'un terme ancien et éloquent, que l'on va appeler « l'absolu ».

6. LE SUJET TRANSCENDANTAL

Ce qui vaut pour le phénomène, vaut également pour le sujet pour lequel a lieu une telle phénoménalité. Et nous retrouvons là le grand thème directeur d'*Après la finitude*, à savoir l'invasion de la *corrélacion* dont la responsabilité coupable est assignée au pauvre Kant. La corrélation est inévitable en effet lorsque le sujet de la connaissance possède une épaisseur à partir de laquelle il prétend devoir dériver, par la mise en évidence de nécessités jusque-là inaperçues, tout un monde qu'il lui faudra ensuite repeupler d'autant d'exemplaires de *l'autrui* dont il demeure matriciellement le prototype. Ce sujet pour lequel se donnent science et monde, ressemble étrangement au fantôme que Husserl a ressuscité dans ses *Méditations cartésiennes*, un sujet transcendantal qui aurait l'épaisseur d'un *cogito*, moyennant certains déplacements impossibles à détailler ici. Mais est-ce bien le cas de Kant ?

Il n'y a pas de substance possible à l'âme, nous l'avons vu, et toute science qui voudrait bâtir sur ce fantôme-là produirait mille et un paralogismes à l'abri de toute contradiction. Dans son travail de fondation de la science, Kant réduit le sujet à une épure sans consistance incarnée. Ce sujet est un axe vide, alors qu'il reste chez Descartes comme chez Husserl une structure ontologique ou, si l'on veut, une ontologie structurelle : de son être attesté comme *cogito* surgiraient mille déterminations valant système épistémologique. Là aussi, dans tous les cas, il manque encore et toujours une phénoménologie de l'activité scripturaire (constructiviste et architectonique chez Kant, mathématique chez les scientifiques, etc.). Cette phénoménologie montrerait que le sujet de la science en est absent³⁰ : la science est un monde sans sujet aucun, et le sujet d'aujourd'hui court le risque de s'avérer un sujet sans monde,

30. Nous avons montré cela, sans rien gauchir de la pensée kantienne, dans nos premiers ouvrages, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Millon, 1990, et *Système et représentation*, Millon, 1993.

un sujet radicalement *désenchanté*, c'est-à-dire un sujet qui s'ouvre sur une intériorité qui forme ce monde envahissant et obsédant, où tout n'a valeur que symptomatique.

Quentin Meillassoux n'arrive pas directement à une conclusion aussi radicale – à savoir qu'il n'y a de science que pour autant que la contingence de l'humanité qui la produit en soit évacuée, que ce savoir se déploie comme si ce n'était pas tel ou tel homme qui l'avait conçue une première fois et tels et tels hommes qui se la transmettent de générations en générations : comme s'il était hors temps, hors monde. D'une certaine façon, pourtant, c'est ce résultat qu'il cherche à établir, mais en sauvant les meubles : le sujet n'est que d'« avoir lieu ». Il n'est pas une réalité en-soi. Il est plutôt de l'ordre d'un événement, avec ses intermittences, sa labilité, son flou irréductible :

« ...rien ne nous empêche de réfléchir à notre tour à la condition pour qu'il y ait ainsi un sujet transcendantal. Et parmi ces conditions, nous découvrons qu'il ne peut y avoir de sujet transcendantal qu'à condition qu'un tel sujet *ait lieu*.

Qu'entendons-nous ici par : avoir lieu » ? Que le transcendantal, en tant même qu'il refuse toute métaphysique dogmatique, est indissociable de la notion de *point de vue*. » p.45

« Le transcendantal est bien condition de la connaissance des corps, mais il faut ajouter qu'en retour le corps est condition de l'avoir-lieu du transcendantal. » p. 46.

Nous retrouvons là quelque chose d'essentiel : tout comme Kant le disait de la ligne géométrique – pour la penser, il faut la tracer, c'est-à-dire la tracer *hic et nunc* – il faut bien pour qu'une science existe que quelqu'un la fasse, la crée, la transmette et d'autres à sa suite reprennent le travail à sa suite et ainsi de suite. Ce n'est pas amoindrir le sujet que de dire qu'il a lieu, comme du vulgaire empirique. Même un Dieu doit un jour ou l'autre consentir à la kénose et s'incarner. Surtout s'il écrit... Un livre ne pense pas par lui-même, même s'il donne à penser et nous n'avons pas quitté, ce disant, le domaine de l'écriture. Sans écriture, le sujet s'entreverrait « transcendantal » d'une manière sublime (dans le sens complexe kantien). Le sujet transcendantal kantien n'a de sens que par rapport à la connaissance rendue par-là possible. Sans la factualité et la facticité de cette connaissance toujours perfectible, de cette science qui, tout en touchant à l'absolu, ne peut pas s'en emparer d'un coup, le sujet serait « transcendantal » tout comme la langue, dans l'oralité la plus ancienne ou la plus débridée, ne cesse pour autant de manifester des régularités valant lois et sans lesquelles personne ne se comprendrait.

La contamination du propos par un langage dont la teinte est, de manière insolite, résolument phénoménologique, ne peut être que la source de fausses difficultés dont notre philosophe ensuite s'emploie, avec une facilité enviable, à défaire les nœuds. Mais ici, la solution est simple : plus le sujet est transcendantal, plus il est une structure épistémologique, c'est-à-dire une vue de l'esprit, qui possède pourtant de l'effectivité, et moins il est phé-

noménologiquement effectif. Personne ne se sent « transcendantal », ne fait l'expérience d'être cela. Cela a lieu à l'occasion de ce que de la science advient (notamment dans la forge même de l'idée scientifique, même si elle se raréfie considérablement aujourd'hui, à une époque où la science est surtout une question d'applications techniques). Ou alors il n'y a plus de science, mais seulement des avis autorisés, c'est-à-dire en fait des opinions, qu'une communauté partage dans la caution rassurante d'une conformité intersubjective³¹, laquelle peut se tromper avec une belle unanimité. L'on ne voit pas comment l'on pourrait, individuellement, retrouver des résultats par idéation et, par exemple, il deviendrait inexplicable que Newton et Leibniz soient arrivés, chacun de leur côté, à des inventions similaires, suscitant la fameuse querelle de paternité au sujet du calcul différentiel et intégral, un outil essentiel des mathématiques nouvelles du début du dix-huitième siècle. Ce qui se perd, répétons-le, dans la caractérisation offerte par Meillassoux est la capacité d'invention et de découverte des mathématiques et de la science.

Ce point mérite un examen plus approfondi, car si l'argument tombe, c'est tout le programme du « réalisme spéculatif » que Meillassoux semble promouvoir qui s'en trouverait compromis. Cette caractérisation de la science revient dans un passage programmatique du livre : Quentin Meillassoux explique qu'il reprend à son compte la démarche cartésienne des *Méditations* en ce qu'elle assortit le *cogito* de l'horizon d'un dieu vérac. Cela ne va pas sans réaménagement : la caution divine est maintenant donnée par un « absolu susceptible de fonder le discours (ancestral) de la science », le *cogito* est désormais « corrélationnel », celui de Meillassoux différant de celui de Descartes sur un point parmi deux suffisamment important et problématique pour qu'on le cite et qu'on l'analyse ici :

« ...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. » p.81.

Passer ainsi du *cogito* au *cogitamus* semble pour notre philosophe aller de soi, ressortissant à une déclinaison du verbe *cogitare*. Toutefois, ce glissement subreptice est lourd de conséquence. Toutes les difficultés propres au *cogito* cartésien, que l'invocation de la garantie d'un Dieu vérac ne suffisait pas à lever, se retrouvent congédiées d'un seul coup, tandis que d'autres, plus graves, surgissent à leur place : le *cogito* présente l'avantage (illusoire) de nouer ensemble l'idéalité transcendantale propre à un *je pense* à la réalité empirique, avec une nette valeur ontologique, d'un *je suis*. Kant le nouera autrement, ailleurs que

31. C'est ce qu'à l'occasion, Quentin Meillassoux en arrive à envisager : « 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 ». » (p.33), mais est-ce là le corrélationnisme qui s'exprime ici de manière rédhitoire ou est-ce une « vérité » de la vérité ?

dans le « Je pense », qui est à la fois noyé dans la réalité empirique – ce que Descartes conçoit, lui qui assigne à un Malin Génie la responsabilité d'une telle noyade – et absent dans l'idéalité, comme sujet-zéro. Il n'est pas du tout certain que l'on puisse conserver ce nouage en passant que Je au Nous, mais à supposer l'affaire réglée, reste l'essentiel : il manque le langage, c'est-à-dire le moyen propre de la pensée, ce en quoi elle est elle-même *factice*, pour reprendre ici une observation de Meillassoux qui d'ailleurs nous paraît fort juste, nous y reviendrons. Et s'il s'agit de science, il manque non seulement le langage, condition sous laquelle l'intersubjectivité peut se déployer, non sans perdre l'attache ontologique du corps – c'est tout ensemble un corps et une pensée qui disent « je suis » – qui constituait le seul avance du solipsisme rédhibitoire du *cogito* cartésien, jusque dans sa reprise par Husserl : il manque aussi ce que Kant concevait comme du constructivisme et que nous situons, quant à nous, dans l'écriture (mathématique entre autres), dont la phénoménologie reste à faire. Quant à « fonder la vérité objective de la science sur l'accord intersubjectif des consciences », c'est une chose de l'énoncer, une tout autre de l'établir. Comment dépasser le niveau de l'opinion si l'on se contente d'invoquer simplement cet accord intersubjectif? Comment passer de l'opinion à l'Idée, c'est-à-dire à la loi? C'est au fond la grande question de la Dédution : non pas comment l'entendement est possible comme système pouvant opérer en vase clos, mais encore et surtout comment les catégories, dont la disposition, la conformation, l'interdéfinition peuvent être en effet *tout autres*, là est leur contingence propre, peuvent, *dans leur cohérence systémique globale* se réconcilier³² et rendre compte du réel tout en permettant de raisonner sur lui sans y aller à tâtons, en s'assurant à chaque pas – mais qu'est-ce qu'un pas dans un raisonnement? – que du réel lui correspond – mais qu'est-ce que c'est que ce réel? –.

Quentin Meillassoux, dans ce passage que nous venons de citer (p.81) poursuit en revenant à la figure du *cogito* corrélationnel, qu'il distingue de son *cogitamus* :

32. C'est *mutatis mutandis* la question de la diversité des langues, qui, toutes différentes qu'elles soient, restent pour l'essentiel traduisibles les unes dans les autres. Il n'est pas plus possible de trouver une langue qui serait à ce point autiste qu'elle ne pourrait jamais être apprise et entendue par quelqu'un qui ne serait pas né dans la communauté particulière qui la parle, qu'il est possible de trouver la langue absolue qui les remplacerait toutes, et qui, bien sûr, serait celle de l'entendement pur, c'est-à-dire de la « logique ». L'on peut donc en effet accepter l'idée, qui nous semble constituer l'inspiration fondamentale du livre de Meillassoux, que la table des catégories pourrait être tout autre, un point sur lequel l'on n'en saura jamais davantage, ou qu'une autre sorte d'intuition pourvu qu'elle soit sensible (et non intellectuelle) puisse être envisagée comme possible, nous dit Kant. Le fait est que le point de départ, comme dans l'attracteur étrange newtonien, peut bien être contingent et factice, l'essentiel est que le point d'arrivée en transcende la facticité propre, suffisamment en tout cas pour qu'on en puisse parler et peut-être pas absolument, bien sûr.

« 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. » p. 81

L'opposition rhétorique entre d'une part un *cogito* cartésien, métamorphosé en *cogitamus*, conservant toutefois, mais on ne sait comment, le mérite de conserver sa fenêtre ouvrant sur le Grand Dehors, et d'autre part un *cogito* corrélationnel dont Meillassoux fait la cible de ses radicales remises en question laisse toutefois subsister certains traits communs aux deux : le *cogito* corrélationnel, « lui aussi », est convertible en *cogitamus*, avec les mêmes difficultés que celles que nous venons de relever. Contrairement, cependant, au *cogito* cartésien passé « lui aussi » à l'intersubjectivité, l'essentiel demeure alors est que ce *cogitamus* se referme sur une « communauté <qui> n'a plus affaire qu'à elle-même ». Il y a pourtant tout lieu de craindre qu'en passant du Je au Nous, cette fermeture se produise dans tous les cas, car l'invention et à la réinvention scientifiques sont toujours le fait *hic et nunc* d'un *cogito* particulier (voire même singulier en tant que c'est en lui qu'advient le phénomène si mystérieux de l'idéation que nous avons précédemment rapprochée de la dialectique propre à la troisième Antinomie) même si tout ce qui précède l'événement d'une production scientifique (l'apprentissage, la maîtrise d'une écriture et d'une *koinè* scientifique, le dialogue et sa dialectique, etc.) et tout ce qui s'ensuit, y compris la validation expérimentale, suppose en effet un tel *cogitamus*. C'est à la fin de ce passage que nous tenions à citer que Quentin Meillassoux abat ses cartes :

« 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 de Dieu véracé à l'égard de la substance étendue. » *Ibid.*, p.82.

Le passage du *cogito* au *cogitamus* permet la confection de cet oxymore insolite et savoureux, un « solipsisme communautaire », ce qui est une manière de dire d'une foule qu'elle est seule : toutefois, le dol n'est pas bien grand et déjà est levée la difficulté qui obérait le *cogito* cartésien, à savoir qu'il ne peut pas penser sans aussitôt convoquer subrepticement toute l'intersubjectivité parlante, et sans, de ce fait, se laisser parler par la langue autant qu'il la parle en retour. Mais ce faisant, le *cogito*, tout comme d'ailleurs le *cogitamus*, n'en est pas réduit à la *doxa* dans des bavardages qui sont indispensables à la communauté pour se soutenir comme telle – que serait une foule obstinée à se taire ? sinon une masse sous le joug du totalitarisme, une masse faite d'individus superflus et déracinés, frappés de « désolation » décrite par Hannah Arendt : le *cogito* pense, ce en quoi déjà il raisonne et il calcule, c'est-à-dire il écrit. Il ne suffit pas de tracer la silhouette de son amour, comme dans le

mythe de l'origine du dessin rapporté par Pline l'Ancien, pour aussitôt se révéler capable de lire Grothendieck dans le texte, mais l'écriture inhérente à ce tracé originaire est la condition indispensablement nécessaire mais loin d'être suffisante à la maîtrise des mathématiques contemporaines. Un monde qui bavarde est tout aussi éloigné de la donation du phénomène, dans l'aura mystique qu'une certaine phénoménologie lui aura conférée, que de tout ce que racontent les énoncés ancestraux sur un monde d'avant les hommes.

Le passage du *cogito* au *cogitamus* a pour effet de désontologiser la pensée : elle se soulève, *de facto*, de tout enracinement réaliste. Il serait impossible de soutenir collectivement : « nous pensons <donc> nous sommes » car cela ferait trop apercevoir qu'être n'est pas une expérience collective aisée, même si c'est là le but recherché dans l'expérience de la masse totalitaire dans ses moments de fusion³³. La médiation du Malin Génie serait d'ailleurs impossible à un niveau collectif, sauf à retomber sur une caractérisation assez audacieuse de la religion en général – et Meillassoux réserve des pages fort bien venues à ces questions-là, que nous ne pourrions pas évoquer ici – avec la conséquence fâcheuse que l'hypothèse même d'un Malin Génie, rapportée au niveau collectif, détruirait celle d'un Dieu véracé : faute de pouvoir, au niveau collectif, se retrouver résiduellement comme un « je suis » que l'œuvre du Malin ne saurait atteindre, faute par conséquent d'une telle expérience ontologique, qui est en même temps chez Descartes une expérience de l'ontologie rendue par-là sensible, le déracinement ontologique suscite un désenchantement affectant tout aussi radicalement la véracité d'un Dieu. Collectivement, ce Dieu est indifféremment trompeur et véracé. *Cogitamus* : ou bien cela signifie que l'on produit là un dépassement de la subjectivité qui vaut objectivité, et cela rend équivalents *cogito* et *cogitamus* si l'on considère les *cogitata* ainsi produits comme accédant au niveau *a priori* d'une science pure, ou bien cela ne signifie rien, si l'on en revient à la manière dont se *fait* la science, puisque ce n'est jamais qu'un parmi tant d'autres qui produit par exemple une démonstration que n'importe qui d'autre, toujours au singulier, peut reproduire. Restent de toute façon les mathématiques, pourrait dire Meillassoux et il aurait en ce sens raison. Car il ne peut pas y avoir de mathématiques qui ne soient pas non véracées sans cesser aussitôt d'être des mathématiques. Le Dieu véracé s'avère mathématique, il est vrai, mais le *cogitamus* par le nombre même opèrerait comme un Malin Génie.

* * *

Poser la question du fondement du transcendantal kantien, comme Quentin Meillassoux le fait après tant d'autres, c'est envisager secrètement que cette question soit illégitime. Tout se passe comme si l'absence de ré-

33. Nous nous permettons de renvoyer à un ouvrage en préparation sur le mal radical (Kant, Arendt), *L'impensable*, pour tout ce qui concerne la pulsion réaliste dans sa dimension politique.

ponse, de la part de Kant qui décrit plutôt qu'il ne déduit le transcendantal³⁴, faisait figure d'aveu, l'implicite étant ici que l'*a priori* ou le transcendantal dans les structures de la science et de la réflexion philosophique doit impérativement s'exhiber. L'on ne s'arrête pas à l'indice que constitue le fait que la science n'en fournit pas non plus, ne requérant nullement pour fonctionner, on l'a vu, que l'épistémologie qui en « expliquerait » le fonctionnement et la validité soit définitivement mise au point et exposée. Sur ce point, une telle exigence – que le fondement soit produit, exhibé, montré, déduit, etc. – relève de la demande réaliste qui se donne pour scientifique et philosophique alors qu'elle n'est que symptomatique car la science, mystérieusement, s'en passe aisément. La question de l'absolu, chez Meillassoux comme chez tant d'autres, exprime implicitement l'exigence d'un fondement fondé une fois pour toutes, qui ne renverrait donc pas à un fondement plus antérieur ou ancien et cela est le propre du réalisme métaphysique. Cela ne change rien à l'affaire qu'on l'appelle « spéculatif »³⁵ selon le lexique auquel Meillassoux a donné sa marque : un réalisme reste une exigence à ce point angoissée qu'il n'hésite pas à se satisfaire d'une fiction, alors que toute fiction s'avère intenable au regard de l'intensité de cette angoisse. C'est au fond l'exigence de trouver un fondement, une raison, une explication à sa propre angoisse et le cercle ainsi formé permet de s'angoisser ainsi jusqu'à la fin des temps.

Le propre de l'écriture est de faire dis-paraitre, en même temps que tout fondement de ce qu'elle donne à lire, les conditions phénoménologiques de ce qui l'a performée. Il faut user ici d'une image et revenir au mythe, rapporté par Pline l'Ancien, de l'origine du dessin et de la peinture, dans la silhouette d'un soldat en partance tracée à même un mur par la femme qui l'aime. Tout est là, sur le mur, sauf bien sûr l'événement même de ce tracé, le fusain qu'elle aura utilisé, le vêtement qu'elle portait, son âge, sa complexion, la couleur de ses cheveux, ce qu'elle disait à son amant, le regard aimant et éploré qu'elle avait ou encore l'expression qu'arborait le visage du soldat, entre la tristesse du départ et l'anxiété née de la perspective de souffrir et de mourir, etc. Le contexte phénoménologique ainsi que la possibilité même de tracer la silhouette ne sont pas donnés dans l'actualité du tracé... De Pline l'Ancien à Kant, la situation est fondamentalement et fondationnellement la même dans la mesure où il n'y a aucune rupture de continuité entre le tracé pictural, qu'il soit fait à main levée ou en décalque, et celui de la géométrie, et aucune encore entre la science géométrique et l'algèbre, moyennant chaque fois un changement de niveau dans la conformation eidétique de l'écriture employée.

34. « Kant considère (...) qu'il est impossible 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). » Meillassoux, *op. cit.*, p.53.

35. *Ibid.*, loc. cit., p.59.

7. LE SYMPTÔME PROPRE AU RÉALISME

Un symptôme renvoie toujours à une réalité qu'il ne livre jamais complètement, au-delà d'un effet d'allusion. Le réalisme nomme la frustration que nous avons de ce que tout symptôme ouvre sur du vague et de l'indéterminé. C'est ainsi que le réalisme est à la fois un phénoménisme et une phénoménologie : un phénoménisme dans la mesure où l'objet phénoménal est réputé se donner vraiment et réellement, c'est-à-dire sans médiation aucune, la réalité étant par-là accessible pour elle-même, sans que quelque chose de notre subjectivité s'en mêle et s'interpose d'avec elle ; une phénoménologie dans la mesure où il est inévitable que l'on statue sur ce qui, dans cette donation réelle relève justement de cette subjectivité que l'on a pourtant voulu congédier. Dans sa geste primitive, la phénoménologie des pionniers (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Garelli, Richir, etc.) voulait en fait se débarrasser de ce qui déréalise la réalité, mais sans en accepter la propre réalité dissidente. Ce n'est pas vraiment la subjectivité incarnée, le corps, la chair, les sens et leur sensualité plutôt que leur sensibilité, qui posent quelques difficultés mais bien plutôt la médiation de l'écriture, si invisible et impalpable qu'elle soit dans cette pratique débordante d'écriture, cette manie logographique qui accompagne la philosophie en général, et la phénoménologie en particulier. Meillassoux restitue, sans en prendre pleinement conscience, la médiation de l'écriture en restaurant la primauté de la rationalité mathématique et scientifique, ce en quoi il a certainement raison : l'énoncé ancestral est un accès à une réalité dépourvue d'une donation qui lui collerait sa « finitude » et qui nous la ferait considérer, *pour la pensée*, pour ce qu'elle est. Mais ce qui devient évident avec le cas particulier de l'énoncé ancestral, est en fait trivial. À l'heure où l'on lira ces lignes, il se peut que suffisamment d'années se soient passées pour que l'on puisse conclure que leur auteur est probablement mort. L'écriture perdure, qui fait entendre muettement notre voix et voir invisiblement nos « idées », c'est-à-dire nos « vues ». . . Elle est un mode de donation propre qui échappe à toutes les apories dans lesquelles la phénoménologie classique s'est longtemps débattue, non sans produire force livres.

La réalité numérisée, formulée, mathématisée, etc., est un effet d'écriture qui produit une littéralité désensibilisée et surtout désubjectivée : le discours mathématique est de part en part pertinent par rapport à une réalité physique qu'il finit pourtant par remplacer, par déréaliser. Tout autre est la situation du fait humain, qui ne peut jamais être autre chose qu'une différenciation indéfiniment répercutée, à telle enseigne que l'on ne peut jamais en arriver enfin à quelque chose de littéral et d'ultime, c'est-à-dire d'absolu en quelque sorte, qui dirait enfin ce qu'est l'homme et transformerait enfin en réponse ce qu'il y a de questionnant dans le *ti esti* socratique. L'homme est le contingent absolu, voilà ce que Quentin Meillassoux s'efforce de nous dire, semble-t-il, en passant par la mise en question de ce que l'homme n'est pas, c'est-à-dire par la figure hallucinée qu'en produit le réalisme. Et ce contingent absolu

qu'est l'homme a la puissance de penser rigoureusement à ce qu'il n'est pas, comme s'il n'y était pas, dépassant sa subjectivité dans une objectivité qui, formellement, n'est qu'une subjectivité indéterminée, atteignant ainsi à la réalité de la réalité que l'écriture lui permet de susciter. En cela, il ressemble à ce Dieu talmudique de la légende auquel Lucifer lance ce défi : « Si ta puissance est absolue, crée un rocher tellement lourd que même toi tu ne pourrais pas le soulever. . . » : comment l'homme, qui n'est que contingence, peut-il produire du nécessaire, ne serait-ce que sous la forme d'une science ? Cette question-là, le réalisme s'efforce de la contourner en la réduisant à rien, c'est-à-dire à une transparence absolue d'avec une réalité qui se donnerait d'elle-même, *immédiatement*. L'idéalisme kantien, par sa radicalité, noue ensemble le donné de la réalité empirique et le construit de l'idéalité transcendante, ce qui signifie bien, de par son dualisme affirmé, qu'il n'abandonne rien, ni du donné, ni de construit : toutefois, et cela ne laisse pas d'être frustrant, Kant n'explique pas véritablement le mystère inhérent au schématisme géométrique qui produit la loi à partir du tracé, c'est-à-dire du l'universel à partir du particulier, ou encore du nécessaire à partir du contingent : il ne l'explique pas non plus, se contentant d'invoquer l'exemple de la science *a priori* qu'il nomme « mathématique » et qui en fait consiste essentiellement en la géométrie euclidienne classique, justement parce qu'elle est universellement acceptée comme le paradigme irréfutable de la valeur et de la certitude scientifiques qui sont possibles à l'homme.

Mais il y a beaucoup plus : l'exemple paradigmatique de la science ne va pas jusqu'à expliquer l'homme à lui-même, comme le voudrait Kant, qui en même temps en marque les limites avec le philosophème essentiel de l'*Aufhebung*. Avec le temps, depuis les *Lumières*, la science a pleinement manifesté sa puissance d'agir sur le réel qui a atteint aujourd'hui une telle ampleur qu'elle finit par s'y substituer, laissant subsister un fantôme, le réel, et un fantôme qui le rêve, l'homme. Par la science, l'homme sait qu'il n'existe pas de la même réalité que cette réalité à laquelle il rêve, c'est-à-dire que tout ce qu'il est, dans sa singularité, est insignifiant. Il pourrait ne pas être, pris un par un : il naît et il meurt, sortant du non-être pour y retourner, n'existant qu'à travers autrui mais à une distance incommensurable d'avec lui-même et les autres.

L'homme ne peut pas reprocher à la science de l'avoir abandonné, parce que la science n'est pas une volonté divine, une entité qui saurait ce qu'est l'homme et qui le saurait *pour lui* et qui, pour on ne sait quelles raisons tragiques, aurait détourné son visage de lui. L'énoncé ancestral, qui traite de ce qui est avant que nous fussions là pour en parler, dit ce qu'il en est de la totalité de la science dans ce qu'elle a de plus *pur*. Ce qui paraît cependant paradoxal et même tragique est que l'on puisse se demander ce qu'il en est d'un monde d'avant la vie sur la terre, d'un monde « sans moi » *comme si non seulement le monde existe bien alors qu'il m'est donné*, que je suis là pour l'accueillir, *mais encore que j'existe bien en ce monde alors qu'il m'est donné*. L'ambition kantienne aura été de montrer que l'être humain advient à lui-

même par la législation morale, qu'il invente et découvre pour autant qu'il agisse, ce qui fait, en effet, beaucoup de conditions à remplir. Alors que tel quel, l'être humain n'est rien de donné à lui-même – même si la fable du *cogito* s'est imposée en soutenant le contraire –, il advient à lui-même dès lors qu'il pense, qu'il fait de la science, qu'il écrit... Il advient à lui-même, soutient Kant en substance, dès lors qu'il s'éloigne résolument de l'effet rassurant d'une réalité, la sienne et celle des choses elles-mêmes, et qu'il s'en éloigne pour en faire la science, par l'entendement et la raison. Pour que la raison en effet soit pratique, il faudrait en effet qu'elle soit tout d'abord une raison, développée en tant que telle et libérée, par la *critique*, une *épokhè* avant la lettre, de ses propres illusions ainsi que du règne des sensations et des inclinations qui le dominent ordinairement. Qu'est-ce qu'un symptôme à cet égard? Non pas quelque chose d'insignifiant, de dérisoire, mais bien plutôt le signe d'un certain fonctionnement, qu'il faut déchiffrer en respectant ce qu'il est – à savoir par rapport à ce qui dans ce signe est signifié, en même temps que par la prise de conscience de ce qu'il s'agit d'un signe, qui renvoie à une appréhension du signe en tant que signe, c'est-à-dire d'une écriture. Nous sommes toujours réalistes et, de même, nous ne pouvons pas penser sans imaginer : il s'agit là d'un point de départ dont il faut oser s'affranchir parce qu'il s'avère intenable à la réflexion, lorsque nous voulons nous assurer, au-delà de cette première prise, de notre propre réalité. C'est ainsi que nous faisons comme si nous savions tout de l'espace et du temps, de la force et de la masse, et du réel et de la possibilité de sa mathématisation lorsque nous faisons de la science ; que nous sommes des réalistes esthétiques lorsque nous énonçons d'un objet qu'il est beau, alors que c'est nous qui le jugeons comme tels ; que nous sommes des réalistes émotionnels lorsqu'ordinairement, nous concluons de ce qu'il est « vrai que je suis en colère » à « ma colère est vraie » et enfin, que nous pensons en réalistes quand nous ne pouvons faire face à l'idée de la mort, de cette situation, paradoxale pour la réflexion, où s'il y a, du monde, quelque chose de donné, nous ne sommes plus là pour en signer l'accusé de réception. Et le philosophème de l'*archifossile* de Meillassoux dit exactement cela : il y a un monde toujours déjà là au sein duquel nous ne sommes là que par intermittence, produits du néant pour y retourner aussitôt. Et pourtant, nous faisons toujours déjà comme si ce monde n'était, sans reste, que le nôtre.