



**HAL**  
open science

## **Existence et modalité : une enquête sur la présence d'un thème meinongien dans le nouveau réalisme**

Jonas Amar-Caudron

► **To cite this version:**

Jonas Amar-Caudron. Existence et modalité : une enquête sur la présence d'un thème meinongien dans le nouveau réalisme. Philosophie. 2022. <dumas-03709832>

**HAL Id: dumas-03709832**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03709832v1>**

Submitted on 30 Jun 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization



# **EXISTENCE ET MODALITÉ**

Une enquête sur la présence d'un thème meinongien  
dans le nouveau réalisme

Jonas AMAR-CAUDRON

Mémoire de Master 2, sous la direction de Jocelyn  
BENOIST

UFR de Philosophie  
Master 2 – Philosophie contemporaine

2021-2022



## Avant – propos

Ce travail est né d'un intérêt et d'une intuition, ou plutôt d'une hypothèse. D'abord, d'un intérêt, qui s'est enrichi et précisé pendant toute cette année de Master 2, pour « le nouveau réalisme », moins en tant que corps de doctrines, que, justement, pour le renouvellement des questions posées en philosophie, les débats -très vivants-, et une attention spécifique au *réel* dans sa diversité. L'idée de penser le réel *en tant* qu'il suscite notre interrogation, qu'il nous surprend, et qu'il déjoue toujours nos présupposés philosophiques. Le réel en tant que *question* par excellence. Ensuite, d'une hypothèse : en effet, il m'a semblé que la réalité était une notion essentiellement *modale*, ou du moins liée à la modalité. La réalité, traditionnellement, s'oppose au possible. Elle est habituellement définie comme effectivité, ou *Wirklichkeit*. Or, il m'a semblé que cette identification posait un problème. Il était ainsi intéressant d'interroger le nouveau réalisme sous cet angle : la réalité est-elle essentiellement *effectivité ou actualité* ? Cette question, semble-t-il, renvoie au *problème de l'existence*, tel qu'il a pu se poser dans le débat entre Meinong et Russell au début du XXe siècle. L'existence (l'effectivité, ou l'actualité) est-elle une *propriété* que certains objets peuvent avoir et d'autres non ? (ce qui suppose qu'il y ait des objets *qui n'existent pas*) Ou alors faudrait-il considérer que qu'il n'y ait *que des objets qui existent, qui ont une effectivité* ?

Si nous dissociions la réalité de l'effectivité, alors il semble que nous devions opter plutôt pour une position *meinongienne*, c'est-à-dire qui cherche à dissocier l'objet de son existence. C'est pour cette raison que nous avons voulu interroger les rapports entre les nouveaux réalistes et le meinongianisme. Il s'agissait ainsi, de *trouver les bonnes conditions pour pouvoir poser la question du rapport entre modalité et réalité*.

Je voudrais remercier tout particulièrement mon directeur de mémoire, Jocelyn Benoist, qui m'a donné goût pour ces questions, et dont les conseils, les suggestions, et le soutien m'ont ouvert à une nouvelle manière de faire de la philosophie. Je n'aurais pas pu formuler mes hypothèses si je n'avais pas assisté à son séminaire et aux autres activités

de recherche qu'il a organisés cette année. C'est dans ces moments de discussions que j'ai pu affiner ma réflexion, et je lui en suis très reconnaissant.

Je voudrais aussi remercier Markus Gabriel, dont les échanges ont été décisifs pour ce travail. La lecture de *Fields of Sense*, et de *Fiktionen* a été importante pour moi et a bousculé certains de mes présupposés.

Je remercie encore les professeurs Renaud Barbaras et André Charrak dont les conseils m'ont été très précieux, et m'ont permis de préciser et de clarifier certaines intuitions.

Je tiens encore à remercier mes amis Ioan Alexandru David et Orion Chatziargyros, avec qui j'ai pu organiser en 2020-2021 le séminaire d'élèves à l'ENS « Après Kant – le transcendantal en question », pour une opportunité de travail, de discussions et d'interrogations qui m'ont guidées vers le nouveau réalisme ; et Clara Gerschel, pour ses relectures attentives, suggestions et échanges qui m'ont beaucoup aidé.

Enfin, je remercie monsieur Quentin Meillassoux, d'avoir bien voulu être membre du jury de soutenance.

## Table des matières

Chapitre I – Introduction au problème : l’existence et le nouveau réalisme	-7-
1. Que signifie « nouveau » pour le nouveau réalisme ? L’antiréductionnisme de principe	-7-
2. La configuration historique du problème : Meinong et Russell	-16-
2.1. La position meinongienne : le principe de caractérisation et l’existence comme propriété des individus	-16-
2.2. Les objections de B. Russell : l’existence comme <i>instanciation</i> de propriétés	
2.2.1. Critique du principe de caractérisation : les objets contradictoires et le problème de la négation existentielle	-22-
2.2.2. Le double héritage : Kant et Frege	-22-
2.2.3. La théorie russellienne de la dénotation et des descriptions définies	29-
2.2.3.a. Deux objections	-32-
3. Le problème de l’existence et les solutions réalistes	-38-
Chapitre II – Markus Gabriel : l’existence et les champs de sens	-44-
1. L’existence : d’une question métaphysique à une question ontologique	-48-
1.1. Le refus de la distinction générale entre ce qui existe et ce qui n’existe pas	48-
1.2. L’existence, à partir et au-delà de Kant et de Frege	-55-
1.2.1. La critique de Kant : l’existence n’est pas la propriété d’appartenir au champ de sens de l’expérience possible	-55-
1.2.2. La critique de Frege : dissociation de l’existence et de la quantification	-62-
2. Exister, c’est apparaître dans un champ de sens. La maximalisation de l’existence chez Markus Gabriel	-68-
2.1. L’écrasement du sens sur la référence, et ses conséquences	-69-
2.2. L’univocité de l’existence et la pluralité des champs de sens	-73-
2.3. Deux objections	-78-
2.3.1. Le problème des négations existentielles	-78-

2.3.1.a. La relocalisation ontologique	-78-
2.3.1.b. Le meinongianisme formel	-80-
2.3.1.c. La persistance du problème	-82-
2.3.2. Noms propres et contrefactuels : la réponse à S. Kripke	-83-
3. L'actualisme aporétique de Markus Gabriel	-87-
3.1. La redéfinition de la modalité dans l'ontologie des champs de sens	-87-
3.1.1. L'actualité et la possibilité	-88-
3.1.2. La contingence et la nécessité	-91-
3.2. Les impasses de l'actualisme de Markus Gabriel	-95-
Chapitre III - « Il y a des choses à propos desquelles on peut affirmer qu'il n'y en a pas » : le courant néo-meinongien et la modalité	-99-
1. Le meinongianisme modal : G. Priest	-101-
1.1. La restriction modale du principe de caractérisation	-101-
1.2. La réponse aux objections de Russell et Quine	-106-
1.2.1. La réponse aux objections de Russell : « that feeling for reality »	107-
1.2.2. La réponse à Quine : « On What There Isn't »	-109-
1.3. La rigidification des descriptions	-113-
1.4. Le statut des mondes dans notre monde actuel	-117-
1.4.1. Que sont ces mondes ?	-117-
1.4.2. Deux difficultés sur le statut des mondes	-123-
2. Une objection modale au recours aux autres mondes	-125-
3. Les deux types de prédication : le néo-meinongianisme d'E. Zalta	-128-
3.1. Encoder et exemplifier les propriétés	-128-
3.2. Le <i>nouvel actualisme</i> ( <i>new actualism</i> )	-133-
3.3. Conclusion : le meinongianisme et la modalité ?	-135-
Chapitre IV – Maurizio Ferraris : existence, émergence, virtualité	-138-
1. « Exister, c'est résister »	-143-
1.1. L'ontologie précède l'épistémologie : le monde extérieur	-143-
1.2. « L'exemplarité de l'exemple », ou le <i>meinongianisme inversé</i>	-149-
2. « Exister, c'est résister, mais résister, c'est persister » : l'émergence.	-152-

2.1. L'enregistrement comme condition de l'émergence	-152-
2.2. Le sens comme direction : l'émergence de l'intentionnalité	-156-
3. La documentalité : la spécificité de l'objet social	-159-
3.1. La construction de l'objet social	-159-
3.2. Une confusion ?	-163-
Conclusion	-167-
Bibliographie	-171-

# CHAPITRE I – Introduction au problème : l'existence et le nouveau réalisme

## 1 – Que signifie « nouveau » pour le nouveau réalisme ? L'antiréductionnisme de principe

Le nouveau réalisme est un courant philosophique né au début du XXI<sup>ème</sup> siècle. Il tient son nom et son avènement à deux figures européennes : Maurizio Ferraris et Markus Gabriel. Le nouveau réalisme se présente d'abord, comme le signale le premier dans le *Manifeste du nouveau réalisme*, comme une *réaction* aux philosophies postmodernes qui partagent, de manière très générale, une même tendance à la réduction des faits, de la réalité, à une série d'interprétations, de paradigmes qui l'informent. Les philosophies postmodernes ont cessé de considérer le réel comme une évidence, mais ont vu qu'il était toujours travaillé par des interprétations multiples qui rendent impossible d'en avoir une compréhension totalisante et objective. La stratégie déconstructive postmoderne consistait à montrer que derrière des idées philosophiques fondamentales comme le réel, l'évidence, la référence, l'être, se cachait toujours une *décision* préalable et un a priori qu'il fallait dévoiler. Il s'agissait donc d'aller *contre* l'évidence. Face à cette situation philosophique, Maurizio Ferraris déclare :

Selon moi, le retour au réalisme ne signifie pas de tout aspirer à un risible monopole philosophique du réel, ce serait un peu comme privatiser l'eau ! Il s'agit plutôt de soutenir que l'eau n'est pas construite socialement, que la sacro-sainte vocation déconstructive – au cœur de toute philosophie digne de ce nom – doit se mesurer avec la réalité. [...] Mais il ne faut justement pas oublier la dimension contextuelle dans laquelle je développe mes considérations. Elles ont leur source dans une réflexion sur les aboutissements du post-moderne. Ce que j'appelle « nouveau réalisme », c'est d'abord la reconnaissance d'un revirement. L'expérience historique des populismes médiatiques, des guerres post 11 septembre et de la récente crise économique, a entraîné un très lourd démenti aux deux dogmes du postmoderne : que toute réalité est socialement construite et infiniment manipulable, et que la vérité est une notion inutile parce que la solidarité est plus importante que l'objectivité. Les nécessités réelles, les vies et les morts réelles ne tolèrent pas d'être réduites à une

interprétation. Elles ont fait valoir leur droit en confirmant que le réalisme (comme son contraire) possède des implications qui ne sont pas simplement gnoséologiques, mais éthiques et politiques.<sup>1</sup>

Le nouveau réalisme vise ainsi à réaffirmer la préséance de la réalité face aux interprétations. Cela ne doit pas être vu comme une simple position philosophique qui succéderait à l'antiréalisme de la fin du XXème siècle, mais comme appelé par des nécessités éthiques et politiques. Le réel fait irruption dans nos vies et nous demande d'agir. Le réel n'est pas seulement construit par nos interprétations, mais a sa propre positivité ontologique qui nous engage.

Il faut faire plusieurs remarques au sujet du courant néo-réaliste. Notons d'abord qu'il se définit originairement par *opposition* aux philosophies postmodernes. Cette opposition n'est pas simplement la volonté de revenir en arrière. Il ne s'agit pas de soutenir ce que nous pouvons nommer un *réalisme naïf*. Nous pouvons ainsi caractériser ce type de réalisme : il s'agit d'affirmer que ce qui est réel, c'est ce que nous percevons. Le réel est, selon cette conception, composé d'individus faits de matière, occupant de l'espace, et ayant un ensemble de propriétés. Ces individus existent indépendamment de nous, et lorsque nous les percevons, nous les percevons réellement tels qu'ils sont. Ce *réalisme naïf* fait comme si la réalité allait de soi. Ce réalisme est adossé à un *naturalisme* définitionnel : ce qui existe ce sont des ensembles de particules élémentaires qui forment la matière et que les sciences naturelles (la physique, la biologie, la chimie...) peuvent étudier<sup>2</sup>. Ces ensembles de matière existent par-delà nos représentations et perceptions actuelles. Le nouveau réalisme, au contraire, reprend certains acquis des philosophies postmodernes, mais dans une autre direction : une direction *réaliste*. C'est en cela que consiste l'innovation principale de ce courant philosophique : il s'agit de reconnaître la place accordée aux représentations et aux interprétations, mais sans prétendre y *réduire* la réalité. Il s'agit, de manière générale, d'un *antiréductionnisme* de principe. Le nouveau réalisme cherche à penser la réalité dans toute sa diversité, sans prétendre en réduire telle ou telle partie. Cet antiréductionnisme permet ainsi aux auteurs néoréalistes de proposer un *pluralisme* ontologique, c'est-à-dire la reconnaissance de la multiplicité ontologique du réel. C'est ce geste qui fonde la nouveauté de ce réalisme et qui nous intéresse. Pour

---

<sup>1</sup> Maurizio Ferraris, *Manifeste du Nouveau Réalisme* (2012) trad. Marie Flusin et Alessandra Robert, Paris, Hermann, 2014, pp 7-8

<sup>2</sup> Le naturalisme se définit comme une extension des lois des sciences naturelles au-delà de leur application normale. Ainsi, des phénomènes tels que l'esprit, les intentions, désirs... sont *réduits* aux principes explicatifs qui régissent les sciences naturelles.

comprendre ce qui est en jeu dans ce geste original, nous devons d'abord noter ce qui est retenu des philosophies postmodernes<sup>3</sup>.

Le premier acquis est le rejet de la métaphysique. Cela est le pas essentiel pour faire valoir un *pluralisme ontologique* de principe. Nous reprenons ici la définition qui est donnée par Markus Gabriel dans l'introduction de son livre ontologique *Fields of Sense. A New Realist Ontology*<sup>4</sup> :

La métaphysique est la combinaison de (a) un compte-rendu de la réalité dans son opposition avec l'apparence, et (b) une théorie de la totalité, théorie à laquelle je me réfère aussi comme à l'étude du monde en tant que monde (...) Schématiquement, la métaphysique trouve son origine dans le désir de dévoiler la réalité telle qu'elle est en soi, ce qui signifie, ici, la réalité indépendamment de ce que nous lui ajoutons lorsque nous la pensons. (...) La métaphysique prend beaucoup de formes, mais il semble possible de dire que toutes les théories métaphysiques s'accordent sur le fait qu'il y a une réalité totale unifiée, le monde, qui est unifiée au minimum par le fait que tout ce qui existe, coexiste dans ce domaine.<sup>5</sup>

La métaphysique a donc deux postulats essentiels : poser une distinction entre la réalité (ce qui est en soi) et l'apparence (nos représentations, et tout ce qui dépend de l'esprit) ; et proposer une théorie de la réalité comme totalité. Markus Gabriel montre que ces deux postulats ne sont pas indépendants, mais l'un fonde l'autre. En effet, une décision concernant l'ensemble de la réalité, comme un tout (ce qu'il nomme monde) est nécessaire pour pouvoir ensuite discriminer positivement entre ce qui est bien réel et ce qui n'en n'est que l'apparence. Une telle conception métaphysique suppose un point de vue totalisant qui pourrait définir positivement la réalité : par exemple, de manière assez paradigmatique, comme étant *l'univers*, un complexe spatio-temporel étudié par les sciences naturelles. Si l'univers est le *monde* comme totalité de la réalité, alors il est possible, dans un second temps, d'y *réduire* tout ce qui semble ne pas pouvoir être défini par les sciences naturelles (c'est-à-dire ce que Markus Gabriel désigne ici comme étant « l'apparence »). Il en est ainsi pour nos représentations, nos conventions sociales, nos réalités quotidiennes, l'esprit...<sup>6</sup> L'acquis postmoderne repris par Markus Gabriel, ici, est

---

<sup>3</sup> Il semble possible que dire que le « post-modernisme » a permis au nouveau réalisme de penser un élargissement de l'ontologie.

<sup>4</sup> Markus Gabriel, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015. Citons également la version allemande, publiée un an après : Markus Gabriel, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2016

<sup>5</sup> Nous traduisons la version en langue anglaise, *ibid.* p. 6

<sup>6</sup> Citons l'exemple pris par Markus Gabriel, *ibid.* p. 7 : « Par exemple, si quelqu'un identifie la portée des quantificateurs non-restreints (métaphysiques) avec les objets dans le domaine de l'univers, et ce dernier

de montrer qu'une telle idée de la totalité de la réalité est une *illusion* fondamentale. Elle présuppose, par exemple, qu'il serait possible d'avoir un point de vue *hors monde* -survol métaphysique- qui pourrait ensuite le caractériser comme totalité. Or, cela n'est pas possible, nous sommes pris *dans* la réalité, et nous devons la considérer depuis l'intérieur.

Markus Gabriel, dans cette perspective, soutient ce qu'il nomme un *nihilisme méta-métaphysique*, c'est-à-dire la conception selon laquelle « le monde n'existe pas ». Il n'y a pas de totalité qui permettrait de discriminer, ensuite, positivement entre ce qui est réel et ce qui ne l'est pas. Ce nihilisme méta-métaphysique permet à Markus Gabriel de refuser tout principe de hiérarchisation du réel : les entités physiques ne sont pas plus réelles que nos représentations, par exemple. Pour expliquer cela, M. Gabriel a un exemple paradigmatique. Il s'agit des perspectives sur l'Etna : le réaliste métaphysique affirme que ce qui existe, c'est l'Etna, indépendamment de nos perspectives sur lui, alors que le nouveau réaliste affirme que les perspectives sont *tout aussi réelles* que l'Etna. Markus Gabriel soutient que tous les *faits* sont réels. Ma perspective singulière sur l'Etna est un fait tout aussi objectif (il peut être étudié en tant que tel) et réel que celui qui affirme que son point culminant est de 3 357 mètres d'altitude.

Le nouveau réalisme ontologique affirme que n'importe quelle perspective sur l'Etna est aussi réelle et « au dehors », que l'Etna lui-même. Le fait que l'Etna ressemble à une montagne pour moi, et à une vallée pour les Martiens, sont des faits relationnels qui concernent l'Etna lui-même, et non simplement moi ou les Martiens. Le nouveau réalisme, ainsi, est l'idée que pour être réaliste, il n'y a pas besoin d'introduire l'idée d'une réalité indépendante de l'esprit, ou, plus généralement, de la perspective.<sup>7</sup>

Markus Gabriel refuse de distinguer entre ce qui serait le réel d'une part, et nos représentations de l'autre -cette distinction reposant sur un présupposé métaphysique.<sup>8</sup> Une telle vue, selon lui, ouvre la possibilité du relativisme. Car c'est seulement si nous considérons qu'il y a un réel, que la question de l'accès que nous pouvons y avoir se pose. Cette question du rapport entre nos représentations et le monde extérieur est donc une question qui repose sur un présupposé métaphysique non interrogé.

---

avec tout ce qui peut être étudié par la microphysique, alors les frigidaires et les bières se révéleront être des apparences. Ils ne sont pas réels ou pas vraiment réels (...) »

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 10-11

<sup>8</sup> Ce rejet, notons-le de manière préalable ici, permet aussi de voir en quoi Markus Gabriel et le nouveau réalisme se distinguent aussi du *réalisme spéculatif*. En effet, Quentin Meillassoux, dans son ouvrage *Après la finitude*, propose de sortir de ce qu'il nomme « le schème corrélationniste » c'est-à-dire l'idée d'une corrélation indépassable entre le sujet et le monde. La disjonction voulue par Q. Meillassoux semble, si on s'en tient à cette perspective de Markus Gabriel, présupposer la notion du monde comme totalité qui peut être pensée indépendamment du sujet. Ne retrouve-t-on pas le réalisme métaphysique critiqué par Markus Gabriel ? Nous reviendrons sur cette question plus en détail.

Markus Gabriel repousse cette question pour en poser une autre, qui fait droit à un *pluralisme ontologique* : dans quel champ de sens tel objet apparaît ? La notion de champ de sens -que nous définirons beaucoup plus en détail plus tard- permet de pluraliser la réalité, sans la réduire à une totalité fermée, ou monde. Prenons un exemple : nous ne pouvons dire, de manière absolue, que la licorne n'existe pas. Il faut préciser : elle n'existe pas dans le champ de sens des mammifères que nous pourrions rencontrer dans la nature. Mais elle existe pourtant dans d'autres champs de sens, comme celui du film d'animation *The Last Unicorn* réalisé par J. Bass et A. Rankin Jr -exemple que cite Markus Gabriel- ou dans la tapisserie de *La Dame à la licorne* exposée au musée de Cluny de Paris. Selon Markus Gabriel, puisque la réalité est intotalisable, alors, par une forme de nécessité ontologique, les champs de sens sont en droit infinis. Il n'est pas possible de trouver un principe qui permettrait d'en établir le nombre et la nature a priori. Markus Gabriel défend ainsi un *pluralisme ontologique* fondé sur la notion de champs de sens infinis.

Nous voyons qu'il s'agit avant tout de reconnaître la spécificité et de la diversité de la réalité, qu'il n'est pas possible de réduire à l'ensemble physique des choses matérielles<sup>9</sup>. Ceci explique le second élément repris aux philosophies postmodernes, qui fonde cette fois-ci l'approche de Maurizio Ferraris : la considération de la spécificité de la réalité sociale. Ce dernier reprend explicitement, de manière notable dans son ouvrage central *Documentalité*<sup>10</sup>, la théorie de l'archi-écriture proposée par J. Derrida dans *De la grammatologie*<sup>11</sup>. Pour ce dernier, il s'agissait de montrer que derrière ce qui avait l'apparence de la présence originaire (l'évidence, la conscience, le simple, la vérité par exemples), se cachait une réalité une non-présence constitutive, *l'écriture* ou la trace. Maurizio Ferraris reprend à son compte cette élaboration derridienne -constitutive de la déconstruction-, mais en la limitant aux objets sociaux. C'est ainsi que M. Ferraris définit sa théorie de la documentalité comme un *textualisme faible* :

---

<sup>9</sup> Markus Gabriel, dans son introduction, cite la formule d'Austin dans *Sense and Sensibilia* p.8 : il ne s'agit pas de considérer la réalité comme étant seulement composée de « moderate sized specimens of dry goods ».

<sup>10</sup> *Documentalité* (2009), trad. Sabine Plaud, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021

<sup>11</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967

Je présente ma théorie, que je nomme « textualisme faible », et cela parce qu'elle naît d'un affaiblissement du principe de Derrida selon lequel « rien n'existe en dehors du texte ». Dans ma version, le principe devient quant à lui « rien de *social* n'existe en dehors du texte ».<sup>12</sup>

L'objet social est de fait constitué par une règle génétique :

Sa règle constitutive pour les objets sociaux est Objet = Acte Inscrit, c'est-à-dire : les objets sociaux sont des actes sociaux (ils ont lieu entre au moins deux personnes), qui possèdent de plus la caractéristique d'être écrits sur un morceau de papier, sur un fichier informatique, ou à tout le moins dans la tête des personnes impliquées dans l'acte.<sup>13</sup>

L'écriture, ou plus précisément la *documentalité*, est au fondement ontologique de l'objet social. Ce dernier est fait de traces qui l'inscrivent dans la réalité et le produisent à l'existence. Pourtant, cette reprise de la théorie derridienne 1 – ne signifie pas une relativisation radicale des objets sociaux, car, la *documentalité* leur assure au contraire un statut ontologique qui peut être attesté (documents, lois, actes de mariage, archives, livres par exemples) ; et 2 – s'insère dans un cadre réaliste plus général. En effet, Maurizio Ferraris cherche à caractériser l'ensemble des objets qui se donnent à nous dans l'expérience quotidienne, et distingue rigoureusement trois types d'objets dotés chacun d'une positivité ontologique qu'il cherche à décrire et que nous pouvons sommairement restituer ainsi :

- Les objets naturels, caractérisés par leur *inamendabilité*, c'est-à-dire leur irréductibilité aux représentations du sujet (selon le principe d'irréductibilité et de prééminence de l'ontologie sur l'épistémologie que propose M. Ferraris et que nous étudierons plus loin), et leur existence dans l'espace et le temps.
- Les objets idéaux, caractérisés eux aussi par leur forte indépendance par rapport aux représentations subjectives (il y a une forme de platonisme chez M. Ferraris, nous le verrons), mais qui n'existent pas dans le temps et l'espace.
- Les objets sociaux, qui, eux seuls, se caractérisent par leur *dépendance ontologique* à l'égard des sujets sociaux, et qui obéissent à la loi Objet social = Acte Inscrit. Ces objets, s'ils dépendent génétiquement des sujets, n'en dépendent pourtant pas structurellement. Le fait qu'ils dépendent de traces leur assure une relative indépendance – ce sont des *artefacts*, situés la plupart du temps dans le temps et l'espace (documents, lettres...). C'est pour cette raison qu'ils ne sont pas *subjectifs*, nous le verrons.

---

<sup>12</sup> Ferraris (2009, 2021), *op cit.* p.16

<sup>13</sup> *Ibid.*

La reprise de cette conception postmoderne de l'écriture, loin de se présenter comme antiréaliste, permet au contraire à Maurizio Ferraris de reconnaître la pluralité ontologique de la réalité. Les objets sociaux ne sont plus considérés comme d'autres objets naturels comme le voudraient le réalisme métaphysique naïf ou le réductionnisme naturaliste. Tout comme Markus Gabriel, nous le voyons, la reprise de certains éléments postmodernes permettent à M. Ferraris de pluraliser la réalité et à adopter un antiréductionnisme de principe. Il s'agit de reconnaître la spécificité ontologique de chaque type d'objet, comme en témoigne son projet -borgésien- de dresser un catalogue de la réalité<sup>14</sup>. Nous retrouvons ainsi la même question que celle posée à propos des champs de sens par Markus Gabriel : *où ranger tel objet ?* Il s'agit avant tout d'un projet *descriptif*, comme en témoigne l'exemple de donne Maurizio Ferraris du « jus de tomate » :

Dans cet exercice, on trouve le cas et on cherche la règle à laquelle il se réfère<sup>15</sup> ou, plus concrètement, on trouve l'objet et on cherche l'étagère où le ranger, comme si l'on se trouvait dans un magasin de bricolage ou dans un supermarché. Et cela avec la conscience du fait que, justement comme cela se produit dans les supermarchés, la forme logique ou les théories physiques ne sont pas nécessairement les voies les plus appropriées pour rendre raison du monde (...) il n'est pas dit que même pour les objets physiques, il soit possible de trouver dans la physique le niveau de description fondamental, surtout si le rapport que nous établissons avec ces objets n'est pas de type théorique, mais pragmatique. Pour clarifier ce point, on peut utilement prendre le cas du jus de tomate, exemple typique de ces « *middle sized dry goods* »<sup>16</sup> sur lesquels Austin avait attiré l'attention pour désigner ce qu'est essentiellement un objet physique pour le sens commun. Cela fait des années que les jus de tomate ont disparu, du moins en apparence, des supermarchés. On ne les trouve plus aux endroits où ils étaient habituellement exposés, avec les jus de fruit (...) Je suis allé les chercher au rayon des sauces préparées. Au fond (je raisonnais en physicien ou en chimiste), les molécules sont bien celles-là, donc ils devraient être ici. Rien à faire. J'ai arrêté de chercher. (...) Ils étaient près des apéritifs, ce qui ne correspondait en rien à nos connaissances sur le monde physique, puisque le jus de tomate n'est pas une boisson alcoolisée, à la différence d'une bonne part des apéritifs. À quoi cela répondait-il alors ? En y pensant, je m'en suis fait une raison : la classification était dictée par la fin, par la modalité d'emploi et par son domaine.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Nous reviendrons beaucoup plus en détail sur les spécificités de ce projet. Notamment, il y a bien lieu de se demander s'il n'est pas d'emblée lié à ce que Markus Gabriel critique sous le terme de « monde » (il introduit nécessairement un ordre dans la réalité). Pourtant, comme nous le verrons, ce projet est en réalité très proche de la théorie de l'infini des champs de sens : le catalogue est toujours en construction, comme la bibliothèque de Babel dans le récit de Borgès, référence qui est commune aux deux auteurs ; et son ordre semble aussi d'abord pragmatique. Tout comme chez Markus Gabriel : les champs de sens ne se valent pas, mais reçoivent un ordre *pragmatique et fonctionnel*, nous y reviendrons précisément. L'idée est toujours que la réalité est au-delà, qu'elle est intotalisable par l'esprit qui cherche à y trouver de l'ordre.

<sup>15</sup> Une telle règle devra être comparée à la règle qui fournit l'unité d'un champ de sens chez Markus Gabriel, nous le verrons.

<sup>16</sup> Il faut relever qu'il s'agit ici de la même référence que Markus Gabriel.

<sup>17</sup> Ferraris (2009, 2021), *op. cit.* pp. 38-42

La recherche du jus de tomate dans le supermarché, plus qu'une anecdote amusante, fonctionne comme une allégorie du travail philosophique de l'ontologue néoréaliste : il s'agit de reconduire les objets que nous retrouvons dans notre quotidien à leur statut ontologique propre. Nous voyons que cela s'opère sur un mode essentiellement pragmatique : l'ordre n'est pas transcendant au catalogue, mais immanent à ses objets. En effet, selon un principe que nous étudierons plus en détail plus loin, les objets sont des *exemplaires* qui fournissent leur propre règle de classement dans le catalogue du monde. Il ne s'agit pas d'une règle qui s'appliquerait a priori aux objets rencontrés dans le monde, mais c'est l'objet fournit sa propre règle. Pour expliquer cela, Maurizio Ferraris mobilise la différence entre jugement déterminant et jugement réfléchissant chez Kant. A la différence du jugement déterminant qui consiste à subsumer telle intuition sensible sous un concept de l'entendement (rapporter le particulier à l'universel), le projet de cataloguer la réalité fonctionne selon le jugement réfléchissant qui part de l'intuition sensible particulière pour l'universaliser. L'objet particulier existe d'abord, comme *exemplaire* qui fournit ensuite la possibilité de son rangement ontologique. Il n'y a donc pas de schème ou cadre ontologique a priori (qu'on pourrait aussi selon Markus Gabriel nommer « monde ») qui permettrait d'établir et de ranger chaque objet<sup>18</sup>. Pour cela, il faut d'abord passer par l'expérience quotidienne des objets. C'est pour cette raison qu'on peut parler d'un rangement selon un principe *pragmatique* : c'est notre expérience quotidienne des objets, et non un schème a priori qui permet de penser l'ontologie. Ceci est la conséquence du principe de la précéence de l'ontologie sur l'épistémologie :

En cherchant le jus disparu au rayon des sauces préparées, je raisonnais -comme je l'ai dit- en petit chimiste, en me laissant guider par les molécules de tomate communes au jus et aux sauces (...) la classification téléologique n'était pas le moins du monde guidée par la science, et pourtant elle n'apparaît nullement comme une espèce de superstition qui sera tôt ou tard balayée par le progrès de l'esprit humain, même si elle pourra être anéantie par un changement de modes culinaires. Je tenterai même une prévision. Avec le temps, ces écarts ne seront pas réduits et ne disparaîtront pas. Au contraire, il est probable qu'ils se creuseront, et je dis cela parce qu'au cours des deux derniers siècles, c'est justement cela qui s'est produit : une scission progressive entre ontologie et épistémologie, qui n'a pas consisté en une croissance de la superstition, mais bien en une conscience croissante des différences qui, auparavant, dans un état plus primitif de la science, ne semblaient pas si évidentes (...) C'est ainsi qu'aujourd'hui, au niveau des descriptions fondamentales du monde, nous savons quelque chose que Newton ignorait, à savoir que nos lois de l'expérience sont limitées dans le temps et dans l'espace. Cela n'est nullement une raison, comme pourrait en conclure un réductionniste en retard sur son temps, pour transcrire tout le monde de l'expérience dans les termes d'une physique fondamentale, car il est évident que les

---

<sup>18</sup> Il faut remarquer ici la formule que donne Maurizio Ferraris : « Mais qu'est-ce qui existe dans le monde ? Qu'est-ce que l'on catalogue ? La réponse, selon moi, est la suivante : on catalogue des exemplaires, c'est-à-dire des individus qui possèdent des traits généralisables (...) En bref, *on catalogue des entités, on ne catalogue pas l'être* » (*ibid.* p.22). Nous soulignons.

supermarchés (pas plus que les commerces quotidiens avec le monde) ne peuvent s'organiser sur la base de la physique quantique.<sup>19</sup>

Nous retrouvons ainsi chez Maurizio Ferraris l'antiréductionnisme de principe qui nous semble définir le nouveau réalisme. Ajoutons que cela a pour conséquence, comme chez Markus Gabriel, que le sujet ou l'esprit est *lui aussi rangé*, au même titre -pourrait-on dire- que le jus de tomate, dans le catalogue de la réalité que propose Maurizio Ferraris<sup>20</sup>. Puisque le monde n'est plus organisé par un sujet transcendantal, ce dernier se retrouve du côté de la réalité, et peut être rangé, étudié objectivement, comme un fait réel. C'est bien là un geste original que proposent ces deux auteurs.

Dans les deux cas, nous le voyons, il s'agit d'une reconsidération de l'ontologie. L'anti-réductionnisme de principe aboutit à une reconnaissance de la pluralité ontologique de la réalité, et c'est cela qui nous intéresse. Il est impossible de la réduire à une explication ou un cadre qui rendrait compte de la totalité du monde : que ce soit les théories physiques, l'univers, les choses matérielles, naturelles mais aussi l'être ou encore Dieu. Le nouveau réalisme se fonde sur une affirmation principale : la réalité est multiple et il faut en reconnaître la diversité. Non seulement les particules existent, mais aussi les promesses, les fictions, les nombres, les films, les mariages, ou encore les jus de tomate. Pourtant, cette reconnaissance d'une ontologie possible des objets qui ne sont pas matériels ou naturels ne va pas de soi. Elle doit définir précisément ce qu'il faut entendre par existence dans ces cas d'existences qui ne seraient pas matérielles. Est-ce qu'on doit parler d'existence dans le même sens dans les deux cas ? Ou bien faut-il concevoir différents niveaux ontologiques ? Cela ne va pas de soi et fait signe vers un problème très profond qui touche toute philosophie qui pose la question de la pluralité ontologique de la réalité : quel sens donner à la notion d'existence ? Maurizio Ferraris et Markus Gabriel y répondent tous deux précisément, mais, pourtant, ces réponses sont très différentes, voire opposées. Avant d'étudier ces divergences et de voir quelles en sont les conséquences ontologiques, nous devons poser adéquatement ce problème pour en montrer toute la complexité et l'étendue. Pour ce faire, il est nécessaire de revenir à sa

---

<sup>19</sup> *Ibid.* pp. 42-43

<sup>20</sup> Il caractérise assez crûment d'abord les sujets comme ceci dans son catalogue qui ouvre *Documentalité* : « Ils ne sont pas à l'origine du monde, le Je se pense propriétaire de l'univers ou autre chose du même genre. Ce sont des individus caractérisés par le fait de posséder des systèmes nerveux centraux dont la sophistication leur permet de recevoir et de fixer des représentations. » (*Ibid.* p.43). Cette conception de la subjectivité est en réalité beaucoup plus complexe et fait intervenir la notion de documentalité, nous le verrons.

formation historique : le débat entre A. Meinong et B. Russell. Nous posons d'abord le problème *historiquement*, mais c'est parce que c'est dans seulement dans cet examen que nous pouvons trouver les conditions pour pouvoir le poser *conceptuellement* de manière adéquate, nous le verrons.

## 2 – La configuration historique du problème : Meinong et Russell

### 2.1 – La position meinongienne : le principe de caractérisation et l'existence comme propriété des individus

Le débat entre A. Meinong et B. Russell est le moment séminal de ce que nous pouvons caractériser comme *le problème de l'existence*. Si le problème avait déjà reçu des éléments de réponses auparavant<sup>21</sup>, il n'a proprement été formalisé qu'à ce moment précis. Ceci justifie que nous étudions d'abord la position meinongienne. Meinong propose au §3 de sa *Théorie de l'objet* une formule paradoxale qui rend compte de son élargissement de l'ontologie :

Il y a (*es gibt*) des objets à propos desquels on peut affirmer qu'il n'y en a pas.<sup>22</sup>

Cette formule a bien un aspect paradoxal car elle donne un statut ontologique<sup>23</sup> (*es gibt*) par exemple à un objet(a) dont la proposition P1 serait vraie :

---

<sup>21</sup> Notamment chez Kant, nous y reviendrons.

<sup>22</sup> A. Meinong, *Théorie de l'objet* (1904) et *Présentation personnelle* (1921), trad. J.-F. Courtine et M. de Launay, Paris, Vrin, 1999, p.73

<sup>23</sup> Le terme d' « ontologique » est peut être ici inadéquat, nous le verrons.

P1 – l'objet(a) n'existe pas.

De cette manière, Meinong introduit le principe central de toute sa théorie et que nous devons discuter : *le principe de caractérisation*<sup>24</sup>. Il peut se formuler comme suit :

PC – Pour toute proposition qui attribue un ensemble de propriétés à un objet, il y a (*es gibt*) bien cet objet qui est le porteur de ces propriétés.

Ce principe, fondamental pour Meinong, s'avère très problématique et est à l'origine du *problème de l'existence*. Pour le comprendre, nous devons envisager précisément sa *Théorie de l'objet*.

Meinong adosse *ce principe de caractérisation* à une conception de l'intentionnalité. A rebours de la conception de Brentano, dont il était l'élève, qui réduit l'inexistence réelle à une existence intentionnelle, une représentation (il s'agit de « l'inexistence intentionnelle »), Meinong montre que toute intentionnalité vise un objet, même lorsque celui-ci n'existe pas dans la réalité effective.

Qu'il n'y ait pas de connaissance sans qu'il y ait quelque chose à connaître, plus généralement, qu'il n'y ait pas de jugement, voire de représentation, sans qu'il y ait quelque chose à juger ou qui soit représenté, voilà ce que révèle le plus évidemment ne serait-ce qu'une considération tout à fait élémentaire de ces expériences. (...) Personne ne voudra ignorer qu'il est si extraordinairement fréquent que le processus psychique aille de pair avec cette propriété d'« être orienté vers quelque chose » qu'on sera au moins bien prêt d'y voir un aspect caractéristique de ce qui n'est pas d'ordre psychique.<sup>25</sup>

Pour Meinong, tous les états psychiques (donc non seulement la connaissance et le jugement, mais aussi les sentiments et les désirs) sont *intentionnels* et visent toujours un objet extra-psychique qui se trouve déjà-là, pour pouvoir être visé. Il y a ainsi une prééminence de l'objet sur l'intentionnalité qui le vise. Donc non seulement dans le cas d'un jugement vrai, comme par exemple celui selon lequel je dirai « Sherlock Holmes est un détective privé », où il y a bien « quelque chose » qui est l'objet du jugement (Sherlock Holmes), mais bien dans celui aussi de sentiments, comme par exemple la joie, il y a bien « quelque chose » à propos de quoi on se réjouit. De même dans le cas de tous les autres états psychiques (peur, désir ...), il y a bien toujours un objet qui est rencontré. L'intentionnalité est toujours visée d'un « quelque chose » qui est donné (*Gegebenheit*). Ceci explique que Meinong en vienne à poser l'hypothèse que tout objet est en droit *connaissable* au §6 :

---

<sup>24</sup> Ce principe est aussi appelé parfois principe de compréhension ou principe de satisfaction.

<sup>25</sup> *Ibid*, §1 pp. 65-66

Mais il n'y a aucun objet qui ne soit un objet de connaissance, au moins à titre de possibilité, si l'on se place dans la perspective de cette fiction, par ailleurs souvent très instructive, selon laquelle l'aptitude à connaître ne saurait être affectée par aucune limitation, inscrite dans la constitution du sujet, et qui de fait ne peut jamais disparaître complètement, du type de celles qui sont liées à des seuils d'excitation et de distinction (...) Et dans la mesure où tous les objets sont connaissables, l'être-donné (*Gegebenheit*) peut leur être attribué comme propriété universelle, à tous sans exception, peu importe s'ils sont ou ne sont pas.<sup>26</sup>

Meinong est alors tenté de faire de sa théorie de l'objet un « théorie de la connaissance ». Mais cela ne suffit pas, et Meinong sépare plus radicalement encore la théorie de l'objet de la théorie de la connaissance et du cadre intentionnaliste. Il s'agit de s'interroger sur l'être-tel (*sosein*) de l'objet en tant que ce dernier excède et ne dépend pas -ne dépend pas en tant qu'il est « quelque chose » d'indépendant- de la connaissance et de l'intentionnalité qui le vise. C'est là tout le projet de Meinong. Il s'agit de proposer une « théorie de l'objet » qui permette de rendre compte de l'objet dans toute sa diversité.

Pour rendre compte de cette diversité radicale de l'objet chez Meinong, il convient de procéder à des distinctions, essentielles pour notre perspective. Il faut poser d'un côté l'*existence* (*Existenz*), qui renvoie à l'ensemble des objets spatio-temporels qui existent concrètement (telle table, lampe, montagne, jus de tomate...). Néanmoins ces derniers n'épuisent pas l'ensemble des objets positifs. Meinong met ainsi en garde contre ce qu'il nomme « le préjugé en faveur de la réalité effective » (*des Wirklichen*). Ce projet est caractéristique, pour lui, de la métaphysique<sup>27</sup>. Ceci explique qu'elle ne puisse être un candidat valable pour fonder la « théorie de l'objet ». La métaphysique, selon Meinong, s'intéresse à la totalité *de ce qui existe*, mais cela est beaucoup trop restreint par rapport à tous les objets auxquels il est possible de se rapporter. Il faut en effet ensuite distinguer la *subsistance* (*Bestand*). Meinong y range d'abord les objets idéaux<sup>28</sup>. Ces derniers

---

<sup>26</sup> *Ibid.* §6, p.83

<sup>27</sup> Il est intéressant de noter que le rejet du « monde » chez Markus Gabriel, ainsi que son anti-réductionnisme de principe, vise une position métaphysique semblable. Notons ce que dit Meinong au §11 : « S'il n'existe dans le monde, comme nous sommes en effet fondés à la croire, rien qui ne soit ou bien d'ordre physique ou bien d'ordre psychique, la métaphysique est assurément, pour autant qu'elle s'attache aussi bien à ce qui est physique qu'à ce qui est psychique, la science de la totalité de la réalité effective (...) L'intention fondamentale de toute métaphysique n'a cependant jamais cessé de viser l'appréhension du « monde » ». Le monde désigne pour Meinong ce que la métaphysique vise comme totalité de la réalité effective. Pourtant, elle néglige ainsi une multiplicité d'autres objets : idéaux, fictifs... qui ne se réduisent pas à la réalité effective. Meinong cherche au contraire à reconnaître leur statut positif.

<sup>28</sup> En ce sens Meinong adopte une position radicalement antipsychologiste. Les objets idéaux subsistent bien, indépendamment de leur visée par un sujet psychologique. Meinong donne d'ailleurs explicitement son approbation à l'entreprise antipsychologiste de Husserl dans ses *Recherches Logiques*, comme il le dit précisément au §7 : « J'ai déjà marqué mon approbation fondamentale à l'attaque de Husserl contre le psychologisme en logique » (*ibid.* p.84). Pourtant, Meinong reproche à Husserl de ne pas avoir mené à son terme cette entreprise antipsychologiste en proposant une « logique pure » et en restant dans un cadre intentionnaliste.

*subsistent (bestehen)* mais n'*existent (existieren)* pas. Il cite bien entendu les objets traditionnellement posés comme idéaux : les nombres. Néanmoins, Meinong élargit très radicalement ce qu'il faut entendre par « objet » : il en fait une catégorie très générale de « quelque chose qui a des propriétés ». C'est ainsi qu'il considère comme objets, aussi, les idéalités en un sens plus général : l'identité, la différence, les rapports et relations... L'égalité par exemple entre deux pièces de monnaie, a bien une subsistance mais n'a pas une existence qui se surajouterait à l'existence des deux pièces. L'égalité, comme rapport idéal entre deux objets, est, elle aussi, un objet car elle est susceptible d'être *caractérisée* (il s'agit de l'égalité *de ces deux pièces*). Dans son texte *Über Annahmen* (1902), Meinong avait distingué l'acte de jugement qui appréhende un objet existant, et l'acte d'assomption qui appréhende un objet subsistant seulement<sup>29</sup>. Dans les deux cas, Meinong reconnaît un facteur commun qui est l'*objectif (Objektiv)*. Il s'agit, indépendamment de l'existence ou non de l'objet qualifié par l'*objectif*, de l'ensemble de propriétés qui sont soit jugées dans le cas d'un objet existant, soit de l'ensemble de propriétés supposées dans l'assomption. Dans les deux cas, il y a bien « quelque chose » qui est l'objet soit jugé soit supposé, et cela indépendamment de l'existence effective, ou non de l'objet.

Pour comprendre cela, il faut encore effectuer un pas de plus qui est essentiel pour notre question. Nous voyons qu'avant même de poser le statut *ontologique*, c'est-à-dire *ou bien* la subsistance, *ou bien* l'existence, il est nécessaire de garantir l'*objectif*. Toute la démarche de Meinong consiste à lui donner un statut positif : l'*être-tel*. Avant même de poser l'existence ou non de l'objet, il faut qu'il y ait un ensemble de propriétés : un *être-tel (sosein)*. Meinong peut ainsi poser un de ses principes : le *principe de l'indépendance de l'être-tel (sosein) par rapport à l'être (sein) PI*.

L'être-tel d'un objet ne saurait être frappé d'interdit par le non-être de cet objet. Ce fait est suffisamment important pour qu'on le formule comme étant expressément le principe de l'indépendance de l'être-tel par rapport à l'être.<sup>30</sup>

Nous pouvons donc formuler ce principe PI :

PI – Si un objet est caractérisé par telles ou telles propriétés, ces dernières ne sont en rien affectées par l'être ou le non-être de l'objet.

---

<sup>29</sup> Meinong, *Über Annahmen* (1902), 2<sup>ème</sup> ed., chap. 5, §20, IV *Gestamtausgabe*, p. 142 sq

<sup>30</sup> Meinong (1904, 1999), § 3, *op. cit.* p. 72

Ce principe permet à Meinong de penser l'*être-tel* d'objets, qui ne sont *ni subsistants ni existants*<sup>31</sup> : les objets fictifs, les objets indéterminés (quelle est la longueur des ongles de Sherlock Holmes ?), les objets absurdes ou encore les objets impossibles. Meinong prend deux exemples très canoniques : 1 – l'objet fictif : une montagne d'or ; 2 – l'objet impossible : le carré rond. Dans ces cas d'objets inexistant-différents, car s'ils n'existent pas actuellement, ils sont soit possibles, soit impossibles- il faut néanmoins accorder un être-tel qui est saisi. Et cela, même dans une proposition existentielle négative. Il y a toujours un être-tel qui soutient une forme de référentialité, même là où on affirme précisément sa non-existence :

Pour reconnaître qu'il n'y a pas de cercle carré, je suis précisément bien obligé de porter un jugement sur le cercle carré.<sup>32</sup>

L'objet est ainsi donné, comme *être-tel*, indépendamment de l'affirmation ou de la négation de son existence. C'est ainsi que Meinong cherche à caractériser ce qu'il nomme « objet pur ».

Reste donc bien la question du *statut positif* que Meinong donne à cet être-tel. Il parle d'un troisième niveau avant existence ou subsistance, et propose, non sans scrupules, la notion de *quasi-être* (*Quasisein*). Il introduit surtout le *principe de l'hors-être* (*aussersein*) de l'objet pur (PE). L'être-tel se situe au-delà de l'être et du non-être. Cela signifie, et c'est de grande importance pour le *problème de l'existence* que nous cherchons à définir, que l'être (l'existence) comme le non-être ne sont pas constitutifs de l'être-tel de l'objet. Meinong pose qu'ils sont « extérieurs ». Cela signifie qu'ils ne définissent pas l'objet en tant que tel<sup>33</sup>. Ils sont des propriétés externes à l'objet qui ne définissent pas son être-tel.

Qu'il n'en faille pour ainsi dire pas davantage pour saisir le non-être d'un objet que pour en saisir l'être, voilà qui s'entend immédiatement dès qu'on a compris que, abstraction faite des particularités, l'être comme le non-être sont également extérieurs à l'objet. Un prolongement

---

<sup>31</sup> *Ibid.* § 11, pp. 102-103 : Meinong dit explicitement que la théorie de l'objet embrasse aussi les objets qui ne seraient pas dotés « de subsistance, l'absurde (...) l'intérêt naturel ne s'y attache assurément que dans une mesure bien plus restreinte, et il offre à la saisie intellectuelle bien moins d'ancrages, mais en fin de compte il fait aussi partie du « donné » de sorte que la théorie de l'objet ne saurait en aucune manière l'ignorer ».

<sup>32</sup> *Ibid.* §3, p. 73

<sup>33</sup> En anticipant un peu, nous pouvons dire que c'est cette distinction sur laquelle s'appuient certains *néo-meinongiens*. C'est une des stratégies néo-meinongiennes, nous le verrons. C'est le cas notamment de Terence Parsons qui dans son ouvrage *Nonexistent Objects*, New Haven, Yale University Press, 1980, distingue entre deux types de propriétés : les propriétés *nucléaires* qui définissent essentiellement l'objet, et les propriétés *extranucléaires*, comme l'existence, qui le définissent, mais de manière externe.

bienvenu est ici offert par le principe évoqué plus haut d'une indépendance de l'être-tel par rapport à l'être : il nous dit que ce qui n'est d'aucune manière extérieur à l'objet et en constitue au contraire sa véritable essence, réside dans son être-tel qui adhère à l'objet, qu'il soit ou qu'il ne soit pas.<sup>34</sup>

Nous pouvons donc définir ainsi ce principe PE :

PE – L'être-tel de l'objet est indépendant de toute détermination ontologique

L'existence (ce que Meinong nomme l'être ou le non-être) est donc considérée comme une propriété qui, non seulement peut être prédiquée à l'objet lui-même, mais aussi ne le *définit pas*.<sup>35</sup>

Meinong ouvre ainsi l'ontologie de manière maximale<sup>36</sup>. Ce geste ouvre un champ infini d'objets, doués d'un statut extra-ontologique positif. C'est ce qui explique que le commentateur Richard Routley ait parlé d'une « jungle meinongienne »<sup>37</sup>. Il faut reconnaître que la réalité est constituée d'une multiplicité d'objets dont la majorité n'existe pas. Cela peut avoir l'apparence d'une jungle car il n'y a pas de principe d'organisation de cette extra-ontologie. La réalité est ainsi multiple et il n'y a pas de « préjugé en faveur de la réalité effective ». Il peut sembler que c'est plutôt vers cette option, maximale réaliste, que s'engagent les auteurs néo-réalistes. En effet, il s'agit aussi de considérer la réalité dans toute sa diversité ontologique. C'est, semble-t-il, à cette condition que nous pouvons parler d'un *pluralisme ontologique*. Nous verrons que la référence à Meinong est en effet importante et que Markus Gabriel et Maurizio Ferraris

---

<sup>34</sup> Meinong (1904, 1999), §4, *op. cit.* p.77

<sup>35</sup> Notons, mais nous y reviendrons plus tard, qu'il s'agit d'une stratégie intéressante pour contourner le rejet de la preuve ontologique par Kant. Comme chez Kant, nous pouvons dire que *l'existence n'ajoute rien au concept des cent thalers*, puisqu'elle est une propriété *externe* qui ne définit pas l'objet lui-même (son concept). Néanmoins, l'existence est quand même vue comme une propriété qui peut être attribuée à un individu. Meinong, à la fin de *La Théorie de l'objet* distingue ainsi le plan de l'existence (où se situe le rejet de la preuve ontologique par Kant) et le plan de l'objet sur cette question : *ibid.* §11, p. 105 « Naturellement, je n'ignore absolument pas qu'on est fort d'avoir toujours rigoureusement distingué ces deux domaines de la connaissance dont il m'incombe d'opérer maintenant la stricte séparation. Mais si je dois y parvenir, le simple recours à l'argument ontologique (...) témoignera ici du fait qu'elle puisse ne pas s'avérer complètement dénuée de valeur : c'est précisément une tentative de résoudre un problème de manière strictement *a priori*, donc de le traiter comme un problème qui relèverait simplement de la théorie de l'objet ; c'est là le sens de l'argument et des raisonnements du même type ».

<sup>36</sup> Thibaut Giraud dans sa thèse consacrée au néo-meinongianisme, « Il y a des choses qui n'existent pas. En défense d'un meinongianisme logiquement cohérent et ontologiquement économe », sous la dir. de F. Nef et soutenue à l'EHESS – Institut Jean Nicod, propose, au lieu de parler d'ontologie en ce qui concerne l'être-tel, d'une *tinologie* (« ce qu'est » l'objet). Il nous semble adapté de parler encore d'ontologie, mais en un sens élargi dans une forme d'*extra-ontologie*.

<sup>37</sup> Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond. An Investigation of Noneism and the Theory of Items*, Canberra, Australian National University, 1980

défendent tous deux une forme de meinongianisme, mais selon des interprétations très différentes. Avant de rentrer dans le détail de leurs réponses au problème de l'existence, nous devons étudier les critiques de B. Russell qui ont donné au problème sa forme séminale. Car toute interprétation du problème de l'existence suppose de répondre et de donner une interprétation aux objections soulevées par B. Russell.

## 2.2 – Les objections de B. Russell : l'existence comme *instanciation* de propriétés

### 2.2.1 – Critique du principe de caractérisation : les objets contradictoires et le problème de la négation existentielle

En 1905, B. Russell publie deux articles dans la revue *Mind* : « On Denoting » et « Review of *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* »<sup>38</sup>. Dans ces articles, il pose le fondement de sa critique de Meinong. Il s'agit, d'abord et surtout, de rejeter *le principe de caractérisation*. Attribuer à un objet un ensemble de propriétés *ne peut pas* suffire pour poser la réalité de cet objet. Même si cette réalité est extra-ontologique. Avec le principe de caractérisation, B. Russell remarque que Meinong est amené à reconnaître la réalité d'objets contradictoires. Le principe de caractérisation, selon l'interprétation qu'en donne B. Russell, consiste à reconnaître un objet pour toute proposition grammaticalement correcte :

Cette théorie considère n'importe quelle expression dénotative grammaticalement correcte comme tenant lieu d'un *objet*. Ainsi « l'actuel roi de France », « le carré rond », etc... sont supposés être d'authentiques objets. Il est admis que de tels objets ne subsistent pas, mais qu'ils sont néanmoins supposés être des objets. C'est en soi une conception difficile. Mais l'objection majeure est que de tels objets sont, de l'aveu de l'auteur, capables d'outrepasser la loi de non-contradiction. Il est

---

<sup>38</sup> "On Denoting" et "Review of *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*", in *Mind*, New Series, Oxford University Press, Vol. 14, No. 56, Oct. 1905, pp. 479-493 et pp. 530-538

soutenu, par exemple, que l'actuel roi de France existant existe, et à la fois n'existe pas ; que le carré rond est rond, et à la fois non-rond, etc... Mais c'est intolérable.<sup>39</sup>

Le principe de caractérisation conduit à admettre des objets contradictoires. Dans le cas du carré rond, il semble qu'un objet (a) puisse satisfaire à la fois deux propriétés qui s'excluent mutuellement. Ce n'est pas tout à fait ce que dit Meinong, puisqu' être-rond et être-carré ne sont pas des contradictoires logiques, mais seulement ontologiques (un carré rond ne peut pas exister, il est impossible). Mais si nous considérons, comme le fait B. Russell qu'être-carré a comme présupposé être-non-rond, alors il est possible de poser, selon le principe de caractérisation qu'il y a un objet à la fois rond et non-rond :  $Pa \wedge \neg Pa$ . Cela semble particulièrement difficile à admettre. Si je pose qu'un objet(a) a deux propriétés contradictoires, comment puis-je admettre qu'il s'agit du même objet ?<sup>40</sup> L'identité de l'objet est ainsi fragilisée. Ainsi cette ouverture de l'ontologie par Meinong semble admettre des objets dont l'identité est impossible.

Mais l'objection de B. Russell va plus loin : elle consiste à montrer que si, pour toute proposition grammaticalement correcte, il doit y avoir un objet, et que l'existence peut être prédiquée, alors il est possible de poser un objet qui à la fois existe et n'existe pas. Si je pose « l'actuel roi de France », qui est une expression grammaticalement correcte, alors il doit y avoir un objet (roi de France) qui est actuel, donc existant. Or cet objet n'existe pas. Donc, il faudrait admettre un objet existant qui n'existe pas. D'une manière générale, nous pouvons nommer ce problème, le *problème de la négation existentielle*. Il s'agit de se demander à quoi je me réfère lorsque j'énonce une proposition où je nie l'existence d'un objet. Nous avons vu que pour Meinong, « il y a des objets tels qu'ils ne sont pas ». En effet, si je dis qu'un objet n'existe pas, je suis conduit, en considérant que le principe de caractérisation est valide, à néanmoins admettre un objet qui est tel que j'affirme qu'il n'existe pas. Le problème peut être renforcé avec l'exemple contradictoire pris par B. Russell : dans le cas de l'actuel roi de France, je dois dire d'un objet existant (le roi de France est actuel) qu'il n'existe pas. Cela semble absurde. L'existence peut à la fois être

---

<sup>39</sup> "On Denoting", *ibid.* pp. 482-483. Nous traduisons.

<sup>40</sup> Nous verrons que la résolution de ce problème est centrale dès qu'il s'agit de défendre une position meinongienne. Notons la formulation du problème par B. Russell dans "Review of *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*", *ibid.* p. 533 : « Mais l'objection majeure à la conception de Meinong me semble résider dans le fait qu'elle implique de rejeter le principe de non-contradiction lorsque des objets impossibles sont les constituants d'une proposition. Si « A diffère de B » et « A ne diffère pas de B » sont toutes deux vraies, nous ne pouvons pas dire, par exemple, si une classe composée de A et B a un seul membre ou deux ». Nous traduisons.

prédiquée et non prédiquée, ce qui la rend particulièrement fragile et va à l'encontre de ce que B. Russell nomme plus tard « le sens robuste de la réalité ».

Il semble donc que le principe de caractérisation pose trop de problèmes (en l'occurrence un double problème : *le problème des objets contradictoires ou impossibles*, et *le problème de la négation existentielle*) : il ne semble pas possible d'inférer, à partir d'une proposition qui attribue des propriétés à objet, à la réalité ontologique (ou extra-ontologique) de cet objet. Il faut une restriction à ce principe. B. Russell montre qu'il faut une authentique *dénotation*. Il propose ainsi une théorie *sémantique* qui permette de discriminer entre des expressions dénotatives qui dénotent effectivement et celles qui ne dénotent pas. Il faut que la référence soit attestée et que les propriétés qui caractérisent l'objet soient *instanciées*. B. Russell propose ainsi une conception de l'existence, non plus comme *propriété des individus* qui peut être prédiquée, mais comme *propriété des propositions*, ou *propriété de second-ordre* pour reprendre la formulation de G. Frege. L'existence n'est plus une propriété, mais est une « propriété de propriétés », c'est-à-dire qu'elle discrimine entre les propriétés *effectivement instanciées*, et celles qui ne le sont pas. Cette thèse est la thèse de Frege et Russell, même si les deux auteurs ne s'accordent pas sur leur théorie de la référence. Il n'empêche qu'ils partagent cette idée de l'existence comme propriété de second ordre. Pour poser cela, il convient de d'abord rappeler sa double filiation : Kant et G. Frege.

### 2.2.2 – Le double héritage : Kant et Frege.

Kant, dans la quatrième section de « L'Idéal de la Raison pur » dans la « Dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, montre que l'existence *n'est pas un prédicat réel*. C'est-à-dire que l'existence n'ajoute *rien* au concept d'une chose. C'est là le fondement de sa réfutation de l'argument ontologique :

*Être* n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique il n'est que la copule d'un jugement. La proposition : *Dieu est tout-puissant*, contient deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et toute-puissance ; le petit mot *est* n'est point un prédicat de plus, mais seulement ce qui pose le prédicat *en relation* avec le sujet. Si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (auxquels appartient également la toute-puissance), et que je dise : *Dieu est*, ou il est un Dieu, je n'ajoute pas un nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je pose seulement le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps assurément l'*objet* qui correspond à mon *concept*. Tous deux doivent contenir exactement la même chose ; et, de ce que (par l'expression : Il est) je pense l'objet de ce concept comme absolument donné, rien de plus ne peut s'ajouter au concept qui en exprime simplement la possibilité. Et ainsi l'effectif ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers effectifs ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles.<sup>41</sup>

Kant distingue ainsi rigoureusement la catégorie de la qualité, à laquelle appartient un prédicat réel : il modifie la qualité de l'objet qui tombe sous ce concept. Par exemple, être-un cheval est un prédicat réel qui ajoute à la *qualité* d'un objet. En revanche, l'existence, ou l'être, ou l'effectivité (*Wirklichkeit*) appartiennent à la catégorie de la *modalité*. Or cette dernière n'augmente pas la détermination de l'objet :

Les catégories de la modalité ont ceci de particulier qu'elles n'augmentent nullement, comme détermination de l'objet, le concept auquel elles sont jointes comme prédicats, mais qu'elles expriment seulement le rapport à la faculté de connaître.<sup>42</sup>

Si le concept d'un objet est possible (il peut s'accorder avec les conditions de l'expérience), alors il peut être effectif ou réel, sans que cela change son concept. Il s'agit juste d'un changement relatif à la faculté de connaître. Un objet n'existe que s'il peut être connu effectivement. L'objet doit être *rencontré* et le concept *instancié*, pour utiliser une idée frégéenne. L'existence ne peut donc être un prédicat qui puisse subsumer un objet. Sinon, il faudrait admettre qu'il y a plus dans le concept de cent thalers réels, que dans le concept de cent thalers possibles, ce qui est une absurdité. Kant montre que le réel est irréductible au plan logique, qu'on ne peut attribuer l'existence purement conceptuellement, mais que notre entendement, dans son usage empirique (c'est-à-dire dans son rapport à l'expérience) rencontre et se rapporte *effectivement* à un objet.

Il faut donc considérer que l'existence n'est pas un prédicat réel qui eut être attribué à un individu. G. Frege va plus loin dans cette conception de l'existence, et montre qu'il

---

<sup>41</sup> *Critique de la raison pure*, trad. A. J.L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, pp. 520-521, A598/B626

<sup>42</sup> *Ibid.* pp. 254-255, « Les postulats empiriques de la pensée en général », in « Analytique des principes », B266

s'agit d'une propriété (ou prédicat en termes kantien) de *second ordre*, c'est-à-dire qu'elle ne qualifie pas l'objet directement (propriété de premier ordre), mais le *concept* qui qualifie l'objet. L'existence signifie que le concept est bien *instancié*. Dans « Fonction et concept »<sup>43</sup>, Frege montre que ce qu'il nomme une *pensée (Gedanke)*, c'est-à-dire une proposition, évaluable en vrai/faux, qui représente une partie du monde (qui est donc *référentielle, ou dénotative*), est constituée par deux éléments : le concept, et le nom. Le nom est un tout fermé sur lui-même (représenté par ce que Frege nomme *une variable*) qui a une dénotation. Le concept, est une *fonction insaturée*, qui a besoin d'être complétée par un nom, et qui lui donne une *valeur de vérité*. Le concept est ainsi identifié à la fonction mathématique. La fonction est ainsi définie sur un ensemble d'objets qui sont ses arguments (les noms). La fonction associe chaque argument à une valeur (valeur de vérité dans le cas des concepts), c'est-à-dire qu'elle relie chaque argument à un objet précis. C'est ce que Frege nomme le *parcours des valeurs* d'une fonction, ou son extension.<sup>44</sup> Voyons l'exemple donné par G. Frege :

On peut envisager de décomposer les propositions affirmatives comme les équations, les inéquations, et les expressions analytiques, en deux parties dont l'une est fermée sur soi et dont l'autre réclame un complément, est insaturée. On analysera par exemple la proposition : « César conquiert les Gaules » en « César » et « conquiert les Gaules ». La seconde partie est insaturée, elle traîne une place vide avec elle, et ce n'est qu'après avoir rempli cette place par un nom propre ou une expression qui représente un nom propre qu'on voit naître un sens (*Sinn*) fermé sur lui-même. J'appelle ici encore fonction la dénotation (*Bedeutung*) de la partie insaturée. Dans ce cas l'argument est César.<sup>45</sup>

Dans le cas de « César conquiert les Gaules », nous avons un concept « Conquis les Gaules » et un nom, « César ». Le concept est une fonction qui donne une valeur de vérité à l'argument (le nom). Ainsi, si César a bien conquis les Gaules, si le concept est bien instancié par le nom, alors la proposition ou pensée est vraie. Dans le cas contraire, elle est fautive. L'existence, donc, signifie que la pensée est *vraie*, et qu'elle a donc bien une *dénotation*.

Nous le voyons, G. Frege a recours à sa distinction entre sens (*Sinn*) et dénotation (*Bedeutung*)<sup>46</sup>. La pensée a bien une *dénotation* (l'individu nommé César) et elle exprime un *sens* (César comme conquérant des Gaules), qui est le mode de présentation spécifique

<sup>43</sup> « Fonction et concept » (1891), in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Éditions du Seuil, Points, 1971

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 90 : « On peut alors caractériser le parcours de valeurs d'une fonction dont la valeur pour tout argument est une valeur de vérité comme étant l'extension d'un concept ».

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 91

<sup>46</sup> « Sens et dénotation » (1892), *ibid.*

de la *dénotation*. Il peut donc y avoir divers sens pour un même dénoté. L'exemple canonique que prend Frege est « l'étoile du matin » et « l'étoile du soir », qui sont deux sens différents pour le même dénoté : Vénus. Cela concerne aussi comme nous l'avons vu, l'ensemble d'une proposition ou pensée :

On voit par là que l'identité des dénnotations n'a pas pour conséquence l'identité du contenu des pensées. En disant « l'étoile du soir est une planète dont le temps de révolution est inférieur à celui de la terre », on exprime une autre pensée que celle exprimée dans la proposition « l'étoile du matin est une planète dont le temps de révolution est inférieur à celui de la terre ». Si on ignorait que l'étoile du matin est l'étoile du soir, on pourrait tenir l'une des propositions pour vraie et l'autre pour fausse.<sup>47</sup>

Nous voyons donc que dans le cadre d'une pensée, le sens est toujours corrélatif d'une dénotation. En suivant même Frege, nous pouvons dire que la dénotation opérée grâce à la fonction qui qualifie le nom, est la valeur de vérité de cette fonction. Le sens permet ainsi de donner une valeur de vérité à un nom.<sup>48</sup> Ainsi, G. Frege peut résoudre le problème de la référence à des objets inexistantes. Si une proposition assigne un concept à un nom qui dénote un objet *qui n'existe pas*, c'est-à-dire qui a bien un sens (par exemple : « Ulysse »), mais aucune dénotation, alors, il faut dire, tout simplement, *qu'il ne s'agit pas d'une pensée*. Le concept ne peut pas assigner de valeur de vérité, car la pensée n'est plus évaluable :

La proposition « Ulysse fut déposé sur le sol d'Ithaque dans un profond sommeil » a évidemment un sens, mais il est douteux que le nom d'Ulysse qui y figure ait une dénotation ; à partir de quoi il est également douteux que la proposition entière en ait une (...) Nous avons vu qu'on peut toujours chercher quelle est la dénotation d'une proposition si on peut déterminer la dénotation des parties de la proposition. Tel est le cas, et toujours le cas, quand on veut déterminer la valeur de vérité de la proposition. Nous sommes donc conduits à identifier la *valeur de vérité* d'une proposition avec sa dénotation.<sup>49</sup>

Ainsi, nous pouvons dire que la stratégie de Frege concernant la question des objets inexistantes nous permet de voir comment le *principe de caractérisation* meinongien peut être soustrait à sa prétention à la référentialité, et à sa portée ontologique (ou extra-ontologique).

---

<sup>47</sup> « Fonction et concept », *ibid.* p. 89

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 92 : « Une proposition affirmative ne comporte aucune place vide, il faut donc voir dans sa dénotation un objet. Mais cette dénotation est une valeur de vérité. »

<sup>49</sup> « Sens et dénotation », *ibid.* pp. 109-110. Nous reviendrons plus en détail sur la question de la distinction entre sens et référence, car elle est centrale dans la philosophie des « champs de sens » défendue par Markus Gabriel.

Frege montre ainsi que l'existence est un concept de *second ordre*. C'est ainsi qu'il résout la question de l'argument ontologique. Dans les *Fondements de l'arithmétique*, au §53, Frege montre bien cette distinction entre propriétés de premier ordre et propriétés de second ordre :

Par les propriétés qui sont affirmées d'un concept, je n'entends naturellement pas les caractéristiques qui composent le concept. Ces dernières sont les propriétés de la chose qui tombe sous le concept, et non du concept lui-même. Ainsi, « rectangulaire » n'est pas une propriété du concept « triangle rectangle » ; mais la proposition selon laquelle il n'existe pas de triangle rectangle équilatéral rectiligne énonce bien une propriété du concept « triangle rectangle équilatéral rectiligne » ; elle lui attribue le nombre zéro [*number nought*]. A cet égard, l'existence est analogue au nombre. L'affirmation de l'existence n'est en fait que la négation du nombre zéro [*nothing but the denial of the number nought*]. C'est parce que l'existence est une propriété des concepts, que l'argument ontologique pour l'existence de Dieu s'effondre.<sup>50</sup>

L'existence est une propriété des concepts, c'est à dire qu'elle donne *une valeur de vérité* à un concept, et non à un nom qui tombe sous ce concept. Elle est donc une propriété de second degré. Elle consiste à déterminer si un concept s'applique bel et bien à au moins un individu (ensemble non nul), c'est-à-dire s'il a au moins une *dénotation*. Selon la formalisation logique, il s'agit d'un *quantificateur* de la forme  $\exists xFx$  (il existe un objet (x) tel qu'il est subsumé sous le concept F(x)). Cela étant, nous pouvons voir comment cette conception empêche une conséquence du *principe de caractérisation*. Si ce dernier est vrai, c'est-à-dire si à un ensemble de propriétés (concepts en l'occurrence), il doit bien y avoir un objet qui a ces propriétés, alors il faut en conclure une *généralisation existentielle*, c'est-à-dire la validité de telle inférence de (1) à (2) :

(1) Fa

(2)  $\exists xFx$

La généralisation existentielle consiste à dire que si un concept est attribué à un objet, alors il doit exister un objet qui satisfait cette propriété. Mais nous avons vu que Frege montre qu'il est possible qu'une proposition ait un *sens* (« Ulysse fut déposé sur le sol d'Ithaque dans un profond sommeil »), mais pas de *dénotation* : le concept « fut déposé sur le sol d'Ithaque dans un profond sommeil » renvoie à un ensemble vide. La généralisation existentielle n'est donc pas possible. Cela est essentiel pour répondre au

---

<sup>50</sup> *The Foundations of Arithmetic* (1884), trad. J. L. Ausin, New York, Harper Torchbooks, 2<sup>nd</sup> ed., 1953. Nous traduisons.

problème posé par B. Russell à Meinong : celui des objets contradictoires. Si la généralisation existentielle était valide (comme conséquence du principe de caractérisation), alors il faudrait admettre cette inférence de (3) à (4) :

$$(3) Fa \wedge \neg Fa$$

$$(4) \exists x (Fx \wedge \neg Fx)$$

Or, cela n'est pas possible. Comme nous l'avons vu l'ensemble contradictoire qui rassemble deux propriétés contradictoires s'annule (cf. note 40) et est donc, nécessairement, *nul*.<sup>51</sup>

### 2.2.3 La théorie russellienne de la dénotation et des descriptions définies

Dans « On Denoting », B. Russell reprend à son compte ce double héritage<sup>52</sup>, mais le précise dans sa théorie de la dénotation. Selon lui, c'est seulement cette dernière qui peut mettre fin au problème des objets contradictoires et au problème de la négation existentielle. Ainsi, si le problème posé par Meinong est logique et ontologique, B. Russell montre qu'il repose sur *une mauvaise conception* de la *sémantique* de la proposition. Les deux problèmes que nous avons dégagés, celui des objets contradictoires et celui de la négation existentielle, confrontent le philosophe à une alternative sémantique :

---

<sup>51</sup> Notons de manière préalable que certains néo-meinongiengs ont bien vu cette difficulté. C'est pour cela que certains ont introduit un deuxième quantificateur permettant d'opérer une distinction entre la *position* d'un *sosein* (ontologiquement neutre), et celle de l'existence concrète. Il s'agit d'une position *révisionniste* en logique. Pour l'instant, nous nous en tenons à la conception classique de Frege et de Russell.

<sup>52</sup> « On Denoting », *op. cit.* p. 480 : «La théorie que nous défendons ici est presque la même que celle de Frege ».

Nous devons ou bien fournir une dénotation dans les cas où elle est à première vue absente, ou bien nous devons abandonner la conception selon laquelle il y a toujours une dénotation dans des propositions qui contiennent des expressions dénotatives<sup>53</sup>

Russell, contrairement à Meinong, opte pour le deuxième membre de l'alternative, conformément à la position frégréenne. Il s'agit, donc, de *rompre* le principe de caractérisation. Toute expression dénotative (qui a la bonne forme grammaticale) ne dénote pas nécessairement.

La théorie de B. Russell se fonde sur une distinction cardinale : la connaissance « par accointance » (*aquaintance*) et la connaissance « par description ». Seulement la première est directement référentielle, et repose sur l'usage du *déictique* (*cet homme*). Dans tous les autres cas, le nom n'est pas une dénotation *directe*, mais repose sur ce que Russell nomme une *description définie*. Prenons un exemple. Lorsque je dis Moïse, je ne me réfère pas directement (par accointance) à une entité que je peux nommer, je signifie au contraire une *description définie* de la forme « l'homme qui a fait sortir les Hébreux d'Égypte ». C'est par cette description que j'entends me référer à (dénoter) Moïse. Ce recours aux descriptions définies permet de montrer que chaque « expression dénotative » (Russell prend les exemples suivants : « un homme », « tous les hommes », « l'actuel roi d'Angleterre », « l'actuel roi de France », « la révolution de la Terre autour du Soleil », « la révolution du Soleil autour de la Terre »), a en réalité une forme plus élaborée qui permet de discriminer entre celles qui dénotent effectivement ou non (qui ont une *instanciation*). Pour reprendre l'exemple donné par B. Russell, si pour Walter Scott, nous avons comme description définie : « l'auteur de *Waverley* », alors, nous pouvons expliciter ainsi sa forme dénotative : « Une et une seule entité x est l'auteur de *Waverley*, et Walter Scott est identique à x ». La description définie est ainsi bien instanciée par une entité. Nous avons ainsi une proposition qui peut être évaluée.

Ceci permet à B. Russell de discriminer les cas où une expression dénotative, ne dénote aucune entité. Il repousse ainsi deux cas de figures : « l'actuel roi de France » et « le carré rond ». Ces deux cas de figures correspondent respectivement au problème de la négation existentielle et au problème des objets contradictoires. Dans le premier cas, si je pose la proposition « L'actuel roi de France est chauve », cette dernière est grammaticalement correcte, mais est en réalité l'abréviation de « il y a un et un seul x tel qu'il est roi de France, et tel qu'il est chauve ». Cette proposition dénotative n'est pas

---

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 482

non-évaluable comme le voulait Frege, elle est *fausse* pour B. Russell : « *il est faux* qu'il y ait un et un seul  $x$  tel qu'il est roi de France, et tel qu'il soit chauve ». Cela étant posé, nous pouvons résoudre ce que signifie une *négation existentielle*. Si je dis « l'actuel roi de France n'existe pas », je signifie « il est faux qu'il y a un et un seul  $x$  tel qu'il est l'actuel roi de France ». Ainsi, B. Russell montre que le problème de la généralisation existentielle est le résultat d'une erreur de formulation propositionnelle. La proposition «  $x$  n'existe pas » n'a pas en réalité la bonne forme. Il faut dire : « Il est faux qu'un et un seul  $x$  *corresponde à telle description définie*  $F(x)$  ». Derrière chaque expression dénotative, B. Russell trouve une description définie qui permet de savoir si elle dénote effectivement ou non.<sup>54</sup>

La démarche est identique dans le deuxième cas des objets contradictoires. Elle permet, pour B. Russell de conserver le principe de non-contradiction. Nous pouvons ramener la proposition « le carré rond est rond », qui semble avoir une référence (le carré rond), à son explicitation sous une forme dénotative : « il y a une et une seule entité  $x$  qui est carré et rond, et  $x$  est rond ». Cette proposition est fausse, contrairement à ce qu'affirment les meinongiens. Ainsi, la théorie de la dénotation russellienne permet de rejeter tous les individus qui n'existent pas. Ces derniers n'ont plus de positivité, même extra-ontologique. Ils ne sont plus que les composants d'une proposition fausse.

---

<sup>54</sup> Notons que c'est ainsi que Russell réfute l'argument ontologique : l'inférence : 1 – l'Être le plus parfait a toutes les perfections ; 2 – l'existence est une perfection ; 3 – Donc l'Être le plus parfait existe ; devient sous sa forme dénotative : « Il y a une et une seule entité  $x$  qui est la plus parfaite ; cette dernière a toutes les perfections ; l'existence est une perfection ; donc cette entité existe ». Cette proposition est fausse dès sa première prémisse : « il y a une et une seule entité  $x$  qui est la plus parfaite » : cette description définie ne se réfère à aucune entité. La proposition est donc fausse.

### 2.2.3.a – Deux objections

Cette position, qui rompt le principe de caractérisation et réduit la portée référentielle et ontologique (ou extra-ontologique) de l'attribution de propriétés à un individu, est néanmoins confrontée à plusieurs objections possibles que nous souhaitons développer, car elles seront essentielles dans la suite de notre travail.

La première objection concerne sa *théorie de la connaissance (epistemology)*. Il peut sembler que la relation *d'instanciation* de propriétés ne va pas de soi. Qu'est-ce qui garantit, in fine, que telle propriété est effectivement instanciée (par exemple « être l'auteur de *Waverley* »), alors que telle autre ne l'est pas (« être carré » pour un rond). Pour Meinong, cela était attesté par une conception de l'intentionnalité : lorsque j'énonce la proposition : « le rond carré est carré », je *visé* bien quelque chose, un objet, qui excède ma visée. Cela peut être contredit, nous y reviendrons.<sup>55</sup> Mais pour B. Russell, cela semble beaucoup plus difficile à déterminer. Il oppose la connaissance « par accointance », qui, seule, permet une référence directe et immédiate ; et la connaissance « par description », qui est une référence indirecte et médiata. Si la référence des noms propres dépend de descriptions définies, alors il devient beaucoup plus *douteux* de savoir si telle ou telle propriété est bien instanciée. Dans *Problems of Philosophy*, B. Russell défend une *théorie de la connaissance fondationnaliste (foundationalist epistemology)* et dit ainsi clairement :

Toute proposition que nous pouvons comprendre doit être totalement constituée d'éléments dont nous avons eu une accointance<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Cette conception peut tout à fait être réfutée. Il est possible d'affirmer au contraire que la visée et la référence à un objet fictionnel, contradictoire, impossible, ou incomplet, n'est pas excédée par cet objet, que ce dernier est entièrement *constitué* par cette visée. Rien n'est au-delà de la référence ou de la visée. Cette conception peut aboutir à deux positions opposées : la position dite *fictionnaliste* qui considère qu'il s'agit d'une *simulation*, et que rien n'existe au-delà de cette dernière (c'est notamment l'approche de Kendall L. Walton dans *Mimesis as Make-Believe : On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990) ; et la position *artéfactualiste*, ou *créationniste* qui pose que ces objets sont des entités qui *existent bien* mais qui sont *dépendantes* ontologiquement de leurs créateurs (c'est la position notamment de Amie L. Thomasson dans *Fiction and Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ou de S. Kripke, dans *Reference and Existence* (1973), Oxford, Oxford University Press, 2013).

<sup>56</sup> *Problems of Philosophy* (1912), ed. John Perry, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 58, nous traduisons.

Toute description dépend, pour sa référence, d'une accointance de ses éléments. Elle est fondée par l'accointance, et doit permettre d'inférer une accointance. Par exemple si je me réfère à tel homme x que je connais par description comme étant grand, comme ayant la propriété d'être grand, je peux m'y rapporter que parce que j'ai eu au préalable une accointance avec une instanciation de la propriété être-grand. Cela fragilise radicalement la notion d'instanciation. Comment puis-je m'assurer que telle propriété est bien instanciée, si je n'ai eu aucune accointance avec l'objet qui l'instancie ? Dans le cas de Walter Scott, sa référence en tant que « une et une seule entité x est l'auteur de *Waverley*, et Walter Scott est identique à x », repose sur une description reçue qui ne peut être attestée par accointance. L'instanciation de la propriété n'est donc pas une notion qui va de soi, et B. Russell le reconnaît à la fin de son article « On Denoting », lorsqu'il considère des cas où l'accointance est impossible :

Un résultat intéressant de la ci-dessus théorie de la dénotation est ceci : lorsqu'il y a une chose avec laquelle nous n'avons pas de connaissance par accointance, mais seulement une définition par une expression dénotative, alors la proposition dans laquelle la chose est introduite par le moyen d'une expression dénotative, ne contient pas réellement cette chose comme élément, mais contient en revanche les éléments exprimés par les différents mots de l'expression dénotative. Ainsi pour toutes les propositions que nous pouvons appréhender (...), ce sont réellement les éléments qui sont les entités avec lesquelles nous avons une accointance immédiate. Maintenant, de telles choses comme la matière (dans le sens physique de la matière) et les esprits des autres personnes, nous sont seulement connus par des expressions dénotatives, c'est-à-dire que nous n'avons aucune accointance d'eux, mais nous les connaissons comme ayant telles ou telles propriétés.<sup>57</sup>

Dans *Problems of Philosophy*, B. Russell en vient à dire que, *in fine*, nous n'avons d'accointance directe qu'avec nos *sense-data*, ce qui rend douteux l'existence même du monde physique. Cela fragilise beaucoup trop la relation d'instanciation car elle ne peut plus être garantie épistémologiquement. Si la position de B. Russell permet bien de refuser l'existence à des objets contradictoires, impossibles, ou fictifs, il semble néanmoins rendre douteuse l'existence d'objets passés par exemple (comme Walter Scott), ou d'objets lointains et difficilement observables (Vénus par exemple, ou le réchauffement climatique). Cela pose un problème car la sémantique des descriptions définies chez B. Russell entend être un critère pour pouvoir réduire l'ontologie et statuer

---

<sup>57</sup> « On Denoting », *op. cit.*, p. 492-493

sur l'existence<sup>58</sup>. Dès lors, nous pouvons légitimement nous interroger : qu'est-ce qui permet *in fine* de rejeter complètement la possibilité d'une instanciation de la propriété « être carré » pour un rond ? On pourrait répondre à cela que les objets contradictoires et impossibles ne peuvent s'accorder avec les conditions sous lesquelles une accointance est possible, mais comme cette dernière est fondamentalement limitée, il semble difficile qu'elle puisse correctement statuer. Nous voyons ainsi qu'en radicalisant cette objection, la capacité référentielle d'une description définie semble menacée si elle repose toujours sur la distinction entre connaissance par description et par accointance. Nous verrons qu'il faudra remettre cela en question pour pouvoir appréhender au mieux la relation d'instanciation. Ce sera l'approche de Markus Gabriel que nous étudierons.

La deuxième objection est d'une double nature *sémantique* et *modale*. Il s'agit de l'objection, célèbre, mais nous devons nous y référer car elle est centrale dans toutes les réponses apportées ultérieurement au problème de l'existence, formulée par S. Kripke. Cette objection peut être divisée en deux parties distinctes, qui auront toutes les deux beaucoup d'importance, nous le verrons. La première est la plus importante, et est de nature *modale*. Il s'agit de sa formulation dans *Naming and Necessity*<sup>59</sup>. S. Kripke montre que la théorie des descriptions définies ne permet pas une bonne prise sur la référence et ne permet pas de rendre compte de la *contingence* des propriétés. En effet, la théorie des descriptions définies identifie un individu avec son instanciation de propriétés. Or, cela semble attacher de manière nécessaire un ensemble de propriétés à cet individu. S. Kripke prend un exemple : comment faut-il comprendre cette proposition (1) ?

(1) Aristote aimait les chiens

Selon Russell, il faudrait analyser cette proposition ainsi :

---

<sup>58</sup> Notons ces propos de l'*Introduction à la philosophie des mathématiques* (1919), trad. F. Rivenc, Paris, Payot, 1991, pp. 316-317, cités par J. Benoist dans *Représentations sans objet aux origines. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, Épiméthée, 2001, p. 160 : « Je maintiens que pas plus que la zoologie, la logique ne doit admettre les licornes : car la logique est concernée par le monde réel, quoique dans ses traits les plus abstraits et les plus généraux, tout autant que la zoologie (...) Le sens de la réalité est vital en logique ; celui qui jongle avec lui en soutenant que Hamlet a un autre genre de réalité rend un bien mauvais service à la pensée. Et quand on veut analyser correctement les propositions au sujet des licornes, des montagnes d'or, du cercle carré et autres pseudo-objets, un robuste sens de la réalité est particulièrement nécessaire ».

<sup>59</sup> *Naming and Necessity* (1972), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980

(2) Le dernier grand philosophe de l'Antiquité<sup>60</sup> aimait les chiens

Proposition qu'il faut ensuite analyser ainsi :

(3) Il y a un et un seul x tel qu'il était le dernier grand philosophe de l'Antiquité, et ce x aimait les chiens

Nous voyons que la théorie russellienne des descriptions définies identifie l'individu à ses propriétés, qui lui appartiennent de manière nécessaire. En effet, si Aristote n'était pas le « dernier grand philosophe de l'Antiquité », mais, supposons, un autre philosophe : alors la proposition semblerait qualifier *cet autre philosophe*, et non plus Aristote selon la théorie russellienne. Pourtant, il semble bien que nous parlions toujours Aristote, même lorsque la description ne lui convient plus. Cela pose un problème de nature *modale* : la théorie des descriptions définies ne permet pas de comprendre les *contrefactuels*, or cela est nécessaire s'il s'agit de se référer à une entité existante. Il semble tout à fait possible de dire qu'Aristote *aurait pu* ne pas être le « dernier grand philosophe de l'Antiquité » sans contradiction, et toujours se référer au même individu. Aristote aurait pu ne pas écrire de philosophie, ou même *ne pas exister*. Or, lorsque nous nous référons ainsi à Aristote, il semble bien que nous nous référons toujours au même individu, il y a une résistance de la référence dans les *contrefactuels*.

Dans ce cadre, S. Kripke propose une nouvelle compréhension de la référence. Il distingue d'une part *les propriétés*, qui peuvent, par une contingence métaphysique, *être différentes dans des mondes possibles*. Dans d'autres mondes possibles en effet, Aristote aurait pu ne pas être le « dernier grand philosophe de l'Antiquité ». Il distingue d'autre part *le nom propre*, qui lui, *est attaché de manière nécessaire à l'individu dans tous les mondes possibles*. C'est ce qu'il nomme un *désignateur rigide*. Si je dois en effet pouvoir considérer qu'Aristote pourrait avoir d'autres propriétés dans d'autres mondes possibles, il faut bien que je me réfère toujours au même individu. Et ce désignateur rigide est attaché par un acte de « baptême » à l'individu, par ostension, et est ensuite transmis tel quel par la chaîne des générations qui se réfèrent toujours au même individu. Les propriétés, elles, ou les descriptions définies, ne sont attachées que de manière

---

<sup>60</sup> Pour les besoins de la démonstration, Kripke donne cette description définie pour Aristote. Il s'agit bien entendu d'un exemple, non d'une thèse historique.

contingente à l'individu. Ce n'est pas le cas du désignateur rigide, qui, lui établit une relation de nécessité avec l'individu. C'est seulement à cette condition qu'il est possible de faire effectivement référence. Cela explique aussi que cette relation de nécessité puisse être découverte *a posteriori*. S. Kripke prend l'exemple de la relation d'identité :

(5) Hespérus est Phosphorus

Il ne s'agit pas ici d'un énoncé de même nature que :

(6) Aristote est le dernier grand philosophe de l'Antiquité

Cette dernière identifie un individu (désignateur rigide) à une propriété qu'il lui attribue. Leur relation est contingente ; alors que (5) exprime une relation nécessaire, mais qui peut être découverte *a posteriori*. Je peux très bien savoir qu'Hespérus désigne la planète Vénus, mais pas Phosphorus. Cela peut faire l'objet d'une découverte empiriques. Mais, néanmoins, il s'agit de deux désignateurs rigides.

Cela fait signe vers la deuxième partie du problème<sup>61</sup>. Cette dernière est surtout développée dans un article, « A Puzzle About Belief »<sup>62</sup>. S. Kripke montre que la théorie des descriptions définies (tout comme le *sens* frégréen qui identifie les propriétés à l'individu auquel on se réfère : nous avons vu que les deux positions sont ici semblables, et S. Kripke les identifie régulièrement) laisse irrésolu *le problème de la substitution des identiques*<sup>63</sup> dans des contextes *intentionnels* et *intensionnels*. Il est en effet possible de supposer une telle situation : qu'un locuteur se trompe lorsqu'il se réfère à un individu. Prenons un exemple : Pierre croit qu'Aristote n'était pas le dernier grand philosophe de l'Antiquité, mais croit qu'il aimait les chiens. Devons-nous alors tenir cette inférence pour valide ?

(7) Aristote est le dernier grand philosophe de l'Antiquité

(8) Pierre croit qu'Aristote aime les chiens

Alors :

---

<sup>61</sup> Elle peut aussi être vu comme une conséquence de la première objection.

<sup>62</sup> « A Puzzle About Belief » (1979), in A. Margalit (ed.), *Meaning and Use*, Dordrecht, D. Reidel, 1979, pp. 239-283

<sup>63</sup> En référence au principe leibnizien de l'indiscernabilité des identiques.

(9) Pierre croit que le dernier grand philosophe de l'Antiquité aime les chiens

Si Pierre ne sait pas qu'Aristote est le dernier grand philosophe de l'Antiquité, alors il semble bien que l'inférence ne soit pas valide. La conclusion est fautive alors que les deux prémisses sont vraies. Pourtant, il semble bien que Pierre fasse effectivement référence à Aristote. Il est donc possible de se référer à un individu, même si nous nous trompons de propriétés à son égard. Cela montre que la théorie des descriptions définies ne permet pas de donner une bonne prise référentielle, qui doit pourtant fonctionner dans ces situations d'erreurs. Nous voyons ainsi qu'il est très difficile d'identifier un individu (et donc de poser son existence) à partir de la relation d'instanciation de propriétés. Il est possible qu'on se trompe lorsqu'on se réfère à lui, et il est *possible*, métaphysiquement *possible*, que l'individu n'ait pas ces propriétés. Pourtant, il faut bien que nous puissions nous référer à cet individu, d'où la solution des désignateurs rigides par S. Kripke. Il est à noter que cette double objection kripkéenne rend toujours plus difficile de soutenir le *principe de caractérisation*. S. Kripke montre qu'il faut penser l'existence *en deçà* des propriétés actuellement instanciées par l'individu. Nous verrons que cette question est déterminante pour résoudre notre problème. En effet, Markus Gabriel reprend – d'une manière très originale, nous l'étudierons – la notion de *sens* frégeen, et doit, par conséquent, réfuter l'objection de S. Kripke. Certains auteurs néo-meinongienns, qui reprennent la théorie meinongienne de l'objet comme G. Priest et E. Zalta, nous le verrons, doivent, eux aussi donner une solution.

### 3. Le problème de l'existence et les solutions réalistes

Cet examen historique du débat entre Meinong et Russell nous a permis de voir les termes mêmes du *problème de l'existence*. Nous devons maintenant l'explicitier conceptuellement. Nous aboutissons d'abord à un problème de nature *générale* : quelle est la nature de l'existence ? C'est-à-dire : qu'est-ce que cela signifie pour un individu d'exister ? Doit-on dire que l'individu instancie une nouvelle propriété, celle d'exister, et qu'il passe donc d'une forme d'objectivité non-existante (appartenant à une extra-ontologie), à l'existence concrète ? Ou alors, devons-nous dire que c'est le fait même d'instancier *effectivement* (et reste à bien comprendre cette effectivité, nous l'avons vu) des propriétés qui doit être assimilé à l'existence ? Le débat entre Meinong et de Russell exprime les deux positions sur cette question : ou bien l'existence est une propriété des individus, et alors il faut bien poser des individus qui ne l'ont pas, et donc introduire des *degrés* de réalité ; ou bien il s'agit d'une propriété de propriété, propriété de second-ordre, et alors l'existence est *univoque*, elle n'admet pas de degrés, mais elle dépend alors d'une relation d'instanciation, qui, nous l'avons vu, ne va pas de soi, mais permet d'exclure de la réalité tous les individus qui n'existent pas (les fictions, les objets impossibles, incomplets...). Nous aboutissons, si nous généralisons le débat entre Meinong et Russell, à une alternative binaire qui peut laisser assez insatisfait.

Statuer sur la nature de l'existence (propriété de premier ordre, ou de second ordre) peut sembler être une entreprise assez abstraite qui pense la propriété (l'existence) avant de penser l'individu. Pour pouvoir poursuivre, nous devons d'abord constater que cette question sur la nature de l'existence donne lieu à un deuxième problème, plus *particulier*, et que c'est en y répondant, et en cherchant de bonnes réponses à cette question, *que nous pourrions mieux comprendre la première question*. Il convient donc de substituer cette approche plus particulière à une démarche trop générale. Ce deuxième problème peut ainsi être formulé : y-a-t-il des *degrés* ou *modes* d'existence ? Y-a-t-il des individus qui existent moins que d'autres ? Il s'agit là d'un problème de nature *modale* : si l'existence est *univoque*, alors ne doit-on pas aboutir à un *actualisme* qui affirmerait que n'existe que ce qui est effectivement instancié, et exclut par-là la réalité aux degrés modaux comme le *possible, l'impossible, le passé, le futur, le contradictoire, ou le fictif, et de manière plus*

*générale, l'inactuel* ? Il se pose donc la question du statut des entités qui ne sont pas actuelles, ou qui n'instancient pas directement des propriétés, *mais auxquelles nous pouvons nous référer*. Ce problème est parfois aussi nommé *le problème des inexistants*, mais nous préférons ici parler du problème *particulier* de l'existence ou le *problème modal de l'existence*. Il implique de s'interroger sur les différents modes de réalité des individus. Il s'agit d'une interrogation plus *concrète* sur la nature modale -ou non- de l'existence des individus auxquels nous nous référons. La particularité de cette interrogation est qu'elle impose de questionner le *principe de caractérisation* : est-ce qu'attribuer des propriétés à des objets qui n'existent pas actuellement suffit pour leur donner une positivité (extra)-ontologique ? Ou faut-il modaliser cette affirmation ?

Les auteurs néo-réalistes, Markus Gabriel et Maurizio Ferraris, partagent, nous l'avons vu, la position d'un *pluralisme ontologique*, c'est-à-dire 1 – qu'ils reconnaissent une positivité réelle à ces objets non existants actuellement et 2 – qu'ils reconnaissent différents degrés, ou modes de réalité (selon l'étagère du classement pour Maurizio Ferraris, ou selon le champ de sens pour Markus Gabriel). Cette double position, *réaliste* concernant *le problème modal de l'existence*, est explicite chez ces deux auteurs. Si le problème général de l'existence a eu beaucoup d'influence plutôt dans la philosophie dite « analytique » au XXème siècle, il est très intéressant, et c'est notre thèse ici, de noter que le nouveau réalisme, dans le cadre d'un renouveau de la philosophie dite « continentale »<sup>64</sup>, reprend cette question de l'existence et lui apporte une réponse originale -originale parce qu'elles sont influencées par une autre tradition philosophique. Cette originalité tient à la réponse à la question *particulière, au problème modal de l'existence*. Nous pouvons même dire que les deux auteurs *opèrent effectivement* la substitution de ce problème particulier au problème général.<sup>65</sup>

Les deux auteurs se réfèrent ainsi explicitement au débat entre Meinong et Russell, et, parce qu'ils se réclament d'un *réalisme* et d'un *pluralisme ontologique*, semblent, selon une première lecture, se réclamer de Meinong, nous allons le voir<sup>66</sup>. Il peut sembler

---

<sup>64</sup> Ces catégories tendent aujourd'hui à être complètement dépassées. Néanmoins, elles sont importantes ici pour comprendre l'innovation que propose le nouveau réalisme.

<sup>65</sup> Nous verrons notamment cela dans la lecture que Markus Gabriel donne du problème général de l'existence au début de *Fields of Sense*.

<sup>66</sup> Notons de manière préalable, pour justifier notre propos que : 1 – Markus Gabriel se réclame d'une version *formelle de meinongianisme* qu'il oppose à une version *substantielle* (*Fields of Sense*, *op. cit.* pp. 180-181) ; et 2 – que Maurizio Ferraris écrit dans *Documentalité*, *op. cit.* pp. 33-34, en se référant à l'article de Quine, « On What There Is » qui défend une position qui reprend celles de Frege et Russell concernant l'existence : « Hamlet disait : « Il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel, Horatio, - qu'il n'en n'est

en effet que, si nous voulons défendre un réalisme, il convient d'adopter une position plutôt meinongienne (mais selon quelles conditions ? toute la question est là). Cela va nous imposer de les rapprocher -et de réfléchir à ce qui les en écarte- du *néo-meinongianisme*, dont les principaux représentants sont T. Parsons, E. Zalta<sup>67</sup> et G. Priest<sup>68</sup>. Notons immédiatement que nous parlerons surtout de Graham Priest -mais pas exclusivement- qui est le néo-meinongien le plus cité par Markus Gabriel, et auquel il se confronte le plus explicitement dans *Fiktionen*<sup>69</sup>. Il est même à noter qu'ils s'apprêtent, à l'heure où nous écrivons, à publier un livre commun qui fera état de leur désaccord<sup>70</sup>. A cela s'ajoute surtout le fait que G. Priest défend un *meinongianisme modal*, ce qui est particulièrement important pour notre question, nous le verrons.

Pourtant, si ces auteurs se réclament d'une forme de meinongianisme, il faut dire que leurs réponses au *problème modal de l'existence*, sont différentes, voire opposées. C'est cela qui nous intéresse. Pour le comprendre, il convient de noter qu'ils ont tous rompu avec le *principe de caractérisation*<sup>71</sup>, et que de la nature de cette rupture dépend une réponse au *problème modal de l'existence* (nous l'avons vu). En effet il ne semble plus possible d'accepter le *principe de caractérisation*. Ce dernier pose deux problèmes corrélatifs que nous avons étudiés. Si le problème d'ordre *logique* qu'il pose (les objets contradictoires et impossibles) peut être résolu, nous le verrons, il n'empêche que le problème *ontologique* qu'il pose est plus difficile à accepter. Il revient à affirmer la réalité d'une multitude d'entités, ou « jungle », qui menace fortement le nouveau réalisme de retomber dans le post-modernisme. Il s'agit d'ailleurs là d'une objection souvent

---

rêvé dans votre philosophie. » Cela me semble plaider fortement en faveur de l'exemplification et de l'abondance. En effet le choix entre simplification et exemplification est celui d'un camp qui voit s'opposer, parmi les philosophies, les fanatiques des déserts et les fervents défenseurs des jungles. Parmi les premiers, on compte ceux qui, comme Willard Van Orman Quine, se sont prononcés pour une ontologie ascétique : j'aime les déserts, écrivait-t-il (...) Mais le problème est que l'occamite (je proposerais d'appeler ainsi l'abus du rasoir d'Occam, qui à force de tailler dans les entités inutiles finit par en amputer des utiles) est une vilaine maladie, tout du moins lorsque l'on s'est proposé de rendre compte de ce qui se trouve entre la terre et le ciel : on aurait uniquement des particules (...) De là les avantages d'une ontologie plus généreuse, à savoir celle de la jungle d'Alexis Meinong (...) Il est clair que plus il y a d'objets, mieux c'est pour comprendre un monde qui, comme on le dit toujours, est compliqué, et qui l'est justement parce que les objets sont nombreux. ». Et cela, même s'il préfère au désert et à la jungle, le « catalogue », nous le verrons. Nous étudierons ces références beaucoup plus en détail plus tard. Notons juste la référence à Meinong.

<sup>67</sup> Notamment dans *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht, D. Redel, 1983, et dans *Intensional Logic and The Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1988

<sup>68</sup> Notamment dans *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford, Oxford University Press, 2005

<sup>69</sup> *Fiktionen*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2020.

<sup>70</sup> Markus Gabriel et Graham Priest, *Everything and Nothing*, Cambridge, Polity Press, à paraître en 2022

<sup>71</sup> Explicitement ou non, nous le verrons : le principe de caractérisation est toujours en question dès lors qu'on se réclame d'un pluralisme ontologique, c'est notre hypothèse.

formulée à l'égard du nouveau réalisme : celle d'un trop grand libéralisme ontologique<sup>72</sup>. Les auteurs reprennent donc une forme de meinongianisme, mais auquel il faut donner une *restriction* au principe de caractérisation. Il s'agit d'une prise en compte des objections russelliennes. Cela explique que nous pouvons reprendre la formulation de Sara Bernstein et Tyron Goldschmidt, dans l'introduction de leur livre collectif *Non-Being: New Essays on the Metaphysics of Nonexistence*<sup>73</sup> d'une ère « post-débat Meinong-Russell ». Il s'agit d'un pluralisme ontologique, mais en donnant une restriction au principe de caractérisation.

En supposant donc un point de vue *réaliste* et un pluralisme ontologique, c'est-à-dire, rappelons-le, qui soutient : 1 – une positivité réelle aux objets non-existants actuellement ; et 2 – la reconnaissance de différents degrés ou modes de réalité ; nous pouvons dire qu'il y a trois types de réponses au *problème modal de l'existence*, c'est-à-dire de réponse à la question de savoir en quoi consistent ces différents modes de réalité. Ces types de réponse dépendent de la nature donnée à la restriction du principe de caractérisation. Nous pouvons distinguer :

- Une position *hyper-positive* et *actualiste* de l'existence, c'est-à-dire qui considère que « tout existe » pleinement avec sa positivité propre. Les entités fictives, possibles, impossibles, contradictoires... n'ont que l'apparence de ne pas exister actuellement, mais qu'elles existent bel et bien, mais -et c'est la restriction à apporter au principe de caractérisation, et qui fournit le principe de pluralisation ontologique- il faut ajouter l'opérateur « dans tel *domaine* ontologique » : par exemple, « le carré rond » existe bien, mais il faut préciser -la restriction- « dans le *domaine* des objets géométriques contradictoires ». Il s'agit d'une position qui *maximalise* l'existence. C'est celle de Markus Gabriel, qui parle, lui, de *champs de sens*. Il s'agit aussi de la position la plus proche de la position de Frege et Russell : elle pose une *univocité* de la notion d'existence, nous le verrons.

---

<sup>72</sup> Citons par exemple Louis Morelle « Du bon usage du libéralisme en métaphysique », Ed. Minit, « Critique », 2015/10, n. 821, pp. 793-809. Il parle d'« inflation ontologique » et de « krach métaphysique » dans un champ lexical économique. En effet, le meinongianisme a ce qu'on peut appeler un « coût ontologique ».

<sup>73</sup> Sara Bernstein et Tyron Goldschmidt (ed.), *Non-Being: New Essays on the Metaphysics of Nonexistence*, Oxford, Oxford University Press, 2021

- Une position *modale*, c'est-à-dire qui considère qu'« il y a des choses qui n'existent pas », et que ces dernières ont une réalité purement *modale*. Elles *n'existent pas actuellement*, mais il est tout à fait possible d'y faire référence. Elles sont un statut purement modal. Il s'agit alors d'une référence dans des mondes possibles, impossibles, ouverts... C'est en cela que consiste la restriction apportée au principe de caractérisation, nous le verrons. Il s'agit de la position *nonéiste*<sup>74</sup> défendue par G. Priest : un *meinongianisme modal*<sup>75</sup>.
- Une position *émergentiste*, ou *créationniste*, qui consiste à affirmer que les objets qui n'existent pas actuellement ont bien une existence, mais qu'elle est *génériquement* différente des autres existence concrètes. Ce sont des entités *dépendantes* ontologiquement. Elles *émergent* d'autres entités. Il s'agit là d'une autre forme de restriction du principe de caractérisation : ces entités n'existent qu'à condition de dépendre ontologiquement d'autres entités. Elles dépendent, pouvons-nous dire, d'une modalisation particulière. Il s'agit de la position de J. Searle, de A. Thomasson ou encore de A. Voltolini. Mais il s'agit aussi surtout de la position de Maurizio Ferraris, qui dialogue avec ces trois auteurs. Maurizio Ferraris ajoute une dimension supplémentaire, qui fait toute son originalité, et son nouveau réalisme : ces entités dépendent de la *documentalité*. Il s'agit d'une forme particulière d'encodage<sup>76</sup>, de texte ou écriture qui précède l'existence concrète et la rend possible.

Nous devons étudier successivement ces positions, pour voir comment, en répondant à la question particulière de l'existence, elles répondent aussi à la question générale.

---

<sup>74</sup> Le terme vient de R. Routley, déjà cité.

<sup>75</sup> La formule de « meinongianisme modal » ne vient pas directement de G. Priest, mais c'est F. Berto qui l'utilise pour le qualifier, notamment à partir de son article : « Modal Meinongianism for Fictional Objects », *Metaphysica*, Springer Verlag, n. 9, pp. 205-218, août 2008

<sup>76</sup> Nous utilisons ce terme à dessein nous le verrons.



## CHAPITRE II – Markus Gabriel : l'existence et les champs de sens

Dans l'introduction de ses *Propos réalistes*<sup>77</sup>, un recueil d'articles répondant à quelques objections qui lui ont été formulées, Markus Gabriel définit son ontologie des champs de sens à partir de deux thèses :

- 1 – La thèse du *réalisme ontologique* : nous nous référons bien au réel -donc à ce qui existe- de telle manière qu'il est possible de nous tromper à son égard.
- 2 – La thèse du *pluralisme ontologique* : il n'y a pas de domaine d'objet singulier et/ou universel duquel découlerait une réalité ou un monde.

La thèse du *pluralisme ontologique*, comme nous l'avons vu, peut sembler renvoyer à une forme de meinongianisme : il faut reconnaître une réalité à la pluralité possible des objets, sans les réduire à un ensemble ou domaine défini (que ce soit celui posé par les sciences naturelles ou celui posé par tout autre système métaphysique qui fournirait des règles à l'ontologie). Selon cette position, Markus Gabriel semble reconnaître une validité au principe de caractérisation : il déclare en plusieurs endroits que « tout existe, sauf le monde »<sup>78</sup>. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le rejet du monde, comme totalité métaphysique qui rendrait compte de tout ce qui existe, est un opérateur, pour Markus Gabriel, de *pluralisation ontologique*. Néanmoins, ce geste, qui *semble* meinongien dans son ambition<sup>79</sup>, est *restreint* et équilibré par l'autre thèse du *réalisme*

---

<sup>77</sup> *Propos réalistes*, Paris, Vrin, Moments Philosophiques, 2020, p. 19

<sup>78</sup> Citons par exemple l'ouverture de son livre *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2013 ; trad. fr. G. Sturm avec la collab. S. Sturm, *Pourquoi le monde n'existe pas*, Paris, JC Lattès, 2014 : « Je vais développer dans ce livre le principe d'une philosophie nouvelle qui part d'une idée fondamentale simple : le monde n'existe pas. Vous le verrez, cela ne signifie pas qu'il n'existe absolument rien. Notre planète existe, mes rêves, l'évolution, les chasses d'eau dans les toilettes, la chute des cheveux, les espoirs, les particules élémentaires et même des licornes sur la lune, pour ne citer que quelques exemples. Le principe qui énonce que le monde n'existe pas implique que tout le reste existe. Je peux donc d'ores et déjà laisser prévoir que je vais affirmer que tout existe, excepté le monde. » (p.9).

<sup>79</sup> Précisons qu'il s'agit de l'interprétation qu'en donne Markus Gabriel dans la version qu'il nomme *meinongianisme formel*, *Fields of Sense*, *op. cit.* pp. 180-181, nous traduisons : « Admettons que le *meinongianisme formel* soit la conception selon laquelle nous ne pouvons pas affirmer que quelque chose

*ontologique*. A l'inverse, cette autre thèse semble plutôt faire signe vers « le sens robuste de la réalité » dont parlait B. Russell. Elle consiste à affirmer que le réel est *contraignant*, c'est-à-dire que nos propositions, si elles prétendent se référer à la réalité, peuvent aussi la *rater*. Il y a une robustesse du réel qui implique que certains objets instancient effectivement les propriétés que nous leur attribuons et d'autres non. Prenons un exemple : il semble juste, en effet, d'affirmer que si je dis : « Berlin est la capitale de l'Espagne », je me *trompe*, et je me réfère mal au réel. Ce n'est pas le cas que Berlin soit la capitale de l'Espagne, mais c'est le cas qu'il s'agit de la capitale de l'Allemagne.<sup>80</sup> Markus Gabriel défend l'idée qu'il y a des *faits*, et que ces derniers sont « modalement robustes ». On ne peut les relativiser ou les changer : ils sont absolus. Markus Gabriel en donne cette définition :

Par « fait » je me réfère à tout ce qui est vrai de quelque chose. Il est vrai de ma main gauche qu'elle est à présent en train d'écrire cette phrase. Ce fait n'est pas identique avec ma main gauche. Ma main gauche et les faits dans lesquels elle est incluse sont différents au moins en ce que ma main gauche est incluse dans beaucoup de faits sans qu'il y ait conséquemment beaucoup de mains gauches. Ma tasse se tient sur une soucoupe. C'est un fait. Que ma tasse se tienne sur une soucoupe n'est ni ma tasse ni la soucoupe, mais le fait qu'ils soient reliés d'une certaine manière, qu'ils sont dans une relation où l'un se tient sur l'autre. C'est un fait que  $7 + 5 = 12$  en ce qu'il est vrai de 7 et de 5 que lorsqu'ils sont dans la relation appropriée d'addition, ils équivalent à 12, ce qui signifie qu'une certaine relation tient entre 7, 5 et 12.<sup>81</sup>

Markus Gabriel s'appuie sur une conception forte du fait : ce dernier est indépendant de la connaissance que nous pouvons en avoir, et n'est pas relatif. Il implique qu'on puisse dire à son propos soit quelque chose de vrai (la tasse est sur la soucoupe), soit quelque chose de faux (la tasse est à côté de la soucoupe). Une telle affirmation semble essentielle pour pouvoir défendre un *réalisme ontologique* : il s'agit de pouvoir discriminer positivement entre « ce qui est le cas » et « ce qui n'est pas le cas ». Disons même mieux : entre ce qui existe et ce qui n'existe pas. Il s'agit de ce que Markus Gabriel nomme *l'argument de la facticité*<sup>82</sup>. C'est cette affirmation qui lui permet de restreindre le

---

n'existe pas, sans, corrélativement, supposer son existence (...) Ma conception suppose une version spécifique du meinongianisme formel ». Il est tout à fait possible de ne pas reconnaître ici la position véritable de Meinong, car il affirme précisément que ce qui est *aussersein n'existe pas*, nous le verrons plus en détail. Notons seulement que cette thèse selon laquelle tout existe est explicitement référée à Meinong. Cela tient, nous le verrons, à l'interprétation, en réalité, que donne Markus Gabriel du problème de l'existence.

<sup>80</sup> Berlin instancie la propriété « être la capitale de l'Allemagne » : en termes gabrielien, nous pouvons dire que *c'est son (un de ses) sens*.

<sup>81</sup> *Fields of Sense*, op. cit. p. 45

<sup>82</sup> Explicitement, dans *Fields of Sense* (*ibid.* p.15), Markus Gabriel dit qu'il identifie aussi cet argument au *principe de factualité* chez Q. Meillassoux, nous y reviendrons. Chez ce dernier, le principe de factualité renvoie à la non-facticité de la facticité, c'est-à-dire à ce que seule la contingence soit nécessaire :

principe de caractérisation meinongien : tout existe, oui, mais *selon et dans son champ de sens*. Le champ de sens est défini comme un ensemble d'objets qui forment contextuellement un tout. Par exemple : Berlin appartient au champ de sens de l'Allemagne, mais pas, par exemple au champ de sens de l'Amérique latine ou au champ de sens de la trigonométrie. Il est donc possible de dire que certaines choses existent effectivement dans tel champ de sens, mais pas dans tel autre. C'est seulement dans ce cadre restreint du champ de sens qu'il est possible de discriminer entre ce qui existe et ce qui n'existe pas : il n'est pas possible de statuer sur l'existence en général (ce qui est dû à l'absence de monde), ce qui signifie que les champs de sens sont en droit *infinis*, nous le verrons. Notons encore que la notion de « champ de sens », comme nous le verrons, est inspirée par le *sens* frégréen et la notion de l'existence comme instanciation de propriété (ou, nous le verrons, *d'un sens*). Nous étudierons précisément cette notion de champ de sens, en analysant ce qu'elle doit à la distinction entre sens et référence.

Nous voyons que les deux thèses que défend l'ontologie de Markus Gabriel entrent en tension et reflètent le débat entre Meinong et Russell. Pourtant, toute son originalité tient à ce qu'il conjoint ces deux thèses (ce qui fournit le principe de la restriction qu'il donne au principe de caractérisation). C'est cette conjonction -que nous allons interroger précisément- entre d'une part une robustesse modale des faits et de l'autre un pluralisme d'inspiration meinongienne, qui fonde, selon notre hypothèse, ce que nous avons qualifié comme une position *hyper-positive et actualiste* de l'existence, nous le verrons. Cette conjonction des deux thèses montre bien que Markus Gabriel entend dépasser l'alternative abstraite du *problème général de l'existence* dont nous avons parlé plus haut. Il souhaite en effet conjuguer à la fois un pluralisme ontologique et une position réaliste qui réaffirme la « robustesse » de la réalité. Il s'agit donc de dépasser l'alternative entre la position meinongienne qui pluralise le réel, et la position russellienne qui cherche à asseoir la référentialité effective des propriétés. Pour cela, il faut voir qu'elle repose sur

---

« L'essence non-factuelle du fait comme tel, c'est-à-dire sa nécessité, comme celle de ses conditions non quelconques. Être, c'est nécessairement être un fait, mais être un fait ne permet pas d'être n'importe quoi [...] Le principe de factualité s'énonce alors ainsi : *seule la facticité n'est pas factuelle* -seule la contingence de ce qui est, n'est pas elle-même contingente. De cette formulation du principe, il faut prendre garde à ceci : le principe de factualité ne consiste pas à soutenir que la contingence est nécessaire, mais à soutenir très exactement que *seule* la contingence est nécessaire » (*Après la finitude, op. cit.*, pp.107-108). Markus Gabriel utilise ce principe, nous le verrons, pour montrer qu'il y a un fait *contraignant* (ou *nécessaire* - donc) qui implique que certaines choses sont dans le bon champ de sens et d'autres non. Néanmoins, nous verrons que cela pose un *problème modal* que nous étudierons précisément : si pour Markus Gabriel, tout existe selon son champ de sens, alors *tout doit exister nécessairement*. La contingence ne semble plus pouvoir être pensable. Cela tient, nous semble-t-il, à la manière qu'il a de restreindre le principe de caractérisation meinongien. C'est l'objet de notre lecture de Markus Gabriel, ici.

un présupposé. Markus Gabriel propose en effet une nouvelle interprétation du problème général de l'existence, et c'est ce qui nous intéresse. Il s'agit de l'arracher à sa dimension métaphysique, et abstraite -ajoutons-nous :

Une même ontologie peut susciter différents systèmes métaphysiques. La réponse à la question de savoir ce que « l'existence » signifie ne requiert pas de revenir à un certain « engagement ontologique » selon le sens que lui donne Quine, c'est-à-dire, à une certaine conception concernant quelles sortes de choses peuplent le monde en tant que monde, et quelles sortes de choses personne ne pourra jamais rencontrer dans l'univers. L'ontologie n'est pas la tentative de répondre à la question de savoir ce qu'il y a, ou la question de savoir quelles sortes de choses il y a. Ces questions, si même elles ont du sens, ne sont même pas philosophiques avec une telle généralité. La réponse à la question de savoir ce qu'il y a, sont les faits et les objets *qui sont*. Ils entrent dans des domaines, ou plutôt des champs de sens.<sup>83</sup>

Markus Gabriel fait ici référence au texte que Quine que nous avons déjà cité, « On What There Is ». Dans ce texte, Quine défend une position proche de celle de Russell, mais montre que le critère selon lequel on peut dire où non qu'un individu instancie des propriétés dépend de « l'engagement ontologique » constitutif de telle théorie scientifique :

Une théorie est engagée envers ces entités, et seulement envers ces entités, dont les variables liées de la théorie doivent pouvoir se référer pour que les affirmations énoncées par la théorie soient vraies<sup>84</sup>

Par exemple, si une théorie quantifie sur des photons :  $\exists x(\text{Photon}(x))$ , alors la variable liée (x) doit porter extensionnellement sur des photons pour que la théorie soit vraie. Cette dernière est ainsi ontologiquement engagée envers les électrons. Ajoutons à cela que Quine est naturaliste, et que, donc, ce qui existe, ce sont les « valeurs des variables liées » dont procèdent les théories des sciences naturelles. Nous ne pouvons ici rentrer dans le détail de l'argumentation de Quine dans « On What There Is », qui est construite contre le meinongianisme, nous y reviendrons. Ce qui nous intéresse, c'est plutôt l'interprétation qu'en donne Markus Gabriel. Ce dernier y voit, non pas une approche ontologique de l'existence, mais une approche métaphysique : pour Quine, mais aussi, en réalité, pour Russell et Meinong dans leur débat, se demander ce que signifie l'existence est trop vite identifié à la question : qu'est-ce qui existe ?<sup>85</sup> La réponse à la question que nous avons qualifiée de *générale* de l'existence, suppose, en réalité, de répondre à la question : qu'est-

---

<sup>83</sup> *Fields of Sense*, *op. cit.* p. 75, nous traduisons.

<sup>84</sup> « On What There Is », *op. cit.* p.33.

<sup>85</sup> Notons que la réponse du néo-meinongien Richard Routley déjà cité à Quine, dans son livre *Exploring Meinong's Jungle* au chapitre 3 s'intitule « On What There Isn't ».

ce qui existe ? C'est essentiellement sur cette question qu'a porté le débat entre Meinong et Russell, puis, plus tard sa lecture par Quine. Toute l'originalité de l'approche de Markus Gabriel consiste à refuser cette interprétation de la question. Il ne s'agit pas de répondre à : qu'est-ce qui existe *en général* ? (C'est en cela que consiste son *nihilisme méta-métaphysique*)<sup>86</sup>, mais à se demander : comment penser la réalité de la pluralité ontologique, la réalité de la multiplicité des choses qui existent, et, donc dans sa perspective, des champs de sens ? C'est-à-dire : à y substituer ce que nous avons nommé *le problème modal de l'existence*.

## **1 – L'existence : d'une question métaphysique à une question ontologique**

### **1.1 – Le refus de la distinction générale entre ce qui existe et ce qui n'existe pas**

Markus Gabriel juge que les termes du débat général sur l'existence sont trop *métaphysiques*. Ils préjugent toujours de la totalité de ce qui existe. Markus Gabriel entend repenser la question de l'existence indépendamment de toute présupposition concernant « ce qui existe » et « ce qui n'existe pas ». C'est pour cette raison qu'il commence par affirmer qu'il n'est pas possible d'attribuer l'existence directement à un individu : l'existence n'est pas une « propriété propre » selon ses termes, c'est-à-dire une propriété qui permet de distinguer un objet qui serait dans un domaine d'un autre domaine, ou bien entre deux objets dans un même domaine. L'existence n'est pas une telle propriété de premier ordre pour Markus Gabriel. Par exemple, la propriété « être un

---

<sup>86</sup> Comme il le dit à la page 76 de *Fields of Sense* : il n'est pas possible d'écrire une liste de toutes les choses qui existent. Nous voyons ainsi en quoi, fondamentalement, son projet est différent de celui de Maurizio Ferraris. Même si pour ce dernier le catalogue du monde n'est en aucun cas clos, et même clôturable, il n'empêche que son projet est un projet de catalogue ou de liste, là où Markus Gabriel souhaite *aplatir* (nous utilisons ce terme à dessein nous le verrons) et relativiser toujours la multiplicité de l'ontologie (ou multiplicité des champs de sens). Cette question est essentielle et nous y reviendrons.

homme » permettrait ainsi de distinguer entre un objet appartenant au domaine de l'humanité et un objet (une pierre par exemple) appartenant au domaine des minéraux, et elle permet aussi, par exemple à l'intérieur d'un domaine particulier comme celui des mammifères, de distinguer entre plusieurs objets : entre par exemple tel homme particulier (Pierre), et tel mammifère qui n'est pas un homme, comme par exemple tel cheval. L'existence est-elle une propriété « propre » comme les autres, au même titre qu'« être un homme », « être une pierre », « être grand » ou encore « être jaune » ? Cela semble difficile à admettre : une propriété « propre » définit un objet et permet de le discriminer d'autres. Markus Gabriel reprend la ligne argumentative de Kant et de Frege : l'existence n'ajoute rien à l'objet et ne permet pas de le distinguer. Cent thalers possibles restent cent thalers, qu'ils soient effectifs ou non. Un cheval existant n'est pas plus caractérisé ou plus défini si on lui ajoute la propriété d'exister. Il n'est pas possible de faire de l'existence un concept sous lequel on pourrait subsumer un objet. Markus Gabriel va encore plus loin, et c'est ce qui nous intéresse : il montre que l'affirmation qui voudrait que l'existence soit une propriété « propre » est en réalité toujours rattachée à un présupposé métaphysique qui répond à la question : *qu'est-ce qui existe ?* En effet, si on considère que l'existence entre dans la définition de l'objet, qu'il permet de le distinguer d'autres objets (une « propriété propre »), au même titre que la propriété « être un homme », alors il faut renvoyer cette distinction à une structure qui préjuge en amont d'un domaine des objets qui ont la propriété d'« exister » et de celui des objets qui ne l'ont pas. Dire que l'existence serait « une propriété propre » suppose ainsi qu'il y aurait un critère d'ordre *général* qui permettrait de distinguer l'existence de l'inexistence. Il faut noter ici un résultat intéressant de l'approche de Markus Gabriel : alors que la ligne de pensée qui veut que l'existence soit une propriété des individus, ou « propriété propre », pensait avoir une portée toujours *singulière* (l'existence comme propriété qu'ont ou n'ont pas les individus), Markus Gabriel renvoie cette ligne de pensée à un présupposé *général* selon lequel, avant même de pouvoir prédiquer l'existence ou non à un individu, il faut présupposer *en général* une structure binaire entre ce qui existe et ce qui n'existe pas. Il s'agit donc en réalité d'une conception *métaphysique* de l'ontologie : il s'agit de présupposer le *monde* comme critère de distinction entre les objets existants et ceux qui n'existent pas. Pour Markus Gabriel, l'ontologie doit refuser tout principe général qui permettrait d'effectuer une telle distinction. Il s'agit précisément de ce qu'il faut éviter : l'existence ne peut être un critère de différenciation entre différents individus. Il y a derrière cela un présupposé métaphysique qui préjuge en amont de deux domaines.

Dès lors, il faut être plus radical, et plus précis encore dans ce refus de ce présupposé : il faut refuser non seulement que l'existence soit une propriété « propre », mais aussi qu'elle soit une propriété *métaphysique*. Une propriété métaphysique est une propriété qui s'appliquerait à tous les individus dans le même domaine omni-englobant (le monde, en d'autres termes). Il s'agit de supposer qu'il y aurait un domaine de tous les domaines, et que l'existence serait le fait d'appartenir à ce domaine. Dès lors l'existence serait la propriété « propre » d'un *super-individu* omni-englobant, domaine de tous les domaines : *le monde*. Elle ne serait plus la propriété des individus, mais la propriété de la totalité. Cette position est ce que Markus Gabriel nomme *l'ontologie naïve*<sup>87</sup> : c'est-à-dire l'idée signifie être contenu dans le monde, et que ce dernier est « tout ce qui existe ». Cela implique encore une fois qu'il y a un principe général (l'existence) qui définit tous les objets. Or, à l'origine d'une telle conception, il y a un « préjugé métaphysique » (*metaphysical fallacy*) que Markus Gabriel tente systématiquement de déjouer :

Parlons de préjugé métaphysique (*metaphysical fallacy*) : lorsque quelqu'un est trompé par le fait qu'il habite un domaine donné défini par un prédicat général qu'il généralise indument en considérant ce prédicat contingent comme un prédicat nécessaire. Par exemple, l'identification de l'existence avec la propriété d'être spatio-temporel en est un exemple. En tant qu'animaux vivant dans un univers qui paraît être un conteneur gigantesque (et peut-être infini) dans lequel nous observons seulement des choses qui sont ainsi étendues, nous sommes facilement enclins à généraliser une telle concrétisation.<sup>88</sup>

Le préjugé métaphysique (*metaphysical fallacy*) transpose une propriété définitionnelle d'un domaine (ou champs de sens, nous le verrons) à la *totalité* -supposée- de la réalité. En ce sens, Markus Gabriel montre que dès qu'on donne une consistance à la propriété de l'existence, on *trahit* en réalité un préjugé en faveur d'une *autre propriété* qu'on généralise indument. Pour l'illustrer, Markus Gabriel prend l'argument du « monde vert » :

Dans le monde vert ... « être vert » serait une propriété métaphysique. Se référer à quelque chose comme étant vert ne distinguerait pas cet individu de n'importe quel autre dans ce monde. En conséquence, nous pouvons introduire le monde rouge ou le monde plat, et ainsi de suite. Dans tous ces mondes, il y a une propriété métaphysique. Le fait que la propriété métaphysique soit ainsi plutôt que telle autre propriété est contingent dans la mesure où l'on peut dire que même si toutes les choses sont vertes, elles auraient pu être rouges. Il peut être difficile pour les habitants du monde vert de se rendre compte que quelque chose de fondamental pour leur conception du monde est contingent, de sorte qu'ils vont faire enfler la verdure de toutes choses jusqu'à ce qu'elle devienne une propriété logique ou nécessaire. Dès lors, comment pouvons-nous savoir que le fait que nous soyons dans un monde où tout existe n'est pas exactement semblable au fait que tout est

---

<sup>87</sup> *Fields of Sense, op. cit.* p. 56

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 58-59. Nous traduisons.

vert dans le monde vert ? Peut-être habitons-nous le monde de l'existence où il est vrai de manière contingente de tous les individus qu'ils existent ?<sup>89</sup>

Markus Gabriel décrit ainsi le fonctionnement du « préjugé métaphysique » : il s'agit d'une illusion qui consiste à élargir (*to inflate*) de manière induite une propriété. Il y a ainsi une propriété *autre* et *contingente* qui définit l'existence : être spatio-temporel, être matériel (le *matérialisme*), être défini par les lois de la physique (*physicalisme*), par les lois des sciences de la nature (*naturalisme*), ou encore, pour prendre un autre exemple, par les lois psychologiques (*psychologisme*). Nous retrouvons ici le principe antiréductionniste de Markus Gabriel. En effet, il faut admettre que si l'existence est -de manière implicite- définie par une *autre* propriété contingente, alors cela entraîne une distinction *générale* (relative au monde) entre ce qui existe bien, et ce qui n'existe pas, c'est-à-dire ce qui est exclu du monde. Par exemple, si nous considérons de manière naïve que l'existence est réductible à tout ce qui est spatio-temporel, alors cela exclut nécessairement les êtres fictifs, les êtres mathématiques, ou encore tout ce qui ne peut se réduire à un étant matériel spatio-temporel. L'existence doit donc être libérée de sa définition métaphysique, et c'est ce qu'entreprend Markus Gabriel.

Nous devons faire ici, avant de poursuivre, deux remarques essentielles sur le rapport de ce rejet du « préjugé métaphysique » avec la théorie meinongienne.

Notons d'abord que ce que vise Markus Gabriel dans son rejet de l'existence comme « propriété propre » est précisément la position qu'on rattache à celle de Meinong depuis les critiques formulées par Russell : penser l'existence comme une propriété de premier ordre, qu'on peut attribuer directement à des individus. Or, il faut distinguer ici deux thèses : une thèse d'ordre général, selon laquelle l'existence serait une propriété de premier ordre ; et une thèse plus restreinte qui en fait une propriété « propre », c'est-à-dire définitionnelle de l'objet. Pourtant, nous l'avons vu, Meinong refuse très précisément cette dernière : l'existence est une propriété externe à l'être-tel (*sosein*), ou, comme le formule Terence Parsons dans son ouvrage déjà cité *Nonexistent Objects*, une propriété *extranucléaire*. Cela est relatif au *principe de l'hors-être (aussersein) de l'objet pur (PE)* :

PE – L'être-tel de l'objet est indépendant de toute détermination ontologique

---

<sup>89</sup> *Ibid*, p. 57. Nous traduisons.

Pour Meinong, l'existence n'est précisément pas une propriété « propre » ou *nucléaire*, qui permettrait de distinguer entre plusieurs objets. Notons qu'une de stratégie des auteurs néo-meinongiens pour défendre la théorie meinongienne sans accepter toutes les conséquences du principe de caractérisation consiste à distinguer entre deux types de propriétés : entre les propriétés qui définissent la nature de l'objet et les propriétés qui restent externes à l'objet<sup>90</sup>. Cette approche est donc notamment défendue par Terence Parsons. Il montre que contrairement à l'interprétation trop simpliste que donne Russell du principe de caractérisation, dont ce dernier dit qu'à chaque ensemble de propriétés doit correspondre un individu qui *est*<sup>91</sup>, il faut distinguer entre les individus qui ont la propriété *extranucléaire* d'exister et ceux qui ne l'ont pas. Terence Parsons peut ainsi éviter le paradoxe présenté par Russell : si l'on suppose l'ensemble de propriétés « l'actuel roi de France », cela ne revient pas à affirmer qu'il doit y avoir un roi de France qui est actuel, et donc existant, en vertu du principe de caractérisation comme Russell voudrait le faire dire à Meinong. Non, Terence Parsons montre que l'ensemble de propriétés « l'actuel roi de France » est un ensemble de propriétés non homogènes : « être roi de France » est une propriété *nucléaire*, ou si nous voulons reprendre la terminologie de Markus Gabriel, une propriété « propre », alors que « actuel » ou « existant » est une propriété *extranucléaire*. Ajoutons que, pour Terence Parsons, des propriétés comme « être complet », « être unique » sont aussi des propriétés *extranucléaires*, ce qui annule l'objection russellienne. Il se pose dès lors un problème : comment bien pouvoir distinguer entre une propriété *nucléaire* et une propriété *extranucléaire* ? Terence Parsons a une réponse qui nous intéresse : il montre que les propriétés *nucléaires* sont les seules à être *des propriétés des individus*. Les propriétés *extranucléaires* sont des propriétés de second ordre<sup>92</sup> :

---

<sup>90</sup> Pour être tout à fait précis sur cette question, il faut dire que le premier à avoir explicitement distingué ces deux types de propriétés est Ernst Mally, qui était l'élève de Meinong à l'Université de Graz, dans « Object Theory and Mathematics » (1909), in Jacquette, D. (ed. et trad.), *Alexius Meinong, The Shepherd of Non Being*, Berlin/Heidelberg, Springer, 2015

<sup>91</sup> Notons à ce propos une remarque, sur laquelle nous reviendrons plus tard, de Graham Priest dans *Toward Non-Being* déjà cité, au chapitre 5 (5.1 et 5.2). Il rappelle que Russell, avant d'adopter sa théorie des descriptions définies, a lui-même d'abord défendu une position très proche de Meinong dans ses *Principles of Mathematics*. Citons la page 43 : « Tout ce qui peut être un objet de pensée, ou peut se trouver dans une proposition vraie, ou peut être comptée comme *un*, je l'appelle un *terme* (...) Chaque terme a un être, c'est-à-dire qu'il *est* en un certain sens. Un homme, un moment, un nombre, une classe, une relation, une chimère, ou tout ce qui peut être mentionné est certainement un terme, et le fait de nier qu'une telle chose est un terme doit toujours être faux » (nous traduisons). Or, ce n'est pas la position que défend Meinong. Pour ce dernier, il y a bien des choses *qui n'ont aucune forme d'être (aussersein)*, mais seulement une forme d'objectivité. Graham Priest montre, ainsi, que ce que vise Russell dans « On Denoting » est moins la position de Meinong dans sa *Théorie de l'objet*, que sa propre théorie qu'il renie.

<sup>92</sup> Il s'agit d'une interprétation qui peut sembler assez hétérodoxe vis-à-vis de Meinong (comme le montre d'ailleurs la critique de Russell qui critique la pensée de l'existence comme propriété de premier ordre). Ceci explique aussi qu'Ernst Mally, lorsqu'il envisage cette possibilité de distinguer deux types de

Des personnes telles de Frege et Russell distinguent les prédicats qui tiennent lieu de propriétés des individus de ce qui ne le font pas. Les prédicats extranucléaires listés au-dessus sont surtout ceux que Frege et Russell nous ont dit tout ce temps ne pas tenir lieu de propriétés des individus. Par exemples, est-ce qu'« existe » est un prédicat ? Certaines personnes disent platement que non. Frege nous dit qu'il s'agit d'un prédicat, mais pas d'un prédicat des individus ; il s'agit d'un prédicat de second-ordre, d'un prédicat des concepts (...) si tout le monde s'accorde sur le fait qu'un prédicat tient lieu d'une propriété ordinaire des individus, alors il s'agit d'un prédicat nucléaire et il tient lieu d'une propriété nucléaire. D'un autre côté, si tout le monde s'accorde sur le fait qu'il ne tient pas lieu d'une propriété ordinaire des individus (pour n'importe quelle raison), ou s'il y a une histoire de controverse à propos de savoir s'il tient lieu ou non d'une propriété des individus, alors il s'agit d'un prédicat extranucléaire, et il ne tient pas lieu d'une propriété nucléaire.<sup>93</sup>

Terence Parsons propose ainsi un *critère* (« *decision procedure* ») permettant de distinguer entre les propriétés nucléaires et les propriétés extranucléaires : celles pour lesquelles tout le monde s'accorde sur le fait qu'elles sont définitionnelles d'un individu (« propres »), telles que « être bleu », « être grand », sont bien des propriétés nucléaires ; mais toutes celles pour lesquelles cela n'est pas évident, et qui semblent s'appliquer moins à l'individu lui-même, qu'aux propriétés mêmes qui lui sont attribuées, sont des propriétés extranucléaires : ce sont des propriétés de second ordre. Terence Parsons cite quatre catégories de propriétés extranucléaires :

- La catégorie *ontologique*, dont il donne pour exemples : « existe », « est mythique », « est fictionnel ».
- La catégorie *modale*, dont il donne pour exemples : « est possible », « est impossible ».
- La catégorie *intentionnelle*, dont il donne pour exemples : « est pensé par Meinong », « est adoré par quelqu'un ».
- La catégorie *technique*, dont il donne pour exemple : « est complet ».<sup>94</sup>

Ainsi chez Terence Parsons, le principe de caractérisation est restreint aux propriétés nucléaires : à tel ensemble de propriétés nucléaires, doit correspondre un *objet*. Mais nous ne pouvons pas décider selon ce principe si l'objet *existe, ou est possible, impossible, unique ...* Et même selon la catégorie intentionnelle, il n'est pas possible de décider s'il est *visé par une intention, ou non*. Ce sont des propriétés extranucléaires de second ordre. Nous pouvons ainsi dire que la critique de Markus Gabriel de l'existence comme

---

propriétés, ne retient pas cette stratégie, et en préfère un autre que nous étudierons plus tard : la distinction entre deux modes de prédications, de deux manières de prédiquer des propriétés à un individu.

<sup>93</sup> Terence Parsons, *Nonexistent Objects*, *op. cit.* p. 24. Nous traduisons

<sup>94</sup> *Ibid*, p. 23

« propriété propre », si elle a bien l'apparence de s'opposer à la conception meinongienne de l'existence comme propriété des individus, ne touche en réalité *qu'une partie de cette conception*, puisque l'existence n'est pas une propriété *définitionnelle* de l'objet (qui caractérise l'objet).

Néanmoins, il apparaît que la distinction entre propriétés nucléaires et propriétés extranucléaires ne soit pas tout à fait claire<sup>95</sup>. Le type de propriété peut sembler dépendre de l'accord, ou non, des philosophes. Si nous nous en tenons au texte de Meinong, ce dernier dit que l'existence est la propriété d'appartenir au monde actuel, à la « réalité effective » (*des Wirklichen*), c'est-à-dire à l'ensemble des objets spatio-temporels qui existent concrètement. C'est sur ce point que consiste notre seconde remarque. Si Meinong entend véritablement se détacher du « préjugé en faveur de la réalité effective » (*des Wirklichen*), et, donc, refuser que le projet même de la métaphysique puisse rendre compte de la totalité de l'ontologie et de l'objet en général, ce qui le rapproche beaucoup de Markus Gabriel, il n'empêche qu'il reconnaisse -indirectement donc- que l'existence soit *une propriété métaphysique*, c'est-à-dire la propriété d'appartenir au monde effectif (*des Wirklichen*). Ainsi, dans son projet de rejet de toute conception métaphysique de l'ontologie, Markus Gabriel entend non seulement appuyer la critique du « préjugé en faveur de la réalité effective », mais il souhaite même le *radicaliser*. La distinction entre l'être (le *sein*) et le hors l'être (le *aussersein*) reste encore dans un cadre qui reconnaît implicitement qu'exister signifie appartenir au monde, un cadre qui reconnaît la partition entre ce qui existe et ce qui n'existe pas, *de manière générale*. En d'autres termes, « le monde effectif » (*des Wirklichen*) ou actuel n'a non seulement pas le monopole de l'ontologie, mais *il n'a pas non plus le monopole de l'existence*. C'est pour cette raison que Markus Gabriel doit radicalement refuser l'idée qu'on puisse *en général* distinguer entre ce qui existe et ce qui n'existe pas. Si nous pouvons bien parler de meinongianisme chez Markus Gabriel, nous devons ajouter en outre qu'il s'agit d'un meinongianisme *sans la distinction entre le sein et le aussersein*<sup>96</sup>, et, de manière plus hétérodoxe encore, d'un meinongianisme qui ne considère pas l'existence comme une propriété des individus. Il

---

<sup>95</sup> Nous verrons plus loin que cette stratégie de réduction du principe de caractérisation par deux types de propriétés peut être critiquée. Citons par exemple K. Fine, notamment dans son article « Critical Review of Parsons' *Nonexistent Objects* » (1984), et E. Zalta, dans son article « On Mally's Alleged Heresy : A Reply » (1992).

<sup>96</sup> Rappelons qu'il fonde un des principes centraux de la *Théorie de l'objet* : Le principe de l'hors l'être de l'objet pur (PE).

s'agit peut-être là de ce qui nomme *meinongianisme formel*, même si nous devons préciser encore cela, nous le verrons.

L'existence ne peut donc être ni une « propriété propre » ni une propriété métaphysique. Markus Gabriel maintient ainsi qu'il ne s'agit pas d'une propriété qu'on puisse prédiquer à un individu. Il se range ainsi dans la ligne des auteurs comme Kant, Frege et Russell. C'est pour cette raison qu'il examine en détail dans *Fields of Sense* les positions de Kant et Frege. Nous devons étudier ce qu'il en dit pour comprendre pourquoi il considère qu'ils ne sont pas allés assez loin dans la conception de l'existence comme propriété de second ordre, et qu'ils ont conservé des présupposés métaphysiques.

## **1.2.– L'existence, à partir et au-delà de Kant et de Frege**

### **1.2.1 – La critique de Kant : l'existence n'est pas la propriété d'appartenir au champ de sens de l'expérience possible.**

Comme nous l'avons vu, l'existence chez Kant n'est pas un « prédicat réel », mais la position d'un objet dans son rapport avec notre faculté de connaître. Un objet n'existe selon la *Critique de la raison pure* que s'il peut être connu effectivement par le sujet transcendantal (catégorie de la modalité). Kant, dans la démonstration « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu » déjà citée, montre qu'il faut rigoureusement distinguer entre deux sens de l'être :

1 – L'être comme *copule* d'un jugement déterminant : le cheval (sujet) est (copule) grand (prédicat). Il s'agit d'un acte de prédication qui pose un sujet comme *tel* sujet. L'« être » ici n'ajoute *rien* au sujet, elle le met simplement en relation avec un prédicat, mais il ne s'agit en aucun cas d'un prédicat.

2 – L'être comme position *absolue* par rapport à la faculté de connaître. Il s'agit de l'existence, et du jugement d'existence : le cheval existe.<sup>97</sup>

Cette distinction est essentielle pour notre question. Nous pouvons dire qu'elle permet de refuser le principe de caractérisation. Selon ce dernier, pour toute proposition qui attribue un ensemble de propriétés (ou prédicats en termes kantien) à un objet, il y a (*es gibt*) bien cet objet qui est le porteur de ces propriétés. Le problème est en effet qu'il y aurait ici, pour Kant, une confusion entre les deux sens de l'être. D'une part le fait d'attribuer des prédicats (ou propriétés) à un sujet (ou individu) est un jugement. Ce dernier utilise un sens du mot « est » qui est *différent* et *indépendant* de l'autre sens existentiel de l'être. Ce dernier, d'autre part, est le fait de dire « qu'il y a » (*es gibt*) un objet, (rencontré et visé par l'intentionnalité chez Meinong), et cela même si cet objet n'existe pas, ce qui est une *position* par rapport à la faculté de connaître pour Kant. Le principe de caractérisation mêle donc les deux sens du verbe être et entraîne une confusion ontologique. Cela signifie qu'il faut bien distinguer et ne pas prendre l'existence pour un « prédicat réel »<sup>98</sup>, alors qu'il s'agit d'une position par rapport à la faculté de connaître. L'existence ne peut donc, en termes de Markus Gabriel, être une « propriété propre ».

Si ce dernier reconnaît bien que l'existence ne soit pas une « propriété propre », toujours est-il qu'il voit un présupposé chez Kant : la réduction de l'existence à la catégorie modale de l'actualité ou de l'effectivité (*Wirklichkeit*). Comme nous l'avons vu précédemment, la catégorie de la modalité dans la table des catégories kantienne a un statut particulier : elle ne détermine pas l'objet, mais exprime la relation à la faculté de connaître<sup>99</sup>. L'existence, dont il est question dans « De l'impossibilité d'une preuve

---

<sup>97</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu », *op. cit.*, A598/B626.

<sup>98</sup> En d'autres termes, il ne faut pas confondre la *Realität* de la chose (ses prédicats *réels*), ce que la chose est (son essence), avec sa position par rapport à la faculté de connaître (sa *Wirklichkeit*). Sur cette distinction kantienne entre *Realität* et *Wirklichkeit*, nous renvoyons à D. Pradelle, « Réalité effective et ancrage phénoménologique des modalités », in *Quaestio 17, Reality and its Concepts/La realtà e i suoi concetti/La réalité et ses concepts*, ed. J.C. Bardout, avec la collab. De F. Marrone, 2017, pp. 295-326

<sup>99</sup> Citons ainsi plus longuement le passage des « Postulats de la pensée empirique en général » A219/B266-B267 : « Les catégories de la modalité comportent ceci de particulier qu'elles n'augmentent nullement, comme détermination de l'objet, le concept auquel elles sont jointes comme prédicats, mais qu'elles expriment seulement le rapport à la faculté de connaître. Quand le concept d'une chose est déjà tout à fait complet, je puis encore pourtant demander de cet objet s'il est simplement possible, s'il est aussi réel, ou, dans ce dernier cas, s'il est bien aussi nécessaire. Par-là, on ne pense aucune détermination de plus dans l'objet lui-même, mais on demande seulement comment il se rapporte (avec toutes ses déterminations) à l'entendement et à son usage empirique, à la faculté de juger empirique et à la raison (dans son application à l'expérience). C'est précisément pour cela que les principes de la modalité ne sont rien de plus que des explications des concepts de la possibilité, de la réalité et de la nécessité dans leur usage empirique, sans en admettre ni permettre l'usage transcendantal. En effet, si elles n'ont pas une signification simplement

ontologique de l'existence de Dieu » correspond à la modalité de l'effectivité ou de l'actualité, à la *Wirklichkeit*. Il y a ainsi une corrélation entre position (*Position* ou *Setzung*) et *Wirklichkeit*. C'est précisément ceci que critique Markus Gabriel : la *Wirklichkeit*, comme le lieu d'effectuation de toute expérience possible, est le domaine, ou le champ de sens pour Markus Gabriel, de l'existence. Cette dernière doit donc s'accorder avec « les conditions formelles de l'existence », comme il le dit dans le passage des « Postulats de la raison empirique en général » que nous avons cité, c'est-à-dire avec les formes a priori de la sensibilité : l'espace et le temps. Ce champ de tout ce qui peut être une expérience *en général*, c'est le *monde* chez Kant. Il s'agit d'une idée transcendantale de la raison qui est un principe régulateur de la connaissance empirique. Elle a vocation à *unifier* l'expérience dans une totalité. Il s'agit donc de la totalité de l'expérience possible. Kant le dit explicitement dans le « Système des idées cosmologiques » au début des « Antinomies de la raison pure » :

J'ai appelé idées cosmologiques les idées dont nous nous occupons maintenant, en partie parce que l'on entend par monde l'ensemble de tous les phénomènes < *unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird* >, et que nos idées ne tendent à l'inconditionné que dans les phénomènes, en partie parce que, dans son sens transcendantal, ce mot de monde signifie l'absolue totalité de l'ensemble des choses *existantes*, et que nous avons uniquement en vue l'intégralité de la synthèse.<sup>100</sup>

Le monde, comme idée régulatrice (dont aucune expérience ne peut être fait *en tant que totalité inconditionnée*), est la totalité absolue de toute l'expérience possible, et, par voie de conséquence, de tout ce qui peut être, en droit -c'est-à-dire posé comme *modalement* possible pour la faculté de connaître- *effectif* (*wirklich*), ou *existant*. Il y a ainsi une forme de subordination ou de réduction de l'existence à l'actuel (*wirklich*) dans le monde, ce qui est un préjugé métaphysique (*metaphysical fallacy*), conformément à l'argument de Markus Gabriel que nous avons déjà étudié du « monde vert ». L'existence est ainsi une propriété du monde chez Kant, ou ce que Markus Gabriel nomme une propriété *métaphysique* : exister, c'est appartenir au monde, *c'est-à-dire*, ici, plus précisément, être l'objet d'une *expérience possible*. Il y a bien ainsi une *réduction* de l'existence à la

---

logique et n'ont pas à exprimer analytiquement la forme de la *pensée*, mais ont à se rapporter aux *choses* et à leur possibilité, réalité ou nécessité, elles doivent concerner l'expérience possible et son unité synthétique, dans laquelle seulement des objets sont donnés à la connaissance. Le postulat de la possibilité des choses exige donc que leur concept s'accorde avec les conditions formelles d'une expérience en général ».

<sup>100</sup> *Ibid*, A419/B447, pp. 385-386.

*Wirklichkeit*, à l'actualité dans l'expérience possible. Markus Gabriel dit qu'exister, chez Kant, signifie appartenir au champ de sens de l'expérience possible.

Notons que c'est cette restriction ou *réduction* des jugements d'existence au *monde* comme *totalité de l'expérience possible* selon « les conditions formelles de l'expérience » qui est critiquée par les nouveaux réalistes. Maurizio Ferraris souhaite notamment inverser ce qu'il nomme une réduction de l'ontologie à l'épistémologie dans la philosophie depuis Kant :

Dans le milieu analytique autant que dans le milieu continental, on a de plus en plus assisté au renouveau de l'ontologie comme science de l'être, science de la multiplicité des objets qui -de la perception à la société- constituent un milieu d'analyse non nécessairement subordonné aux sciences de la nature. Avec le retour de l'ontologie, on a donc dépassé l'attitude prévalant en philosophie depuis que Kant a pris congé de l'ontologie, soutenant que la philosophie devait cesser de s'occuper des objets (désormais délégués à la science), renonçant au « nom prétentieux d'ontologie » pour se limiter à enquêter sous « le modeste nom d'une simple analytique de l'entendement pur »<sup>101</sup> sous quelle condition il est possible de connaître ces objets.<sup>102</sup>

Il y a ici ce que Maurizio Ferraris analyse comme une « duperie transcendantale » (*transcendental fallacy*) dans *Goodbye Kant !*<sup>103</sup> qui opère une confusion entre épistémologie et ontologie : si toute connaissance (ou jugement d'existence en l'occurrence) a un commencement avec l'expérience, alors cette dernière, en réponse aux empiristes qui la considèrent comme structurellement incertaine, doit être *fondée* par des structures a priori. Et ces structures sont données, selon Maurizio Ferraris, par une *mathématisation* de l'expérience, par l'application de lois a priori à la réalité<sup>104</sup>, comme cela peut s'attester dans le « schématisation des concepts purs de l'entendement ».<sup>105</sup> Maurizio Ferraris montre qu'il a ainsi fallu opérer un renversement philosophique de perspective : partir non plus des objets (l'ontologie), mais des sujets, et se demander, ce qui est à l'origine de ce qu'il nomme *constructionnisme*, non pas comment sont les choses

---

<sup>101</sup> *Critique de la raison pure*, A247/B303

<sup>102</sup> *Manifeste du nouveau réalisme*, *op. cit.* p. 33-34

<sup>103</sup> Maurizio Ferraris, *Goodbye Kant ! Ce qu'il reste aujourd'hui de la Critique de la raison pure* (2004), trad. fr. Jean-Pierre Cometti, Éditions de l'éclat, Paris, 2009. Nous renvoyons notamment aux chapitres 5 et 6.

<sup>104</sup> Maurizio Ferraris analyse ainsi le modèle de la physique chez Kant, qui est l'application de lois mathématiques (de « schémas » et « paradigmes ») à la réalité.

<sup>105</sup> Dans le « Schématisation des concepts purs de l'entendement », dans la *Critique de la raison pure*, Kant cherche à penser l'*application* des concepts purs de l'entendement aux intuitions sensibles en général. En raison de leur hétérogénéité, Kant cherche à penser un troisième terme, un intermédiaire, le schème transcendantal.

sont en elles-mêmes, mais comment elles doivent être pour que nous les connaissions (selon, donc, « les conditions formelles de l'expérience »). La connaissance est ainsi essentiellement construction, ou application de lois. Dès lors, selon Maurizio Ferraris, il n'est plus possible de distinguer entre la connaissance d'un objet et sa construction par un sujet doué de sensibilité et d'un entendement. L'ontologie est alors réduite à l'épistémologie, ou à ce qu'on peut nommer « schèmes conceptuels » :

L'argument de fond de l'intuition constructionniste (c'est-à-dire le fait que « de quelque façon que ce soit » -expression très chère aux constructionnistes- même l'existence des montagnes de plus de 4000 mètres sur la Lune dépend de nos schèmes conceptuels ou de notre langage) est de marque clairement kantienne. Elle constitue, en effet, une application du principe : « Les intuitions sans concepts sont aveugles »<sup>106</sup> (...) Le problème est que, selon Kant, des concepts sont nécessaires pour avoir n'importe quelle expérience, qu'il nous faut un concept même pour glisser sur une plaque de glace<sup>107</sup>. Si cela n'est pas totalement faux, on déclenche ainsi un processus qui conduit à un constructionnisme absolu. Dès que nous assumons que les schèmes conceptuels ont une valeur constitutive par rapport à tout genre d'expérience, nous pouvons affirmer qu'ils ont une valeur constitutive par rapport à la réalité (au moins si nous assumons, comme Kant, qu'il y a une réalité phénoménale du monde qui coïncide avec l'expérience que nous en avons). À ce point-là, *ce qu'il y a* résulte déterminé par *ce que nous en savons* dans une pleine réalisation de l'être-savoir.<sup>108</sup>

Selon Maurizio Ferraris, Kant réduit la réalité ou « *ce qu'il y a* » à notre savoir, à « *ce que nous en savons* ». C'est ce geste de la philosophie transcendantale qui mène selon lui à un *constructionnisme absolu* : la réalité est réduite à l'expérience (selon nos schèmes conceptuels) que nous pouvons en avoir. C'est ce que Maurizio Ferraris nomme la « falsification de l'être-savoir », un dispositif qui serait à l'origine de la postmodernité<sup>109</sup>.

C'est aussi cette réduction de l'être à l'être-su dans l'expérience que Quentin Meillassoux dans son ouvrage *Après la finitude* déjà cité. Markus Gabriel le cite dans sa critique de la compréhension de l'existence comme propriété du champ de sens de l'expérience possible, et nous pouvons dire que c'est cette critique du geste kantien qui est le premier geste du *réalisme spéculatif*. Quentin Meillassoux montre que cette réduction est à l'origine du « cercle corrélationnel » :

---

<sup>106</sup> La formule est ici tronquée. Dans la *Critique de la raison pure*, A51/B75, Kant écrit : « Les pensées sans contenu sont vides, les intuitions sans concepts sont aveugles ». Ce qu'il veut signifier par-là est que l'expérience n'est possible que par la conjonction d'une part de la sensibilité dans ses formes a priori (espace et temps) et des concepts purs de l'entendement. C'est l'application de ces concepts au divers de la sensation qui s'appelle expérience chez Kant.

<sup>107</sup> Il s'agit d'un exemple travaillé par Maurizio Ferraris dans *Good Bye Kant !*, *op. cit.* pp. 73-84

<sup>108</sup> *Manifeste du nouveau réalisme*, *op. cit.* pp. 38-39

<sup>109</sup> *Ibid* p. 42 : « Et voilà l'origine du postmoderne. En suivant et en radicalisant Kant, les constructionnistes confondront sans reste l'ontologie avec l'épistémologie (c'est-à-dire qu'ils aboliront même le noumène), ce qu'il y a (et qui ne dépend pas des schèmes conceptuels) avec ce que nous savons (et qui dépend des schèmes conceptuels) ».

Par « corrélation », nous entendons l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément. Nous appellerons donc désormais *corrélationalisme* tout courant de pensée qui soutiendra le caractère indépassable de la corrélation ainsi entendue. Dès lors, il devient possible de dire que toute philosophie qui ne se veut pas un réalisme naïf est devenue une variante du corrélationnisme. (...) Le corrélationnisme consiste à disqualifier toute prétention à considérer les sphères de la subjectivité et de l'objectivité indépendamment l'une de l'autre.<sup>110</sup>

Selon Quentin Meillassoux, Kant et la philosophie transcendantale ont inauguré le « cercle corrélationnel », c'est-à-dire l'idée que la *corrélation* entre le sujet et l'objet est en droit *indépassable*. Il n'est dès lors plus possible de penser l'être en lui-même, c'est-à-dire indépendamment de sa manifestation à une conscience, que sa *phénoménalisation*. Inversement, Quentin Meillassoux montre qu'il n'est plus possible non plus de penser le sujet indépendamment de son rapport à l'objet, de son *corrélat* intentionnel. Cela aboutit à un « réquisit ontologique »<sup>111</sup> selon lequel : « être, c'est être un corrélat ». Même si Kant, comme le dit Quentin Meillassoux, introduit un « corrélationnisme faible » c'est-à-dire que le criticisme interdit toute connaissance (*erkennen*) de la chose en soi (toute application des catégories au suprasensible), mais en maintient la *pensabilité* (*denken*)<sup>112</sup>, il faut rompre le « cercle corrélationnel » pour essayer de penser l'être, mais sans la corrélation, l'être en tant que *délié* ou *absolu*. Il s'agit ainsi de pouvoir rendre compte de ce qu'il nomme *ancestralité* et *archifossile* :

-Nous nommons *ancestrale* toute réalité antérieure à l'apparition de l'espèce humaine -et même antérieure à toute forme recensée de vie sur la Terre ; -nous nommons *archifossile*, ou *matière-fossile*, non pas les matériaux indiquant des traces de vie passée que sont les fossiles au sens propre, mais les matériaux indiquant l'*existence* (*nous soulignons*) d'une réalité ou d'un événement ancestral, antérieur à la vie terrestre. Un *archifossile* désigne donc le support matériel à partir duquel se fait l'expérimentation donnant lieu à l'estimation d'un phénomène ancestral -par exemple un isotope dont on connaît la vitesse de décomposition par radioactivité, ou l'émission lumineuse d'une étoile susceptible de renseigner sur la date de sa formation. Repartons alors de ce simple constat : la science formule aujourd'hui un certain nombre d'énoncés ancestraux, portant sur l'âge de l'univers, sur la formation de la Terre.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> *Après la finitude*, op. cit. pp. 18-19

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 39

<sup>112</sup> Quentin Meillassoux montre que Kant peut affirmer deux propositions sur la chose en soi : 1 – La chose en soi est non-contradictoire ; 2 – Il existe bien une chose en soi : car, dans le cas contraire, il existerait des phénomènes sans rien qui se phénoménalise, ce qui pour Kant est contradictoire. Néanmoins, pouvons-nous bien ici parler d'existence ? Nous allons voir que si nous poussons jusqu'au bout la conception kantienne de l'existence comme ce qui peut en droit être l'objet d'une expérience possible, il n'est plus possible de parler d'« existence » pour la chose en soi.

<sup>113</sup> *Après la finitude*, op. cit. pp. 25-26

Sans retomber dans un réalisme naïf<sup>114</sup>, il s'agit pour Quentin Meillassoux de réussir à penser ces énoncés ancestraux et à se demander ce que signifie qu'il puisse y avoir une existence qui *précède* l'homme, qui précède toute expérience de cette existence.

Markus Gabriel cite explicitement ce « cercle corrélationnel » et nomme cela « conditionnel transcendantal » :

TC – S'il n'y avait jamais eu d'entendement humain (et par conséquent aucun individu de notre espèce), alors il n'y aurait rien eu d'actuel.<sup>115</sup>

Cela est un non-sens (*ontic nonsense*) : il s'agit de supposer qu'avant l'homme, il y aurait eu un vaste néant, où rien n'était actuel, même si les choses en soi avaient une existence (mais selon un sens *différent* de l'existence, que Markus Gabriel nomme *schmexistence*). Puis, avec l'arrivée de l'homme, ces choses en soi ont pu être *actualisées*, et avoir une existence (c'est-à-dire entrer dans le champ de sens des expériences possibles). Markus Gabriel semble ainsi déplacer le problème du « cercle corrélationnel » posé par Quentin Meillassoux<sup>116</sup> : il s'agit moins pour Kant du fait que nous n'avons pas d'accès épistémique à l'ancestralité<sup>117</sup>, aux choses telles qu'elles sont en soi, mais plutôt que ces dernières *n'existent pas*, ou plutôt qu'elles « *schmexistent* ». Il s'agit d'un mode différent d'existence dont nous ne pouvons pas avoir de connaissance (*Erkenntnis*). Or cette distinction, comme nous l'avons vu précédemment, est *métaphysique*, c'est-à-dire qu'elle présuppose toujours le *monde* comme totalité de ce qui existe, et qui ici est identifié à l'actualité dans le champ des expériences possible. La distinction entre l'existence et la

---

<sup>114</sup> Il montre explicitement que le *fait* même de s'interroger sur « le cercle corrélationnel » ne peut être un retour au réalisme naïf : les énoncés ancestraux *ne vont philosophiquement pas de soi*, et toute la question que pose le projet réaliste de Meillassoux est ici : comment les penser ?

<sup>115</sup> *Fields of Sense*, *op. cit.* p. 78

<sup>116</sup> Nous verrons d'ailleurs plus loin la critique qu'il propose de la conception de la *factualité* et de la *contingence* travaillée par Meillassoux dans *Après la finitude*. Pour l'instant, ce qui nous intéresse est la critique du « cercle corrélationnel » et ses conséquences sur la conception de l'existence. Nous aborderons plus tard la question de la modalité.

<sup>117</sup> Chercher à *dépasser* la corrélation, c'est-à-dire à penser l'être au-delà de son accès à lui, est un geste *spéculatif*. Cette prétention à vouloir penser un *absolu* pourrait d'ailleurs paraître difficile à concilier avec l'ambition du nouveau réalisme, comme l'a remarqué Jocelyn Benoist dans son article « Après l'infinitude » qui montre que cette ambition de penser l'infinitude est l'*envers* même de la clause de limitation posé par la philosophie critique kantienne : « Le sens de cet infini, cette fois, s'adosse à la finitude kantienne, dont il n'est que l'image renversée. La pensée qui « veut dépasser le sujet » est profondément, de part en part, une pensée du sujet. C'est-à-dire qu'elle part de cette idée, somme toute étrange, suivant laquelle la pensée serait, *a priori*, ce qui enfermerait les choses dans le point de vue du sujet et les mettrait à sa mesure. » (pp. 64-65). Peut-être faudrait-il dépasser l'idée d'une réduction de l'être par la pensée, et son inverse, l'idée un être *absolu*. Le nouveau réalisme cherche précisément à sortir de ce double paradigme.

« schmexistence » est une distinction métaphysique qui a toujours une conséquence réductionniste. Markus Gabriel veut refuser cette distinction et affirme, contrairement au « conditionnel transcendantal » : il existe bien plus que tout ce dont l'homme peut avoir une expérience actuelle. Mais comment dès lors penser l'existence ?

### 1.2.2 – La critique de Frege : dissociation de l'existence et de la quantification.

Markus Gabriel cherche à trouver une manière de penser l'existence qui ne préjuge pas, *métaphysiquement*, de ce qui existe ou non. Il s'agit donc de faire de l'existence une « propriété fine » (*thin propriety*), délivrée de ses présupposés métaphysiques. C'est pour cette raison qu'il se tourne vers Frege. Si ce dernier a bien une conception *négative* de l'existence semblable à celle de Kant, en ce qu'il refuse l'idée que l'existence soit un prédicat ou propriété de premier ordre, il est important néanmoins de souligner que leurs conceptions *positives* de l'existence sont très différentes<sup>118</sup>. Frege, nous l'avons vu, considère que l'existence, non seulement n'est pas une propriété *de premier ordre*, c'est-à-dire *un concept* sous lequel pourrait être rapporté un objet, mais est une propriété de *second ordre*, c'est-à-dire une propriété du *concept* qui attribue à ce dernier une valeur de vérité. Or cette conception permet, selon Markus Gabriel, à la fois 1 – de refuser l'idée qu'exister signifie « pouvoir être instancié dans une expérience actuelle » ; et 2 – plus largement, de refuser ce que Markus Gabriel nomme *le monisme ontologique*, c'est-à-dire de rattacher l'existence à un seul domaine (chez Kant, nous l'avons vu, celui de l'expérience possible), mais au contraire de pluraliser les domaines, c'est-à-dire de poser l'existence comme propriété de *concepts, ou fonctions*, nous l'avons vu, qui dessinent

---

<sup>118</sup> C'est pour cette raison que l'analyse par exemple de Jonathan Bennett dans *Kant's Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, qui associe les deux conceptions comme la « Kant-Frege view », en montrant que Frege aurait fondé logiquement l'argument de Kant, ne nous semble pas bien rendre compte des différences de perspective.

chacun une *extension*, c'est-à-dire un domaine particulier. Frege refuse ainsi comme Kant l'idée que l'existence soit une propriété « propre », « réelle », ou de premier ordre qui définisse l'objet, mais refuse l'idée kantienne que l'existence soit essentiellement *une relation*, une propriété *relationnelle* qui in fine caractérise toujours un rapport entre un concept et des intuitions possibles, c'est-à-dire caractérise toujours l'objet, mais dans sa *relation* avec une expérience possible.

Cela se manifeste particulièrement bien dans son « Dialog mit Pünjer über Existenz »<sup>119</sup>. Bernard Pünjer était titulaire d'une chaire de philosophie à Iena, et était un néo-kantien, fortement influencé par la conception kantienne de l'existence. B. Pünjer soutient l'idée qu'une chose existe si nous pouvons en faire l'expérience, si elle peut nous *affecter*. Cela le conduit à rejeter l'existence des hallucinations, ou des certaines idées formées par l'esprit (il y est question notamment de centaures). Or, Frege montre qu'il y a là une confusion importante. Pünjer souhaite montrer que dire d'une chose qu'elle existe, signifie *positivement*, que cette chose peut être l'objet de notre expérience. Or, pour Frege, l'existence est « pléonastique » ou « redondante ». Dire par exemple que « les oiseaux existent » est un énoncé « pléonastique » qui entretient une confusion : il laisse supposer que la propriété d'exister qualifie directement le sujet de l'énoncé, « les oiseaux », et, qu'il leur attribue la propriété de pouvoir être l'objet de notre expérience possible, de pouvoir nous affecter. Frege semble ainsi plus radical que Kant dans le rejet de l'idée que l'existence est un prédicat réel, ou une propriété de premier ordre : il s'agit du fait que le concept « oiseaux » n'est pas vide, mais a bien une *extension*, ou *valeur de vérité*. Frege montre que cela est toujours présupposé lorsqu'on utilise un concept, ce qui explique que l'énoncé « les oiseaux existent » soit pléonastique :

Lorsque vous dites « Il y a des hommes » et « Il n'y a pas de centaures », vous faites aussi une classification. Mais vous ne classifiez pas des choses, qui dans un des deux cas ne sont pas là du tout, et dans l'autre, ne sont pas assignées à l'une des deux classes, mais vous classifiez les concepts « homme » et « centaure » en assignant l'un à la classe des concepts sous lesquels quelque chose tombe, et en excluant l'autre de cette classe. C'est pour cette raison que je soutiens que dans ces énoncés les concepts sont les sujets réels. Si vous dites « Cela peut être rencontré dans l'expérience [*experienced*] », où ceci a le sens de « Cette idée que j'ai eue ne trouve pas son origine en moi seul », alors vous classifiez cette idée. Vous l'assignez à l'un des deux types d'idées que vous avez distingués auparavant [entre une idée qui nous vient d'une affection extérieure, d'une expérience, et une idée qui n'est produite que par nous-mêmes].<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Le texte est posthume, et nous citons la traduction anglaise de P. Long et R. White, « Dialogue with Pünjer on Existence », in *Gottlob Frege. Posthumous writings*, H. Hermès, F. Kambartel et F. Kaulbach (éd), Oxford, Basil Blackwell, 1979, pp. 53-58.

<sup>120</sup> *Ibid*, p. 54-55, §23.

Nous voyons que Frege *déplace* la notion d'existence : elle ne qualifie plus un *objet* -ce qui est toujours le cas lorsque l'on affirme qu'il est possible d'en faire une expérience- mais un *concept*, en lui assignant une *extension*, c'est-à-dire une *valeur de vérité*. L'affirmation de l'existence est donc une affirmation *de second ordre*, et signifie qu'un concept a un domaine d'extension non vide. Pour Frege, la notion d'existence est ainsi essentiellement liée au *nombre*, comme il le dit dans le §53 des *Fondement des mathématiques*, déjà cité : « l'existence n'est rien que la négation du chiffre zéro ». L'existence qualifie ainsi le *concept*, qui fonctionne, dans le cadre des travaux de Frege pour fonder une *Begriffsschrift*, c'est-à-dire une idéographie ou un langage formel pour représenter la logique mathématique, comme une *fonction mathématique*, à laquelle on attribue un ensemble de nombres dans son extension. Frege semble ainsi moins se préoccuper d'ontologie, que d'une *formalisation mathématique*. Dans ce cadre, la notion d'existence est moins une notion ontologique qu'une notion formelle et mathématique qui permet d'assurer l'extension d'une fonction. Cela a une conséquence importante pour notre perspective : alors que pour Kant, l'existence, parce qu'elle pose une *relation possible*, est, nous l'avons vu, essentiellement liée à la catégorie de la modalité, ce qui implique que certains objets sont seulement possibles, et n'existent pas pour Kant. Sa conception de l'existence s'inscrit ainsi plus largement dans sa critique de la métaphysique, et pose une réflexion sur ce qui peut *en droit* et objet d'expérience ou non. La perspective de Frege est fondamentalement différente : il s'agit d'établir des *classes* ou *extensions* pour formaliser un langage scientifique, ce qui explique que la question de savoir quels individus existent ou non est reléguée à la science par Frege. La *Begriffsschrift* ne s'intéresse pas à la distinction entre le possible et l'actuel, mais aplatit les modalités : tout est actuel. Comme l'analyse Leila Haaparanta dans son ouvrage *Frege's Doctrine of Being* : Frege « élimine les modalités aléthiques de sa logique ».<sup>121</sup> Il s'agit d'abord pour Frege, de montrer que, dans la formalisation logique, les concepts ont bien une extension :

Si « Sachse existe » doit signifier « Le mot « Sachse » n'est pas un son vide, mais désigne quelque chose », alors il est vrai que la condition « Sachse existe » doit être satisfaite. Mais ce n'est pas une nouvelle prémisse, mais une présupposition de tous nos mots -une présupposition qu'il va sans dire. Les règles de la logique présupposent toujours que les mots que nous utilisons ne sont pas

---

<sup>121</sup> Leila Haaparanta, *Frege's doctrine of being*, Helsinki, Acta philosophica Fennica, 1985, p. 146, nous traduisons. Nous renvoyons aussi à T. Kannisto, « Kant and Frege on Existence », *Synthèse*, no. 8, 2018, pp.1-26 pour une analyse de ces divergences.

vides, que nos phrases expriment des jugements, qu'on n'est pas simplement en train de jouer avec les mots [...] La prémisse « Sachse existe » est redondante<sup>122</sup>

Il est intéressant de noter que Markus Gabriel reprend cette conception de l'existence, ce qui le pousse, nous le verrons, à lier l'existence à un *actualisme*. Ce qui lui importe c'est le geste qui consiste à enlever la *charge métaphysique* qui était attachée à la notion d'existence. Elle devient avec Frege une « propriété fine », c'est-à-dire qu'elle n'a plus de présupposé métaphysique (faire partie du monde actuel, pouvoir être l'objet d'une expérience possible) qui avait pour conséquence, nous l'avons vu, le « conditionnel transcendantal », mais devient une notion formelle qui indique une valeur de vérité à un concept. Pourtant, Markus Gabriel souhaite aller plus loin dans cette stratégie de *déflation* de la notion d'existence. Il montre que la perspective de Frege est encore marquée par un présupposé important : il lie la notion d'existence à celle de nombre et de *quantité*. L'existence est en effet formalisée par le *quantificateur* :  $\exists(x)$ <sup>123</sup>. Ce dernier, qui pourrait sembler absolument *neutre* métaphysiquement, est finalement tributaire d'un présupposé important : lier l'existence à sa *numération*. Cela aboutit à ce que Markus Gabriel nomme une « ontologie naïve des individus » (*naive Einzeldingontologie*), c'est-à-dire la présupposition que ce qui existe, *fondamentalement* (c'est-à-dire *métaphysiquement* pour Markus Gabriel), ce sont les *individus*, que nous pouvons *compter*, que nous pouvons *quantifier*.<sup>124</sup> L'existence, ainsi, finalement aurait une présupposition métaphysique : l'idée que le monde serait la totalité *quantitative* de tous les individus.

Il s'agit, pour Markus Gabriel d'insister sur le fait que l'existence et la quantité ne sont pas les mêmes concepts, comme le montre ce que nous pouvons nommer son « argument des œufs » :

Même au niveau le plus superficiel de l'analyse, il est plutôt évident que la question : « Y-a-t-il des œufs ? » n'est pas identique avec « Combien y-a-t-il d'œufs ? ». Il est vrai que s'il y a trois œufs alors il y a des œufs, mais le fait qu'il y ait des œufs n'est pas identique avec le fait qu'il y

---

<sup>122</sup> "Dialogue with Pünjer", *op. cit.*, p.60, nous traduisons.

<sup>123</sup> A vrai dire, pour être plus précis ici, il faudrait noter que Frege n'utilise pas le *quantificateur existentiel*, mais cette formule :  $\neg\forall(x)\neg F(x)$  (« l'existence n'est rien d'autre que la négation du chiffre zéro »). Ceci indique encore plus clairement que pour Frege, l'existence ne détermine pas un individu, mais établit, de manière indéterminée, qu'il y a une *quantité* dans une classe d'objets.

<sup>124</sup> Il reprend une expression de J. Turner, par exemple dans « Logic and Ontological Pluralism », *Journal of Philosophical Logic*, vol. 41, no. 2, avril 2012, pp.419-448 : l'ontologie comme la structure d'un panneau perforé (*pegboard structure*), où on accroche des individus.

en ait trois. Il n'importe même pas qu'il y ait au moins un œuf, comme il pourrait bien y en avoir que la moitié restante d'un. Dans ce scénario dans lequel il y a seulement la moitié restante d'un œuf, et il y aura à partir de là seulement une moitié restante d'œuf (quelqu'un l'aurait peut-être congelé pour les générations futures), cela ne signifie pas que les œufs ont cessé d'exister. Bien sûr, nous individuons normalement les œufs en nous référant à des œufs entiers, mais cela ne signifie pas que pour qu'il y ait des œufs, il devrait y avoir des œufs entiers. L'existence et la quantité ne sont pas les mêmes concepts.<sup>125</sup>

Lier ainsi l'existence à la quantité semble présupposer à l'avance le type d'objets qui peuvent ou non faire partie de *l'extension* du concept. Cela exclue corrélativement tout ce qui *ne tombe pas exactement* sous le *bon* concept. Est-ce qu'une moitié d'œuf fait toujours partie de l'extension du concept d'œuf ? Cela pose problème et il est important de noter que certaines choses existent *qui ne rentrent pas exactement dans l'extension d'un concept*. Qu'en est-il par exemple de certains individus *vagues* ? Markus Gabriel refuse l'idée que l'ontologie puisse in fine être réduite aux lois mathématiques. Il s'agit, plus généralement, de refuser une approche *extensionnaliste* de l'ontologie. C'est pour cette raison que Markus Gabriel refuse l'idée que la logique formelle puisse être un outil dans une *réflexion ontologique*. Le réalisme de Markus Gabriel, qui cherche à fonder une ontologie, s'oppose ainsi aux tentatives de *formalisation* de l'ontologie. Ceci est décisif dans son opposition aux néo-meinongiens comme E. Zalta ou G. Priest. Ces derniers cherchent à fonder un système *formel* qui puisse rendre compte précisément de l'ontologie, tandis que Markus Gabriel souhaite s'interroger sur *ce qui existe effectivement* : non pas l'œuf comme chiffre de l'extension d'un concept, mais la moitié réelle d'un œuf à la coque qui va être mangé par exemple. Il montre que finalement, la conception formelle de l'existence renvoie à un *monde* comme totalité de tout ce qui peut être quantifié dans l'espace logique, par le quantificateur  $\forall(x)$ . Derrière cela, il y a une idée que Markus Gabriel tente de déjouer : l'idée *métaphysique* selon laquelle exister, c'est tomber sous le concept d'objet<sup>126</sup>, de l'objet unifié comme un individu.<sup>127</sup> Or, il peut y avoir des objets vagues, qui ne peuvent rentrer adéquatement sous un concept : un reflet, une planète inconnue, une civilisation passée... Il s'agit dès lors pour Markus Gabriel de dissocier l'existence de la quantification.

---

<sup>125</sup> Markus Gabriel, *Fields of Sense*, *op. cit.*, p.96.

<sup>126</sup> Une idée que nous avons d'ailleurs aussi pu voir à l'œuvre chez Kant.

<sup>127</sup> Markus Gabriel fait remonter cette idée à Platon et Aristote : « Autant Platon qu'Aristote ont défendu des ontologies discrètes, et les deux ont pris le nombre 1 pour être la mesure de tous les nombres, un *meron*, dont l'unité doit être fixée pour pouvoir rendre compte de l'existence de toute chose » (*Fields of sense*, *op. cit.*, p.102, nous traduisons). En ce qui concerne le fait de savoir si pour Frege, la référence est nécessairement liée à la notion d'objet, cela n'est pas évident comme l'a bien remarqué Jocelyn Benoist dans « Le réel dans tous les sens », in *L'adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017.

Pourtant, nous pouvons dire que l'ontologie des champs de sens de Markus Gabriel est fortement influencée par Frege. Mais, de manière intéressante, il donne une nouvelle interprétation *intensionnaliste* à la notion d'existence. Markus Gabriel lit ainsi Frege d'une manière hétérodoxe, qui lui permet d'établir sa notion de *champ de sens* qui, contrairement à la notion de classe, d'ensemble ou d'*extension*, est une notion *intensionnelle*. Il montre qu'un objet n'existe pas seulement parce qu'il tombe sous un concept, mais parce qu'il tombe sous le concept *adéquat* (*suitable concept*), ce qui dérive de son *réalisme ontologique* que nous avons étudié précédemment : il y a des concepts qui ont une bonne prise sur ce qui existe, et d'autres non. Cela permet à Markus Gabriel d'affirmer que chez Frege, peut-être que la notion d'existence n'est pas d'une affaire de référence ou d'extension, mais une question de *sens* dans son vocabulaire. Il cherche ainsi à lier la notion de sens avec celui d'existence. Exister, signifie pour Markus Gabriel, faire partie d'un *champ de sens*, c'est-à-dire d'un ensemble de choses auxquelles il est contextuellement possible de se référer par le même sens. Nous le voyons, et nous allons étudier ce geste : Markus Gabriel *écrase* le *sens* frégeen sur la *référence*. Cela signifie qu'il n'y a plus de distinction à faire entre les différents sens possibles et la référence unique. Reprenons l'exemple paradigmatique étudié dans le chapitre introductif : l'Etna. Ce dernier a plusieurs « modes de présentation » ou sens selon la perspective par exemple pour Markus Gabriel. Cela signifie qu'il y a autant de *faits* qui existent, en plus du mont lui-même. Chaque sens implique une existence. Nous allons donc étudier comment cette conception permet à Markus Gabriel d'affirmer que « tout existe » positivement, et que l'existence est la propriété fine (*thin*) d'appartenir à un champ de sens.

## 2 – Exister, c'est apparaître dans un champ de sens. La maximalisation de l'existence chez Markus Gabriel

Markus Gabriel a ainsi déplacé la question de l'existence d'une question *métaphysique*, c'est-à-dire situait l'existence comme propriété *générale* de tous les objets dans le monde (que ce soit le monde actuel, ou l'ensemble des objets qui peuvent être quantifiés), à une autre question : il ne s'agit plus de se demander qu'est-ce qui existe ou non, ce qui recèle toujours un présupposé métaphysique, mais de se demander *comment* les choses existent. Il s'agit de poser la question du *sens* de ce qui existe, c'est-à-dire de leur « mode de donation ». Exister signifie *avoir un sens*, être définissable *intensionnellement*. L'existence est ainsi une propriété minimale (*thin*) qui donne une portée ontologique à tout ce qui a un sens. Le sens est ainsi fortement *ontologisé*. Nous ne pouvons plus distinguer entre différents objets avec la notion d'existence (dire que certains, existent tandis que d'autres n'existent pas), mais par le *sens*. Markus Gabriel écrase ainsi le sens sur la référence. Or cela nous semble poser un problème que nous allons étudier : s'il n'y a plus de distinction entre le sens et la référence, alors Markus Gabriel semble contraint d'accepter le *Principe de caractérisation meinongien* (PC) :

PC – Pour toute proposition qui attribue un ensemble de propriétés à un objet, il y a bien un objet qui a ces propriétés.

Si un objet a un sens, un mode de donation spécifique, alors *il existe*. Cela implique, non seulement un large pluralisme ontologique, mais une *maximalisation* de l'existence qui permet à Markus Gabriel d'affirmer : « tout existe, mais selon son champ de sens ». Or, il nous semble que, s'il donne bien une restriction à ce principe, à savoir : l'existence dépend du bon *champ* de sens, c'est-à-dire de la bonne localisation ontologique ; Markus Gabriel maintient néanmoins une forme *d'hyper-positivité* de l'existence. Chaque sens doit avoir une *localisation ontologique* et renvoyer à une existence actuelle -nous verrons ainsi que l'influence du rejet des modalités par Frege-. Tout est pleinement actuel, ce qui est, semble-t-il, une conséquence de son interprétation de la notion d'existence. C'est ce

que nous nous proposons d'étudier, avant de voir les conséquences de cette position que nous pouvons nommer *actualiste*.

## 2.1. L'écrasement du sens sur la référence, et ses conséquences.

Dans le dernier chapitre de *Fields of Sense*, intitulé "Senses as Ways Things Are in Themselves", Markus Gabriel développe de manière plus approfondie l'usage qu'il fait du *sens* frégeén. Il montre que le rejet du psychologisme chez Frege n'a pas été suffisamment aboutit, et que la notion de *sens* demande à être plus radicalement *dé-psychologisée*. Il s'agit pour lui de rendre au sens sa portée ontologique. Une des ambitions centrales des travaux de Frege était en effet de *dé-psychologiser* la pensée, c'est-à-dire de montrer qu'une proposition<sup>128</sup> a bien une *objectivité* qui dépasse l'acte psychologique de la saisir. Il s'agit de dissocier radicalement les lois psychologiques (lois empiriques de l'acte de penser) des lois logiques (les lois de ce que Frege nomme « la pensée », der *Gedanke*). Ce geste se retrouve notamment dans la distinction entre la représentation (*Vorstellung*) et le sens (*Sinn*), c'est-à-dire entre d'une part l'acte subjectif qui accompagne la pensée, et de l'autre l'objectivité de la pensée qui peut être vraie ou fausse. Cela permet de rejeter, selon Markus Gabriel, un *psychologisme à propos de la pensée* (der *Gedanke* : *about thought*), mais non pas un *psychologisme à propos de l'acte de penser* (*about thinking*). Finalement, Frege resterait tributaire d'une forme de dualisme malgré lui, puisqu'il rejette les conditions subjectives de la pensée hors de toute objectivité, reléguées ainsi dans la pure représentation, tandis que le sens se situe du côté de l'objectivité. Or, il s'agit d'abord pour Markus Gabriel d'élargir plus radicalement la

---

<sup>128</sup> Frege, "La pensée", *Écrits logiques et philosophiques*, *op. cit.* p.173 : « Sans vouloir donner une définition, j'appelle pensée [*Gedanke*] ce dont on peut demander s'il est vrai ou faux [...] La pensée, en elle-même inaccessible au sens [ici, la sensibilité], revêt l'habit sensible de la proposition et devient ainsi plus saisissable. Nous disons que la proposition exprime une pensée. La pensée échappe aux sens, et tout ce qui est l'objet d'une perception sensible est à exclure du domaine de ce dont on peut examiner la vérité. La vérité n'est pas une propriété qui corresponde à un genre particulier d'impressions sensibles. »

notion de *sens*, et de montrer que même des représentations subjectives ont une objectivité, ce qui le conduit à refuser la distinction entre *Vorstellung* et *Sinn* :

L'acte de penser [*thinking*] lui-même fait partie de ce qu'il y a, et il n'est pas ainsi simplement à *propos* de ce qu'il y a. Cette conception de l'acte de penser est une réaction à la forme de scepticisme qu'implique le psychologisme à propos de l'acte de penser. L'acte de penser doit être « là dehors » [*out there*] autant que tout autre objet auquel nous pouvons nous référer de telle manière que nous puissions réussir ou nous tromper. [...] L'acte de penser est un *sens*, et nous avons par conséquent plus que cinq sens (il y a aussi d'autres raisons). Les émotions sont aussi des sens [...] Dans ce contexte je maintiens que le terme « sens » dans « sens frégués » et dans « sens-organes », ou dans « sentir », sont en effet liés étroitement ensemble, ce que je tiens pour être une variante de l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de donné non-conceptuel dans une expérience qui implique le sens.<sup>129</sup>

Nous pouvons noter ici une forme d'*hégélianisme* chez Markus Gabriel. En effet, il reste semble-t-il influencé par l'idéalisme allemand, et on peut en retrouver des traces dans cette idée que le concept est *à même le réel*, que ce qui existe *a du sens*. Le sens est en effet *du côté de ce qui existe*. Il s'agit de montrer que Frege reste en réalité tributaire d'une forme de psychologisme (à propos de l'acte de penser) qui menace son ambition antipsychologiste à propos de la pensée. Pour Frege, nous saisissons (*ergreifen*) subjectivement des pensées, comme il le dit dans les *Grundgesetze der Arithmetik* :

Si nous voulons nous sortir complètement du subjectif, nous devons interpréter l'acte de connaître (*Erkennen*) comme une activité, qui ne produit pas ce qui est connu, mais saisit (*ergreifen*) quelque chose qui est déjà là.<sup>130</sup>

Celui qui pense, en saisissant la pensée, la porte (*Träger des Denkens*), ce qui implique une forme de psychologisme propre à l'acte de pensée. La pensée est *dans* le penseur, alors que Markus Gabriel souhaite radicalement *l'externaliser*. Car, si la pensée reste *dans* le penseur, comment comprendre le fait qu'elle se *réfère* bien à quelque chose de réel, qui *existe*. C'est pour cette raison, qu'à un deuxième niveau, Markus Gabriel souhaite abolir la distinction entre *sens et référence*. Ce qui existe, c'est ce qui a du sens, c'est-à-dire que les objets sont identiques avec ce qui est vrai à leur propos. Il n'y a pas, derrière le sens, une réalité *nue* qui pourrait ensuite recevoir un sens par un sujet -un *mode de présentation*. Le sens serait ainsi pensé dans un rapport à *l'accès* au réel. Markus Gabriel souhaite se défaire de cette question et montre que le sens est *directement* réel. Ceci est une manière

---

<sup>129</sup> Markus Gabriel, *Fields of Sense*, *op. cit.*, p.341, nous traduisons.

<sup>130</sup> Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, Iena, Hermann Pohle, 1893, p. XXIV.

pour lui de rejeter à nouveau la distinction *métaphysique* entre l'intentionnel et le réel. Il n'y a pas, comme nous l'avons vu de réalité fondamentale, à laquelle nous cherchons à nous référer et qui permettrait de discriminer métaphysiquement entre ce qui existe et ce qui n'existe pas. Le réel se donne toujours dans un certain *sens*. Markus Gabriel défend ainsi ce que nous pourrions nommer une forme de *descriptivisme ontologique*<sup>131</sup>. Markus Gabriel écarte ainsi la distinction entre sens et référence et la remplace par une autre qu'il qualifie d'« équivalent fonctionnel »<sup>132</sup> que nous allons étudier entre l'objet qui apparaît dans un champ de sens, et le champ de sens. C'est-à-dire qu'une bonne prise sur l'objet ne dépend pas d'un *sens* qui permettrait un bon accès épistémique à lui, mais de bien le *situer ontologiquement et contextuellement* dans son champ de sens. Car tout existe, mais relativement au bon champ de sens.

Avant de pouvoir étudier cette articulation, nous devons étudier une conséquence importante de cet écrasement du sens sur la référence. Nous avons noté que ce geste impliquait la réintroduction du principe de caractérisation meinongien, c'est-à-dire que toutes les propriétés que nous pouvons attribuer à des objets, leur *sens*, ont bien toujours un corrélat objectif. Ils assurent cette objectivité (ou *existence* dans le cadre gabrielien). Cela implique qu'il n'y a plus aucun *écart, ou jeu* entre le *sens* et le *réel* pour Markus Gabriel. Cela est une conséquence du fait que, puisqu'il s'agit de refuser toute structure métaphysique qui rendrait compte de la réalité (autrement dit, le monde), alors le réel n'est rien d'autre que le *sens*, dans sa pluralité infinie. Cela aboutit à ce que Jocelyn Benoist a nommé une *confusion de catégories*. Dire que le sens est la chose même semble revenir à une erreur de catégorie : le fait n'est pas la norme, et le réel n'est pas le sens. Selon J. Benoist, cela fragilise fortement le réalisme. Car il s'agit d'un réalisme, où le réel est démultiplié comme le sens, et ne tient plus sa robustesse ou sa *résistance*<sup>133</sup>, et cela malgré ce que nous avons analysé comme son réalisme ontologique. Nous pouvons bien, nous le verrons, nous tromper de champ de sens, il n'empêche que le sens est toujours directement ontologisé, dans un champ de sens ou dans un autre. Jocelyn Benoist montre

---

<sup>131</sup> Il qualifie d'ailleurs lui-même son approche d'« *ontological bundle descriptivism* » : « les objets sont des faisceaux [*bundle*] de sens ou de modes de présentation objectifs, ce qui revient à dire que les objets sont identiques à la totalité de ce qui est vrai à leur propos », nous traduisons, *Fields of Sense, op. cit.* p.229.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.346.

<sup>133</sup> Nous utilisons ici un terme de Maurizio Ferraris, auquel nous reviendrons plus tard, qui analyse dans *Il mondo esterno*, Milan, Bompiani, 2001, où il analyse le réel comme ce qui *résiste* à nos schèmes conceptuels.

au contraire dans « Le réel dans tous les sens » que l'écart entre le sens et ce qui existe réellement, est essentiel pour établir ce qu'il faut entendre par « réalité » :

Ma divergence avec Markus Gabriel trouve probablement son fondement dans le motif, essentiel pour moi, de la différence catégoriale entre le normatif et le factuel. La réalité, pour moi, revêt fondamentalement l'aspect de la factualité au sens où, par définition, elle n'est jamais que ce qu'elle est. Une réalité n'est pas vraie ou fausse ; elle est. En revanche, ce qu'il faut retenir de ce que Frege appelle « sens », c'est précisément sa capacité à être vrai ou faux, ou disons plus largement correct ou incorrect. Le sens, chez Frege, est fondamentalement une instance normative. Par là-même, il ne peut pas être une propriété des choses, mais un *format de détermination* de ces mêmes choses, suivant lequel ces propriétés sont correctement ou incorrectement saisies. [...] L'écart entre le factuel - le réel : ce qui n'est jamais que ce qu'il est – et la norme qui a vocation à le cerner, de façon correcte ou incorrecte, me paraît constituer une structure fondamentale de ce que j'appelle, pour ma part, « réalisme ». Faire droit à cet écart et s'y tenir est une précondition de toute approche d'une *réalité* comme telle, qui la laisse valoir dans son simple être de « réalité », et à vrai dire une condition du sens du mot « réalité ». <sup>134</sup>

Plutôt que d'y voir une opposition entre le sens et le réel, qui est au centre de la critique de Markus Gabriel de Frege, Jocelyn Benoist propose plutôt de les distinguer, comme deux catégories distinctes, qui, dans leur *écart* constituent la réalité. La norme est ce qui mesure le réel, ce qui s'y rapporte et permet de l'appréhender comme *ce qu'il est, tel qu'il est*, indépendamment de nos normes. Le réel, c'est ce à quoi nos normes s'appliquent. Il redonne ainsi de l'importance à l'intentionnalité comme *ce qui se rapporte normativement au réel*.

Pour notre part, nous souhaiterions mettre en lumière une *autre* conséquence de cet écrasement du sens sur la référence. Il nous semble que cela donne *une nouvelle dimension* au problème de l'existence que nous travaillons. Cela implique que *tout* existe, et, donc, qu'il n'y a plus aucune distinction dans des degrés d'existence. Puisqu'il n'y a plus de structure métaphysique qui permettrait de rendre compte de la distinction entre le sens et un réel indépendant du sujet, qui existerait de manière fondamentale, permettant ainsi de poser un critère entre ce qui existe (par exemple objet concret) ou ce qui n'existe pas (par exemple tel rêve, fiction, ou fantasme, ou plus largement ce qui est du domaine de l'intentionnel), alors tout doit exister *au même niveau, au même degré*. La différence est au niveau du sens, et non au niveau de ce qui existe. Or cela -c'est notre hypothèse- aboutit à une conception *hyper-positive* de l'ontologie : tout existe, oui, mais tout *doit* nécessairement exister, nous le verrons. Il s'agit d'une forme d'*actualisme*. Il nous semble que, s'il faut penser du *jeu*, ce devrait peut-être au niveau même du *réel*. Nous analysons

---

<sup>134</sup> Jocelyn Benoist, « Le réel dans tous les sens », in *L'adresse du réel*, op. cit., pp. 98-99.

ici la question de la réalité comme une question *modale*. Si tout existe, alors la réalité est un bloc de champs de sens sans profondeur ou sans ce que nous pouvons nommer de *dimensionnalité* modale. Il y a juste une multiplicité de champs de sens, mais qui sont autant de blocs d'existence positive et nécessaire<sup>135</sup>. Il nous semble que cela est une conséquence de l'interprétation par Markus Gabriel du *Principe de caractérisation*, c'est-à-dire en considérant sa validité (en écrasant le sens sur la référence), mais en le restreignant d'une manière minimale pour pouvoir conserver l'intuition selon laquelle tout existe : en relativisant cette existence à une champ de sens. C'est ce geste que nous devons analyser pour comprendre en quoi il s'agit d'un *actualisme problématique*.

## 2.2 – L'univocité de l'existence et la pluralité des champs de sens

Comme nous l'avons vu, la distinction entre les différents objets ne se joue pas à un niveau métaphysique : il n'y a pas des objets qui existent et d'autres qui n'existent pas de manière générale. La distinction se joue au niveau de la notion gabrielienne de *champ de sens* (*Sinnfeld*), dont nous avons vu ce qu'elle devait au *Sinn* frégéen. Dès lors, l'existence est la notion la plus minimale (*thin*), sans présupposition métaphysique. Elle doit ainsi être *univoque* : une fiction comme une licorne pour Markus Gabriel existe tout autant qu'un tigre par exemple. Il n'y a pas de distinction entre l'apparence et la réalité. Cela signifie que l'existence n'admet pas de degré : tout existe pleinement, selon son champ de sens. Il n'y a pas de modes particuliers d'existence qui permettraient par exemple de distinguer entre une existence purement intentionnelle (moindre, voire nulle) et une existence réelle. Il s'agit pour Markus Gabriel de *dé-modaliser* radicalement la notion d'existence :

---

<sup>135</sup> Nous verrons qu'il est possible, en suivant Maurizio Ferraris dans *Émergence* (2016), S. Plaud (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2018, qu'il est possible de concevoir la résistance du réel non pas d'abord à partir du *sens* comme *signification*, mais du *sens* comme *direction*. Or cela permettrait, nous le verrons plus tard, de penser la dimensionnalité modale de la réalité, et de réinterpréter la notion d'existence.

Les formes ou modes d'existence sont également rejetés en tant qu'options ontologiques. Ce n'est pas le cas que les entités fictionnelles existent sur un mode différent que la tasse sur ma table ou que des entités sociales telles que des institutions ont une forme d'existence différente de celle des molécules. Il n'y a pas de modes d'existence, mais seulement différents champs de sens et des objets qui y apparaissent. Cela étant dit, je garantis qu'il y a bien qu'il y a différentes formes d'apparition en ce qu'il est différent pour une tasse d'apparaître sur ma table à café que dans un poème.<sup>136</sup>

Pour Markus Gabriel, nous le voyons, la notion d'existence est univoque, pour pouvoir, nous le voyons, permettre un *pluralisme ontologique*. C'est parce que la notion d'existence est univoque et ne permet pas de discrimination métaphysique que tout peut exister : aussi bien les entités sociales et les fictions que des êtres concrets. Mais cette *univocité* de l'existence est un *opérateur* de pluralisation maximale de l'existence : il y a pour Markus Gabriel une infinité de champs de sens, et, par conséquent, une infinité de manière d'apparaître. L'existence a ainsi une infinité de *sens* possibles. Il donne ainsi cette définition minimale de l'existence : « Exister, c'est apparaître dans un champ de sens ».

Nous avons vu que la position de Markus Gabriel refuse la conception meinongienne selon laquelle certains individus existent et d'autres non, pour affirmer cependant que *tout existe*. Cette conception pourrait être assimilée à la position de certains auteurs qui, ayant constaté les impasses à la fois de l'identification de l'existence comme une propriété des individus (de premier ordre) ou comme propriété de propriété (de second ordre), ont considéré que l'existence était une propriété *universelle* des individus. Il s'agit de la position dite *universaliste* à propos de l'existence. Elle est défendue notamment par A. Plantinga (1976) ou N. Salmon (1987)<sup>137</sup> par exemple. L'existence est pour eux un prédicat *universellement* satisfait. Citons A. Plantinga dans son article « Actualism and Possible Worlds » :

Parmi les propriétés essentielles à tous les objets on compte l'*existence*. Certains philosophes ont fait valoir que l'existence n'était pas une propriété ; ces arguments, néanmoins, même s'ils sont cohérents, semblent montrer tout au plus que l'existence est un type particulier de propriété. Et elle est en effet spéciale ; comme l'identité, l'existence est essentielle à chaque objet, cela de

---

<sup>136</sup> *Fields of Sense, op. cit.*, p. 172. Nous traduisons.

<sup>137</sup> A. Plantinga "Actualism and Possible Worlds", *Theoria*, no. 42, 1976, pp. 139-160 ; N. Salmon, "Existence", *Philosophical Perspectives*, no.1, 1987, pp. 49-18. Nous pouvons aussi citer Gareth Evans dans *The Variety of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982, qui affirme p.354 que le prédicat « existe » est « un concept de premier ordre, vrai de toute chose ». Nous pouvons noter de manière intéressante que Gareth Evans reprend la conception de Frege, mais en en faisant un prédicat de premier ordre.

manière nécessaire. Car, de toute évidence, chaque objet a l'existence dans tous les mondes où il existe.<sup>138</sup>

L'existence serait ainsi une propriété de premier ordre qui serait essentielle à tous les objets. Il pourrait sembler que la conception de Markus Gabriel, en ce qu'elle affirme que tout existe selon son champ de sens, semble impliquer un tel *universalisme*. Pourtant, il s'en défend explicitement, et montre que l'existence ne doit pas être conçue comme la propriété la plus haute, comme la propriété que chaque chose doit avoir. Par sa définition même –« exister, c'est apparaître dans un champ de sens »- l'existence est *pluralisée* par les champs de sens. Il n'y a pas une seule manière d'exister, ce que supposerait le fait d'en faire une propriété universelle des individus, mais une infinité, corrélative à l'infinité des champs de sens. C'est ce changement de focalisation qui est l'innovation de l'ontologie de Markus Gabriel : il ne s'agit plus comme nous l'avons vu de nous demander ce que signifie l'existence *en général*, mais de se demander, qu'est-ce que pour telle chose d'exister, d'apparaître dans son champ de sens. L'univocité de l'existence est en fait corrélative de son effacement face au *sens* qu'ont les choses. Il s'agit ainsi de désarmer la structure métaphysique de l'ontologie :

Cette objection fait appel à ma définition de l'« existence » et affirme qu'elle est intrinsèquement universelle. Tout ce qui existe apparaît donc dans un champ de sens. Ainsi, poursuit l'objection, le monde doit exister ; il s'agit du champ défini par l'existence qui à son tour existe ; comme le concept d'existence tombe sous lui-même : il existe. Ma réponse est que le concept d'existence, ou plutôt l'existence est multiple [*manifold*] (non pas qu'il soit *dit* en de façons multiples, mais qu'il *est* multiple). L'existence n'est juste pas généralement un concept. La notion d'existence comme *apparition* dans un champ de sens est essentiellement malléable : pour des éléments de la théorie des ensemble, exister, c'est être liés par un système d'axiomes et de règles d'inférence ; pour les citoyens espagnols, exister, c'est être soumis à un ensemble de lois ; pour *Les Demoiselles d'Avignon*, exister, c'est -entre autres- faire partie de l'histoire de l'art et ainsi de suite [...] Il n'y a juste pas de propriété *a priori* qui soit la propriété d'apparaître dans un champ de sens qui serait toujours instanciée de la même manière par ce qu'elle subsume. L'existence n'est pas le genre le plus haut [*highest genus*]<sup>139</sup>.

L'existence a ainsi une structure formelle unique (comme relation entre l'objet et son champ de sens), mais ses champs d'application sont infinis. La *multiplicité* est incluse dans sa définition comme « apparition dans un champ de sens ». Le concept d'apparition<sup>140</sup> est notamment utilisée pour refuser la notion ensembliste d'appartenance.

---

<sup>138</sup> A. Plantinga (1976), *op. cit.*, p.148. Nous traduisons.

<sup>139</sup> *Fields of Sense*, *op. cit.*, p.192. Nous traduisons.

<sup>140</sup> Cependant, Jocelyn Benoist dans « Le réel dans tous les sens » déjà cité, a remarqué que cette notion d'apparition avait un présupposé idéaliste : « Je me demande en revanche, si, au moment même où elle cherche à parer au risque de l'*idéisme phénoménologique* en proclamant l'objectivité de la structuration (des « champs ») qu'il a en vue, l'analyse de Markus Gabriel n'y retombe pas en confondant [...] deux

La notion de champ de sens est une notion *intensionnelle* et dynamique, qui fonctionne, selon l'analogie proposée par Markus Gabriel, comme un *champ de force*, c'est-à-dire qu'elle organise selon un *sens directeur* (*governing sense*) les objets qui s'y trouvent, et qu'il peut changer, se transformer si de nouveaux objets y apparaissent. Cela s'oppose à la notion d'ensemble qui est une notion *extensionnelle* dans la théorie des ensembles.<sup>141</sup> La notion de champ de sens pour Markus Gabriel répond à deux réquisits : 1 – ne pas être construit (ils sont irréductibles à tout *horizon*) et 2 – dépendre seulement des objets qui y apparaissent, c'est-à-dire avoir une force seulement mesurée par ce qui y apparaît, pour poursuivre l'analogie avec le champ de force :

Les champs ne sont pas en général construits, et leur force est sentie par les objets qui y entrent à l'intérieur. Un champ électrique, par exemple, peut être détectée par certains corps qui y entrent, et nous pouvons le détecter en utilisant différentes choses qui manifestent certaines propriétés au contact de ce champ. Les champs fournissent des structures objectives et interagissent avec les objets qui y apparaissent. Ils sont déjà là, et les objets peuvent les traverser et changer de propriétés. Les champs ne sont pas des horizons ou des perspectives ; ce ne sont pas des entités ou objets épistémologiques introduits pour expliquer comment nous pouvons connaître comment les choses sont. Ils sont une partie essentielle de comment sont les choses en ce que, sans les champs, rien ne pourrait exister.<sup>142</sup>

Les champs de sens sont ainsi pleinement du côté du réel et définissent pour chaque chose une manière qu'elle d'exister. Prenons un exemple qui est important pour Markus Gabriel : celui des *cubes*<sup>143</sup>. Il nomme cela *l'allégorie des cubes*.<sup>144</sup> Imaginons trois cubes sur une table : un cube rouge, un cube bleu et un cube blanc. Quelqu'un s'approche de la table et doit répondre à la question de savoir combien il y a d'objets sur la table. Bien entendu la réponse naturelle serait trois. Néanmoins il y aurait plusieurs manières de *compter* ce qu'il y a sur la table, en fonction *des champs de sens* dans lesquels nous situons notre réponse. Si nous considérons les côtés des cubes, alors la réponse serait dix-huit ; si nous considérons les couleurs, alors il y en a trois ; si nous la représentation du

---

déterminations qu'en réalité il faut absolument distinguer : la structuration en arrière-plan et saillance, qui n'est rien d'autre que relief de l'*être* même (en tout cas d'un certain type d'être), et la notion d'« apparaître », dont la grammaire porte en elle qu'il s'agit nécessairement d'apparaître à quelqu'un (à un sujet) et *suivant une certaine norme*, qui fixe ce qu'il est pertinent de décrire comme « apparaissant » et ce que, inversement, cela n'a aucun sens de décrire dans ces termes dans la situation donnée ». (p. 116).

<sup>141</sup> Il précise notamment ce point dans les chapitres quatre et cinq : « Limits of Set-Theoretical Ontology and Contemporary Nihilism » et « Domains of Objects and Fields of Sense ».

<sup>142</sup> *Fields of Sense*, *op. cit.*, p.157-158.

<sup>143</sup> *Ibid*, p.223-224.

<sup>144</sup> L'exemple est en réalité emprunté à H. Putnam, dans « Truth and Convention », in H. Putnam *Realism with a Human Face*, J. Conant (éd.), Cambridge, Harvard University Press, 1990, pp. 96-104.

drapeau français, alors il n'y en a qu'un. Nous pouvons aussi compter, d'un point de vue micro-physique, compter les atomes qui composent ces cubes. Tout dépend du *sens* selon lequel l'objet apparaît. Un objet peut donc exister de multiples façons. Les champs de sens ne sont pas ainsi des structures *a priori* qui nous permettent de connaître épistémiquement les objets, ce sont des structures flexibles et malléables qui permettent de rendre compte de la multiplicité de manières selon lesquelles un objet peut apparaître. Tout comme un champ de force, le champ de sens dépend intrinsèquement de ce qui y apparaît pour pouvoir définir son *sens directeur*. Les champs de sens sont malléables et fonctionnels. Un champ de sens, comme par exemple la pièce *Hamlet*, organise ce qui apparaît en lui à partir de son principe directeur (par exemple être un objet fictionnel apparaissant dans la pièce), mais peut à son tour lui aussi devenir un objet dans un autre champ de sens, comme par exemple celui de l'histoire de la littérature (qui aurait à son tour un autre sens directeur : être une œuvre de littérature)<sup>145</sup>. Il y a un principe de *flexibilité fonctionnelle* des champs de sens :

Il est crucial d'introduire le principe de flexibilité fonctionnelle [*principle of functional flexibility*]. Ce principe établit que pour être un objet, il faut être enchâssé [*embedded*] dans un champ de sens. Les objets sont les habitants [*denizens*] des champs de sens. Le sens individue les objets et rend compte de vérités spécifiques à leur sujet. Il est objectivement vrai à propos des cubes qu'il y en a trois sur la table. Il n'y a rien qui soit dépend d'un esprit, imaginaire ou construit dans cette vérité. En même temps, il est objectivement vrai à propos des atomes sur la table -ou plutôt dans une région de l'espace-temps lié à cette table qui doit être défini- qu'il y en a un nombre *n* dans cette situation. Les règles pour compter ne sont pas une projection sur un matériau brut -les objets- puisque le concept même d'objet est fonctionnel. Il décrit quelque chose dans la mesure où il apparaît dans un champ de sens. Les objets sont des individus dans la mesure où ils existent, c'est-à-dire, dans la mesure où ils apparaissent dans un champ de sens en étant en partie individués par les sens qui les déterminent comme tels plutôt que comme tels types d'objets.<sup>146</sup>

Les objets sont ainsi la somme de tout ce qui peut être vrai à leur propos, ils sont un faisceau de sens, *et rien de plus*. Cela nous permet de comprendre par exemple l'existence des *objets impossibles*, comme le cercle carré. Ce dernier n'existe pas dans le champ de sens des formes géométriques représentables sur un espace euclidien, c'est-à-dire qu'ils n'apparaissent pas dans ce champ de sens. Néanmoins, il est possible de *changer de*

---

<sup>145</sup> Notons que dans le cas précis de la fiction, il n'y a pas, comme le montre Markus Gabriel dans *Fiktionen* déjà cité de *transitivité* entre ces champs de sens. Pour reprendre l'exemple qu'il prend : 1 - il y a des trolls dans le champ de sens de la mythologie nordique ; 2 - la mythologie nordique se trouve dans le champ de sens de l'Europe du Nord ; néanmoins nous ne pouvons pas inférer que 3 - il y a des trolls en Europe du Nord. C'est ce qu'il nomme le principe de l'isolationnisme méontologique, nous y reviendrons.

<sup>146</sup> *Fields of Sense, op. cit.*, p.224-225.

*champ de sens*, comme par exemple celui des objets philosophiques paradoxaux, pour qu'ils apparaissent et donc existent<sup>147</sup>.

## 2.3. Deux objections

### 2.3.1. Le problème des négations existentielles

#### 2.3.1.a – La relocalisation ontologique

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, Russell dans son article « On Denoting », a révélé un problème qui touche le principe de caractérisation meinongien, que nous avons identifié chez Markus Gabriel. Il s'agit du problème de la *négation existentielle*<sup>148</sup>. Si tout ce qui a un sens existe, alors comment comprendre un énoncé comme : « l'actuel roi de France n'existe pas » ? Il semble que la position de Markus Gabriel rende difficile de comprendre ce qu'il faut entendre par-là. Néanmoins il a une théorie positive des négations existentielles. Il montre que toute proposition qui nie l'existence d'un objet, comme par exemple : « les licornes n'existent pas », ou « il n'y a pas de fleuve au Yémen », présuppose en réalité une thèse *positive* d'existence. Lorsque

---

<sup>147</sup> Pour une analyse précise de cette stratégie, nous renvoyons à *Fields of Sense*, *op. cit.*, pp.233-234. Citons aussi l'analyse de Jocelyn Benoist dans « Les frontières du réel », in *L'Adresse du réel*, *op. cit.*, pp. 125-169.

<sup>148</sup> Notons que la dénomination du problème est référée à S. Kripke. Markus Gabriel était en effet en train de lire *Reference and Existence* déjà cité et indique ainsi le problème : « La second objection [après celle des objets impossibles] est associée avec ce que Kripke a officiellement dénommé « le problème final des négations existentielles ». Le problème est de savoir comment « analyser une proposition singulière de négation existentielle » comme « Sherlock Holmes n'existe pas » » (*op. cit.* pp234-235). Notons que *Refence and Existence* sont les John Locke Lectures que S. Kripke a données en 1973, mais seulement publiées en 2013.

je dis que les licornes n'existent pas, je me réfère implicitement à un champ de sens, celui des mammifères sur Terre. Mais, implicitement, je renvoie les licornes, à un *autre* champ de sens où elles existent : par exemple dans la tapisserie de *La Dame à la licorne*, dans le symbolisme inconscient travaillé par C. G. Jung<sup>149</sup> ou Lacan<sup>150</sup>, ou encore -et c'est l'exemple pris par Markus Gabriel- dans le film d'animation *The Last Unicorn* réalisé par J. Bass et A. Rankin Jr. Il s'agit d'une stratégie que nous pouvons qualifier de *relocalisation ontologique*. Si quelque chose n'existe pas, alors il doit exister -ajoutons, nécessairement- *ailleurs*. Markus Gabriel propose ainsi une thèse d'équivalence : si on affirme que quelque chose n'existe pas, alors on implique une autre affirmation selon laquelle cette chose existe ailleurs. Cela est une conséquence du fait que toute négation d'existence est *restreinte* à un champ de sens particulier. Il ne peut y avoir de négation *méta-structurelle* aux champs de sens, en raison de l'absence de toute structure métaphysique de monde. La non-existence absolue est impossible dans ce cadre :

La négation de l'existence (dans un champ) est souvent une assertion d'existence (dans un autre champ). Cela est une conséquence du fait que nos affirmations existentielles sont restreintes à un champ ou à un autre. Les négations existentielles, telles que « il n'y a pas de licornes », ne sont pas directement à propos des licornes, mais à propos d'un champ ou d'un autre. Le sens du mot licorne est généralement réglé lorsqu'on affirme qu'il n'y a pas de licornes. En ce sens, nous n'apprenons rien à propos du sens du mot licorne lorsque nous apprenons qu'elle existe ou non. L'information donnée par les affirmations existentielles ou les négations existentielles est une affirmation à propos d'un champ ou d'un autre, à savoir que le X en question apparaît ou respectivement n'apparaît pas dans un tel champ C ou un autre.<sup>151</sup>

L'existence ou l'inexistence est toujours relative à un champ de sens. Lorsque nous nous référons à quelque chose qui n'existe pas, nous lui présumons un champ de sens où il apparaît. Toujours est-il que souvent nous ne présumons pas un champ de sens déterminé. Si par exemple, Kant cherche cent thalers dans sa poche, mais n'en trouve pas, cela ne signifie pas immédiatement qu'il présuppose un autre champ de sens *déterminé* (peut-être même pas le simple *concept* de cent thalers). Il n'est pas évident que ces cent thalers aient une localisation ontologique déterminée : peut-être peut-il les trouver chez lui, à la banque, ou alors dans simplement dans son imagination, sous la forme d'un

---

<sup>149</sup> C. G. Jung consacre une quarantaine de pages au symbolisme de la licorne dans *Psychologie et Alchimie* (1944), Paris, Buchet Chastel, Essais et documents, 2014.

<sup>150</sup> Pour une analyse de ce motif de la licorne dans le symbolisme inconscient, nous renvoyons à l'article de Guy-Félix Duportail dans les actes du colloque « Licornes. Celles qui existent et celles qui n'existent pas », organisé les 23 et 24 mars 2018 par J. Benoist et V. Decaix à l'université Paris-I Panthéon-Sorbonne : « La loi de la licornes », in *Licornes. Celles qui existent et celles qui n'existent pas*, Vendémiaire, coll. Retour au Moyen-Âge, 2021.

<sup>151</sup> *Fields of Sense*, *op. cit.*, p.177. Nous traduisons.

*concept* ... Il y a ainsi une forme d'asymétrie entre la négation d'existence dans *un* champ de sens précis, et son affirmation *indéterminée* dans d'autres champs de sens. Markus Gabriel montre qu'il tient une conception de la négation comme *différence* et rattache cette perspective au *Sophiste*, où Platon, dans le cadre de ce qui a été nommé le « parricide parménidien », a introduit du non-être dans l'être, en montrant que l'être se dit non seulement comme le *même* mais aussi comme *autre*.<sup>152</sup> Le non-être n'est pas ainsi *absolu* comme c'était le cas chez Parménide, mais peut aussi être compris comme *différence*, comme *altérité* dans l'être.

### 2.3.1.b – Le meinongianisme formel

Cette stratégie de *relocalisation ontologique permanente* est une forme de restriction apportée au principe de caractérisation qui permet de résoudre l'objection posée par B. Russell. Markus Gabriel se rapproche alors d'une certaine forme de *meinongianisme*, qu'il nomme *formel*, selon lequel ne pas exister, c'est exister *ailleurs*. Il distingue ainsi deux formes de meinongianisme :

Admettons que le *meinongianisme formel* soit la conception selon laquelle nous ne pouvons pas affirmer que quelque chose n'existe pas, sans, corrélativement, supposer son existence. Par contraste avec cette version formelle, admettons que le *meinongianisme substantiel* soit la conception selon laquelle nous ne pouvons pas affirmer que quelque chose n'existe pas, sans, corrélativement, supposer sa *subsistance*, qui est une forme d'inexistence intentionnelle, c'est-à-dire un être dans le monde de nos pensées. Ma conception suppose une version spécifique du meinongianisme formel, dans la mesure où affirmer que quelque chose n'existe pas revient à affirmer qu'elle existe dans un certain champ de sens différent de celui considéré originellement. Si j'affirme qu'il n'y a plus de bière, ceci peut être restreint à beaucoup de champs de sens. Admettons que ce soit restreint à mon appartement. Alors, l'affirmation qu'il n'y a plus de bière sous-entend qu'il y en a ailleurs. Il s'agit du même dispositif pour les sorcières. Affirmer qu'il n'y a pas de sorcières ne revient pas à dire qu'elles n'existent que dans notre imagination, puisqu'il a des sorcières au carnaval (des personnes déguisées en sorcières), et il y en a dans différentes cultures où « sorcière » ne signifie pas une chose telle qu'une femme rousse et diabolique qui vole sur un balai, mais, disons, ce qui approche un médecin ou tout ce que nous disent exactement de ces croyances les études anthropologiques des pratiques magiques. Si l'affirmation d'existence est

---

<sup>152</sup> *Le Sophiste*, 257b.

ainsi restreinte de la manière envisagée ici, elle n'implique pas directement un meinongianisme substantiel, mais seulement la supposition de sa contrepartie formelle.<sup>153</sup>

Markus Gabriel situe ainsi explicitement sa conception de l'existence dans la lignée du *meinongianisme*, selon une version *formelle* cohérente avec sa stratégie de *relocalisation ontologique* pour le problème des négations existentielles. Corrélativement, nous pouvons noter qu'il défend une version non-classique de meinongianisme qui donne une restriction au principe de caractérisation, puisqu'il y a, *factuellement*, des champs de sens où apparaissent certains objets et d'autres où ils n'apparaissent pas. C'est ce que Markus Gabriel, en reprenant comme nous l'avons vu Q. Meillassoux, nomme l'*argument de la facticité*. Nous pouvons nous tromper, et les négations existentielles révèlent cette dimension de *contrainte* propre aux différentes localisations ontologiques. L'affirmation selon laquelle tout existe, que nous avons, par la mise en évidence de la réutilisation du *sens* frégeén, identifiée avec le principe de caractérisation meinongien, est ainsi *restreinte* par le *fait*, contraignant, que *tout n'existe pas dans le même champ de sens*. Cela montre qu'il y a une corrélation entre d'une part l'affirmation de l'univocité de l'existence (qui est au fondement de son *pluralisme ontologique*) et d'autre part la pluralisation des champs de sens (qui est au fondement, donc, de son *réalisme ontologique*). C'est parce que le réel est multiple et pluriel, que tout peut exister. Sinon nous retrouverions les difficultés posées par le principe de caractérisation. Nous pouvons donc identifier la restriction gabriélienne du principe de caractérisation (RG) qui établit son *meinongianisme formel*<sup>154</sup> :

RG – Tout ce qui apparaît dans un champ de sens existe, mais à condition qu'il y ait au moins un autre champ de sens où il n'existe pas.

---

<sup>153</sup> *Fields of Sense, op. cit.* pp. 180-181. Nous traduisons.

<sup>154</sup> Il est intéressant de noter un point que nous devons à Jocelyn Benoist dans son cours de Master 2, « Métaphysique de la fiction » aux deux semestres de l'année 2021-2022 à l'Université Paris-I Panthéon-Sorbonne : Markus Gabriel donne deux versions du meinongianisme qui diffèrent toutes les deux beaucoup de ce qu'avait en vue Meinong lui-même (mais nous avons vu que c'était plus la reprise de son geste qui nous importait que la fidélité à son projet chez les auteurs que nous étudions). D'une part il ne peut pas s'agir du meinongianisme formel en raison du *principe de l'indépendance de l'être-tel (sosein)* par rapport à l'être chez Meinong. En effet si nous nous rapportons à un objet qui n'existe pas, alors il faut prendre avec rigueur ce principe : *il n'existe pas*, catégoriquement. Il n'existe pas ailleurs. Il a seulement un objectif. D'autre part, il ne peut s'agir non plus du meinongianisme substantiel, car Meinong cherche à dégager le statut propre de l'objet, à asseoir son objectivité qui excède toute connaissance ou intentionnalité. Pour que l'objet puisse être connu, il doit avoir au préalable une objectivité. Ceci explique qu'il s'oppose à Brentano et à l'idée d'une inexistence intentionnelle. C'est précisément de cela que Meinong cherche à se séparer.

### 2.3.1.c – La persistance du problème

Néanmoins, il nous semble que cette réponse à la question des négations existentielles, si elle permet bien d'introduire cette restriction du principe de caractérisation, rate une dimension importante du problème. Comme nous venons de le voir, les négations existentielles indiquent un *fait* : tel x n'existe pas (dans tel champ de sens). Or, reconduire immédiatement ce *fait* à un *autre, positif*, selon lequel cet x existe (mais dans un autre champ de sens), nous semble rater ce premier *fait, négatif*. Prenons par exemple une proposition comme : « Il n'y a pas de fleuve au Yémen ». Cette proposition est vraie, elle décrit adéquatement le champ de sens du Yémen (Markus Gabriel utilise souvent des villes ou des pays comme exemples de champ de sens), et pourtant elle se réfère à un objet *qui n'existe pas*. Or, dire cela pour Markus Gabriel, revient en réalité à affirmer *autre chose*. Dire qu'il n'y a pas de fleuve au Yémen, c'est dire qu'il y en a dans d'autres pays, ou encore dans notre imagination (il y a bien pour Markus Gabriel un *fait objectif* que nous imaginions telle ou telle chose). Nous voyons que l'inexistence est saturée par de l'existence. Une négation existentielle ne peut avoir de sens seule, sans une autre affirmation existentielle qui lui apporte de la positivité ontologique. Il y a une réduction de la négation à l'affirmation, de l'inexistence à l'existence. Or cela semble effacer la dimension *négative* de l'inexistence. Lorsque je dis qu'il n'y a pas de fleuve au Yémen, je ne veux pas dire qu'il y a des fleuves dans d'autres pays, comme la France, je vise une inexistence *spécifique*. Je vise un décalage entre le sens directeur du Yémen et un objet *spécifique*. Ce décalage, la perspective de Markus Gabriel ne semble pas pouvoir en rendre compte : il ne peut renvoyer qu'à d'autres champs de sens. Ce décalage pourtant est *réel*, et il est important d'en rendre compte. Nous proposons dans le cadre de ce travail d'interpréter ce problème comme un problème essentiellement *modal*, comme conséquence du fait chez Markus Gabriel de raisonner uniquement en termes *d'existence*. Sa conception, nous le voyons, aboutit à une *hyper-positivisation* de l'existence. *Tout existe. Tout doit avoir un champ de sens où il existe*. L'inexistence est toujours ontologiquement repositivée par une autre. Ceci entraîne, nous semble-t-il, une *saturation ontologique*. Il ne semble pas y avoir d'espace pour penser de

la respiration, de l'écart dans la réalité. Pour pouvoir exposer toute la dimension de ce problème, nous devons encore étudier la conception de la modalité chez Markus Gabriel qui le mène à un *actualisme*. Pour cela, nous devons d'abord étudier la deuxième objection : celle *sémantique et modale* de Kripke que nous avons exposée dans notre premier chapitre.

### 2.3.2 – Noms propres et contrefactuels : la réponse à S. Kripke

Nous avons vu que la position de Markus Gabriel, en ce qu'elle *ontologisait* largement le *sens* et écrasait ce dernier sur la référence, aboutissait à un *descriptivisme ontologique*. Rappelons le principe : un objet est la somme de tout ce qui est vrai à son propos. L'objet se réduit donc à son *sens*. Or cela pose un problème auquel Markus Gabriel n'a que partiellement répondu dans sa réponse à la question des négations existentielles : comment rendre compte des *contrefactuels* ? Rappelons l'exemple que nous avons cité dans le premier chapitre : lorsque j'utilise le nom propre Aristote, il peut sembler que je me réfère à une description -au *sens* de ce nom propre-, comme par exemple « le dernier grand philosophe de l'Antiquité ». Pourtant, S. Kripke montre que cette identification est *contingente*, et non nécessaire, car la proposition (1) :

(1) Aristote est le dernier grand philosophe de l'Antiquité.

n'est pas une proposition *analytique* et *nécessaire*, mais une proposition contingente (et synthétique si nous reprenons l'arrière-plan kantien de cette affirmation, car cette proposition dépend de l'expérience). Il semble que nous pouvons bien dire qu'Aristote aurait pu être quelqu'un de tout à fait différent, répondre à une autre description, et être dans un *autre champ de sens* (qui ne serait pas en l'occurrence celui de l'histoire de la philosophie). Le descriptivisme ontologique ne semble pas laisser d'espace pour penser cet *écart* entre l'objet et le sens qui le définit. Or cela a une conséquence *modale* grave, dont nous verrons toutes les implications plus loin, qui est de rendre impossible la *contingence*. S. Kripke, nous l'avons montré précédemment, montre que le nom propre

(Aristote) est un *désignateur rigide*, c'est-à-dire qu'il désigne un individu à travers tous les mondes possibles, à travers toutes les variations modales. C'est précisément parce qu'un individu peut être soumis à ces variations modales, ou contrefactuels, qu'il *existe*, que nous pouvons nous y référer et qu'il a telle description définie (*sens*) dans notre monde.

La réponse de Markus Gabriel se fait en deux temps. D'abord il le fait sur le terrain *sémantique* de la question de la référence. Il montre que l'argument de Kripke revient à dire que nous pouvons bel et bien nous référer à des objets avec de mauvaises descriptions. Cela, nous l'avons vu avec l'*argument de la facticité*, est rendu possible par la pluralisation des champs de sens : il est bien possible de se *tromper* de champ de sens pour un objet. Markus Gabriel montre plus encore que la conception de S. Kripke repose sur une distinction entre *la propriété* d'une part, et un individu qui fonctionne comme une *substance* résistant aux *variations modales* que nous pouvons lui faire subir. Il propose d'y substituer sa distinction fonctionnelle entre champ de sens et objet :

La manière dont j'en rends compte [de l'objection de S. Kripke au descriptivisme ontologique] est verticale [*top-down*] en ce que l'identité d'un objet à travers la pluralité des descriptions qui en sont bien faites ne consiste pas dans le fait que l'objet est une substance à laquelle nous attribuons ensuite des propriétés, mais plutôt au fait qu'il y a un sens directeur [*governing sense*] qui unifie les différents sens selon lesquels l'objet est présenté. Il s'agit d'une version particulière de la théorie de l'objet en faisceaux [*bundle object theory*]<sup>155</sup>

Markus Gabriel remplace cette notion substantielle de *désignateur rigide*, par la notion de *sens directeur*. Un objet est tel qu'il est parce que, à travers la pluralité des champs de sens où il peut apparaître, il a un *sens directeur*, c'est-à-dire qu'il a un champ de sens privilégié. Nous pouvons donc nous tromper de sens directeur. L'intérêt de cette réponse est qu'elle permet d'avoir une conception *fonctionnelle* de la distinction entre l'objet et son champ de sens, comme nous avons pu le préciser plus haut. Mais Markus Gabriel va plus loin dans sa critique et montre que derrière la distinction proposée par S. Kripke, il y a une *décision métaphysique* non critiquée en faveur des étants naturels et concrets :

La décision métaphysique initiale qui sous-tend sa théorie de la référence est que les substances matérielles, les espèces naturelles, servent d'aimants référentiels [*reference magnets*], puisqu'ils ancrent nos descriptions dans un domaine qui est en lui-même complètement déterminé indépendamment de nos tentatives plus ou moins réussies pour le décrire. C'est peut-être le bon présupposé pour une théorie de notre référence aux espèces naturelles, mais ce n'est pas le bon

---

<sup>155</sup> *Fields of Sense, op. cit.*, p.237.

présupposé en ontologie, car il n'y a pas de relation essentielle entre le fait qu'il existe des substances sous forme d'espèces naturelles et le fait que quelque chose existe.<sup>156</sup>

En effet, dans *Naming and Necessity*, S.Kripke montre que lorsque nous parlons de licorne, non seulement nous ne nous référons à rien car il n'y a pas de désignation rigide (la licorne n'est en effet décrite qu'à travers des mythes ou dans la littérature, et il n'y a donc jamais eu d'*acte de baptême* premier permettant d'établir un *désignateur rigide*), mais en plus de cela, il faut admettre qu'elle *ne peut pas exister*. Contrairement au tigre par exemple, qui en plus de son phénotype (de son apparence phénoménale) a un génotype (une structure génétique interne), la licorne est incomplète. Lorsque nous parlons de licorne, de fait, nous pouvons bien nous référer à une infinité d'espèce, sans aucune référence stable. Pour cette raison, la licorne ne peut être soumise à la variation modale. Nous ne pouvons même pas dire qu'elle est possible : elle ne peut exister pour S. Kripke<sup>157</sup>. Nous voyons ainsi la présupposition métaphysique : il y a une forme forte de *naturalisme* à l'œuvre chez S. Kripke. Ce dernier semble considérer que le statut substantiel d'un individu tient à sa localisation spatio-temporelle dans le monde actuel concret. Markus Gabriel montre qu'il est tout à fait possible de considérer l'existence d'entités *incomplètes*, ce qui est le cas notamment des fictions. Si elles sont incomplètes, c'est en vertu de leur sens directeur. Dans *Fiktionen*, Markus Gabriel précise encore cela en montrant que, dans le cas de la fiction, le sens directeur est ce qu'il nomme un objet *méta-herméneutique*, c'est-à-dire une *partition* (le texte dans sa matérialité par exemple) pour une *interprétation* (c'est l'objet herméneutique). Ainsi l'objet méta-herméneutique est fondamentalement incomplet, puisqu'il attend une interprétation de la part d'un lecteur ou d'un spectateur. Dans le cas de la licorne, nous avons un objet méta-herméneutique (l'ensemble des textes qui parlent de licorne, des images films où apparaissent des licornes, des récits ...) qui est *complété* par l'interprétation qui en est donnée : je peux concevoir la licorne sur le même modèle qu'un tigre, ou alors considérer qu'elle est plus proche d'un rhinocéros ... Markus Gabriel a notamment défendu cette conception dans « La possibilité de la licorne » dans le colloque déjà cité *Licornes. Celles qui existent et celles qui n'existent pas* :

---

<sup>156</sup> *Ibid*, p.239.

<sup>157</sup> *Naming and Necessity*, *op. cit.*, p. 157, nous traduisons : « Si nous supposons, comme je le fais, étaient censées être une espèce particulière, mais que le mythe ne fournit pas suffisamment d'informations sur leur structure interne pour déterminer une espèce unique, alors il n'y a ni d'espèce actuelle ou possible dont on puisse dire qu'elle aurait été l'espèce des licornes ».

Kripke tombe en proie à l'ontologie erronée des objets fictionnels selon laquelle les objets fictionnels sont quelque part essentiellement incomplets -manquant d'information génétique. Il est certain qu'il répondrait que, aussi loin qu'on remonte dans l'histoire de la pensée de l'humanité, on ne se réfère pas à la licorne comme à un animal qui a un génotype spécifique. Cependant, c'est faux, puisqu'on peut inventer le génotype pour les récurrences passées de la licorne, et comme nous le voulons, aussi longtemps que nous nous en tenons aux règles des livres de biologie.<sup>158</sup>

Pourtant, cette réponse ne satisfait pas tout à fait le problème modal soulevé par S. Kripke. Comment rendre compte des contrefactuels ainsi que de la contingence, étant donné que tout existe dès qu'il apparaît dans un champ de sens ? Comment rendre compte de l'écart entre le possible et le réel ? Markus Gabriel poursuit sa réponse en réutilisant la distinction fonctionnelle qu'il fait entre le sens directeur et l'objet, mais en lui donnant une dimension *modale*. Sa réponse se trouve dans la redéfinition qu'il donne des modalités.

---

<sup>158</sup> « La possibilité d'une licorne », in *Licornes. Celles qui existent et celles qui n'existent pas*, op. cit., p. 288.

### 3 – L’actualisme aporétique de Markus Gabriel

#### 3.1 – La redéfinition de la modalité dans l’ontologie des champs de sens

Le rejet de la notion métaphysique de monde, qui entraînait une hiérarchie ontologique et permettait de discriminer entre ce qui existe et ce qui n’existe pas, devait aboutir, pour Markus Gabriel, à une réélaboration de la modalité. Corrélativement au rejet de la notion de monde, il rejette naturellement celle de *monde possible*. On aurait pu penser que sa notion de champ de sens était très proche de ce qu’on entend traditionnellement par monde possible. Un monde possible est un système de faits contrefactuels où les individus ont *d’autres propriétés* que celles qu’ils ont dans le monde actuel, si nous nous en tenons à la définition donnée par S. Kripke. Or, pour Markus Gabriel, nous ne pouvons avoir une conception *métaphysique* de la modalité, c’est-à-dire qui la lie à la notion de monde. La notion de monde possible présuppose une totalité qui réglerait de manière générale et absolue ce qui existe. Il s’agit ainsi de montrer que la question des modalités est une question *restreinte* aux différents champs de sens. Elle ne peut être posée de manière générale. Il s’agit de ce que nous pouvons nommer une *contextualisation, ou localisation* de la modalité. Est-ce que cela permet d’en rendre complètement compte ? Nous verrons que cela n’est pas évident du tout. Néanmoins, en cohérence avec la restriction qu’il donne au principe de caractérisation (tout existe, mais selon son champ de sens), Markus Gabriel restreint les modalités aux champs de sens. Cela l’amène à opérer un geste à étudier : puisque la modalité ne peut être généralisée ontologiquement, alors elle est conçue comme différents types de relations internes à un champ de sens. Il s’agit d’une forme de *déflation ontologique* des modalités. Cela l’amène à concevoir plusieurs types de relations qui peuvent être distinguées : d’un côté l’actualité et la possibilité ; et de l’autre la nécessité et la contingence. Markus Gabriel sépare ces deux types de relations, pour montrer qu’elles sont juste deux manières d’envisager la

structuration interne à un champ de sens. Il nomme sa position un « relationnisme modal ».

Markus Gabriel montre que son pluralisme ontologique aboutit à un relationnisme modal. Tout comme il y a des façons multiples d'apparaître dans un champ de sens, et, ainsi, d'exister, il y a des façons multiples d'être modalisé, selon son champ de sens. Ainsi, les modalités sont bien des propriétés relationnelles objectives internes aux champs de sens :

Le pluralisme ontologique suggère un pluralisme modal par-delà l'existence modelé dans les mêmes termes que le pluralisme associé à l'existence.<sup>159</sup>

La multiplicité des champs de sens garantit un pluralisme modal.

### 3.1.1 – L'actualité et la possibilité

L'actualité et la possibilité sont définies par Markus Gabriel comme les deux modalités qui rendent compte de la distinction entre le sens directeur d'un champ de sens, et l'objet. Comme nous l'avons vu, tout existe dans l'ontologie des champs de sens, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas concevoir des objets simplement *possibles*, voire *impossibles*. L'exemple du rond carré a révélé que même les objets impossibles pouvaient exister, mais dans le champ de sens des objets géométriques impossibles. En d'autres termes, puisque tout existe pleinement, et que l'existence est une propriété *univoque* de *tout* ce qui apparaît dans un champ de sens, alors nous devons en conclure que *tout* est *actuel*. *L'actualité est la modalité de l'existence* pour Markus Gabriel. Ce dernier défend donc une forme d'*actualisme*.

*L'actualisme* est habituellement compris comme étant la conception selon laquelle l'actualité et l'existence ont la même signification, ou plutôt que l'actualité est la modalité de l'existence. Je

---

<sup>159</sup> *Fields of Sense, op. cit.*, p. 275. Nous traduisons.

suis d'accord avec cette conception dans la mesure où le fait que quelque chose apparaisse dans un certain champ de sens peut en effet être identifié à l'actualité. A noter cependant, que l'actualité est aussi orthogonale aux distinctions réalité/fiction et dépendance par rapport à l'esprit/indépendance par rapport à l'esprit que l'existence : Faust est actuel dans *Faust* ; Hamlet est actuel dans *Hamlet*. [...] Le fait que tout existe ne signifie pas qu'il y ait un champ unifié de l'actualité (« la réalité ») qui engloberait tout ce qui existe. L'*actualité* est le fait que quelque objet apparaisse dans un champ de sens. Ainsi tout est actuel, mais juste pas dans le même champ.<sup>160</sup>

La conséquence du fait qu'il n'y ait plus de principe mondain pour distinguer ce qui existe de ce qui n'existe, aboutit chez Markus Gabriel à l'affirmation singulière selon laquelle tout est actuel. Nous pouvons qualifier cette position, non seulement d'*actualisme*, en ce qu'elle affirme qu'il n'y a rien qui puisse être positivement inactuel ou inexistant, mais d'*actualisme sérieux* (*serious actualism*). Cette position affirme que toute propriété (tout sens dans l'ontologie de Markus Gabriel) *implique* l'existence (elle est *existence-entailing*<sup>161</sup>) actuelle. Il s'agit d'un actualisme plus radical car il ne laisse aucune place à ce qui pourrait avoir du sens, mais sans avoir d'actualité. Il ne s'agit pas simplement d'affirmer que tout ce qui existe est actuel, ou est actualisé dans notre monde, et qu'il n'y a rien d'autre ; mais plus encore que tout ce qui a du *sens* est actuel, puisque la notion de *monde actuel* n'est plus opérante.

Corrélativement à cet actualisme qui concerne l'*objet* qui apparaît dans un champ de sens, Markus Gabriel montre que le *possible* désigne ce que permet le sens directeur : il dessine ainsi ce qu'il nomme des « règles d'entrée et de sortie », ou « fonction d'aménagement » pour les objets dans son champ de sens. Le possible est ainsi fondamentalement une *abstraction* par rapport aux objets actuels. Il n'a pas de positivité ontologique en tant que telle, mais permet de rendre compte, *par abstraction*, du type d'objets qui peuvent ou non apparaître dans tel champ de sens. La possibilité est ainsi toujours seconde, après-coup. La question « est-ce que x est possible ? » n'a pas de sens indépendamment d'un champ de sens actuel, qu'à partir d'un ensemble d'objets qui existent actuellement et dont nous pouvons dire, par abstraction, que tel objet pourrait apparaître dans ce champ de sens. Le possible n'existe pas ainsi en général, mais est toujours relatif à un champ d'objets actuels :

---

<sup>160</sup> *Ibid.* p.264. Nous traduisons.

<sup>161</sup> Nous devons cette distinction notamment à M. Bergmann (1996), "A New Argument from Actualism to Serious Actualism", *Noûs*, vol. 30, no. 3, pp. 356-359 ; et (1999), "(Serious) Actualism and (Serious) Presentism", *Noûs*, vol. 33, no. 1, pp. 118-132.

La possibilité est le sens directeur d'un champ de sens, indépendamment de ce qui y apparaît. La possibilité est une abstraction de l'actualité. L'actualité est donnée en premier lieu, et à partir de l'actualité nous pouvons essayer de découvrir ses possibilités.<sup>162</sup>

Par exemple, si nous prenons un jugement de possibilité dans un champ de sens par particulier : nous pouvons nous demander s'il est possible que Lars Von Trier devienne citoyen espagnol. Pour savoir si cela est possible, nous devons consulter empiriquement les lois espagnoles, voir s'il y a beaucoup de naturalisations... Nous devons nous référer à *ce qui est actuel* dans ce champ de sens. Markus Gabriel montre ainsi qu'il y a une infinité de types de possibilités : les possibilités mathématiques, juridiques, logiques, sociales, relatives toujours à des champs de sens différents. Toutes dépendent des objets qui existent actuellement. C'est à partir de ces objets que nous pouvons a posteriori établir le type de possibilité qui convient, c'est-à-dire les « règles d'entrée et de sortie » propres à tel champ de sens. Si dans le cas par exemple du champ de sens de la géométrie euclidienne, le carré rond est *impossible* de manière absolument contraignante dans ce champ de sens (tout comme d'autres objets tout à fait incongrus dans ce champ de sens, comme par exemple un morceau de musique), dans un autre champ de sens, comme par exemple celui de la citoyenneté espagnole, s'il n'est pas possible que Lars Von Trier devienne espagnol, cela peut changer avec un changement des lois.

Markus Gabriel veut ainsi montrer, contre S. Kripke, qu'il n'est pas nécessaire de considérer que seules les espèces naturelles peuvent être soumises à des variations modales, il suffit de se demander si tel objet qui apparaît dans un champ de sens C1 puisse apparaître dans un champ de sens C2 avec d'autres « règles d'entrée et de sortie ». Le sens directeur permet de comprendre *si et comment* un objet peut apparaître dans tel champ de sens. Il indique ses possibilités. Se demander ainsi *a priori* si la licorne peut exister dans un autre monde possible est un raisonnement fallacieux. La licorne existe actuellement dans le film *The Last Unicorn* parce qu'elle est compatible avec son sens directeur ; et elle n'existe pas dans le champ de sens des mammifères parce qu'elle n'est pas compatible avec le sens directeur de celui-ci. Pour S. Kripke, un tel objet x existe s'il peut être soumis à une variation modale : c'est *parce qu'il* aurait pu être autre, *parce qu'il* peut être soumis à la variation modale, qu'il existe actuellement. Or, nous le voyons, Markus Gabriel souhaite inverser le rapport : c'est à partir de l'actualité, que, par abstraction, nous pouvons penser le possible. Une entité n'existe pas *au-delà* de son

---

<sup>162</sup> *Fields of Sense, op. cit.*, p.267.

actualité (par ses possibles). S. Kripke semble ainsi poser un cadre modal *a priori* qui permettrait de penser l'existence, alors que c'est la réalité actuelle elle-même qui devrait nous indiquer comment penser à elle.

Néanmoins le problème semble demeurer puisque nous ne pouvons pas penser le possible indépendamment de l'actuel. Dès lors, il reste le problème de la contingence. Cela a en effet une conséquence importante : le possible est fondé dans l'actualité. Plus encore : le possible *est actuel* :

Notre capacité d'abstraction est le terrain des jugements de possibilité. Pourtant, du point de vue ontologique, rien n'aurait été possible si nous n'avions pas fait abstraction de ce qui est bien le cas. L'actualité fonde les jugements de possibilité et les jugements de possibilité sont à leur tour le fondement de tout ce qu'il y a de possible. Par conséquent, il n'y a pas d'objets possibles. Il est vrai que la possibilité est un objet, en ce que nous ne pouvons penser au [sens directeur] sans penser aux objets [auxquels il permet d'exister actuellement dans son champ de sens]. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait jamais eu d'objets possibles dans un champ de sens donné en plus de ceux qui y sont actuellement. S'il y a un objet de pensée où que ce soit, c'est donc qu'il est actuel. Ce qui est possible, par conséquent, est actuel.<sup>163</sup>

Le possible, ainsi, n'est rien d'autre que de l'actuel. Il n'y a aucun espace pour pouvoir penser du possible *non-actualisé*. Cela implique, nous allons le voir, que, non seulement, tout est actuel, mais tout est *nécessairement actuel*. La contingence semble difficilement pensable.

### 3.1.2 – La contingence et la nécessité

Néanmoins, Markus Gabriel propose une nouvelle conception de la distinction entre le contingent et le nécessaire. Nous nous demandons si cette nouvelle conception permet effectivement de répondre au problème modal posé. Cela n'est pas évident. Nous le

---

<sup>163</sup> « La possibilité d'une licorne », *op. cit.* pp. 297-298.

voyons, Markus Gabriel a dissocié la question de la possibilité de la question de la contingence. Ceci est un geste problématique, parce qu'il lui permet d'un côté d'affirmer que tout est actuel, et d'un autre que certains objets sont contingents, et d'autres non. La combinaison de ces deux affirmations nous semble particulièrement difficile à tenir. S'il n'y a pas de possible en dehors de l'actuel, alors comment pouvoir affirmer qu'il y a de la contingence ? Pour pouvoir bien exposer ce problème, voyons d'abord comment Markus Gabriel définit cette autre distinction modale entre la contingence et la nécessité.

A la différence de la relation entre le possible et l'actuel, qui était définie comme une *relation* entre un sens directeur et un objet apparaissant dans un champ de sens, la contingence et la nécessité sont des *relations immanentes à un champ de sens entre des objets*. D'une manière similaire au possible et à l'actuel, la distinction entre contingence et nécessité est restreinte à tel ou tel champ de sens. Il n'est pas possible de dire de manière générale que « x est contingent » ou « x est nécessaire ». Comme nous l'avons vu, l'existence n'est pas une « propriété propre », et en cela Markus Gabriel reprend la démonstration kantienne : nous ne pouvons pas prouver la nécessité d'une existence, car l'existence n'est pas un prédicat qui peut intervenir dans une démonstration *a priori*. Mais il ajoute inversement que nous ne pouvons démontrer la contingence d'une existence. Il faut toujours se référer au champ de sens dont il est question, où l'objet apparaît. Prenons deux exemples. Le premier est mathématique. Si je note la formule  $7 + 5 = 12$ , je note une *nécessité*. Il ne s'agit pas d'une relation comme dans le cas de l'actuel et du possible, entre le sens directeur et l'objet, mais entre différents objets qui apparaissent dans le même champ de sens. Les chiffres 5, 7 et 12 sont dans une relation de nécessité arithmétique. Si dans le champ de sens des additions, nous avons les chiffres 5 et 7 d'abord posés, alors nécessairement 12 doit suivre. Il s'agit d'une relation de nécessité. Nous voyons que Markus Gabriel adopte ici une approche très *déflationniste* de la nécessité, comme pour le possible. Il ne s'agit plus que d'une certaine forme de structuration interne à un champ de sens. Il dirait que si nous transposions l'addition dans un autre champ de sens, comme par exemple celui de la cuisine, où nous pourrions par exemple avoir besoin d'abord de cinq œufs puis de sept, il serait contingent que j'en aie douze à la fin. Je pourrais en effet en avoir perdu un, ou l'avoir cassé ...

Nous voyons que Markus Gabriel relativise de manière importante la distinction entre relations idéales (nécessaires) et relations concrètes (contingentes) et empiriques. Il s'agit juste d'une différence de champs de sens, mais non d'une différence métaphysique. Cela lui permet aussi de rejeter un problème métaphysique qu'il trouve mal posé : celui

du problème de la liberté et du déterminisme. Il présuppose qu'on puisse décider de manière générale si nos actions sont contingentes ou non, et si nous sommes donc libres par rapport aux lois déterminées de la nature. Un tel problème est écarté par l'ontologie des champs de sens. Ainsi, si dans un certain champ de sens, comme par exemple celui de la physique statistique, je suis complètement déterminé dans mes mouvements, cela n'est plus le cas dans le champ de sens de la démocratie française, où j'ai un certain espace de liberté de choix et d'actions.

Le deuxième exemple que nous pouvons prendre pour rendre compte de la relation de contingence peut être celui d'un cours de philosophie. Que je lève ou non ma main pour pouvoir poser une question dépend d'un ensemble d'autres faits et objets avec lesquels je suis en relation : par exemple ce qui a été expliqué par le professeur, ma timidité à parler en public, l'opportunité de pouvoir poser la question à ce moment précis ... Le fait que je lève ma main est un fait contingent : il aurait pu ne pas se produire si d'autres faits ou objets s'étaient présentés dans ce champ de sens.

C'est ainsi que Markus Gabriel achève sa critique de S. Kripke. Selon lui, il n'y a pas de sens de se demander *en général* si tel x est contingent ou non, et le soumettre à des variations modales. La question est *incomplète*. Il faut encore se le demander dans un champ de sens particulier où nous pouvons effectivement rechercher des relations entre des objets, et voir si une relation aurait pu être différente ou non. Se demander par exemple, *en général*, si j'aurais pu ne pas exister, est une question *vide et incomplète*. Il faut la resituer dans un champ de sens. Par exemple celui de la société des hommes. La question revient dès lors à évaluer la relation que j'entretiens avec mes parents, et savoir s'ils auraient pu ou non ne pas me concevoir. C'est bien un fait contingent. Ils auraient pu ne pas se rencontrer :

Ainsi, la question de savoir si un objet ou une personne pourrait ne pas avoir existé ou si un événement pourrait ne pas s'être produit est un raccourci pour une relation entre des objets dans un domaine donné. Il ne s'agit pas d'une question d'existence ou d'actualité tout court. Ce n'est donc pas le cas que nous nous référons à un individu par une description aléatoire ou une autre, puis que nous le considérerions comme un pôle d'objet indépendant de nos pensées à son sujet, afin de pouvoir effectuer des variations modales sur cet individu. La question de savoir si Arnold Schwarzenegger aurait pu ne pas exister absolument ou juste comme cela est une question sans signification et incomplète. Nous devons d'abord établir un champ de sens, puis faire des conjectures sur son actualité (en considérant les objets qui y apparaissent), avant de pouvoir commencer à poser la question du statut modal des relations immanentes au champ entre les objets multiples.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> *Fields of Sense, op. cit.*, p. 299. Nous traduisons.

Cela signifie qu'intrinsèquement, les individus ne sont pas ou bien contingents, ou bien nécessaires.

Il est important de noter ici que cette discussion sur la contingence et la nécessité a aussi une portée polémique à l'égard de Quentin Meillassoux. Ce dernier, dans *Après la finitude* que nous avons déjà cité, atteint ce qu'il nomme un *cogito corrélationnel*, c'est-à-dire que ce qu'il a nommé le « schème corrélationniste », qui établit que nous n'avons accès qu'à la corrélation entre la pensée et l'être, et non à l'un des deux séparément, se présente comme une *facticité*. Elle est *indépassable*. Mais, paradoxalement, c'est en pensant ce caractère indépassable de cette corrélation, que nous pouvons penser spéculativement un infini : la nécessité de cette facticité, la nécessité du *fait*, c'est-à-dire la *nécessité de la contingence*. C'est le *principe de factualité* dont nous avons parlé précédemment<sup>165</sup>. Markus Gabriel souhaite montrer qu'il n'est pas possible de penser une telle *nécessité*, en général et absolument (et corrélativement une telle contingence aussi).

Or cela pose un problème manifeste puisqu'il a lui-même reconnu avoir besoin de ce *principe de factualité*, pour, comme nous l'avons analysé, restreindre le *principe de caractérisation* meinongien. Cela semble, selon notre hypothèse, fragiliser fortement son réalisme. Le fait, qui indique que certaines choses existent dans un champ de sens, et d'autres dans d'autres champ de sens, semble difficile à penser, et avec lui, par conséquent, la contingence de l'existence. Or, cela tient au fait, nous semble-t-il, que pour Markus Gabriel, *tout existe*. Tout est réactualisé dans un champ de sens, de sorte qu'inactuel n'a pas de sens en tant que tel. Dès lors il ne peut plus penser la contingence. Citons Quentin Meillassoux :

[A]dmètre que la facticité est pensable comme un absolu, c'est *a fortiori* admettre qu'elle est pensable tout court. Or, je ne puis la penser *que* comme possibilité *et* pour l'existant d'inexister, *et* pour l'inexistant d'exister : la persistance des deux sphères de l'existence et de l'inexistence est la condition même de la concevabilité de la facticité. Car si je puis penser tel existant comme contingent, je ne peux penser l'*existence* elle-même (c'est-à-dire : qu'il y ait de l'existant en général) comme contingente. Une abolition de l'existence, en effet, je suis tout à fait incapable de

---

<sup>165</sup> La démonstration de ce principe passe par de nombreuses étapes, qui aboutissent notamment à la proposition selon laquelle, puisque le principe de raison est absolument faux, alors le principe de non-contradiction est nécessairement vrai : « Nous savons par le principe d'irraison pourquoi la non-contradiction est une vérité ontologique, et absolue : c'est qu'il est nécessaire que ce qui est soit déterminé de telle façon, en sorte de *pouvoir devenir*, et d'être alors déterminé de *telle autre façon*. Il faut que ceci soit ceci, et non cela ou n'importe quoi d'autre, pour que ceci puisse devenir cela ou n'importe quoi d'autre. On comprend ainsi que la *non-contradiction*, loin de désigner on ne sait quelle essentialité fixe, *a pour sens ontologique la nécessité de la contingence*. », *Après la finitude*, *op. cit.*, p.96.

la penser : le devenir-inexistant n'est concevable que comme devenir d'un existant *déterminé*, non comme devenir de l'existence en général. Affirmer qu'un existant ne peut plus exister, affirmer cette possibilité, de surcroît, est quant à elle une nécessité ontologique, c'est aussi bien affirmer que l'existence en général de l'existant, au même titre que l'inexistence en général de l'inexistant sont les deux pôles indestructibles par lesquels la destructibilité de toute chose peut être pensée. Pas plus que je ne peux concevoir un non-être de l'existence comme telle, pas plus, en conséquence, je ne peux concevoir une contingence des seuls faits négatifs. Puisque la contingence est pensable (comme un absolu), et impensable sans la persistance des deux sphères de l'existence et de l'inexistence, il faut dire qu'il est nécessaire qu'il y ait toujours tel ou tel existant susceptible de ne pas exister, et tel ou tel inexistant susceptible d'exister. La solution se dit donc : *il est nécessaire qu'il y ait quelque chose et non pas rien, parce qu'il est nécessairement contingent qu'il y ait quelque chose et non quelque autre chose*. La nécessité de la contingence de l'étant impose l'existence nécessaire de l'étant contingent.<sup>166</sup>

Markus Gabriel d'une part abolit cette distinction absolue entre ce qui existe, et ce qui n'existe pas, et d'autre part a une approche *déflationniste* de la contingence. Dès lors, il nous semble que la notion de *fait*, qui est essentielle à la restriction qu'il donne au principe de caractérisation meinongien, ne peut plus être pensée dans ce cadre. Cela aboutit, selon notre hypothèse, à un actualisme aporétique. Voyons-en les conséquences.

### 3.2 – Les impasses de l'actualisme de Markus Gabriel

Si la notion de *fait* est perdue, alors la position de Markus Gabriel semble, malgré la pluralisation des champs de sens, aboutir à un meinongianisme débridé, c'est-à-dire à un meinongianisme qui accepte pleinement le principe de caractérisation, sans plus de restriction. En d'autres termes, son *pluralisme ontologique* écrase son *réalisme ontologique*.<sup>167</sup> Tout existe, pleinement. Or cela, comme nous avons commencé à le montrer, pose un problème important : il n'est plus possible de penser la contingence en tant que telle. C'est-à-dire en tant qu'elle est *nécessaire*, nous l'avons vu avec la perspective de Quentin Meillassoux. La contingence en tant qu'elle est un *fait* duquel nous ne pouvons nous défaire. S'il n'y a plus de distinction entre ce qui existe et ce qui

---

<sup>166</sup> *Après la finitude, ibid.* pp. 102-103.

<sup>167</sup> Nous renvoyons à ce que nous avons dit dans les propos introductifs du chapitre 2.

n'existe pas, mais que tout existe pleinement, actuellement, alors nous aboutissons à un principe inverse que nous pouvons nommer une *hyper-contingence de la nécessité de l'existence* chez Markus Gabriel.

Expliquons-nous sur cette formule. Pour lui, tout existe, et est donc actuel. Puisqu'il n'y a pas d'espace pour penser ce qui n'existe pas, *en tant que tel*, alors nous devons en conclure, que non seulement tout est actuel, mais que *nécessairement tout est actuel*. L'idée de *fait*, implique qu'il est nécessaire que nous puissions comprendre la réalité comme *ayant pu être autre*, comme *contingente*. Définissons ainsi la contingence : un être est contingent si son existence comme son inexistence sont également possibles. Cela signifie qu'il est possible qu'un tel être puisse, par accident, ne pas exister, qu'il puisse *rater l'existence*. Il s'agit d'une dimension ontologique du réel qui rend compte de nos croyances ordinaires. Or l'actualisme sérieux de Markus Gabriel, nous l'avons vu, établit qu'il n'y a *rien* qui ne puisse pas être actuel. *Rien* ne peut donc échouer à exister. Nous avons vu que le possible n'est fondamentalement qu'une *abstraction* à partir de l'actuel. Dès lors, nous sommes face à une saturation nécessaire de l'existence chez Markus Gabriel : tout est nécessairement actuel. Et de cela, nous ne pouvons rendre raison, car justement il s'agit d'une conséquence de ce qu'il n'y ait pas de *monde*, c'est pourquoi nous avons parlé d'*hyper-contingence de la nécessité de l'existence*.

Nous sommes ainsi saturés par l'existence chez Markus Gabriel. Il ne semble plus y avoir d'espace pour penser la distinction factuelle entre ce qui existe actuellement et ce qui n'existe pas, *dans le lieu même* où cette distinction a un sens, c'est-à-dire dans un champ de sens spécifique. Cela, nous semble-t-il, pose un problème important : ce qui est *inactuel* dans un champ de sens donné ne semble pas pouvoir être envisagé en tant que tel. Lorsque nous disons par exemple, comme nous l'avons vu précédemment, qu'il n'y a pas de fleuve au Yémen, nous visons quelque chose qui n'existe pas, qui est inactuel dans ce champ de sens. Or la conception de Markus Gabriel implique une *relocalisation ontologique permanente de l'actuel*. Même le fleuve du Yémen a une actualité, nécessairement, mais dans un autre champ de sens. Les champs de sens sont des lieux d'actualisation multiples qui permettent de rendre toute existence nécessaire<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> En ce sens, il semble que nous pouvons dire que, paradoxalement, Markus Gabriel conserve le « préjugé en faveur de l'actualité » (*die Wirklichkeit*), c'est-à-dire le préjugé en faveur de ce qui existe. Nous renvoyons dans le chapitre I, à 2.1.

Ce problème se manifeste particulièrement bien dans la question de la fiction. En cohérence avec sa position actualiste, Markus Gabriel montre dans *Fiktionen* (§3) que les entités fictives doivent être comprises non comme des entités abstraites inactuelles, mais comme des entités pleinement concrètes, et actuelles<sup>169</sup> :

Gretchen, Jed Martin, Anna Karénine et Jésus existent. Ils sont des objets. Ils ont tous des parents [...] Il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas être des objets abstraits, puisque les êtres vivants qui ont des parents sont indubitablement concrets, dans la mesure où « être concret » est lié au fait d'être intégré de manière causale dans un ensemble spatio-temporel.<sup>170</sup>

Nous voyons bien ici la conséquence : puisque tout existe nécessairement, alors aucune place ne semble positivement laissée à ce qui n'est pas actualisé dans un champ de sens précis, il est toujours reconduit à un autre champ de sens où il est actuel. D'où il peut sembler ici une confusion entre objet concret et objet abstrait. Dans le champ de sens de l'univers physique, il semble plutôt que Jed Martin soit un objet abstrait qui n'existe pas, n'est pas actuel, et par conséquent, ouvre un véritable espace de jeu et de contingence dans la réalité. Il y a là un *fait*, et il est important de pouvoir en rendre compte pour pouvoir penser la *contingence* de l'existence. Une stratégie de Markus Gabriel consisterait à dire qu'il y a un champ de sens qui englobe à la fois l'univers physique et *La Carte et le territoire* pour rendre compte de l'absence de Jed Martin dans l'univers, mais sa présence dans le roman. Or il nous semble que la difficulté subsiste, puisque l'écart entre ce qui existe et ce qui n'existe pas n'est pas pensé *en tant que tel*, mais est renvoyé à nouveau à une *existence actuelle*.

Nous aboutissons ainsi à une difficulté que nous pouvons exposer ainsi : 1 - nous avons vu que Markus Gabriel a, d'une part, radicalisé en suivant Kant et Frege l'idée selon laquelle l'existence n'est pas une propriété des individus. 2 – Et d'autre part, a

---

<sup>169</sup> Cela est une conséquence du fait qu'il veuille rompre avec ce qu'il nomme le « dogme aristotélicien » [*Aristotelischen Urdogma*] sur la question de la fiction, c'est-à-dire la notion de *vraisemblance* que nous retrouvons dans la *mimesis*, c'est-à-dire l'idée que la fiction se rapporte aux possibles de la réalité. Mais notons que Markus Gabriel veut *réactualiser* les fictions, en montrant qu'elles ont leur actualité propre dans leur champ de sens, et ne devraient pas être comprises comme *rapport modal* à une réalité antérieure plus fondamentale.

<sup>170</sup> *Fiktionen*, *op. cit.*, p. 171. Nous traduisons.

refusé la notion métaphysique de monde pour pouvoir discriminer entre ce qui existe et ce qui n'existe pas. 3- Cela a abouti à l'affirmation selon laquelle *tout existe, selon son champ de sens*. 4 - Or, cela mène à une *saturation* de l'existence, où nous ne pouvons plus penser correctement la *contingence* car il n'y a *rien* qui puisse *ne pas exister*. 5 – Pour pouvoir penser la contingence, et le *fait même de l'existence*, nous devons parvenir à penser *ce qui n'existe pas, tel quel : ce qui n'est pas actuel*, à penser de la respiration, de la *modalisation* dans l'existence.

### **CHAPITRE III : « Il y a des choses à propos desquelles on peut affirmer qu'il n'y en a pas » : le courant néo-meinongien et la modalité.**

Si certaines choses existent, alors c'est que d'autres n'existent pas. Cela est un *fait*, un fait irréductible et, contrairement à ce que dit Markus Gabriel, un *fait métaphysique*. Peut-être est-ce même là ce que nous pourrions nommer *monde*. En tout cas, dire que certaines choses existent, et que, par conséquent d'autres n'existent pas, si cela peut sembler d'abord un truisme, il nous semble que cela renvoie fondamentalement à une dimension de la *réalité*, en un sens métaphysique. Lorsque nous disons que quelque chose n'existe pas, nous visons quelque chose de spécifique, qui a du *sens*. Nous visons une *dimension* de la réalité. La réalité en tant que quelque chose *va se produire*, en tant que quelque chose *peut ou ne peut pas du tout se produire*, ou tout simplement quelque chose en tant qu'il *ne se produit pas, en tant qu'il n'est pas actuel*. Dire que la réalité est contingente suppose que nous la pensions *dans la différence entre ce qui est actuel et ce qui ne l'est pas*. Il semble que c'est en cela que consiste la réalité. Or, cela semble impliquer que nous ne puissions réduire ces différentes modalités de la réalité à une simple projection de la conscience, ou à une inexistence intentionnelle. La projection de la conscience ne semble possible, que parce que, *positivement*, la réalité n'est pas purement actuelle, n'est pas *nécessairement actuelle*. Cela implique que lorsque nous nous rapportons à la réalité dans sa dimension *modale*, nous rencontrons bien *quelque chose, mais qui n'est pas actuel*. Il est essentiel de ne pas rapporter cela à une autre forme d'actualité, mais de maintenir sa dimension *inexistante*, mais comme *partie intégrante de la réalité*. Comment parvenir à penser cela ?

Il nous semble que c'est en cela que consiste le projet initial du meinongianisme. Meinong, en effet, dans son texte *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnis theorie* (1905, achevé en 1913)<sup>171</sup> montre que les *Objectifs* ont des *propriétés modales* : factualité (c'est-à-dire l'existence contingente, mais pour l'objet)<sup>172</sup>, nécessité, possibilité, et impossibilité. La modalité est donc *objectivée* chez Meinong. Il ne s'agit pas seulement d'un jugement, mais d'une *propriété* des *Objectifs*.<sup>173</sup>

Mon opinion est donc qu'il n'est pas totalement illégitime de former des concepts des propriétés modales des objectifs par un détour, à travers les propriétés des jugements. Au contraire, on peut le faire de façon correcte et utile. Mais il me semble important que nous ne soyons pas toujours dépendants de ce détour, et que, dans le présent contexte également, des facteurs fondamentaux et ultimes se tiennent disponibles à notre appréhension dans les *Objectifs*.<sup>174</sup>

Or, nous le voyons, Markus Gabriel a adopté une version très hétérodoxe du meinongianisme, puisqu'il en a refusé un principe essentiel : l'existence (ou la factualité) est un *prédictat des individus*. Il est possible d'attribuer l'existence ou non à certains individus. Il est possible de dire que tel individu est actuel, et tel autre ne l'est pas. En refusant cela, Markus Gabriel, comme nous l'avons étudié en détail, semble avoir rendu difficile le projet meinongien, selon lequel : « Il y a des choses à propos desquelles on peut affirmer qu'il n'y en a pas ». Or, affirmer cela ne semble pas à première vue<sup>175</sup> revenir à affirmer une *actualité* nécessaire à ce qui n'existe pas : à dire, paradoxalement, que ce qui n'existe pas, existe. Là se situe le fondement de la critique du meinongianisme comme une conception trop coûteuse ontologiquement, puisqu'elle revient à poser une multiplicité d'entités actuelles qui subsisteraient<sup>176</sup>. Cela est une conception erronée, car,

---

<sup>171</sup> *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnis theorie*, (vol. 6 de la *Gesamtausgabe*).

<sup>172</sup> Si l'*Objectif* est factuel, alors il renvoie à un état de chose qui existe actuellement. Par exemple, l'énoncé « les licornes n'existent pas » renvoie à un *Objectif* non factuel.

<sup>173</sup> Notons que l'opposition avec a conception kantienne des modalités n'est pas évidente ici. Kant distingue en effet les *modalités* « *simpliciter* » (la possibilité, la réalité effective, et la nécessité), et les *modalités du jugement* (*Modalität der Urteile* (problématique, assertorique, apodictique). Voir le chapitre premier, du livre premier de l'« *Analytique transcendantale* » : « Du fil conducteur servant à découvrir tous les concepts purs de l'entendement », *Critique de la raison pure, op. cit.*, p.130, A67/B92. Néanmoins rappelons que la *Wirklichkeit* kantienne est ultimement, comme nous l'avons vu, dépendant de la sensation, des conditions formelles de l'expérience, alors que chez Meinong la *Tatsächlichkeit* (la factualité), ne dépend pas de l'immédiateté de l'expérience.

<sup>174</sup> *Über Annahmen, op. cit.* p. 84. Nous nous référons ici à la traduction de F. Nef qu'il propose dans, *L'objet quelconque. Recherche sur l'ontologie de l'objet*, Paris, Vrin, Problèmes et Controverses, 1998, p.279.

<sup>175</sup> Nous verrons pourtant plus tard que cela fait quand même difficulté et est loin d'être évident. C'est pour cette raison que nous passerons à notre quatrième chapitre.

<sup>176</sup> Nous avons vu cette critique célèbre, notamment chez Russell (1905) et chez Quine (1948), déjà cités.

comme nous l'avons vu dans le premier chapitre : non seulement certains objets *n'existent pas*, mais *ils ne subsistent pas non plus : ils n'ont pas d'être*, et cela est à prendre dans son sens propre. Mais cela doit être compris positivement, et non simplement négativement. Le meinongianisme, selon cette critique habituelle, semble assez mal compris.

Certains auteurs, que nous avons déjà cités comme G. Priest, Ed. Zalta ou encore T. Parsons, se réclament du *néo-meinongianisme*. C'est-à-dire une reprise du projet de Meinong, mais en apportant une forme de *restriction* au principe de caractérisation, et, ainsi, répondre aux objections posées par Russell et Quine.<sup>177</sup> Ce courant *néo-meinongien* a voulu montrer 1- que le meinongianisme n'était pas trop coûteux ontologiquement et 2 – il permettait de penser la modalité, et permettait ainsi bien de se défaire du « préjugé actualiste », c'est-à-dire du préjugé en faveur de ce qui *existe*. Étudions cette réélaboration meinongienne de la question de l'existence et de la modalité.

## 1. Le meinongianisme modal : G. Priest

### 1.1. La restriction modale du principe de caractérisation

Le néo-meinongianisme a pu prendre plusieurs formes. Leurs différences sont relatives, comme nous l'avons vu, à la restriction apportée au principe de caractérisation. Nous avons déjà pu étudier la restriction apportée par T. Parsons, qui distingue entre deux types de propriétés, les propriétés nucléaires et les propriétés extranucléaires, pour montrer que l'existence n'est pas attribuable à *tous les individus*, mais seulement à

---

<sup>177</sup> Nous pouvons aussi ajouter les objections de S. Kripke, nous l'avons vu.

certaines qui instancient effectivement les propriétés, dans le monde actuel. Ce qui explique que l'existence ne puisse être une propriété de premier ordre (ou nucléaire), mais fonctionne comme une propriété de second ordre (second ordre), nous l'avons vu.<sup>178</sup>

Néanmoins, cette conception pose un ensemble de problèmes, et notamment celui du *critère de distinction* entre les propriétés nucléaires et extranucléaires. C'est pour cette raison que respectivement G. Priest et E. Zalta ont proposé une nouvelle interprétation de la théorie meinongienne et ont cherché à introduire une autre restriction au principe de caractérisation<sup>179</sup>.

La perspective de G. Priest s'avère, dans un premier temps, intéressante à étudier, pour deux raisons importantes pour notre propos : 1 – D'abord, si sa conception peut sembler assez proche de celle de Markus Gabriel, ils s'opposent et dialoguent directement, notamment dans *Fiktionen* déjà cité, et dans leur livre commun à paraître *Everything and Nothing*. 2 – Ensuite, nous avons vu que la difficulté principale de l'ontologie gabriélienne se situait, selon notre hypothèse, dans son *actualisme*. Or la perspective de G. Priest est précisément construite contre *l'actualisme*, en montrant que le meinongianisme est essentiellement une théorie modale. Nous verrons que cette question est aussi étudiée par E. Zalta, nous y viendrons plus tard.

La dénomination de *meinongianisme modal* ne vient pas directement de G. Priest. C'est F. Berto qui l'a utilisée pour pouvoir situer la perspective de G. Priest par rapport aux autres formes de *néo-meinongianisme*<sup>180</sup>. G. Priest, lui, parle plutôt de *noneïsme*. Il emprunte ce terme à R. Routley dans *Exploring Meinong's Jungle and Beyond. An Investigation of Noneism and the Theory of Items*. Il s'agit d'une position qui diffère de

---

<sup>178</sup> Nous renvoyons au point 1.1 de notre deuxième chapitre.

<sup>179</sup> Ces trois auteurs représentent les positions principales du néo-meinongianisme.

<sup>180</sup> Il utilise cette dénomination notamment dans son article déjà cité « Modal Meinongianism for Fictional Objects », et dans son ouvrage *Existence as a Real Property. The Ontology of Meinongianism*, New York, Springer, Synthese Library, 2012, où il met en perspective cette forme modale de néo-meinongianisme par rapport aux autres formes. Il parle d'une troisième forme de meinongianisme (*third kind*). De manière intéressante, il montre que le principe de caractérisation, sans restriction, aboutit à un *principe parménidien*, selon lequel tout existe, tout ce à quoi nous pouvons nous référer existe. Il montre que le meinongianisme modal permet de refuser ce principe parménidien et *l'actualisme sérieux* qu'il implique. Cela est intéressant à noter quand on sait que Markus Gabriel dit dans *Fiktionen* qu'il souhaite penser le non-être sur le modèle platonicien du *Sophiste*. Étant donné que, comme nous l'avons vu, sa conception aboutit à une *ré-actualisation* perpétuelle de la différence et de l'inexistence, il ne parvient pas suffisamment à penser le *jeu*, la *modalisation* impliqués par le parricide platonicien. Il semble donc, paradoxalement, être un penseur assez parménidien (du moins selon la description qu'en fait F. Berto).

celle de Meinong. Rappelons que pour ce dernier, il y a plusieurs classes d'Objectifs : les objets concrets, qui existent dans le monde actuel ; les objets abstraits comme les nombres ou les propositions, subsistent ; et tous les autres objets, les objets possibles, ou impossibles ni n'existent ni ne subsistent. Rappelons-le : ils n'ont pas d'être. R. Routley, lui, a plus simplement montré qu'il n'y avait que deux catégories d'objets : ceux qui existent, les objets concrets, et ceux qui n'existent pas (les objets et les mondes abstraits, les objets possibles et impossibles). Pour distinguer sa conception de celle de Meinong, il l'a nommée *nonéisme*. Il n'y a pas ainsi de différence entre *l'être* et *l'existence*.

Pourtant, cela ne satisfait pas complètement G. Priest, puisque R. Routley ne répond pas directement au problème du principe de caractérisation. Tout le travail de G. Priest, dans son ouvrage *Toward Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality* consiste à donner une réponse *modale* à ce problème, et, ainsi, de montrer que le *nonéisme* est une théorie de la modalité :

L'idée qu'un objet ait les propriétés qui le caractérisent est appelée le *principe de caractérisation* (PC). Il explique, entre autres, comment nous pouvons savoir certaines des choses que nous savons sur les objets inexistantes : nous savons que les objets caractérisés d'une certaine manière ont ces propriétés, précisément parce qu'ils *sont* caractérisés de cette manière. Maintenant, le problème avec cette idée est que le PC ne peut pas être correct dans toute sa généralité. S'il l'était, non seulement on pourrait utiliser l'argument ontologique pour prouver l'existence de Dieu -ou n'importe quelle autre chose-, mais, on pourrait, en fait, tout prouver. En effet, prenons B un énoncé quelconque, et considérons la condition  $x = x \wedge B$ . Prenons t, l'objet ainsi caractérisé par cette condition. Alors le PC donne ceci :  $t = t \wedge B$ , dont B découle. Il semblerait, donc, que le PC ne puisse fonctionner qu'avec seulement une classe restreinte de contextes  $A(x)$ . Le problème est le suivant : lesquels ? Il s'agit du problème de la caractérisation. Il y a plusieurs tentatives de solution dans *Exploring Meinong's Jungle*, mais Richard [Routley] n'y a jamais atteint une solution qu'il considérerait comme pleinement satisfaisante -ni nulle part ailleurs pour autant que je sache. J'ai d'abord été attiré par le *nonéisme* lorsque j'ai trouvé une approche du problème de la caractérisation que je trouvais plausible. Le PC peut tenir sans restriction, à condition que ses instances puissent avoir lieu, non pas dans ce monde, mais dans d'autres.<sup>181</sup>

G. Priest propose ainsi pour condition restrictive au principe de caractérisation le fait qu'un objet caractérisé de telle ou telle manière, ait bel et bien ces propriétés, dans le monde où il instancie ces propriétés. Lorsque nous nous rapportons à un objet qui n'existe pas, nous nous rapportons à un autre *état du monde*, nous *modalisons* la réalité. Nous nous rapportons ainsi à des mondes possibles, impossibles, voire ouverts<sup>182</sup>. L'objet *a* les

---

<sup>181</sup> *Toward Non-Being, op. cit.*, pp. VII-VIII, nous traduisons.

<sup>182</sup> G. Priest défend en effet dans *Toward Non-Being* une sémantique non-classique, reposant sur une logique para-consistante permettant de formaliser des mondes qui n'obéissent pas au principe de non-contradiction. Nous allons y revenir, lorsqu'il sera question du *statut* de ces mondes. Pour l'instant, nous nous en tenons à l'idée centrale selon laquelle la référence à un objet inexistant, est la référence à un objet qui instancie ses propriétés *dans un autre monde*.

propriétés qui le caractérisent, dans des mondes partiellement décrits par le locuteur qui se rapporte intentionnellement à cet objet. Si par exemple je me rapporte à Sherlock Holmes, je ne me rapporte pas à un objet qui existe dans notre monde actuel, mais à un objet *qui n'existe pas*. Cet objet n'a pas d'être, puisqu'il n'a pas d'existence, mais doit être compris comme *modalisé* : il a des propriétés dans d'autres mondes, possibles ou impossibles.<sup>183</sup> Comme nous l'avons vu, le monde est un ensemble de *faits*, c'est-à-dire de choses qui existent, alors que d'autres n'existent pas. Pour pouvoir penser cette différence qui implique la contingence de ce qui existe, nous pouvons nous rapporter à un *autre ensemble* de faits, qui diffère du nôtre<sup>184</sup>. Dès lors, un objet qui n'existe pas dans notre monde, peut être rattaché à un autre ensemble de faits contingents. C'est un *autre monde*. Prenons un exemple. Dans le cas de la fiction de Conan Doyle, il s'agit du *monde* partiellement représenté par l'auteur, où Sherlock Holmes a les propriétés par exemple *d'être un détective, de vivre à Baker Street et d'avoir des pouvoirs inhabituels d'observation et d'inférence*. Prenons un autre exemple. En 1859, Urbain le Verrier, un astronome français, a postulé l'existence de la planète Vulcain, une planète orbitant entre le Soleil et Mercure, pour pouvoir expliquer les avances de phases de Mercure qui ne pouvaient être expliquées par l'influence des planètes connues à l'époque. Il se trouve que cette planète n'existait pas, et que les avances de phases pouvaient être expliquées par la théorie de la relativité générale einsteinienne. Pourtant, si l'existence de Vulcain a été réfutée pour notre monde actuel, nous ne pouvons pas dire qu'Urbain le Verrier ne se référerait à rien du tout. Au contraire, il se référerait bien à quelque chose : il se référerait à un état *différent* de notre monde, où il y aurait une telle planète. En faisant une erreur, il s'est référé accidentellement à un *autre* monde, à un monde possible.

La plupart des auteurs néo-meinongiens comme R. Routley ou bien T. Parsons, ont essayé de répondre au problème de la caractérisation en distinguant deux types de propriétés. D'une part les propriétés qui caractérisent l'objet, les propriétés qui lui sont essentielles, et de l'autre des propriétés extérieures à l'objet, parmi lesquelles on compte l'existence, et la modalité. Le principe de caractérisation ne fonctionne dès lors que pour les propriétés essentielles à l'objet. Or le problème essentiel avec cela, est de pouvoir distinguer entre les deux<sup>185</sup>. Peut-on affirmer avec certitude que l'existence, l'inexistence,

---

<sup>183</sup> Nous verrons plus loin que la perspective de G. Priest est en fait très différente du réalisme modal de D. Lewis, dans *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986.

<sup>184</sup> Nous avons déjà étudié ce principe avec la question de la contingence chez S. Kripke.

<sup>185</sup> Nous avons vu par exemple que dans le cas de T. Parsons, la question du critère de distinction entre les deux types de propriétés était loin d'être évident, puisqu'il se référerait, rappelons-le

la possibilité, ou l'impossibilité sont des propriétés qui ne sont pas essentielles à l'objet ? L'argumentation de G. Priest veut établir que l'existence, comme sa modalisation, est une propriété comme les autres, et qu'elle caractérise bien l'objet en question :

La réponse standard [au problème du principe de caractérisation], depuis Meinong, a été de l'accepter que si les propriétés utilisées dans le PC sont d'un certain type : assumptives, caractéristiques, nucléaires, les noms varient<sup>186</sup>. Et l'existence (parmi d'autres) n'est pas un tel prédicat. Le problème pour cette perspective a été de donner un principe caractéristique [*principled characterization*] pour distinguer ce qui constitue un prédicat caractéristique, et pourquoi. Personne, pour autant que je sache, n'a été capable de le faire. Certaines classes peuvent être circonscrites et considérées comme sûres. Mais, en l'absence d'une justification appropriée, il est difficile d'éviter le sentiment que la classe a été fallacieusement délimitée simplement pour éviter les problèmes [*the feeling that the class has been gerrymandered simply to avoid problems*]. [...] En tant qu'objet de pensée, chaque objet semble avoir les propriétés utilisées dans sa caractérisation. Établir une distinction dans ces propriétés semble entièrement immotivé. Plus encore : tenons a pour être représenté comme étant un démon maléfique existant, et b pour être représenté comme étant un démon maléfique purement fictionnel. Une personne peut bien craindre a, mais non pas b, précisément parce qu'il considère que le premier existe, mais non pas l'autre. Même des prédicats « non-caractéristiques », tels que l'existence, doivent, par conséquent, être pertinents pour l'identité de l'objet.<sup>187</sup>

L'existence semble être une propriété essentielle à l'identité de l'objet. Dire que cent thalers existent, ce n'est pas affirmer quelque chose d'externe au *concept* de l'objet, c'est ajouter une *nouvelle propriété* : l'existence. C'est ce qui me permet de distinguer entre cent thalers qui ont la propriété d'être seulement imaginés, et ceux qui ont la propriété d'être dans ma poche. La distinction est importante et permet à G. Priest d'accepter le principe de caractérisation dans sa quasi-totalité, en ajoutant cependant une restriction selon laquelle : le principe de caractérisation est valable pour tout objet, *dans le monde où il instancie ses propriétés*. Il s'agit donc d'une nouvelle formule du principe de caractérisation (1) :

(1) Pour tout ensemble A(x) de propriétés, il y a un objet (p), qui a ces propriétés A(p) dans le monde où il instancie ces propriétés.

---

<sup>186</sup> Il est intéressant de noter que le versant critique du texte de G. Priest concerne en fait surtout la stratégie de T. Parsons, mais non pas celle d'E. Zalta, qui ne distingue pas entre deux types de propriétés. Nous y reviendrons.

<sup>187</sup> *Toward Non-Being, op. cit.*, pp. 83-84.

## 1.2. La réponse aux objections de Russell et Quine

G. Priest élabore une version modale du meinongianisme pour pouvoir se détacher de l'*actualisme*, c'est-à-dire de l'idée qu'il n'y a que des objets actuels, et que nous ne pouvons nous référer qu'à eux. Pourtant, nous nous rapportons intentionnellement à beaucoup d'objets qui ne sont pas actuels, et n'existent pas. Il y a de tels objets : nous pouvons en parler, nous pouvons affirmer des propositions vraies à leur sujet, nous pouvons aussi nous tromper sur ces objets. Si je dis par exemple que Sherlock Holmes a vécu au XVIIIe siècle, je fais une erreur. Il ne s'agit pas du personnage décrit par Conan Doyle dans ses romans, mais d'un *autre* objet auquel je me réfère. Ces objets ont donc bien une *objectivité*. Mais cette objectivité n'est pas intégrée à notre monde sous forme d'entités *quasi-existantes*. Non, ces entités sont modalisées dans *d'autres mondes*. Elles ne font pas partie de notre monde. L'intérêt de cette stratégie par les autres mondes est qu'elle permet de répondre aux objections formulées par Russell et Quine. En effet, ces derniers objectaient tous deux au meinongianisme, le fait qu'il *surchargeait* ontologiquement notre monde. Or, le détour par une sémantique qui prend en compte une multiplicité d'autres mondes permet de montrer qu'il n'y a pas à postuler une autre forme d'existence aux objets inactuels *dans notre monde*. Cela permet donc de conserver l'intuition de la factualité que nous avons étudiée, selon laquelle certaines choses existent, et d'autres non. Voyons donc comment cette stratégie permet de répondre aux objections de Russell et de Quine.

### 1.2.1. La réponse aux objections de Russell : « that feeling for reality »

De manière assez fameuse, G. Ryle dans un article de 1973 a affirmé que « La *Gegenstandstheorie* [...] est morte, enterrée, et n'est pas sur le point d'être ressuscitée. »<sup>188</sup>. Il voulait signifier par-là qu'après les objections formulées par Russell et Quine, le meinongianisme pouvait être considéré comme une théorie *morte*, une théorie qui n'avait plus d'avenir, car elle était fondamentalement *fausse*. Or l'importance du néo-meinongianisme dans la philosophie contemporaine, importante dans la philosophie analytique anglo-saxonne, et que nous proposons même de retrouver chez des auteurs néo-réalistes, donne tort à G. Ryle d'une manière assez évidente. Or, pour comprendre cette persistance du meinongianisme, il semble intéressant de voir en quoi l'interprétation initiale qu'en fait Russell *n'est pas correcte, et ne correspond pas* à l'idée initiale de la théorie de l'objet meinongienne. G. Priest montre ainsi que le rejet du meinongianisme a d'abord tenu à une mauvaise interprétation. Or, d'une manière assez intéressante, G. Priest entend montrer la théorie de Russell, non seulement ne vise pas directement le meinongianisme, mais *est en accord avec sa version nonéiste*.

Conformément à sa critique que nous avons étudiée dans « On Denoting », Russell reproche au meinongianisme de perdre le sens de réalité (*feeling for reality*) dans son *Introduction to Mathematical Philosophy* :

Meinong, par exemple, fait remarquer que nous pouvons parler de « la montagne d'or », du « carré rond », etc. ; que nous pouvons formuler des propositions vraies ayant ces derniers pour sujets ; et donc ces choses doivent avoir un certain genre d'être logique, puisque sinon les propositions où elles figurent devraient être dénuées de sens. Il me semble que de telles théories manifestent un manque de sens de la réalité [*that feeling for reality*], sens qu'il faut préserver même dans les questions les plus abstraites. Je maintiens que pas plus que la zoologie, la logique ne doit admettre les licornes : car la logique est concernée par le monde réel, quoique dans ses traits les plus abstraits et généraux, tout autant que la zoologie.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> Ryle, G., « Intentionality-Theorie and the Nature of Thinking », *Revue Internationale de Philosophie*, no. 27, p.255, nous traduisons.

<sup>189</sup> B. Russell, *Introduction à la philosophie des mathématiques*, op. cit., pp.315-316.

Il est intéressant de noter que Russell prend pour exemple la licorne, un objet de fiction. Meinong, comme nous l'avons vu, soutient que les objets de fiction, non seulement n'existent pas, mais ne subsistent pas non plus (ce sont les objets idéaux qui subsistent chez Meinong comme les nombres par exemple) : ils n'ont pas d'être (ils sont *aussersein*). En fait, G. Priest renvoie cette critique à une conception plus ancienne que Russell avait soutenue, notamment dans *Principles of Mathematics* :

Tout ce qui peut être l'objet d'une pensée, ou peut être mentionné dans une proposition vraie, ou peut être compté comme *un*, je l'appelle un *terme*. [...] Chaque terme a un être, c'est-à-dire qu'il est d'une certaine manière. Un homme, un moment, un nombre, une classe, une relation, une chimère, ou tout ce qui peut être mentionné est assurément un terme ; et nier qu'une telle chose soit un terme devrait toujours être faux.<sup>190</sup>

Nous voyons que la position de Russell a fortement évolué. Dans les *Principles of Mathematics*, il soutenait que tous ces termes avaient, sinon une existence, du moins une *subsistance*.

Or, nous l'avons vu, le *nonéisme* soutient que non seulement les objets qui n'existent pas n'ont pas d'existence, mais qu'ils n'ont pas non plus de *subsistance*, comme le voulait Meinong pour les objets idéaux. Ce que vise Russell, montre G. Priest, n'est pas vraiment le meinongianisme, mais plutôt une conception qu'il avait lui-même soutenue, selon laquelle tous les termes ont au moins une forme de *subsistance*. Allons plus loin : dire cela, c'est soutenir *in fine* une forme d'*actualité* à tous les termes, une actualité à tous les objets existants et subsistants. Soutenir ainsi une forme d'actualité à ce qui n'existe pas - comme cela a été le cas chez Markus Gabriel - semble en effet, comme nous l'avons étudié, aller *contre* le « sens de la réalité ». C'est le cas chez le jeune Russell, et chez Markus Gabriel. G. Priest, lui, réaffirme le fait que le meinongianisme permet bel et bien de conserver le « sens de la réalité », précisément en ce qu'il montre que les objets inexistantes, *ne sont pas dans notre monde actuel*, que ce soit en existant, ou en subsistant.

En effet, la théorie de G. Priest est en cohérence avec notre rapport immédiat avec les objets inexistantes. Lorsque je me rapporte par exemple à une licorne, ou à Sherlock Holmes, je ne me rapporte pas à un être ayant un degré moindre d'existence, mais ayant une actualité dans mon monde, sous forme d'une entité *subsistante* : je me rapporte bien à un objet qui a des propriétés, mais qui ne les a pas dans mon monde actuel. Je me rapporte à lui comme *n'existant pas*. Mais comme ayant certaines propriétés qui

---

<sup>190</sup> B. Russell, *Principles of Mathematics*, *op. cit.*, p.43. Nous traduisons.

pourraient être instanciées d'autres mondes, c'est-à-dire dans un autre système de faits : par exemple un où l'évolution des espèces aurait permis l'existence des licornes, ou alors un où la licorne serait un ange gardien immatériel. Dans tous ces cas, lorsque je me réfère à la licorne *qua* licorne, je n'entends pas me référer à un objet actuel. La licorne, en effet, ne se réduit pas à l'ensemble matériel (livres, tapisseries, films) qui la représente. Elle est *visée* à travers ces représentations, mais comme objet inexistant. Je ne perds donc pas mon « sens de la réalité », et pourtant j'entends bien m'y référer. Si je me réfère à « l'actuel roi de France », je ne suis pas en train de me référer à un objet paradoxal qui existerait et n'existerait pas dans notre monde : je me *trompe*, comme dans l'exemple que nous avons pris de Vulcain. *Il n'y a pas de roi de France* dans notre monde actuel. Je me réfère donc à un objet qui n'existe pas, mais qui aurait la propriété d'être roi de France dans un autre monde où l'Histoire de France serait différente. Il n'est donc pas question de perdre « le sens de la réalité ».

Le versant ontologie de l'objection de Quine est ainsi résolu, et en ce qui concerne le versant logique (l'idée que nous pourrions poser des objets impossibles, nous l'avons vu dans notre premier chapitre), G. Priest élabore une *logique para-consistante* qui permet de comprendre des mondes impossibles, où des objets tels que « le carré rond » auraient une instanciation. Nous reviendrons à cela plus loin.

### 1.2.2. La réponse à Quine : « On What There Isn't »

Dans son article « On What There Is » (1948)<sup>191</sup> que nous avons cité précédemment, Quine a développé plusieurs arguments dirigés contre le meinongianisme. Il était important pour G. Priest d'y répondre précisément, car la critique de Quine a eu beaucoup d'influence dans le milieu analytique de la deuxième moitié du XXème siècle. Nous

---

<sup>191</sup> Notons que le titre du chapitre V consacré à la réponse donnée à Quine s'intitule ironiquement -et en citant Richard Routley- « On What There Isn't ».

pouvons par exemple noter son importance pour Peter Van Inwagen<sup>192</sup>, qui a montré que Quine a permis de penser la *méta-ontologie*, c'est-à-dire l'idée que plus fondamentalement que l'ontologie, qui étudie *ce qui est*, il est important étudier *comment nous pensons ce qui est, quels sont nos critères et notre méthodologie*. Il s'agit de l'idée que tout discours ou théorie présuppose un *engagement ontologique* (*ontological commitment*) en faveur des entités qu'il considère comme existantes. La méta-ontologie étudie ces engagements ontologiques.

Dans cette perspective *méta-ontologique*, Quine s'interroge dans « On What There Is » sur l'engagement ontologique propre à la théorie meinongienne. Cette dernière est représentée dans son texte par un personnage, Wyman. Ce dernier défend la position du premier Russell : tous les termes dénotent et ont ainsi une forme d'être : certains existent, et d'autres subsistent seulement :

L'univers surpeuplé de Wyman est à bien des égards disgracieux [*unlovely*]. Il offense le sens esthétique [*aesthetic sense*] que nous avons, nous qui avons un goût pour les paysages désertiques.<sup>193</sup>

Nous avons donc vu que cette conception ne touche pas en réalité la position *nonéiste*. Pourtant la critique de Quine va plus loin et nous intéresse, car elle se veut aussi *modale*. Quine veut en effet refuser tout statut à ce qui serait du *possible non-actualisé* (les *possibilia*). Pour cela, il utilise un argument important dont il est intéressant de bien rendre compte : l'argument dit du « Possible Fat Man in the Doorway ». Citons précisément le passage :

Le bidonville des possibles de Wyman est un terrain propice aux éléments désordonnés. Prenez, par exemple, le gros homme possible dans l'embrasure de cette porte ; et, à nouveau, l'homme chauve possible dans l'embrasure de cette porte. Sont-ils le même homme possible, ou deux hommes possibles ? Comment en décider ? Combien y-a-t-il d'hommes possibles dans l'embrasure de cette porte ? Y'en-a-t-il plus de minces que de gros ? Combien y en a-t-il d'identiques [*alike*] ? Ou est-ce que le fait qu'ils soient identiques les rassemblerait en un seul ? Est-ce qu'il n'y a pas *deux* chose possibles identiques ? Est-ce la même chose que de se demander s'il est impossible que deux choses soient identiques ? Ou, finalement, est-ce que le concept d'identité n'est pas simplement inapplicable pour des possibles inactualisés ? Mais quel sens y-a-t-il à parler d'entités dont on ne peut dire qu'elles sont identiques à elles-mêmes et qu'elles se distinguent les unes des autres ? Ces éléments sont presque incorrigibles. Par une thérapie fréguenne des concepts individuels, on pourrait faire un effort de réhabilitation ; mais je pense que nous ferions mieux de défricher le bidonville de Wyman, et d'en finir avec lui.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> Van Inwagen, Peter, « Meta-Ontology », *Erkenntnis*, vol. 48, no.2/3, 1998, pp.233-250.

<sup>193</sup> Quine, « On What There Is », *op. cit.*, p.23. Nous traduisons.

<sup>194</sup> *Ibid.*, pp.23-24, nous traduisons.

Quine pose un problème assez important concernant les entités inexistantes : il n'y a pas de conditions claires pour pouvoir les individuer et les identifier. C'est pour cette raison que le fait de parler d'entités, ou même d'*objet*, pose un problème pour Quine : un objet sans conditions d'identité, ne peut être un objet, et, pour cette raison, les entités *modales* ne peuvent être individuées. Pour Quine, il ne peut y avoir d'entité, sans identité.

La réponse de G. Priest se fait en deux temps. Le premier consiste à montrer que la conception de Quine repose sur un présupposé : il n'est pas évident que la notion d'objet requière des conditions pleinement identifiables d'identité. Par exemple, un objet peut avoir une identité *indéterminée*. Prenons par exemple des objets comme une montagne, un désert, ou une mer. Ce sont des objets dont les conditions d'identité diffèrent par rapport à d'autres objets plus déterminés. La question de savoir où commence et où se termine le Sahara ne peut recevoir de réponse absolument définie, et c'est la nature même de l'objet qui l'impose. Il est même possible que son identité puisse *changer* tout en restant le même objet. La surface de l'Antarctique fond par exemple avec le réchauffement climatique, et pourtant il s'agit du même objet. Notons que G. Priest reprend ici assez précisément l'argumentation de R. Routley, dont nous avons vu qu'il était une référence importante pour lui. R. Routley donne en effet dans son ouvrage *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, une réponse point par point à Quine, sur le même mode parodique :

Le bidonville des entités est un terrain propice aux éléments désordonnés. Prenez, par exemple, le nuage dans le ciel au-dessus de nos têtes ; et, à nouveau, le nuage adjacent dans le ciel. Sont-ils le même nuage, ou deux nuages ? Comment en décider ? Combien y-a-t-il de nuages dans le ciel ? Y-a-t-il plus de cumulus que de nimbus ? Combien y en a-t-il d'identiques ? Ou est-ce que le fait qu'ils soient identiques les rassemblerait en un seul ? ... Est-ce que le concept d'identité n'est pas simplement inapplicable aux nuages ? Mais quel sens y-a-t-il à parler d'entités dont on ne peut dire qu'elles sont identiques à elles-mêmes et qu'elles se distinguent les unes des autres ? Ces éléments sont presque incorrigibles ... je pense que nous ferions mieux de défricher le bidonville d'entités, et d'en finir avec lui.<sup>195</sup>

Le fait de réécrire le passage de Quine sur l'argument « The Possible Fat Man in the Doorway », a pour effet de montrer qu'il ne vise pas spécifiquement la question des objets possibles ou impossibles, mais qu'il vise tout objet, même dans le monde actuel, qui ne satisfait pas au critère d'identité numérique définie. Il exclut ainsi les entités vagues<sup>196</sup> et indéterminées comme les nuages.

---

<sup>195</sup> R. Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, op. cit., p.421, nous traduisons.

<sup>196</sup> Nous avons déjà évoqué ces individus vagues chez Markus Gabriel. Nous renvoyons au point 1.2.2 de notre deuxième chapitre.

Néanmoins, la réponse de G. Priest n'est pas seulement négative. Elle est aussi positive. Il montre que, contrairement à ce que suppose Quine, *il est tout à fait possible de définir des conditions d'identité pour les objets inexistantes*. Il y aurait ainsi un préjugé qui consisterait à considérer que les inexistantes sont une masse chaotique, indéterminée, et manquant d'indépendance. G. Priest, dans *Toward Non-Being* cherche au contraire à montrer que les objets inexistantes peuvent avoir une identité. Plus encore : cette identité est présupposée lorsque nous visons intentionnellement de tels objets. Lorsque deux individus discutent à propos de Sherlock Holmes, il est supposé qu'ils se réfèrent au *même* individu. La référence à Sherlock Holmes a des conditions de vérité. G. Priest établit ainsi une condition d'identité (CI) dans sa sémantique :

CI – p et q sont identiques ( $p = q$ ), si, et seulement si, pour un ensemble  $A(x)$  de propriétés tel que  $A(p)$ , alors  $A(q)$  dans tous les mondes.

Deux objets sont donc identiques s'ils partagent les mêmes propriétés dans tous les mondes. Dès lors, il semble tout à fait possible de pouvoir discriminer entre plusieurs objets inexistantes. G. Priest donne ainsi une réponse précise à la question de savoir, par exemple, si l'homme chauve et l'homme gros [*fat man*] de l'exemple de Quine sont une même entité. Pour comprendre précisément sa réponse, il nous semble important d'étudier en quoi G. Priest *rigidifie les descriptions* dans sa sémantique, c'est-à-dire qu'elles valent pour tous les mondes. C'est ainsi que nous pourrions comprendre cette condition d'identité (CI) et voir en quoi il est possible de répondre point par point à Quine.

### 1.3. La rigidification des descriptions

Nous avons vu que la position de G. Priest permet de penser la contingence de l'existence, en se référant à *d'autres mondes*. En ce sens, sa perspective est proche de celle de S. Kripke. L'identité d'un objet ne *peut pas dépendre* des propriétés qu'il instancie dans le monde actuel. C'est pour cette raison qu'il est important de pouvoir penser des conditions d'identité d'un objet qui *transcendent* tous les mondes. Sinon nous ne pouvons penser les *variations modales*. Néanmoins, G. Priest propose une version très différente de cette idée. D'abord, notons que le principe de caractérisation, dans sa version modale, a pour conséquence que toute description d'un objet renvoie à un objet, dans différents mondes. Cela implique, ensuite, que *la description* (ou *caractérisation*) *doit* pouvoir permettre d'identifier un objet. C'est pour cette raison, enfin, qu'au lieu de faire du *nom propre* un désignateur rigide, G. Priest fait en sorte que ce soient les *descriptions* elles-mêmes qui puissent être *rigides*, et fonctionner dans tous les mondes. G. Priest propose ainsi la notion de *descriptions rigides* pour pouvoir penser l'identité d'une entité. Cette solution, nous semble-t-il, permet de maintenir deux exigences : d'une part la notion de contingence de l'existence, et d'une autre le principe de caractérisation meinongien. Nous pouvons dire que le meinongianisme modal vise précisément à tenir ensemble ces deux idées.

Cette rigidification des descriptions a ainsi deux conséquences symétriques : la première est que nous n'avons pas à supposer qu'un objet a ses propriétés *seulement dans un ensemble actuel de faits* où il les instancie effectivement, comme c'est le cas dans le descriptivisme classique de Russell que nous avons étudié<sup>197</sup>, et celui, peut-être plus original, mais qui conserve la même intuition que le descriptivisme classique, de Markus Gabriel. En effet, chez ce dernier, comme nous l'avons vu, l'identité de l'objet dépend de son *sens directeur*, c'est-à-dire du champ de sens où il apparaît de manière privilégiée. C'est ce que nous avons nommé un *localisme ontologique*. Or, G. Priest, avec son idée de descriptions rigides, montre qu'un objet reste identique à lui-même, même dans un ensemble radicalement différent de faits. Il est donc contingent que nous nous rapportions

---

<sup>197</sup> Nous renvoyons au point 2.2.3 de notre premier chapitre.

à lui selon tel ensemble de faits, ou selon tel autre. La seconde conséquence est que nous puissions nous tromper en nous référant à un objet, et, ainsi, nous référer à un *autre* objet, dans un autre monde. G. Priest prend un exemple. Supposons que j'aie un voisin que je n'ai jamais rencontré. Je crois qu'il est violent et vicieux. Je crains donc ce voisin. Mais s'il s'avère qu'en fait (actuellement), il est sympathique et très doux, alors je me suis référé à un mauvais objet. Je me suis référé à un objet qui satisfait cette caractérisation, mais dans un autre monde, où j'aurais un tel voisin. Ainsi, nous semble-t-il, ces deux conséquences permettent de conjoindre à la fois la contingence de l'existence actuelle, et le principe de caractérisation.

Il s'agit pour G. Priest de séparer la notion de « baptême » formulée par S. Kripke pour pouvoir former un désignateur rigide, et la notion d'existence. Je n'ai pas besoin de me référer à un objet existant actuellement, pour pouvoir m'y référer. Contrairement à ce que S. Kripke affirmait, il n'y a pas besoin d'une théorie *causale* de la référence. Je peux bien me référer à des objets qui n'existent pas, nous l'avons vu. Pour cette raison, je me rapporte à ces objets à partir de *descriptions*, et ce sont ces descriptions qui fonctionnent comme des désignateurs rigides. Dans tous les mondes où l'objet instancie les propriétés qui le caractérisent (ses descriptions), alors il s'agit bien de *cet* objet, et non d'un autre.

Néanmoins, cette perspective semble poser une difficulté assez importante. Comme nous l'avons montré, l'identité repose sur le fait qu'un objet ait la même description dans tous les mondes. Or, si nous nous en tenons à cette définition, alors *aucun objet* chez G. Priest peut être identique à lui-même. Il semble en effet toujours possible de montrer que tel objet qui a telle ou telle propriété, ne l'a pas dans un autre monde. Dès lors, il semble assez difficile de maintenir que l'identité transcende la variation modale. Il semble plutôt que l'identité dépende du monde où l'objet réalise sa description. C'est pour cette raison que, pour pouvoir maintenir la rigidification de la description, G. Priest introduit une *contrainte* à l'identité. C'est la contrainte du monde actuel. Deux objets sont identiques, si et seulement si, *les faits à propos des objets qui existent actuellement* ne les en empêchent pas. Prenons un exemple. Sherlock Holmes n'est pas Emmanuel Macron dans le monde actuel. C'est un *fait* : ce sont deux entités distinctes qui ne partagent pas les mêmes propriétés. C'est pour cette raison, que, même si nous pouvons concevoir un monde où ils seraient identiques, ces deux entités *ne sont pas identiques*. Elles ne partagent pas les mêmes propriétés dans tous les mondes *parce qu'elles ne les partagent pas dans le monde actuel*. Il s'agit d'un argument *de re*. Mais inversement, si nous prenons un objet qui

existe actuellement, comme S. Kripke, alors ce dernier est identique à lui-même parce qu'il a la même description (par exemple « philosophe », « a écrit *Naming and Necessity* ») dans tous les mondes. Si nous nous référons à un monde où S. Kripke n'est pas philosophe, alors, *il ne s'agit pas du même objet*.

Cela permet aussi à G. Priest de résoudre le problème de *l'indétermination des inexistantes*. Nous l'avons vu, la description que donne par exemple Conan Doyle de Sherlock Holmes est incomplète : nous ne savons pas par exemple s'il est droitier ou gaucher. G. Priest montre que l'objet est identique à lui-même, *parce qu'il est décrit actuellement comme ayant telles ou telles propriétés déterminées*. Les autres propriétés peuvent varier librement. C'est pour cette raison qu'il complète la condition d'identité (CI) que nous avons précédemment décrite, par un *principe de liberté* [*Principle of Freedom*] :

Ce que l'intuition en question pressent, en fait, ce n'est pas que les objets caractérisés peuvent varier arbitrairement en dehors de leurs propriétés déterminées, mais qu'ils sont libres de varier sous réserve uniquement des contraintes imposées par les objets existants (comme moi-même et Uranus). C'est le degré de liberté dont ils disposent. Appelons cela le Principe de Liberté [*Principle of Freedom*] : étant donné un objet caractérisé, pour toute propriété qui n'est pas déterminée, il y aura des mondes possibles qui réalisent la représentation en question, dans lesquels l'objet a cette propriété et d'autres dans lesquels il ne l'a pas, sous réserve uniquement des contraintes imposées par les faits concernant les objets qui existent actuellement.<sup>198</sup>

Dans certains mondes Sherlock Holmes est gaucher, dans d'autres il est droitier. Mais cela ne contrevient pas à la notion de description rigide : il s'agit toujours du même objet.

Nous voyons ainsi que la dénotation d'un objet, si elle doit pouvoir être la même dans plusieurs mondes différents, et, donc, varier modalement, dépend, en fait, de la description que nous lui donnons *actuellement*. L'identité des objets inexistantes repose, en fait, toujours, sur *ce que nous visons*. Si je me rapporte à x, tel qu'il est Sherlock Holmes, et qu'il a les propriétés d'« être un détective vivant à Baker Street », alors je me réfère bien à *cet individu* que je vise, et que ma visée rencontre. C'est parce que notre visée actuelle rencontre un objet caractérisé selon telles ou telles propriétés, qu'il s'agit du même objet si je m'y rapporte en faisant varier modalement les faits. Rappelons que 1- la théorie de l'objet de Meinong est une théorie de l'*objet* tel qu'il peut être visé intentionnellement ; et 2 – que G. Priest entend élaborer une *Logic and Metaphysics of Intentionality*. Il s'agit du sous-titre de son ouvrage. Il s'agit de comprendre ce que nous

---

<sup>198</sup> G. Priest, *Toward Non-Being*, *op. cit.*, p. 89. Nous traduisons.

rencontrons lorsque nous visons des objets inactuels. Ainsi, la dénotation de l'objet dépend de l'intention :

La dénotation d'un terme est quelque chose qui est déterminé par les facteurs extérieurs à la sémantique. Les principaux en sont le contexte et surtout l'intention du locuteur.<sup>199</sup>

Ainsi, G. Priest donne une réponse contextualiste : la dénotation d'un terme repose *in fine* sur l'intention du locuteur, qui permet d'établir *ensuite* la condition d'identité (CI).

Tout cela étant établi, nous pouvons désormais comprendre comment G. Priest répond aux questions (rhétoriques) de Quine. Il y répond précisément, et montre que nous pouvons tout à fait distinguer entre des objets inexistantes, car ils ont bel et bien une identité. Par exemple : comment distinguer entre l'homme chauve dans l'embrasure de la porte et le gros homme dans l'embrasure de la porte ? Sont-ils identiques, ou sont-ils deux hommes ? Admettons que  $f$  soit la conjonction des deux propriétés  $G(x) \wedge P(x)$ , et  $t$  la conjonction de  $C(x) \wedge P(x)$ . Sont-ils identiques ? Il pourrait d'abord sembler que non, étant donné qu'ils ne partagent pas les mêmes propriétés. Il s'agit de la réponse que donne par exemple R. Routley, qui n'a pas recours à la notion de monde possible. La perspective de G. Priest est ici différente, puisqu'il montre que nous pouvons répondre *de plusieurs façons* à la question. Mais il faut préciser : ce ne sont pas les conditions d'identité, comme le voudrait Quine, qui sont indéterminées, c'est la *question elle-même*. Car il faut préciser le *contexte et l'intention du locuteur*. S'ils sont précisés, alors l'identité peut être clairement déterminée. Nous pouvons ainsi supposer deux contextes distincts : dans le premier nous pouvons imaginer deux individus distincts qui n'instancient donc pas les trois propriétés  $G(x) \wedge C(x) \wedge P(x)$ . Mais dans un autre, nous pouvons aussi imaginer qu'il y a un seul homme qui instancie toutes les propriétés. Ce sont des objets *différents*, qui ont une identité *différente*, car les deux contextes sont différents.

---

<sup>199</sup> *Ibid.* p. 94.

## 1.4. Le statut des mondes dans notre monde actuel

### 1.4.1. Que sont ces mondes ?

Nous avons ainsi pu étudier les principes du meinongianisme modal défendu par G. Priest. Néanmoins une question importante reste en suspens : n'y a-t-il pas un *risque* ici, de retomber dans la stratégie de *relocalisation ontologique de l'actuel* que nous avons étudiée chez Markus Gabriel ? En effet, les deux perspectives ont des similarités, et notre hypothèse dans notre perspective, est qu'elles sont dues à leur *meinongianisme*. Néanmoins, les deux approches sont différentes, en tant que G. Priest entend avoir une approche *modale*. C'est ici ce qui nous intéresse. Pour le comprendre, il semble essentiel de se demander quel est le statut que peuvent avoir ces mondes. C'est en le comprenant, que nous pourrions comprendre comment le meinongianisme modal permet effectivement de refuser l'actualisme.

En considérant différents mondes contrefactuels, qui réaliseraient un autre ensemble de faits, le meinongianisme modal permet de refuser l'*actualisme*, non seulement dans sa version classique, c'est-à-dire selon laquelle *il n'y a rien en dehors de ce qui existe actuellement*, mais aussi dans sa version *sérieuse*, selon laquelle toute propriété implique nécessairement l'existence. Si un objet *x*, par exemple, a la propriété d'être dans l'embrasure de la porte, alors cela signifie qu'il existe, pour l'actualisme sérieux. Plus encore, pour la version sérieuse de l'actualisme, même la propriété par exemple « d'être possible » *implique l'existence*. Si l'objet *x* est possible, alors il existe, *comme possible* dans notre monde actuel<sup>200</sup>. Nous avons pu en étudier les conséquences chez Markus

---

<sup>200</sup> Lorsque G. Priest, ou E. Zalta nous le verrons, se réfère à cet *actualisme sérieux*, ils montrent que l'idée selon laquelle la propriété d'être possible implique l'existence est une conséquence de la formule de Barcan qui peut se formuler ainsi :  $\diamond\exists x\phi \rightarrow \exists x\diamond\phi$ . Cette formule peut ainsi se lire : s'il est possible qu'il existe un

Gabriel. Pour pouvoir refuser cela, G. Priest introduit une distinction importante : il distingue entre les propriétés en général, et les propriétés qui impliquent l'existence (*existence-entailing*). Ainsi, toutes les propriétés n'impliquent pas l'existence. Par exemple « être une licorne » n'implique pas l'existence, et peut donc être instanciée dans d'autres mondes que le monde actuel, sans avoir besoin d'être instanciée dans celui-ci. Mais d'autres propriétés, comme « être vu par moi », « être un objet dans l'espace physique », ou encore « être président des Etats-Unis », impliquent une *autre propriété* : l'existence de leur objet. Nous le voyons, cela implique de limiter le principe meinongien d'indépendance du *sosein* par rapport au *sein*.<sup>201</sup> Certaines caractérisations impliquent l'existence de leur objet.

Cette distinction est essentielle pour permettre de bien distinguer le statut des autres mondes, du monde actuel. Pour être actualisé, un objet a besoin d'avoir des propriétés spécifiques qui délimitent ce que nous nommons « existence ». Exister est un *fait* qui renvoie à un ensemble de propriétés qu'il est possible d'avoir comme le fait d'être concret, de pouvoir être matériellement modifié, d'être soumis à un ensemble de lois de la nature, comme par exemple le fait d'être soumis à la gravitation universelle, entre beaucoup d'autres. En revanche certains propriétés, comme « être une montagne d'or », « être un carré rond », « modifier le passé », « être possible », n'impliquent pas l'existence. Cette distinction permet d'approcher le problème du statut de ces autres mondes dans notre monde actuel. Nous pouvons ainsi noter d'abord qu'ils ne peuvent avoir *aucune* propriété qui implique l'existence. Prenons un exemple. Sherlock Holmes, étant un objet inexistant, n'a aucune propriété qui implique l'existence. Il a ainsi dans notre monde des propriétés comme « être un détective fictif », « être un personnage célèbre », « vivre dans un Londres fictif ». Mais, il ne peut avoir dans notre monde actuel des propriétés comme « pouvoir me serrer la main », « penser au réchauffement

---

objet  $x$  qui ait la propriété  $\phi$ , alors il existe un objet  $x$  qui a la propriété  $\phi$ . Pour l'exposition de la preuve, nous renvoyons à l'article de R. Barcan, « A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication », *Journal of Symbolic Logic*, 11, 1946, pp. 1-16. La raison de cette formule est que le quantificateur particulier  $\exists x$  ne peut quantifier que sur ce qui existe actuellement. Or, les néo-meinongiens, notamment, introduisent un autre quantificateur  $E!x$  pour l'existence actuelle, différent du  $\exists x$  qui n'est plus chargé existentiellement. Cela leur permet d'accepter pleinement la formule de Barcan. Mais pour cela, nous le voyons, il faut en passer par une quantification sur d'autres mondes. Ainsi il faut adopter une logique non-classique pour pouvoir se séparer de l'actualisme. Car la « logique modale quantifiée classique [*classical quantified modal logic*] est hantée par le mythe que tout ce qui existe, existe nécessairement » comme l'a remarqué A. N. Prior dans *Time and Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 48, nous traduisons.

<sup>201</sup> Nous renvoyons au point 2.1 de notre premier chapitre.

climatique en 2022 ». Il n'est donc pas possible d'entretenir de relation *causale*<sup>202</sup> avec les objets inexistantes. Les objets inexistantes n'occupent ainsi aucun lieu, et ne peuvent se donner à nos sens.

Il s'agit pour G. Priest de maintenir radicalement l'idée que les objets inexistantes, instanciant des propriétés dans d'autres mondes, *n'ont pas d'être*. C'est pour cette raison que le *meinongianisme modal* est rigoureusement différent à la fois du réalisme modal de D. Lewis et du platonisme. D'abord, il pourrait sembler que la position de G. Priest est proche de celle de D. Lewis, en ce qu'elle a recours à la notion d'autres mondes. Dans un article, « Noneism or Allism ? »<sup>203</sup>, D. Lewis témoigne de sa proximité avec le *nonéisme* (notamment avec R. Routley). Néanmoins, il adresse une critique, qui est centrale pour notre perspective : il refuse l'idée que l'existence serait la prérogative du *monde actuel*, et soutient que les autres mondes *existent aussi bien, mais ailleurs* :

Comme nous, Routley restreint parfois ses quantificateurs. Lorsqu'il les restreint, par exemple, aux arbres, nous n'avons aucune difficulté à le comprendre, parce que nous aussi nous distinguons entre les arbres et les non-arbres. [...] Et s'il les restreint aux choses présentes, où aux non-nombres, où aux individus, nous n'avons toujours pas de problème, parce qu'à nouveau nous comprenons et acceptons les distinctions qu'il fait. [...] Mais lorsqu'il « charge » [existentiellement] ses quantificateurs, il les restreint aux entités qu'il dit « exister ». Et c'est alors que nous ne comprenons pas, parce que nous-mêmes, nous ne faisons pas une telle distinction entre les entités. Si l'« existence » est ce qu'il pense que c'est -une distinction entre les termes face auxquels nous nous engageons- alors nous nous passons de l'existence. Notre principal grief face à Routley est qu'il voit une distinction là où il n'y en a pas. [...] Tout simplement, ce qu'il nomme la distinction entre ce qui « existe » et ce qui n'existe pas, nous le nommons la distinction entre le présent, l'actuel, le passé, le particulier, les choses spatio-temporelles, et tout le reste.<sup>204</sup>

Il est difficile ici de ne pas voir une similarité avec Markus Gabriel : ce qui n'est pas actuel est finalement *actuel ailleurs* pour D. Lewis<sup>205</sup>. C'est le sens de son *réalisme*

---

<sup>202</sup> Rappelons, pour prévenir une confusion, que la possibilité de se rapporter intentionnellement à un objet inexistant, de pouvoir s'y référer, *n'est pas une relation causale*. Nous l'avons vu : G. Priest dissocie la théorie causale de la référence de S. Kripke, de la notion de « baptême ». L'objet ne *cause* pas le fait que nous puissions nous rapporter à lui.

<sup>203</sup> « Noneism or Allism ? », in *Mind*, New Series, Vol. 99, no. 393, Jan. 1990, pp. 23-31.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>205</sup> Notons néanmoins deux différences importantes : le rejet de la notion de monde chez Markus Gabriel, qui parle de champs de sens, et non pas de mondes. Nous avons vu la différence. Et Markus Gabriel n'a pas recours à la formalisation logique pour des raisons que nous avons aussi étudiées. Néanmoins, *le problème modal demeure dans les deux cas*, selon notre hypothèse. Cela tient à ce que D. Lewis, comme Markus Gabriel, refusent de faire de l'existence une propriété qu'un objet puisse de manière contingente *ne pas avoir*. Ils en font tous les deux une propriété de second ordre, là où les néo-meinongiens en font une de premier ordre. Notons aussi que *comme Markus Gabriel*, ce qui n'existe pas dans un monde chez D. Lewis *doit exister* ailleurs, c'est sa notion de *contrepartie*. Nous voyons la proximité avec la réponse de Markus Gabriel au problème des négations existentielles.

*modal* : les autres mondes *existent*, ou, pour le dire avec ses termes, sont *concrets*, mais ailleurs. D. Lewis ne distingue pas entre les propriétés qui impliquent l'existence, et celles qui ne l'impliquent pas. Il n'y a donc pas de différence de *nature* entre notre monde et les autres mondes possibles. Ils sont tous concrets. Or, si à première vue il pourrait sembler qu'il y ait des similarités entre les stratégies par les différents mondes de D. Lewis et de G. Priest, cela masque en réalité une divergence profonde. Pour G. Priest, les autres mondes, *n'ont pas d'être*. Ils ne sont pas *ailleurs*. Ils n'existent pas, et *c'est en maintenant radicalement leur inexistence, seulement, qu'il est possible de refuser l'actualisme* :

Mais en tout cas, tous les mondes autres que l'actuel ont le statut uniforme d'être inexistant. [...] Qu'en est-il de leurs propriétés ? [...] Aucune des propriétés et des relations en question ici n'implique l'existence [*is existence-entailing*]. Dire qu'un monde est possible, par exemple, n'implique pas qu'il existe, pas plus que de dire qu'un objet est possible. Les attributions de statut modal sont des attributions logiques, comme les propositions d'identité.<sup>206</sup>

Les autres mondes, pour pouvoir maintenir leur dimension *modale*, doivent être *inexistants*. Ils sont des objets que nous pouvons *formaliser* par une sémantique adaptée. Ils sont ainsi *représentés*, mais n'ont pas d'existence. Cela implique une différence importante avec D. Lewis. Pour ce dernier, puisque les autres mondes sont *concrets* et *existent ailleurs*, alors ils doivent avoir la forme d'un autre système de faits *contrefactuels* qui peut être concret. Cela signifie qu'il s'agit de mondes *possibles*, c'est-à-dire qui obéissent au principe de non-contradiction. Mais, comme pour G. Priest, *ils n'existent tout simplement pas*, alors il n'y a pas de différence de nature entre un monde possible et impossible. Plus encore, G. Priest, pour pouvoir rendre compte d'objets *qui ne peuvent pas exister* dans notre monde actuel, comme les objets impossibles en géométrie tels que le carré rond, élabore une logique *para-consistante* qui permet de formaliser une sémantique qui peut se rapporter à des *mondes impossibles*, c'est-à-dire des mondes qui n'obéissent pas au principe de non-contradiction.<sup>207</sup> Il montre ainsi que nous pouvons concevoir une logique où les contradictions peuvent être vraies. Il nomme cette position

---

<sup>206</sup> *Toward Non-Being, op. cit.*, p.139, nous traduisons.

<sup>207</sup> Pour le détail de cette sémantique que nous ne pouvons ici exposer avec précision, nous renvoyons à la première partie de *Toward Non-Being*, « Semantics for intentionality », *op. cit.*, ou, pour plus de précision encore, à son ouvrage *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. Il est possible aussi de se reporter à la troisième partie de F. Berto, *Existence as a Real Property*, « Close Encounters (with Nonexistent) of the Third Kind », *op. cit.* Nous renvoyons encore à la thèse déjà citée de T. Giraud, « Il y a des choses qui n'existent pas. En défense d'un meinongianisme logiquement cohérent et ontologiquement économe », qui dédie le chapitre VI de sa première partie à l'explicitation de cette sémantique para-consistante.

le *dialethéisme*. Une *dialéthéia* (*di/aléthéia*) est une contradiction vraie.<sup>208</sup> Ainsi, si dans notre monde « être carré » et « être rond » sont deux propriétés qui impliquent l'existence, et qui obéissent donc à la loi de non-contradiction, car, être rond implique être non-carré, et inversement, nous pouvons concevoir des mondes impossibles, obéissant à une logique para-consistante, où un carré rond pourrait avoir une instanciation. Mais, nous le voyons, *ce carré rond n'existe pas, tout comme son monde impossible*.

Inversement, si les mondes modaux ne sont pas *concrets, existants ailleurs*, alors nous pourrions être tentés de dire qu'ils sont des *objets abstraits*. Cela pourrait sembler être cohérent avec ce que propose G. Priest dans *Toward Non-Being* : les mondes modaux seraient des ensembles de propositions et de lois logiquement formulées, qui auraient ainsi le statut d'objets abstraits. Cette position est qualifiée de *platonisme*<sup>209</sup>. Il s'agit de dire qu'il y a des objets abstraits, *qui subsistent*, mais comme des objets qui ne sont ni concrets, ni mentaux. Nous avons vu que Meinong lui-même défendait une forme de platonisme pour les objets abstraits comme les nombres ou les lois mathématiques. Or, comme nous l'avons étudié, G. Priest, suivant R. Routley, refuse cette distinction et refuse tout être aux inexistantes. Pourtant, si le statut des mondes modaux est abstrait, nous pouvons noter une proximité, que G. Priest lui-même reconnaît. Il évoque même une forme de platonisme qui serait très proche de son *nonéisme* : le *platonisme pléthorique* (*plenitudinous platonism*)<sup>210</sup>. Cette forme de platonisme soutiendrait que tout système axiomatique, que toute formalisation logique forme un objet abstrait qu'il caractérise<sup>211</sup>. Il y aurait ainsi une proximité entre le meinongianisme modal et une forme pléthorique de platonisme. Néanmoins, il est important de discuter cette identification. D'abord, nous pouvons noter une confusion. Selon G. Priest, il est important de bien distinguer *la*

---

<sup>208</sup> Il montre ainsi que certains paradoxes peuvent être vrais, comme par exemple le paradoxe du menteur, ou les paradoxes d'Eubulides au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C qu'il traite dans *Toward Non-Being* au chapitre III.

<sup>209</sup> Il s'agit d'une position dans la philosophie contemporaine, certainement inspirée par Platon, mais qui s'en écarte aussi beaucoup. Nous nous intéressons ici à ce que cela signifie concernant la question de l'existence.

<sup>210</sup> Le terme a été trouvé par Field, H., « Which Undecidable Sentences have Truth Values? », in H. G. Dales et G. Olivieri (éd.), *Truth in Mathematics*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

<sup>211</sup> Cela est bien entendu très différent de la philosophie de Platon. Notons qu'il s'agit d'une position défendue par exemple par Balaguer, M., « A Platonist Epistemology », *Synthese*, no. 103, pp.303-325. Notons cependant pour plus de précision, que M. Balaguer défend néanmoins un platonisme mathématique, qui fonctionne de manière *consistante*, alors que, nous l'avons vu, G. Priest défend une logique *para-consistante* qui inclut les contradictions. Nous devrions donc supposer plus précisément ce que nous pourrions nommer un *platonisme pléthorique para-consistant* pour nous rapprocher du nonéisme. Mais cette position semble trop éloignée du platonisme classique, qui ne peut pas accepter le principe de caractérisation (tous les objets que nous pouvons caractérisés *ne sont pas tous des objets abstraits, loin s'en faut*). Jamais un platoniste n'accepterait l'idée qu'un carré rond serait un objet abstrait.

*formalisation de la sémantique*, qui par définition est abstraite dans *Toward Non-Being*, et ce que représente cette formalisation. Il s'agit d'une structure fondamentalement *sémantique et dénotative*, nous l'avons vu. Il s'agit de formaliser une métaphysique de l'intentionnalité (rappelons le sous-titre du livre : *The Logic and Metaphysics of Intentionality*). Les mondes *ne sont pas* l'ensemble de propositions formalisées dans une sémantique : ce sont leurs corrélats intentionnels. Cela nous mène ensuite à la deuxième divergence, encore plus fondamentale que la première. Elle est de nature *modale* :

Mais, puisque la question des différents mondes possibles a maintenant été soulevée, il y a, de toute façon, encore un point où le manuel de traduction [*entre le nonéisme et le platonisme*] ne fonctionne plus -dans les contextes modaux, et spécifiquement dans les affirmations concernant le statut modal. Considérons ainsi l'affirmation selon laquelle Sherlock Holmes n'existe pas, mais aurait pu exister. C'est une affirmation qu'accepte le nonéiste. La traduction [*vers le platonisme*] est que Sherlock Holmes n'est pas un objet concret, mais aurait pu en être un. Cela semble difficilement correct. Si Holmes n'est pas un objet concret, qu'est-il ? Il n'est pas un ensemble, un nombre, une propriété, ou tout autre sorte d'objet abstrait. Et s'il l'était, puisque les objets abstraits ont leur statut modal nécessairement, il ne pourrait devenir un objet concret.<sup>212</sup>

Le platonisme défend l'idée que les objets abstraits, *sont abstraits par nature*. Ils ne peuvent donc devenir concrets. Le platonisme ne semble ainsi pas pouvoir permettre de défendre une théorie de la modalité en ontologie. Si un objet est abstrait alors il ne peut être un *objet concret possible, non-actualisé*, ce que nous cherchons à approcher dans notre travail.

Le meinongianisme modal ne défend donc ni l'idée que les autres mondes sont concrets, ni l'idée qu'ils sont abstraits. G. Priest insiste seulement sur le fait *qu'ils n'ont pas d'être*. Ils ont juste un statut modal, mais entendu de manière *rigoureuse*, c'est-à-dire non reconduite à une autre forme d'existence. Ce qui n'existe pas, n'existe pas ailleurs, ou sous une forme abstraite : il n'existe pas : il est juste *modalisé*.

---

<sup>212</sup> *Toward Non-Being*, op. cit., p.154, nous traduisons.

### 1.4.2. Deux difficultés sur le statut des mondes

Néanmoins, cette position ne va pas de soi, et, nous semble-t-il, pose des difficultés. La première est relative à ce statut inexistant des mondes. G. Priest semble s'en tenir à l'idée qu'ils n'existent pas, et ne donne aucune autre ligne interprétative permettant de comprendre leur statut dans notre monde actuel. Il donne surtout un modèle formel permettant de comprendre *ce que seraient les autres mondes si nous les formalisions*. Mais il reste imprécis sur leur statut. La question, semble-t-il, reste ouverte. Il dit que sa position *nonéiste* n'implique pas une position exacte concernant le statut de ces mondes. Il s'agit juste d'affirmer qu'ils n'existent pas. La position de Graham Priest semble ainsi assez ambiguë : il montre que, tout en gardant la présupposition principale selon laquelle les mondes *n'existent pas*, alors nous pouvons concevoir des mondes concrets, comme des mondes abstraits. Mais ces derniers n'ont aucun être. Il s'agit ainsi d'une part de montrer que le nonéisme implique que tous les mondes que nous pouvons concevoir n'ont pas le même statut, et d'autre part que ces mondes, *n'existent pas actuellement* :

Quel est le statut de leur être ? Pour autant que je puisse le voir, les chapitres précédents sont compatibles avec toute réponse que l'on pourrait souhaiter donner à cette question. On peut par exemple être un réaliste du type de Lewis, et considérer les mondes comme des objets concrets du même type que les nôtres, *mais non actuels*. On pourrait aussi considérer les mondes inactuels comme des objets abstraits d'un certain type, tels que des ensembles de propositions, ou des constructions à partir de propriétés et d'universaux. [...] Nous ne sommes pas contraints, bien entendu, de supposer que tous les mondes ont le même statut. [...] Une politique uniforme et simple se recommande ainsi d'elle-même. Dans le contexte nonéiste, la politique évidente consiste à considérer tous les mondes autres que le monde actuel, comme des objets inexistantes.<sup>213</sup>

Il semble ainsi y avoir une ambiguïté. D'une part G. Priest montre bien ses divergences avec le réalisme modal et le platonisme, et d'un autre côté, il montre que ce sont des théories qui peuvent être intégrées au nonéisme, à condition *de maintenir rigoureusement l'idée que les mondes n'existent pas*, et, donc, de les amender. G. Priest laisse donc la question ouverte.<sup>214</sup> Le problème semble aggravé si l'on considère que dans ces mondes,

---

<sup>213</sup> *Toward Non-Being, op. cit.*, pp.138-139.

<sup>214</sup> Pour un examen des divers statuts que peuvent avoir les mondes possibles, nous renvoyons à l'article très complet de Menzel, Christopher, « Possible Worlds », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (édition d'automne 2021), Edward N. Zalta, (éd), URL : <https://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds/>

certaines objets peuvent avoir des propriétés qui impliquent l'existence (*existence-entailing*). Par exemple Sherlock Holmes a la propriété d'être un humain, et d'être né de deux parents, dans le monde représenté par Conan Doyle. Nous devons alors en conclure qu'il existe dans ce monde. Qu'est-ce que cela signifie lorsque nous considérons que ces mondes n'existent pas ? Quel sens a dès lors l'existence de Sherlock Holmes dans cet autre monde inexistant ? G. Priest n'y répond pas.

Cela nous mène à la deuxième difficulté relative aux propriétés qui impliquent l'existence (*existence-entailing*). G. Priest s'en tient à une définition assez commune : ce sont les propriétés qui caractérisent des objets concrets, spatio-temporels, dans notre monde actuel. Or, cela, comme nous l'avons vu avec Markus Gabriel, a un présupposé en faveur de l'objet concret et spatio-temporel<sup>215</sup>. Nous pouvons cependant considérer d'autres objets, comme des objets sociaux (par exemple une Constitution), qui ne sont pas concrets (la Constitution, par ses effets sur une société, est bien plus que l'ensemble de ses supports concrets<sup>216</sup>), mais qui *existent* bien dans notre monde et ont bien des effets *causaux*.<sup>217</sup> Ainsi il semble qu'il y ait une forme d'arbitraire dans ce critère. Nous avons vu que G. Priest reprochait à la perspective de T. Parsons qui distingue entre deux types de propriétés nucléaires et extranucléaires, de ne pas avoir de critère suffisamment fondé pour pouvoir établir cette distinction. Or, nous pouvons ici retourner le reproche contre G. Priest : qu'est-ce qui justifie que telles propriétés impliquent l'existence et d'autres non ? De manière plus générale encore, nous pouvons nous demander qu'est-ce qui justifie que tel objet soit renvoyé modalement dans un autre monde, tandis que tel autre existe actuellement ?<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> Nous renvoyons au point 1 de notre deuxième chapitre.

<sup>216</sup> Nous étudions cela plus loin, avec la notion d'*émergence* et de *documentalité* chez Maurizio Ferraris.

<sup>217</sup> Rappelons que pour G. Priest la propriété « être cause de x » implique l'existence.

<sup>218</sup> Ces difficultés sont mentionnées notamment par Maria Reicher dans son article « Nonexistent Objects », *op. cit.*,

## 2. Une objection modale au recours aux autres mondes

Si la question du statut des mondes n'est pas évidente, c'est, nous semble-t-il, parce que plus profondément, il y a problème avec ce recours aux autres mondes. Si c'est bien une chose que derniers offrent un moyen simple et utile pour pouvoir penser les modalités et les formaliser, c'en est une autre de les accepter au niveau métaphysique. L'idée de faire de l'existence une propriété des individus implique-t-elle de devoir penser ce qui n'existe pas actuellement *dans d'autres mondes*? Cela peut sembler en effet assez difficile à accepter. Nous l'avons vu dans notre examen critique de l'ontologie de Markus Gabriel : nous cherchons à penser ce qui n'existe pas, ce qui est inactuel *dans le lieu même de son inactualité*. Si je dis par exemple qu'il est possible que tel individu devienne pianiste, qu'il est impossible que je devienne un chien, que mes parents auraient pu ne pas se rencontrer (contingence), ou que  $2 + 2 = 4$  (nécessité), je renvoie à des modalités *de notre monde*. Je ne renvoie pas à d'autres mondes. Je parle de la manière dont la réalité intègre des *modalités*. Nous l'avons vu, contrairement à ce qu'affirme Markus Gabriel, il semble peut-être important de réintégrer la notion de *réalité*, en ce que cette dernière peut être *modalisée* : si certaines choses, alors d'autres n'existent pas (contingence) ; certaines choses n'existent pas, parce qu'elles ne peuvent pas exister (impossibilité) ; il n'est pas contradictoire que certaines choses puissent exister (possibilité) ; certaines choses doivent exister (nécessité). Ce sont des modalités *de notre monde*, et c'est peut-être cela que nous nommons réalité. En ce sens, peut-être faudrait-il dire que la réalité est moins *une* des catégories de la modalité, qu'une *archi-modalité*. C'est peut-être parce que certaines choses existent, et qu'elles sont donc actualisées, que nous pouvons parler de *réalité* : ce serait parce qu'il y a de l'existence, parce que certaines choses existent, et que par conséquent d'autres non, que nous pouvons penser *de la modalité*. Si l'existence est une propriété que nous pouvons prédiquer à des individus, cela semble impliquer que nous puissions toujours *la modaliser*. Nous pouvons dire positivement que tel individu *peut exister, ne peut pas exister, existe mais aurait pu ne pas exister, existe et n'aurait pas pu ne pas exister* (bien entendu, ce dernier type d'existence nécessaire fait question).

L'analyse des modalités de l'existence par les mondes possibles semble ainsi contestable. Disons même plus : il semble qu'elle ne puisse pas bien en rendre compte.

Nous pouvons nommer cette approche des modalités, une approche *réductionniste*. Il s'agit de réduire l'analyse des modalités à une analyse des autres mondes. Cette réduction montre, que, bien que nous puissions penser une réalité des modalités (ou du moins une objectivité dans la perspective de G. Priest), ces dernières ne sont pas *fondamentales* pour comprendre notre réalité. Elles sont renvoyées à l'analyse d'autres mondes, *qui n'ont rien à voir avec le nôtre*. Le possible, l'impossible et le nécessaire, par exemple, ne sont pas des modalités de notre monde : un fait est possible si et seulement s'il est vrai qu'il arrive dans un autre monde ; un fait est nécessaire si et seulement s'il est vrai qu'il se produit dans tous les mondes possibles ; un fait est impossible si et seulement il est vrai qu'il ne se produit dans aucun monde possible (mais seulement impossible). Penser ainsi les modalités comme un renvoi à d'autres mondes semble manquer le problème fondamental : penser ce que sont les modalités de l'existence à même notre réalité. Nous tirons cette critique d'un article de Michael Jubien, « Analyzing Modality »<sup>219</sup>. Cet article est dirigé contre l'analyse de la modalité par les mondes possibles. Il est d'abord explicitement dirigé contre le réalisme modal de D. Lewis, mais est élargi à l'ensemble des approches par les mondes possibles (ou impossibles). Pour M. Jubien, l'analyse par les autres mondes manque de *pertinence* pour cerner la modalité. Il prend deux exemples, le premier concerne la possibilité. Si nous supposons une course à pied<sup>220</sup> : le fait que tel individu x gagne est possible. Est-ce que cela implique qu'il y a un monde possible où les circonstances font qu'il gagne effectivement ? Cela n'est pas sûr, et il semble que lorsque nous disons qu'il est possible que cet individu gagne, nous disons que c'est une propriété qu'il *peut avoir dans notre monde*. Il n'est en effet pas certain du tout que cela implique l'ensemble des faits de notre monde, et que c'est seulement en postulant un autre monde, et donc un autre système de faits, que nous pouvons le comprendre. Il y a, semble-t-il, une confusion ici entre comprendre la *modalité de la possibilité*, et le fait possible que tel individu gagne. Comprend-t-on mieux le possible en disant qu'il se *réalise factuellement dans un autre monde* ?

Ce type de sémantique est bien entendu très adapté pour son rôle formel. Mais son succès dans ce champ formel n'a pas automatiquement de prise sur comment les notions modales intuitives telles que la possibilité métaphysique devrait être réellement analysées. [...] Mais à vrai dire, si quelque chose est possible, par exemple que vous soyez devenu un dramaturge plutôt qu'un philosophe,

---

<sup>219</sup> Jubien, Michael, « Analyzing Modality », *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 3, 2007 pp.99-139

<sup>220</sup> Nous modifions quelque peu l'exemple.

cela est bien entendu une vérité de *notre* monde actuel. Il s'agit d'un fait à propos de comment les choses auraient pu être, et non un fait à propos d'un *autre* monde. Il est très étrange de penser que tout vérité qui ne concerne pas de manière évidente « d'autres mondes » devrait soit *être* un fait à propos d'autres mondes soit *dépendre* de faits à propos d'autres mondes. Les autres mondes, après tout, ne *sont pas* le monde actuel.<sup>221</sup>

En fait, comme le montre M. Jubien on *rate* ce que signifie le possible, puisqu'on le renvoie à une actualité dans un autre monde. On remplace une notion par une autre. Cela révèle bien qu'il y a une forme de *réduction* de la modalité lorsque nous la pensons par les mondes possibles. La type de réduction est très différent, mais nous avons vu aussi une approche *réductionniste* de la modalité chez Markus Gabriel.

M. Jubien prend un exemple encore plus décisif pour montrer le décalage entre l'approche par les mondes possibles, et ce que sont les modalités :

Supposons qu'il est nécessaire que tous les A soient des B. Cela devrait signifier que dans tous les mondes possibles, tous les A sont des B. Ainsi la nécessité émerge de ce qui se produit dans tous les mondes pris ensemble. Il n'y a rien dans un monde pris individuellement, même dans toute sa positivité maximale, qui oblige tous ses A à devenir des B. C'est comme si tous simplement *il arrivait* que dans tous les mondes les A soient des B, de sorte que, d'un point de vue interne, ce soit *contingent*, une pure coïncidence. Mais alors, ne devrions-nous pas nous attendre à ce que cette contingence interne ne se répète pas dans tous les mondes, qu'il y ait des mondes où certains A « se trouvent » ne pas être des B ? Après tout, rien dans un monde donné ne l'empêche, et ces mondes sont censés être tous les mondes possibles. Le problème fondamental est que dans la théorie des mondes, ce qui passe pour une « nécessité » n'est en fait qu'un ensemble de « contingences » parallèles. La théorie ne fournit aucune base pour comprendre pourquoi ces contingences se répètent inlassablement dans tous les mondes (alors que d'autres ne le font pas). Par conséquent, elle ne fournit aucune analyse véritable de la nécessité.<sup>222</sup>

L'analyse par les autres mondes semble *rater* fondamentalement la modalité. La nécessité est ainsi analysée de fait, comme simplement ce qui se produit dans tous les mondes possibles. Mais rien ne permet de mieux la comprendre. Il est essentiel, donc, de chercher la véritable source de la modalité. Car, en suivant M. Jubien, nous pouvons dire qu'il faut inverser le rapport : ce n'est pas parce que cela se produit dans des mondes possibles, que c'est nécessaire (ou possible, impossible ...), mais c'est parce que c'est nécessaire, que dès lors, le fait peut ainsi être généralisé à tous les autres mondes (ou juste à certains, ou à aucun).

Il semble ainsi plutôt qu'il y ait *un seul monde*. Le monde *réel*, mais que ce dernier *n'est pas seulement concret et actuel*. C'est-à-dire qu'il n'est pas seulement *existant*. Mais comment le comprendre ? Comment avoir une bonne approche de la modalité, qui ne la réduise pas ? M. Jubien donne une suggestion : en considérant que le monde est aussi

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p.104, nous traduisons.

<sup>222</sup> *Ibid.*, pp.104-105, nous traduisons.

constitué *d'entités abstraites*, et que ce sont elles qui permettent de comprendre la modalité. Or, il nous semble que c'est précisément ce qu'a voulu théoriser une autre forme de néo-meinongianisme : celui d'E. Zalta.

### 3. Les deux types de prédication : le néo-meinongianisme d'E. Zalta

#### 3.1. Encoder et exemplifier des propriétés

Dans ses deux ouvrages *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics* (1983), et *Intensional Logic and The Metaphysics of Intentionality* (1988), E. Zalta propose une autre version du néo-meinongianisme. Il propose d'interpréter différemment le principe de caractérisation. Il s'appuie sur une suggestion d'Ernst Mally, qui faisait partie de l'école de Meinong à Graz et que nous avons déjà pu citer. Il est intéressant de noter que si E. Mally a montré qu'il était possible de distinguer entre deux types de propriétés (1909), il n'a pas lui-même soutenu cette conception. Il a plutôt défendu une autre forme de théorie de l'objet, reposant non pas sur la distinction entre deux types de propriétés, mais sur la distinction entre deux rapports possibles que peut entretenir un objet vis-à-vis de ses propriétés. E. Zalta cite un texte de 1912, *Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik*<sup>223</sup>, où E. Mally soutient une distinction entre le fait qu'un objet soit déterminé par ses propriétés (*determiniert sein*), et le fait que l'objet satisfasse ses propriétés (*erfüllen*) :

---

<sup>223</sup> Mally, Ernst, *Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1912. A notre connaissance, le texte n'est pas traduit (même pas en anglais), mais E. Zalta l'a mis à disposition sur son site internet : <https://mally.stanford.edu/mally.html>

Chaque objet [*Gegenstand*] satisfait [*erfüllt*] un complexe complet d'objectifs [*Objectivkomplex*] et est ainsi « complet » relativement à ses déterminations actuelles [*tatsächlichen Bestimmungen*]. Mais il y a des objets qui sont de simples formes-déterminées [*Formdeterminate*] de certains objectifs (définitionnels) [*definierender*] sans satisfaire [*erfüllen*] ces objectifs : un tel objet est seulement incomplètement déterminé [*determiniert*] par ses objectifs définitionnels (qui est un complexe incomplet d'objectifs), et doit donc être appelé « incomplet » relativement à sa détermination formelle [*Formaldetermination*]. Néanmoins, conformément à notre première affirmation, il est complet relativement aux objectifs qu'il satisfait : puisqu'il satisfait l'objectif qui est une forme-déterminée de sa définition, et qu'il satisfait tout ce qui est impliqué par cet objectif.<sup>224</sup>

Les objectifs sont ici les propriétés que nous pouvons attribuer à un objet (il s'agit de ce que nous avons étudié comme la *caractérisation* de l'objet, ou son *sens*). Un objet peut ainsi les « satisfaire », c'est-à-dire les *instancier*, s'il est actuel (*tatsächlich*). Mais il y a aussi des objets qui ne « satisfont » pas ces propriétés. Ce sont de simples « formes-déterminées » (*Formdeterminate*), ou, pouvons-nous dire, des *objets abstraits*. Il y a ainsi deux types de relations entre les propriétés (les *objectifs*) et l'objet : soit ce dernier « satisfait » ces propriétés, soit il les « détermine » simplement. Par exemple, un objet peut être déterminé par les objectifs « être-rond » et « être-carré », mais il ne pourra pas les satisfaire concrètement. Il s'agit d'un objet abstrait (*Formdeterminate*). Il n'y a pas ainsi à distinguer entre différents types de propriétés, mais à simplement penser différents types de relations entre les propriétés et les objets.

E. Zalta part de cette distinction d'E. Mally, et propose de rebaptiser les deux types de prédications *encoder* et *exemplifier*. Un objet abstrait encode ses propriétés, tandis que qu'un objet concret exemplifie ces propriétés. Cela permet à E. Zalta de donner une autre interprétation du *principe de caractérisation* meinongien, différente de celles que nous avons pu étudier chez T. Parsons et G. Priest (et M. Gabriel) :

Pour toute condition exprimable de propriétés, il y a un objet abstrait qui encode uniquement les propriétés répondant à cette condition.<sup>225</sup>

Ainsi le principe de caractérisation fonctionne pour tous les objets abstraits qui encodent des propriétés. Il est restreint à cette relation entre les propriétés et l'objet. L'objet n'exemplifie donc pas nécessairement ses propriétés, ce qui permet de répondre aux

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p.76. Nous traduisons.

<sup>225</sup> E. Zalta, *Abstract Objects*, *op. cit.*, p.12, nous traduisons.

différents problèmes que nous avons étudiés à propos du principe de caractérisation. Tous les objets auxquels nous pouvons nous rapporter n'exemplifient pas nécessairement leurs propriétés.

A cela, E. Zalta ajoute un autre principe important, le principe d'identité de l'objet :

Deux objets sont identiques si et seulement si soit ils sont identiques, soit ils sont tous deux abstraits et encodent les mêmes propriétés.<sup>226</sup>

Il y a ainsi deux possibilités pour le principe d'identité : ou bien un objet x exemplifie les mêmes propriétés qu'un objet y, et alors les deux objets sont identiques ; ou bien un objet x et un objet y sont identiques si et seulement s'ils sont à la fois abstraits et encodent les mêmes propriétés. Nous ne pouvons mêler les deux conditions d'identité. Car un objet peut bien encoder des propriétés : par exemple le carré rond encode deux et seulement deux propriétés, « être rond » et « être carré ». Mais il peut en exemplifier beaucoup d'autres, par exemple avoir été pensé par B. Russell, avoir exactement deux propriétés, entre beaucoup d'autres. Il s'agit pourtant du même objet, car il encode toujours les deux mêmes propriétés.

Notons un changement de vocabulaire, qui est important pour notre perspective. E. Zalta, contrairement aux autres néo-meinongiens, ne *dit pas* que les objets qui encodent les propriétés *n'existent pas*, et inversement, que les objets qui exemplifient aussi les propriétés *existent*. Il dit qu'ils sont respectivement *abstrait* et *concret*. Cela tient au traitement que fait E. Zalta de la question de l'existence. Il soutient en effet que l'existence est une propriété de premier ordre, c'est-à-dire qu'elle peut être attribuée directement à un objet. Dans sa théorie des deux types de prédication, cela ne pose plus les problèmes habituels. Notamment celui posé par B. Russell de « l'actuel roi de France ». E. Zalta reprend explicitement cet exemple. L'actuel roi de France est un objet *abstrait* qui *encode* non seulement la propriété d'« être le roi de France », mais aussi la propriété d'« exister actuellement ». Ce sont ses deux propriétés qu'il encode. Mais, ajoute E. Zalta, il s'agit d'un objet abstrait *parce qu'il ne peut pas exemplifier cette propriété*. Il *rate l'existence (fails to exist)*. Il *n'existe pas*. Mais, si nous parlons d'objet abstrait, et non pas simplement d'objet inexistant, c'est qu'il peut exemplifier néanmoins d'autres propriétés, mais *en tant qu'objet abstrait*. Par exemple la propriété d'avoir été

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.13.

proposé comme exemple polémique dans « On Denoting », ou encore d'autres. Il ne s'agit pas simplement d'un objet inexistant, c'est-à-dire d'un objet qui *rate la propriété d'exister*, il s'agit d'un objet abstrait, qui a des exemplifications, et qui a *même une importance pour comprendre les objets concrets qui existent actuellement*. En effet, si nous pensons à d'autres objets abstraits, comme le chiffre 5, ou la loi de gravitation universelle, ce sont des objets abstraits, qui encodent des propriétés, mais qui ont aussi des exemplifications multiples (par exemple, moi en tant que je suis soumis à la gravitation universelle), mais ils ne sont jamais exemplifiés *en tant qu'objet abstrait* : ils ne deviennent pas concrets. La distinction passe ainsi plutôt entre le concret et l'abstrait qu'entre ce qui existe et ce qui n'existe pas. E. Zalta va même jusqu'à dire que nous pouvons concevoir que l'existence peut se dire en plusieurs sens : il y aurait d'une part l'existence comme le fait d'être un objet concret, et donc d'exemplifier des propriétés, et de l'autre l'existence prise dans un sens général, selon lequel les objets abstraits auraient aussi une forme d'existence en tant qu'objets. Il montre que le problème de l'existence *découle directement* de cette confusion. Les critiques ainsi de Russell et de Quine en sont la conséquence :

De manière évidente, il y a deux notions d'existence qui peuvent être distinguées dans notre logique. L'une est exprimée par le prédicat « E ! ». L'autre est exprimée par le quantificateur «  $\exists$  », bien que nous ayons utilisé les termes « quelque » et « il y a » pour lire ce symbole. De nombreux philosophes ont insisté sur le fait que c'est seulement cette dernière notion qui serait la seule correcte « d'existence ». De tels philosophes sont influencés par l'intuition russellienne selon laquelle si «  $(\exists x)\phi$  » est vrai, alors quelque chose doit exister pour faire que  $\phi$  soit vrai.<sup>227</sup>

Le terme anglais « existe » est ainsi adéquatement traduit par « E ! ». Meinong aurait pu rétorquer avec vérité à Russell que la montagne d'or existante est existante [*is existent*], mais n'existe pas.<sup>228</sup>

E. Zalta propose ainsi de dissiper la confusion en distinguant l'objet concret de l'objet abstrait. Un objet concret est ainsi simplement compris comme objet spatio-temporel, existant actuellement. Il s'agit d'un objet qui exemplifie des propriétés. De l'autre côté, un objet abstrait est un objet qui *rate* l'exemplification des propriétés qu'il encode, et il est ainsi défini essentiellement négativement comme *ce qui n'est ni mental* (il a bien une *objectivité*, nous l'avons vu) ni *spatio-temporel*. Il est intéressant de noter que ces objets abstraits, contrairement à la perspective de G. Priest, *sont dans notre monde*. Plus encore, *ils sont essentiels pour le comprendre*. Si nous nous plaçons dans

---

<sup>227</sup> E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, op. cit., "Two Kinds of Existence", p.102, nous traduisons.

<sup>228</sup> E. Zalta, *Abstract Objects*, op. cit., p.51. Nous traduisons.

une perspective strictement actualiste, selon laquelle tout ce qu'il peut y avoir, doit nécessairement exister, nous avons un préjugé en faveur du *concret*. Nous ne comprenons le monde que comme un ensemble concret qui existe. Or, cette perspective rate ce qui fait que le monde, *est un monde*, c'est-à-dire qu'il est structuré par des lois, ou plus généralement *qu'il y a des faits*. Nous avons besoin d'objets abstraits pour pouvoir les comprendre. Nous pouvons bien étudier les objets concrets par les sciences naturelles. Mais ces dernières, selon E. Zalta, présupposent à leur tour des relations *abstraites* :

La théorie des objets abstraits est une théorie métaphysique. Tandis que la physique tente une description systématique des objets concrets fondamentaux et complexes, la métaphysique tente une description systématique des objets abstraits fondamentaux et complexes. Les objets abstraits sont les objets qui sont présupposés par notre cadre conceptuel scientifique. Par exemple, lorsque nous faisons des sciences naturelles, nous présupposons que nous pouvons utiliser des nombres naturels pour compter les objets concrets, et que nous pouvons utiliser des nombres réels pour les mesurer de différentes manières. Notre compréhension de la science implique que les lois naturelles existent (même si personne n'était là pour les découvrir) et que les états de choses [*states of affairs*] qui se produisent dans le monde nature sont régis par de telles lois. Dans le cadre de nos investigations scientifiques, nous présupposons que les objets se comportent de certaines manières parce qu'ils ont certaines *propriétés*, et que les lois naturelles régissent non seulement les objets actuels qui ont certaines propriétés, mais tout objet physique *possible* ayant ces propriétés. Ainsi la métaphysique étudie les nombres, les lois, les propriétés, les possibilités, etc., comme des entités à part entière, puisqu'elles semblent être présupposées par notre compréhension même de l'entreprise scientifique.<sup>229</sup>

Comme nous l'avons vu précédemment, le monde est un ensemble de faits concrets, et, pour pouvoir les penser comme *formant un monde*, comme étant des *faits*, nous devons nous référer à d'autres objets abstraits, qui n'existent pas. Il s'agit toujours bien d'une perspective antiréductionniste. Il s'agit de montrer que les sciences naturelles, en ce qu'elles sont essentiellement *appliquées* aux objets concrets, présupposent un autre champ, qui est celui des objets abstraits, et qui sont étudiés en tant que tels par la théorie de l'objet. Les objets abstraits ne sont pas nécessairement des lois physiques, ce sont aussi, nous l'avons vu, des *fictions* ou des *objets sociaux*<sup>230</sup>. Ces derniers sont tout aussi important pour comprendre les objets concrets : un livre n'est évidemment pas seulement un ensemble matériel de feuilles que nous pouvons comprendre par les lois physiques, il doit être expliqué par des objets abstraits, que ce soient des idées ou des fictions ... La théorie de l'objet abstrait, dans la continuité de la théorie de l'objet meinongienne,

---

<sup>229</sup> E. Zalta présente ainsi la distinction entre les sciences naturelles et la théorie (métaphysique) de l'objet abstrait : <https://mally.stanford.edu/theory.html> Nous traduisons.

<sup>230</sup> Notons qu'E. Zalta élargit de manière importante le concept d'objet. Un objet peut formellement être chez lui aussi bien un objet fictionnel comme la licorne, qu'une *loi physique*. En fait, est objet tout ce qui a une objectivité à laquelle nous pouvons nous rapporter et qui encode des propriétés.

consiste à comprendre ce que sont ces objets abstraits. E. Zalta développe ainsi un système formel qui permet d'en rendre compte.<sup>231</sup>

### 3.2. Le nouvel actualisme (*new actualism*)

Contrairement à la perspective précédente de G. Priest, nous voyons dans la théorie de l'objet abstrait d'E. Zalta, que ce dernier fait *pleinement partie* de notre monde, mais précisément *en tant qu'il est abstrait, en tant qu'il n'existe pas* et qu'il n'a pas d'exemplification. Ils ne sont pas 1 – réactualisés dans un champ de sens spécifique ; ou 2 – instancié dans un autre monde. Il s'agit de les comprendre comme faisant pleinement partie de notre monde, et permettant de le considérer comme *réalité*, c'est-à-dire comme un ensemble de faits concrets *en rapport* avec des objets abstraits. Il s'agit donc bien d'une rupture par rapport à l'actualisme que nous avons pu étudier chez M. Gabriel, mais sans recourir à une perspective que nous avons nommée réductionniste, par d'autres mondes. Il s'agit de pouvoir penser la réalité dans son rapport avec sa *modalisation* par des objets abstraits : un objet par exemple, existe de manière contingente (il est concret de manière contingente) parce qu'il a *pu* exemplifier ses propriétés, ce qui signifie que, corrélativement, tel autre, abstrait, a *raté l'existence concrète*. E. Zalta introduit ainsi une notion importante pour notre perspective : les objets qui ne sont pas concrets de manière contingente (*contingently nonconcrete object*).

Dans deux articles écrits avec B. Linsky, « In Defense of the Simplest Quantified Modal Logic » (1994) et « In Defense of the Contingently Nonconcrete » (1996), E. Zalta introduit cette notion d'objets non concrets de manière contingente (*contingently*

---

<sup>231</sup> Cela va assez loin puisque E. Zalta déclare vouloir systématiser tous les objets abstraits qui ont été pensé en philosophie : les Formes platoniciennes, les concepts, les monades et les mondes possibles de Leibniz, les objets inexistantes de Meinong, les sens et l'extension des concepts de Frege, les noèmes chez Husserl, entre autres. Il s'agit de systématiser ce qu'il nomme la métaphysique. Il est intéressant de noter que, dans un même cadre que nous avons étudié comme étant meinongien, les deux perspectives d'E. Zalta et de M. Gabriel soient diamétralement opposées.

*nonconcrete*) qui permet de d'avoir une approche *modale* de la réalité. Les deux auteurs critiquent une conception habituelle de la distinction entre objet concret et objet abstrait. En effet, souvent, cette distinction est vue comme *catégoriale*. Un objet serait abstrait *par nature*, et ne pourrait devenir concret. Or cela, comme nous l'avons étudié, pose un problème important : si nous ne pouvons penser la dimension d'*actualisation*, c'est-à-dire le passage effectif du possible à l'existence (ou de l'encodage à l'exemplification), alors nous ne parvenons pas à penser *la modalisation* à même la réalité. Il s'agit donc de substituer une approche *dynamique* à une approche *statique* de la modalité. Les deux auteurs font ainsi une distinction, qui nous semble très importante pour comprendre cela : d'un côté, le *meinongianisme* est une théorie *intentionnelle* de l'objet, et dans ce cadre il s'agit de penser des *objets abstraits*, mais cela ne peut suffire pour penser *la modalité*, qui requiert un autre type d'objet qu'il faut bien distinguer : les objets non concrets de manière contingente.

Nous distinguons rigoureusement entre les objets non concrets de manière contingente [*contingently nonconcrete objects*], que nous proposons pour l'analyse de la modalité, et les objets abstraits véritables, que nous pensons être nécessaires pour l'analyse des relations intentionnelles. Selon nous, les objets nécessaires à l'analyse de la modalité ne sont tout simplement pas le bon type d'objet pour l'analyse de l'intentionnalité, [nous nions] l'opinion assez répandue, selon laquelle les « *possibilia* » (ou leurs reconstructions actualistes) conviennent comme objets intentionnels.<sup>232</sup>

La théorie des deux auteurs a pu être nommée, un « *nouvel actualisme* ». Il s'agit d'une nouvelle distinction qui n'est pas équivalente, nous le voyons, avec la distinction objet concret et objet abstrait. Si ces derniers sont essentiels pour comprendre l'intentionnalité, ce sont plutôt les objets non concrets de manière contingente (*contingently nonconcrete objects*) qui sont importants pour penser *la modalité*. Il s'agit pour eux de montrer que la distinction entre objet abstrait et objet concret n'est pas rigide, il y a bien des objets qui *ne sont pas concrets de manière contingente*, et ces derniers sont essentiels pour éviter la conséquence problématique de l'actualisme que nous avons étudiée, selon laquelle tout ce qui existe, existe nécessairement. Il ne s'agit pas d'avoir recours à de purs possibles, des *possibilia*, qui auraient un degré moindre d'être et seraient essentiellement abstraits. B. Linsky et E. Zalta montrent au contraire que les objets non concrets de manière contingente *ont aussi une existence dans notre monde*, mais en tant qu'objets non concrets de manière contingente. Ils exemplifient ainsi bel et bien leurs propriétés, mais de manière

---

<sup>232</sup> Linsky, Bernard et Zalta, Edward N., "In Defense of the Contingently Nonconcrete", *Philosophical Studies*, 84/ 2-3, 1996, p. 285, nous traduisons.

abstraite et non concrète. Ils reprennent ainsi l'exemple du « Possible Fat Man in the Doorway ». Si nous considérons, selon la critique de Quine, qu'il y aurait du purs possibles (*possibilia*), nous serions confrontés à une difficulté : comment quelque chose qui aurait un degré moindre d'être (un objet purement abstrait) pourrait devenir actuel ? Cela ne semble pas possible. C'est pour cette raison, que nous serions amenés à rejeter ces purs possibles et à affirmer tout ce qu'il y a, est concrètement actuel, et qu'il ne peut rien y avoir d'autre. Mais dès lors le possible ne devient plus pensable.<sup>233</sup> Les deux auteurs B. Linsky et E. Zalta proposent au contraire de montrer qu'un objet abstrait peut bel et bien *devenir* concret, et, ainsi, montrent que ces entités non concrètes de manière contingente *existent tout autant* que ceux qui existent concrètement. Il ne s'agit pas d'objets purement abstraits qui encodent seulement des propriétés : ce sont des objets abstraits, mais qui exemplifient bien certaines propriétés, comme par exemple celle de pouvoir être possibles dans notre monde. C'est seulement, semble-t-il, à cette condition que nous pouvons comprendre leur actualisation.

### 3.3. Conclusion : le meinongianisme et la modalité ?

Nous pouvons faire deux remarques finales. D'abord, nous pouvons noter que nous aboutissons à une forme de paradoxe. De l'aveu même de B. Linsky et E. Zalta, la théorie de l'intentionnalité, supposée par la filiation avec Meinong, semble insuffisante pour pouvoir rendre compte de la *modalité*, car elle considère les objets comme essentiellement *abstrait*s. C'est précisément en tant qu'ils encodent des propriétés que nous pouvons nous rapporter intentionnellement à eux. Mais pour l'analyse des modalités, cela est moins

---

<sup>233</sup> Nous renvoyons à la formule de Barcan citée plus haut en 1.4.a de ce chapitre : tout ce qui existe, existe nécessairement.

évident, car il s'agit de penser *ce qui rate l'existence concrète*, ce qui donc n'est pas essentiellement abstrait. Soyons même plus radicaux : cela tient peut-être au primat de la notion d'*objet* pour penser la modalité. En fait, chez Meinong, puis chez les néo-meinongiens que nous avons pu étudier, la modalité est d'abord envisagée à partir de l'*objet porteur des modalités*. Puisque l'existence est un prédicat de premier ordre, il est possible de dire de *tel* objet qu'il a la propriété d'exister, qu'il a la propriété d'être possible, qu'il a la propriété d'être impossible, ou qu'il a encore la propriété d'être nécessaire. Dans tous ces cas, il semble que nous ramenions la question de la modalité, à une autre question, *celle de l'objet*, ou de la *res*. Il s'agit d'une forme, pourrait-on dire, de *ré-ontologisation* de la modalité. Ce qui est purement possible, est en fait ramené à un objet *que nous pouvons actuellement viser*. Nous pouvons donc bien, finalement, nous demander si le meinongianisme est une bonne approche pour penser la modalité, et si elle ne présuppose pas toujours une forme d'actualité de l'objet. C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas non plus suivre B. Linsky et E. Zalta qui, dans le cas des objets non concrets de manière contingente, parlent encore *d'objets qui existent*, qui exemplifient actuellement des propriétés, mais comme objets abstraits<sup>234</sup>.

D'un autre côté, et c'est notre seconde remarque, ils cherchent à penser la modalité dans sa dimension non plus *statique*, comme cela peut être le cas si on la pense d'abord à partir de l'intentionnalité, mais *dynamique*. Or, il nous semble que ce geste est fondamental pour pouvoir penser la *modalisation* de la réalité. Dans cette perspective, la distinction entre le fait d'encoder des propriétés et le fait de les exemplifier est centrale. Néanmoins, nous pouvons nous interroger. Leur perspective peut sembler *verticale* : elle va des propriétés encodées aux propriétés exemplifiées. Nous pouvons peut-être parler ici d'une approche de la réalité *par le haut*. Si la réalité est telle qu'elle est, et non telle autre, c'est parce qu'elle est, abstraitement, encodée de cette manière. Cela consiste à faire que l'existence concrète *soit seconde par rapport à son abstraction*. L'existence semble ainsi dérivée par rapport à son abstraction. Il s'agit, pourrions-nous dire, d'une modalisation de la réalité *par le haut*. La réalité est ainsi vue comme *dérivée* de son abstraction. Or, il nous semble qu'il faille renverser cela. Comme nous l'avons vu précédemment, la réalité n'est peut-être pas une simple catégorie de la modalité, opposée à son possible ou à son impossible, mais c'est peut-être *parce qu'il y a de la réalité que*

---

<sup>234</sup> Ajoutons à cela qu'ils parlent aussi de mondes possibles où les objets non concrets de manière contingente seraient concrets, ce qui pose des difficultés que nous avons étudiées.

nous pouvons ensuite penser le possible, l'impossible, le nécessaire et la contingence en un sens positif. La réalité semble être ainsi une *archi-modalité* comme nous l'avons suggéré. Kant utilise deux termes allemands : la *Wirklichkeit*, l'effectivité, qui est une catégorie de la modalité (opposée donc par exemple à la *Möglichkeit*), et la *Realität*, qui renvoie à l'objet réel, catégorie de la qualité. L'objet abstrait est ainsi un objet réel au sens de la *Realität*. Mais, nous l'avons vu, cette perspective à partir de la *res*, de l'objet, n'est peut-être pas adéquate ici. Nous voulons plutôt montrer que la *Wirklichkeit* arrive à la *res*. Mais dès lors, parle-t-on encore de *Wirklichkeit*, qui est une partie de la modalité ? Nous verrons que cela n'est plus possible. La réalité, ne semble pas ainsi une partie de la modalité, que nous pourrions opposer simplement aux autres, mais elle rend possible sa modalisation. C'est parce qu'il y a de la réalité, qu'il peut ensuite y avoir du possible de cette réalité, de l'impossible, ou encore du nécessaire, dans un sens positif. La réalité semble ainsi être *ce qui fait qu'il y a de la modalisation*, de manière *dynamique*. Nous pouvons ainsi peut-être inverser la perspective d'E. Zalta : c'est à partir de l'*exemplification* que nous pouvons ensuite penser l'encodage abstrait des propriétés. Il s'agit de la perspective néo-réaliste de M. Ferraris, qui cherche à penser la réalité comme *première* et comme générant sa propre modalisation. Il s'agit d'une conception *émergentiste de l'existence*.

## Chapitre IV : Maurizio Ferraris : existence, émergence, virtualité

Selon notre hypothèse, la notion de réalité n'est pas seulement une notion modale -en tant que ce qui se distingue de son *possible*, ou de son *impossible* : ce qui existe, face à nous actuellement- mais est une notion *archi-modale*. C'est parce que d'abord, il y a de *l'existence* que cette dernière peut ensuite être pensée en rapport avec ses modalités (possible, impossible, nécessaire), et c'est ce rapport que nous pouvons peut-être nommer *réalité*. La réalité ne se limite ainsi *ni* à l'étude de la *Wirklichkeit*, c'est-à-dire de l'actualité (nous l'avons vu en détail), *ni* strictement, dans une perspective meinongienne, à une étude de la *res*, de l'objet dans sa *Realität*, de manière statique. Le meinongianisme, nous l'avons vu, fait que l'objet, la *res*, soit porteur des modalités : il est possible d'attribuer à un objet l'existence, l'existence possible, ou impossible. Dans les deux cas, semble-t-il, nous *ratons* le *passage dynamique de l'un à l'autre*. Chez Markus Gabriel, tout existe actuellement, nous retrouvons d'une certaine manière la pensée de la réalité comme pure *Wirklichkeit*, ce qui rend impossible de penser le *processus* d'actualisation, et la réalité dans sa véritable dimension modale. Chez les néo-meinongiens, de manière assez symétrique, l'existence peut être *attribuée*, elle n'est donc pas une propriété des tous les objets. Mais c'est inversement l'objet, la *res*, qui est porteur des modalités. Dès lors, il ne s'agit plus de la réalité dans sa modalité, mais de l'objet, qui est en question. Nous perdons dans les deux cas l'intuition que la réalité est une notion *dynamique et modale*, Nous perdons l'intuition que l'existence *arrive* aux objets, qu'elle est pleinement contingente. L'objet n'est pas seulement le porteur des modalités, il est ce à quoi la modalité *arrive*. Il est ce à quoi l'existence *arrive*. Notre hypothèse est que la réalité peut ainsi être comprise comme ce qui *génère* la modalité : ce qui génère l'existence contingente, nécessaire, possible et impossible.

Il nous semble que c'est ceci qu'a cherché à penser Maurizio Ferraris. Il s'agissait pour lui d'abord de réaffirmer le primat de *ce qui existe*, de *l'ontologie*, sur *l'épistémologie*, contre toute forme de *constructionnisme*. Le réel précède sa

connaissance. Dans *Émergence*, M. Ferraris montre que le constructionnisme fait une erreur d'appréciation assez importante : il considère la réalité dans son immédiateté, de manière *statique*. C'est pour cette raison qu'il pourrait être amené à la trouver *structurée*, et supposée que cette organisation dépend du *sens* que nous lui donnons, de nos concepts ou schèmes conceptuels. Il s'agit d'une erreur d'appréciation :

Pour le constructivisme, le problème était en effet le suivant : sans les catégories et le Je pense, comment ce chaos improvisé et bref peut-il s'organiser ? Le projet, le dessein, la construction constituaient une façon raisonnable de compenser le peu de de temps qu'a pris en apparence la création du monde. Mais si nous comptons sur un temps infiniment plus long, plongé dans ce que Vico définissait comme des « antiquités disparues », alors tout change : 13,7 milliards d'années, le temps qui nous sépare de la naissance du temps, rendent inutile toute construction, et cela vaudrait à plus forte raison si le monde n'avait pas eu de commencement. Cette sublime surabondance de temps et d'espace a permis au monde toutes sortes de désordres, de folies et de dissipations : l'économie, ne l'oublions pas, ne vaut que pour celui qui a peu de temps. Donnons du temps au temps, et de l'espace à l'espace ; des interactions entre individus, on verra alors sortir tout et n'importe quoi : ce seul fait explique l'omnipotence de l'imbécilité (rien à voir avec un dessein intelligent !), la peste noire et le tremblement de terre de Lisbonne, le chlorure de sodium et Cromwell, la Bataille de Poltava et les *Mille et une nuits*. Faut-il encore postuler l'intervention d'un *logos* (ou, plus modestement, d'un sens quelconque) pour rendre compte d'un monde qui ne doit son émergence extrêmement contingente qu'à un patrimoine incalculable de temps, de matière et d'énergie ?<sup>235</sup>

Le monde, semble-t-il, devrait être replacé dans le temps long de son déploiement. C'est ainsi que nous pouvons comprendre *l'émergence* complexe de chaque existence. C'est à cette condition de que nous pouvons comprendre comment l'actualité du monde, toutes les existences qu'il abrite, est *devenu* tel qu'il est. L'existence, semble-t-il dans cette perspective, *arrive* de manière contingente aux objets. Le concept d'émergence, que nous allons étudier en détail, implique que de *nouvelles propriétés* peuvent émerger d'autres propriétés *antérieures*. Ce sont des propriétés *émergentes*, qui sont irréductibles aux propriétés *de la base ontologique*. Ainsi, par exemple, nous pouvons dire, par exemple, que la conscience a *émergé* du cerveau. Le cerveau a ainsi des propriétés spécifiques qui peuvent être étudiées par la neurobiologie, mais la conscience a des propriétés *nouvelles et irréductibles* par rapport au cerveau, ce qui explique que nous puissions l'étudier par la phénoménologie, et que la neurobiologie ne puisse bien en rendre compte. Nous pouvons ainsi formuler le principe d'émergence (PE) :

---

<sup>235</sup> *Émergence, op. cit.*, p.29

PE – L'émergence est une relation qui se noue entre un émergent E et sa base d'émergence B de manière à ce que 1 – E dépende ontologiquement de B et que, malgré cela, E soit irréductible à B.

De fait, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, Maurizio Ferraris défend bien un antiréductionnisme qui le rapproche de Meinong, puisqu'il reconnaît l'existence des objets sociaux, ou encore des objets impossibles, nous le verrons, mais ces derniers doivent être compris comme *émergents*, à partir d'un niveau ontologique de base. C'est en cela que consiste, selon notre hypothèse, la restriction que Maurizio Ferraris apporte au *principe de caractérisation*. Nous pouvons en donner une première formulation :

Tout existe, à condition de dépendre d'un niveau ontologiquement plus fondamental.<sup>236</sup>

Ceci l'écarte fortement de la version du nouveau réalisme défendue par Markus Gabriel. Mais ce dernier, nous l'avons vu, pense l'existence de manière *statique*, ce qui l'amène à soutenir un actualisme dont nous avons vu les difficultés. Maurizio Ferraris montre au contraire que la réalité génère sa propre modalisation : elle fait émerger de nouvelles existences. Il s'agit d'étudier la réalité comme *dynamique ontologique*, comme *processus* qui permet de ressaisir l'existence dans son *inamendabilité* par rapport à la conscience : car nous en *dépendons nous-mêmes*.

En quoi cela nous permet-il d'approcher la réalité comme sa propre modalisation, comme nous l'avons suggéré ? Cela tient, selon notre hypothèse, au fait que la perspective de Maurizio Ferraris soit l'inverse de celle d'E. Zalta : l'objet existant n'exemplifie pas des propriétés qu'il encode abstraitement, mais c'est *parce que tel objet existe*, que nous pouvons considérer qu'il encode de telles propriétés qui peuvent ensuite générer d'autres existences émergentes à partir de ces propriétés encodées. Nous verrons que c'est ce qu'il nomme « l'exemplarité de l'exemple ». Il n'y a pas à penser un possible opposé à l'actuel, mais c'est l'existant actuel qui encode sa propre possibilité qui peut émerger. En ce sens, nous pouvons même dire que le carré de la modalité classique : possible, impossible, contingent, nécessaire, *ne convient peut-être plus pour expliquer comment la réalité peut*

---

<sup>236</sup> Nous verrons plus tard que nous pouvons raffiner cela avec la notion de *sens* comme *direction* chez Maurizio Ferraris.

*être une archi-modalité* comme nous l'avons suggéré. Maurizio Ferraris l'indique à de nombreuses reprises dans son travail : il faut partir de ce qui existe, de l'ontologie, qui est inamendable. C'est à partir d'elle que nous est dérivé, et dont tout émerge. Nos distinctions modales : le possible, l'impossible, le nécessaire semblent *dépendre* dès lors de la réalité contingente. Elles dépendent de la *factualité* que nous avons étudiée plus haut. Or, pour comprendre cela, nous devons faire un pas de plus qui nous permettra, selon notre hypothèse, de mieux comprendre la perspective néo-réaliste de Maurizio Ferraris : l'existence contingente *n'est pas opposée* à l'existence possible, impossible, ou nécessaire, *elle les encode et les contient virtuellement*. La notion de virtualité semble en effet plus adaptée pour comprendre la notion d'émergence. La réalité, selon cette hypothèse, dessine un espace virtuel qui permet d'actualiser des existences. Le virtuel n'est pas opposé au réel, comme ce serait le cas si la réalité n'était qu'une catégorie ou partie de la modalité. Il est tout aussi réel, mais *comme inactualisé*. Dans les propriétés ontologiques de base, il n'y a que *virtuellement* les propriétés émergentes. Elles sont, selon M. Ferraris, à l'état de *traces*, nous le verrons.

La notion de *virtuel* vient d'une traduction latine du terme aristotélien de *dunaton* : *virtualis*. Ce terme a plusieurs significations en *Métaphysique delta* : il est compris soit comme *possible* (*possibilis*), soit comme *capacité* (*potentialis*). Il s'agit soit du possible comme ce dont « il n'est pas nécessaire que le contraire soit faux »<sup>237</sup>, soit de la capacité de produire et de recevoir du changement<sup>238</sup>. Cela permet de poser deux distinctions : d'un côté la distinction entre le possible et le réel, qui est la distinction modale classique que nous avons étudiée, et de l'autre le virtuel et l'actuel. Ces deux derniers sont tous les deux bien réels, et même constituent la réalité. Le possible ne précède pas la réalité, comme nous avons pu le voir avec E. Zalta, mais c'est la réalité qui génère ses propres possibles, sous une forme virtuelle, comme l'a remarqué Bergson :

Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution [*disons, l'émergence*], il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est *moins* que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence [*comme dans la métaphysique d'E. Zalta*]. Elles seraient ainsi représentables par

---

<sup>237</sup> 1019b28-31 : « Le possible, existe quand il n'est pas nécessaire que le contraire soit faux. Ainsi, que l'homme soit assis est possible, puisqu'il n'est pas nécessairement faux qu'il ne soit pas assis. Ainsi donc, le possible, de la façon qu'on vient de dire, signifie (1) ce qui n'est pas nécessairement faux, d'une autre façon (2) ce qui est vrai et d'une autre façon (3) ce qui peut être vrai ». Nous citons la traduction de R. Bodéus et d'A. Stevens, *Livre Delta*, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2014, p.52.

<sup>238</sup> Pour être tout à fait précis, Aristote donne cinq définitions de cette capacité en 1019a33-1019b15 : 1 – capacité de faire changer ; 2 – Capacité d'être changé ; 3 – Capacité de s'améliorer ou de se détériorer ; 4 – Capacité de ne pas être affecté vers le pire ; 5 – Capacité de faire ou de subir parfaitement.

avance : elles pourraient être pensées avant d'être réalisées [*comme le voudrait le meinongianisme*]. Mais c'est l'inverse qui est la vérité. Si nous laissons de côté les systèmes clos, soumis à des lois purement mathématiques, isolables parce que la durée ne mord pas sur eux, si nous considérons l'ensemble de la réalité concrète ou tout simplement le monde de la vie, et à plus forte raison celui de la conscience, nous trouvons qu'il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel, avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. Mais c'est ce que nos habitudes intellectuelles nous empêchent d'apercevoir.<sup>239</sup>

C'est ce jeu d'actualisation d'existences multiples qui constitue la réalité. Le possible n'est pas une *abstraction* à partir de la réalité, qui la précéderait comme le voudrait par exemple E. Zalta. C'est la réalité contingente elle-même qui génère ses possibles, et nous pouvons nommer cela en suivant Bergson, le *virtuel*. Maurizio Ferraris, en effet, se situe dans cette filiation, et cite explicitement *Matière et mémoire*, dans *Émergence*.

Pour étudier comment Maurizio Ferraris propose une telle conception de la réalité, nous proposons d'aborder trois points successifs qui permettent de la situer dans son « nouveau réalisme » : 1 – d'abord ce qu'il nomme son « réalisme négatif », c'est-à-dire, conformément à son projet néo-réaliste, de réaffirmer la prééminence de l'ontologie sur l'épistémologique : le réel est *résistance et inamendabilité* ; 2 – Puis, nous étudierons son « réalisme positif », selon lequel la résistance du réel est en même temps sa *persistance* : elle est processus *émergent*. 3 – Enfin, nous verrons qu'il défend dans ce cadre ce que nous pourrions nommer une *ontologie de la trace*, qui permet aussi une approche particulière des objets non concrets, comme les objets sociaux, qui dépendent d'une *inscription*. Ils sont dans la continuité des autres objets, car ils en émergent, mais en dépendent de manière *scripturale*, nous le verrons.

---

<sup>239</sup> « Le possible et le réel », in *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, Quadrige, 2013, p.110.

## 1. « Exister, c'est résister »

### 1.1. L'ontologie précède l'épistémologie : le monde extérieur

Dès son livre de 2001, *Il mondo esterno*<sup>240</sup>, M. Ferraris définit la réalité comme ce qui *résiste* à nos schèmes conceptuels. Il s'agit d'abord d'un réalisme perceptuel. La réalité est ce que nous ne pouvons *amender* par nos concepts. Il montre en effet qu'il y a une *irréductibilité*, une *inamendabilité* (*inemendabilità*) du monde, en ce que nous le *sentons*, par rapport à nos concepts. Il prend notamment en exemple des illusions d'optique, comme l'illusion de Müller-Lyer, pour montrer que nous ne pouvons les *corriger par nos concepts, les amender*. Elles résistent. Maurizio Ferraris parle de « l'autonomie de l'esthétique par rapport à la logique ». Il cherche à approcher, plus largement la notion qu'il introduit de *monde extérieur*. Il s'agit du *monde*, donc d'un concept métaphysique très éloigné de la théorie de Markus Gabriel, en ce qu'il nous *résiste*, que nous ne pouvons le modifier par nos concepts, et que nous le rencontrons *dans son indépendance par rapport à nous* :

Ce que l'on rencontre est dans un monde, qui n'est pas un objet, mais la somme de tous les objets, un plan primaire commun à l'homme, au ver, et à la pantoufle, et non pas simplement dans un environnement qui diffère de temps en temps selon les êtres qui le peuplent. Ce qui caractérise le rencontré [*nell'incontrato*], c'est qu'on peut le rencontrer ou non (le ver ne rencontre pas le triangle de Kanizsa<sup>241</sup>, parce qu'il ne le voit pas, et nous ne rencontrons pas les protons) ; cependant, si l'on peut changer de théorie sur ce que l'on rencontre autant que l'on veut, la rencontre, une fois rencontrée [*l'incontrato una volta che lo si sia incontrato*], ne peut être amendée [*emendare*] : elle est ainsi et pas autrement. C'est précisément sur la base d'une rencontre inamendable [*inemendabile*] que l'on construit un concept de « monde » qui transcende celui d'environnement [*ambiente*], où il est manifeste que la référence au « rencontré » n'a pas une valeur purement psychologique, écologique, ou phénoménologique. Notons : si je dis « le monde tel que je le connais », ou du moins « le monde comment je le rencontre », je peux me référer à des schémas, conceptuels et sensibles ; si, en revanche, je dis « le monde tel que je l'ai rencontré », je me réfère à quelque chose de différent : au monde qui était avant moi et qui restera après moi, au monde tel qu'il était avant que je le connaisse et tel qu'il restera quand je cesserai de le connaître, en dehors de mes schémas conceptuels ou sensibles : au monde qui est avant ma naissance et avant ma mort,

---

<sup>240</sup> Maurizio Ferraris, *Il mondo esterno*, Milan, Bompiani, 2001.

<sup>241</sup> Il s'agit d'une illusion d'optique étudiée dans *Il mondo esterno*.

donc en dehors de toute psychologie, écologie ou phénoménologie, mais pas sans elles, car leur fonction est celle d'un différentiel qui fournit une échelle de niveaux de réalité.<sup>242</sup>

Il est intéressant de noter que la notion de monde, ici, ne prend pas le même sens que chez Markus Gabriel. Chez ce dernier, la notion de monde est une notion repoussoir qui devrait donner un principe systématique permettant de savoir ce qui existe et ce qui n'existe pas. En d'autres termes, il y a toujours le risque d'un *préjugé* en faveur de tel ou tel existant (physique, matériel, mental ...). Mais chez Maurizio Ferraris la notion de *mondo esterno* a un sens beaucoup plus large : il s'agit de tout ce que nous pouvons *rencontrer*. Il ne s'agit pas, nous semble-t-il, à proprement parler d'un réductionnisme. Au contraire, Maurizio Ferraris envisage le monde extérieur comme ce qui *résiste* à toute *théorie*. Il ne peut s'agir ainsi du monde tel qu'il est observé par certaines sciences, comme la physique. Il s'agit du monde tel que nous pouvons de rencontrer et dont nos théories dérivent :

J'affirme que c'est justement le contraste entre la physique naïve et la physique experte, dans son caractère inamendable, qui démontre l'existence d'une sphère de l'expérience imperméable aux schèmes conceptuels de la science.<sup>243</sup>

C'est pour cette raison qu'il ne s'agit pas d'un réalisme naïf, nous l'avons vu dans notre premier chapitre. Il s'agit de penser le réel comme *ce qui nous résiste, et que nous ne pouvons changer*. Il s'agit du *fait de l'existence contingente, nous l'avons vu*. Cette dernière est modalement *robuste*, elle résiste à nos schèmes conceptuels et théories. Ce sont au contraire ces dernières qui en dérivent, de manière *processuelle*.

Nous avons vu précédemment que cette conception du *monde extérieur* est d'abord *négative* en ce qu'elle vise le « constructionnisme » post-moderne en général, qui trouverait sa naissance dans « la duperie transcendantale » kantienne<sup>244</sup>, que nous avons étudiée plus haut<sup>245</sup>. Pour montrer que le monde extérieur ne peut être modifié par « nos schèmes conceptuels »<sup>246</sup>, M. Ferraris utilise un argument qu'il nomme « l'argument de

---

<sup>242</sup> *Il mondo esterno*, op. cit., pp.161-162. Nous traduisons.

<sup>243</sup> *Documentalité*, op. cit., p.141.

<sup>244</sup> Il nomme aussi cela « sophisme transcendantal » dans *Documentalité*, déjà cité, ou « falsification de l'être-savoir » dans le *Manifeste du nouveau réalisme*.

<sup>245</sup> Nous renvoyons au point 1.2.1 de notre deuxième chapitre.

<sup>246</sup> En plus de Kant, il est intéressant de noter que la notion de « schème conceptuel » vient notamment de Quine. Dans *Le mot et la chose*, (1960), trad. P. Gochet, Paris, Flammarion, Champs essais, 2010, Quine soutient la thèse de l'impossibilité de la traduction radicale. Il prend l'exemple d'un anthropologue qui essaierai de comprendre chez telle population indigène ce à quoi renverrait le terme « gavagai », même s'il

la pantoufle (*Ciabatta*) » dans *Il mondo esterno* et requalifie « d'expérience de la pantoufle » dans *Documentalité*. Il s'agit d'une expérience qui montre une *résistance* de la pantoufle aux concepts que nous pouvons lui appliquer. Maurizio fait varier les points de vue sur la pantoufle pour montrer qu'elle reste *la même, inamendable*, dans chaque *rencontre*. Elle précède sa compréhension et sa conceptualisation. Voyons :

1 – *Les hommes*. Imaginons qu'un homme demande à un autre de lui tendre une pantoufle qui se trouve à terre. Cela peut sembler être une interaction banale : il n'y a aucune difficulté. Pourtant nous pouvons bien concevoir que les deux hommes aient une culture différente, une langue différente, un passé différent, un système neuronal différent, et *pourtant*, l'interaction ne fait aucune difficulté. La pantoufle renvoie à un fait qui ne demande pas notre monde intérieur *conceptuel et amendable* pour pouvoir s'y rapporter : « pour déterminer si la pantoufle est sur le tapis, je regarde, je touche, ou en tous cas, il ne me sert pas à grand-chose de discuter »<sup>247</sup> .

2 – *Les chiens*. Si on demande à un chien dressé de nous apporter une pantoufle, il pourrait le faire sans difficulté. Cela, même si nous avons des systèmes cognitifs très différents. Néanmoins, il sait ce qu'est une pantoufle puisqu'il peut l'apporter.

3 – *Les vers de terre*. Dans le cas du vers de terre, la question semble plus complexe, car nous avons des physiologies très différentes. Un vers de terre n'a pas d'yeux, pas d'oreilles, et pas de cerveau. Il possède uniquement le sens du toucher (en un sens assez obscur pour nous). Nous ne pouvons donc pas lui demander de nous apporter la pantoufle. « Pourtant, s'il rencontre la pantoufle en rampant sur le tapis, il peut choisir entre deux

---

pourrait nous sembler manifeste qu'il s'agisse de notre terme pour « lapin » (ou *rabbit*), il est impossible de savoir si conceptuellement il ne s'agit pas d'une partie du lapin, du mouvement du lapin, de la « lapinité » ... L'ontologie, nous l'avons vu, pour Quine, dépend de nos schèmes conceptuels qui présupposent des engagements ontologiques spécifiques. Pour M. Ferraris, il s'agit d'une position éminemment constructiviste qui *mélange ontologie et épistémologie* : « En réalité, il n'en va pas ainsi. L'argument de l'impossibilité de la traduction radicale ne s'applique pas aux objets matériels, mais bien au langage, qui est un objet social. Quine ne met pas en doute le fait que nous et l'indigène voyions tous deux un lapin (objet matériel) : il met seulement en doute le fait que je sois en mesure de comprendre le mot (objet social) utilisé par l'indigène pour se référer au lapin [...] Prétendre que l'on doive dominer totalement le contexte pour traduire de façon sensée, c'est invoquer les fantasmes de savoir absolu : si tu ne sais pas tout, tu ne sais rien et tu ne peux rien dire, pas même sur des choses fort déterminées et simples (au contraire, le fait que ces choses soient déterminées et simples est justement ce qui nous donnerait raison d'en douter). Par là, on néglige le fait que, par exemple, il y a beaucoup de gens qui ne parlent pas anglais et qui savent pourtant que *dog* veut dire « chien ». En réalité, on pourrait facilement démontrer que les objets naturels ainsi que de nombreux artefacts requièrent très peu de maîtrise du contexte (même un chien peut utiliser un fauteuil pour s'y blottir, sans pour cela penser quelque chose comme « voici un fauteuil »), et que les problèmes surgissent essentiellement pour les objets sociaux. », *Documentalité, op. cit.*, p.121-122.

<sup>247</sup> *Documentalité, op. cit.*, p.131.

stratégies : soit il la contourne, soit il lui monte dessus. Dans les deux cas, il a rencontré la pantoufle, même si ce n'est pas exactement comme je la rencontre moi-même. »<sup>248</sup>

4 – *Le lierre*. Le lierre n'est plus un animal, mais un végétal. Il pousse néanmoins selon une direction : il grimpe sur les murs, et peut s'écarter de certaines surfaces si elles sont trop chaudes. Cela signifie que « le lierre ou bien contournera la pantoufle, ou bien lui montera dessus, exactement comme un homme, mais sans yeux ni schèmes conceptuels. »<sup>249</sup>

5 – *La pantoufle*. Le cas de la pantoufle est encore plus radical, puisqu'il s'agit d'un artefact qui n'est pas vivant. Pourtant, *il existe*, il a une matérialité, et peut être *rencontré* :

Pour finir, prenons une pantoufle. Elle est encore plus insensible que le lierre. Mais si nous la jetons sur l'autre pantoufle, elle la rencontre, exactement comme dans le cas du lierre, du ver de terre, du chien, de l'homme. On ne comprend donc vraiment pas en quel sens la thèse même la plus raisonnable et minimaliste concernant l'intervention du percevant sur le perçu peut avancer la moindre prétention ontologique ; que dire des autres ! Et cela, également parce que l'on pourrait parfaitement non pas prendre une autre pantoufle, mais simplement imaginer que la première pantoufle soit là, en l'absence d'un quelconque observateur animal, ou sans végétal ni autre pantoufle interagissant avec elle. Peut-être alors n'y aurait-il pas de pantoufle sur le tapis ? Si la pantoufle existe vraiment, elle doit exister y compris si personne ne la voit, comme cela est logiquement impliqué par la phrase « il y a une pantoufle » [...] Remarquons-le : faire dépendre l'existence des choses de mes ressources de mes organes des sens n'est en rien différent du fait de les faire dépendre de mon imagination et lorsque je soutiens qu'une pantoufle existe *uniquement* parce que je la vois, je confesse en réalité que j'ai une hallucination.<sup>250</sup>

Cet exemple peut sembler assez trivial, mais il montre que l'existence *transcende* toute connaissance que nous pouvons avoir de cette existence. L'existence renvoie à un *fait inamendable*.

Maurizio Ferraris veut montrer par cet exemple d'une part que ce qu'il qualifie comme notre *monde intérieur*, domaine de l'épistémologie, est *amendable* : nous pouvons les changer, changer de points de vue, avoir des désaccords sur tout ce qui concerne la connaissance. Nous pouvons connaître de différentes façons cette pantoufle. Mais cette dernière reste identique à elle-même, inamendable : elle est ce qui est rencontré à chaque fois dans la connaissance. D'autre part, Maurizio Ferraris cherche à montrer que *c'est de la réalité, de ce qui existe*, que peut émerger notre connaissance. C'est sa thèse de la dérivation de l'épistémologie par rapport à l'ontologie. L'expérience est première et c'est à partir d'elle que nous élaborons nos connaissances. Cela se manifeste particulièrement dans des cas de *résistance* de ce qui existe par rapport à nos concepts :

---

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> *Ibid.*

<sup>250</sup> *Ibid.* p. 132.

des *déceptions de l'expérience*, qui nos forcent à réviser nos connaissances. Il ne s'agit ainsi pas seulement de penser « l'autonomie de l'esthétique par rapport à la logique », mais de penser « l'antinomie de l'esthétique par rapport à la logique » :

Bien que l'appel à l'*antinomie* puisse sembler redondant, il se révèle donc décisif. Il ne suffit pas de dire que les schèmes perceptifs sont indépendants des schèmes conceptuels, car on pourrait ensuite soutenir que les premiers sont la préforme des seconds, alors que les asymétries entre voir et penser se révèlent justement importantes lorsqu'il s'agit de révoquer en doute la légitimité de l'idée selon laquelle l'expérience existerait uniquement pour se transformer en science. En plus de ne pas être conceptuelle, la réalité se révèle souvent non conceptualisable, exigeant par-là la reconnaissance d'un statut ontologique différent. Les choses perçues ne deviennent pas réelles grâce à la pensée [...] Je *comprends* parfaitement que ONTOL. GIE veut dire ONTOLOGIE, mais il n'y a pas moyen de convaincre l'œil de *voir* ONTOLOGIE [...] A travers le phénomène de la déception de nos attentes, le monde se révèle dans son autonomie à l'égard de nos schèmes et de notre pensée. De même que je ne me rends compte du rôle des yeux dans la lecture que lorsque j'ai oublié mes lunettes, de même qu'en général je ne me rends compte du fait que j'ai un corps que lorsque je suis malade, de même je ne fais l'expérience de l'autonomie du monde que lorsqu'il me déçoit.<sup>251</sup>

Le monde extérieur se révèle dans sa dimension *conflictuelle* ou *antagoniste* par rapport à nos concepts. Ces derniers peuvent se révéler impropres pour rendre compte de certaines expériences. Nous le voyons notamment avec les illusions d'optique, comme ONTOL. GIE. Nous voyons bien les lettres, et nous *comprenons* ONTOLOGIE, mais ce n'est pas ce qui est écrit. Il y a une *résistance* de l'existant révélé par nos sens.

Cette notion de *résistance* de l'existence est essentielle pour notre perspective. Cela marque un écart important entre le *sens*, le mode de donation des choses existantes, et leur existence. Nous avons vu chez Markus Gabriel un écrasement du sens sur l'existence. Tout ce qui a du sens existe. Il y a même pour lui une identification possible du *sens* comme le *sensible* par nos sens, avec le *sens* dans son acception frégréenne. Or il y a là, vraisemblablement une confusion. Maurizio Ferraris pourrait s'y référer comme à un « effondrement de l'ontologie dans l'épistémologie ». Nous l'avons vu avec l'exemple pris par Markus Gabriel de l'Etna : toutes les perspectives sur l'Etna sont bien réelles et *existent*. Cela aboutit à rendre toute existence nécessaire, nous l'avons vu. Or, il faut marquer ici un *écart* entre ce qui existe et notre connaissance de ce qui existe. L'existence est *différence* par rapport à notre connaissance. Ceci explique sa *contingence*, nous l'avons vu : puisqu'elle est inamendable, elle est telle qu'elle est. Il y a des choses qui existent (comme la suite de lettres ONTOL. GIE) et des choses qui n'existent pas (la suite

---

<sup>251</sup> *Ibid.* p.144-146.

de lettres ONTOLOGIE, dans l'exemple de Maurizio Ferraris). Cela est ainsi et nous ne pouvons le changer.

Jocelyn Benoist a montré, notamment dans *Le Bruit du sensible*, cette irréductibilité du *sensible* par rapport au *sens*. Il s'intéresse lui aussi aux « surprises de la perception ». Pourtant, il observe qu'il ne s'agit pas tant d'une *résistance*, d'une *opposition*, que d'une différence de catégorie. Les deux sont nécessaires pour que nous puissions parler de *réalité dans la perception*. Citons l'exemple final du « blanc » : il y a du *jeu* entre le *sens* de ma visée du blanc comme blanc, et le *sensible* :

L'erreur -de catégorie- serait de croire que, pour autant, nous verrions vraiment *autre chose*. Nos concepts, en tout cas ceux que nous mobilisons dans ce genre d'occurrences, sont ajustés à notre perception. En fait, ils la constituent : en tant qu'ils s'y appliquent, ils définissent le format du « perçu » [...] Ce n'est pas parce que ce blanc que je vois est fait de rose, de jaune et de vert, qu'il n'est pas blanc. Il se trouve que cette iridescence est, dans ces circonstances, exactement ce qu'on appelle « blanc » [...] le sensible, en tant que réel de l'objet perçu, se dit, en quelque sorte, par diffraction. Les *sensibilia*, en-deçà logique de l'objet, endossent le rôle d'autant d'éclats d'objets. D'où l'homonymie de toutes les déterminations perceptuelles, dans leur double vie, intentionnelle -donc objective- et réelle. Qu'on ne s'y trompe pas, cependant, la vérité du « blanc », c'est bien sûr le blanc intentionnel. Où ailleurs pourrait-il être question de vérité ? En revanche, il n'y a pas à proprement parler de « réalité du blanc », mais une teneur réelle du perçu [...] L'interrogation sur le sensible commence là où on se laisse porter par ce kaléidoscope, c'est-à-dire on le fait jouer comme tel, au lieu d'y chercher, et nécessairement d'y trouver, la forme d'un objet dont les qualifications employées seraient traitées comme les déterminations.<sup>252</sup>

Nous pouvons ainsi nous interroger sur la caractérisation du sensible comme *résistance* chez Maurizio Ferraris, et plus largement de la dimension d'*opposition* entre ontologie et épistémologie. Jocelyn Benoist montre qu'il s'agit moins d'une opposition que d'un *rapport* entre deux *catégories* différentes, et c'est ce rapport qui permet de révéler *la réalité*. Est-ce que, à parler de *résistance* de l'ontologie par rapport à l'épistémologie, on ne prend pas le risque de perdre l'idée, importante peut-être pour toute perspective réaliste, que la *réalité* est bien *ce que nous rencontrons* lorsque nous nous rapportons épistémiquement à elle ? Maurizio Ferraris parle en effet souvent d'*opacité*<sup>253</sup> de l'existence.

---

<sup>252</sup> *Le Bruit du sensible*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, pp.222-224

<sup>253</sup> « L'individu ne peut être pénétré jusqu'au fond par la pensée, il ne peut jamais être réduit à la transparence, et c'est là précisément le sens de la différence entre existence et essence, c'est-à-dire, dans mes termes, entre ontologie et épistémologie » (*Émergence, op. cit.*, p.54)

## 1.2. « L'exemplarité de l'exemple », ou le *meinongianisme inversé*

Néanmoins, Maurizio Ferraris, s'il ne pense une différence de catégories entre le conceptuel et le sensible, décrit une *émergence*, une *dérivation* de l'un par rapport à l'autre. L'existence n'acquiert son *sens* que comme résultat d'un processus. Ce n'est pas le sens qui va aux choses, mais ce sont les choses qui appellent leur sens. Maurizio Ferraris propose ainsi de définir ce qu'il nomme une « exemplarité de l'exemple ». C'est-à-dire que c'est à partir de l'exemple effectif, de ce qui existe, que nous pouvons, *par abstraction*, en faire un *type d'objet*, un *objet abstrait*. Ce ne sont pas nos théories qui *simplifient* ce qui existe à partir de *types d'objets* auxquels il faut se conformer, mais c'est à partir des exemples eux-mêmes que nous pouvons en former des *concepts*. Le sens est ainsi plutôt *du côté de la réalité elle-même*, en tant qu'elle le rend possible. C'est l'existence elle-même qui génère son sens. Maurizio Ferraris se dit dans cette perspective proche de Meinong :

Hamlet disait : « il y a plus de chose sur terre et dans le ciel, Horatio, -qu'il n'en n'est rêvé dans votre philosophie ». Cela me semble plaider fortement en faveur de l'exemplification et de l'abondance. En effet, le choix entre simplification et exemplification est celui d'un camp qui voit s'opposer, parmi les philosophies, les fanatiques des déserts et les fervents défenseurs des jungles. Parmi les premiers, on compte ceux qui, comme Willard Van Orman Quine, se sont prononcés pour une ontologie ascétique : j'aime les déserts, écrivait-il [...] le monde est fait de particules, les atomes, et le reste n'est que mots. Mais le problème est que l'occamite (je proposerais d'appeler ainsi l'abus du rasoir d'Occam, qui à force de tailler dans les entités inutiles finit par en amputer des utiles) est une vilaine maladie, tout du moins lorsqu'on s'est proposé de rendre compte de ce qui se trouve entre la terre et le ciel : on aurait uniquement des particules disposées en tables, en chaises, le professeur, mais le fait de savoir que ce sont des particules ne nous dit pas grand-chose sur les tables, les chaises, le professeur. C'est un peu comme expliquer la trame d'un roman en parlant de cellulose ou de grammaire. De là les avantages d'une ontologie plus généreuse, à savoir celle de la jungle d'Alexius Meinong.<sup>254</sup>

Ce sont les objets existants qui fournissent leur propre règle pour les comprendre. D'une manière inverse à celle d'E. Zalta, c'est objet exemplifié qui génère son encodage, qui génère son *concept*. Mais plus encore, nous pouvons, selon notre hypothèse parler d'une

---

<sup>254</sup> *Documentalité, op. cit.*, p.33-34.

*inversion du meinongianisme*. Nous l'avons vu dans notre premier chapitre, Meinong élabore le *principe de l'indépendance de l'être-tel par rapport à l'être*, ce qui lui permet de penser une multiplicité d'objectifs qui n'existent pas, mais qui ont un *concept, ils ont des propriétés*. Or, M. Ferraris inverse ce principe : *l'être-tel dérive de l'être*. Le concept de l'objet (ses propriétés) dérive de son *existence*.

Comme le montre Maurizio Ferraris, l'existant est « un individu qui est en même temps un principe de généralisation : un cas et une règle », et même « une réalité et une idéalité ». L'individu particulier, *l'ectype* se généralise et peut devenir *archétype*. Maurizio Ferraris mentionne par exemple les œuvres d'art qui, par leur existence singulière peuvent devenir « canonique » et devenir normatives pour d'autres œuvres. L'existence devient ainsi une *norme* pour d'autres existences. Elle devient principe de généralisation. Maurizio Ferraris, pour expliquer cela, cite le *jugement réfléchissant* chez Kant. A l'inverse du jugement déterminant qui subsume un divers sensible sous un concept, et part donc du général pour aller au particulier, le jugement réfléchissant part du divers sensibles, pour pouvoir en former un concept, c'est-à-dire part du particulier pour remonter à l'universel :

La faculté de juger peut être considérée soit comme un simple pouvoir de *réfléchir* suivant un certain principe sur une représentation donnée, dans le but de rendre possible par là un concept, soit comme pouvoir de *déterminer*, à l'aide d'une représentation empirique donnée, un concept pris comme sujet du jugement. Dans le premier cas, il s'agit de la *faculté de juger réfléchissante*, dans le second, de la *faculté de juger déterminante*. Or, *réfléchir* (examiner par réflexion), c'est comparer et tenir ensemble des représentations données, soit avec d'autres, soit avec son pouvoir de connaître, en relation avec un concept rendu par là possible.<sup>255</sup>

Il est intéressant de noter que lorsque nous nous rapportons à l'être-tel d'un objet, nous appliquons un jugement déterminant. Il peut sembler que les objets meinongiens, comme le cercle carré, dépendent de cette *détermination*, que nous avons qualifiée de *caractérisation*. Or, Maurizio Ferraris montre au contraire que c'est en partant de l'existence particulière que nous pouvons en former un concept, ou une *caractérisation*. Plus encore, nous pouvons dire que *l'existence* ne fait plus partie du *concept* ou de la *caractérisation* de l'individu, mais elle est *ce qui permet qu'il y ait une caractérisation*. L'être-tel dépend ainsi pleinement de l'être. Disons même plus : l'objet (comme *concept déterminé, ou caractérisé*) *dépend* de sa modalisation. L'objet dépend de son existence. C'est ainsi cette dernière qui génère *ses propres possibles* et ses instanciations futures.

---

<sup>255</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, édition d'Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2000, « De la faculté de juger réfléchissante », p.101.

Ce n'est plus comme chez Meinong l'objet (la *res*) qui est porteuse des modalités, c'est la modalité (l'existence) qui est porteuse de l'objet :

« Exemple » [*esemplare*] est un mot extrêmement intéressant. Je développe ces considérations en me référant à l'italien<sup>256</sup>, mais il n'est guère difficile de trouver des analogies avec d'autres langues (en particulier en français, comme dans toutes les langues néo-latines). D'une part, « exemple » désigne l'objet quelconque, contingent : un exemple quelconque du tirage d'un livre, disons *Matière et mémoire*. Mais en même temps, cet exemple peut être considéré comme un modèle, comme un *type*. Si nous devons transcrire *Matière et mémoire*, nous devrions nous référer à l'exemple quelconque, qui serait d'autant plus exemple qu'il est d'autant plus quelconque. [...] L'exemple, au même titre que l'exemple, est un concret qui revêt les fonctions d'un abstrait. L'exemple est le cas quelconque. Mais il produit un processus très complexe, une espèce de scission qui comprend en elle-même le cas et la loi, l'accidentel et le nécessaire. Un bon exemple ne doit comporter aucune nécessité intrinsèque, il doit toujours porter avec lui quelque chose de « quelconque ». Pourtant, cette accidentalité devient quelque chose qui fait autorité, quelque chose d'important, de normatif.<sup>257</sup>

La signification émerge ainsi à partir de l'existant concret. Mais cela implique aussi qu'il y ait une forte *contingence* de nos concepts. Ces derniers dépendent de ce qui existe. Ils dépendent du quelconque. Or ce dernier peut, comme nous l'avons vu précédemment, *nous surprendre*. Les lois de la nature sont pour Maurizio Ferraris une *abstraction* à partir de la régularité de certains événements. Or, il arrive que nous soyons *surpris* et que nous devions changer nos concepts. Cela tient en fait à ce que de la régularité de certaines existences, peuvent en *émerger* de nouvelles. Ceci explique la complexification croissante de l'ontologie, et le recours à de nouvelles manières pour pouvoir l'appréhender. La réalité, en encodant ses propres possibles, se modifie, et peut produire de nouveaux objets. Ces derniers étaient présents virtuellement. C'est le principe de l'émergence.

---

<sup>256</sup> Les ambivalences du terme sont correspondantes en français et en italien.

<sup>257</sup> *Émergence, op. cit.*, pp. 89-90.

## 2. « Exister, c'est résister, mais résister, c'est persister » : l'émergence

### 2.1. L'enregistrement comme condition de l'émergence

Si nous avons vu que le *monde* renvoie à un *fait contingent*, nous ne pouvons-nous en tenir à cela si nous cherchons à le penser dans sa dimension *processuelle et virtuelle* impliquée par la notion d'*émergence*. Comme nous venons de le voir l'exemple est à la fois contingent et nécessaire. Pour que nous puissions parler de *monde*, avec des objets *classifiables*, et non de *jungle* comme chez Meinong, il semble que nous devons parvenir à penser cette conjonction de la *contingence* et de la *nécessité* : Maurizio Ferraris parle de *réalisme transcendantal*. C'est la réalité contingente, empirique, qui fournit sa propre structure transcendantale.

Pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? En vertu d'un mélange de contingence (l'empirisme) et de nécessité (le transcendantal). Une explosion qui a conduit une matière extrêmement concentrée à se déployer pour devenir le monde, et donc un fait contingent. Mais pour que cette contingence puisse émerger en se transformant en monde, il fallait que cette explosion comporte non seulement la capacité de s'étendre, mais aussi celle d'enregistrer, de garder trace. Le réalisme que je propose ne se limite pas à croire en l'existence de tables, de chaises et de philosophes anti-réalistes : en tant que réalisme négatif, il rappelle que la réalité résiste à la pensée ; en tant que réalisme positif, il affirme que la signification dérive du monde et de ses invitations ; et en tant que réalisme transcendantal, il soutient que la racine commune de la résistance et de l'invitation se trouve dans l'enregistrement.<sup>258</sup>

Nous l'avons vu précédemment : l'existence renvoie à un *fait*, à une *factuelité contingente*. Tel objet existe et non tel autre. Pourtant, affirmer seulement cette factuelité de manière immédiate et statique, comme cela est le cas chez les néo-meinongiens, ne semble pas suffire. Ce qui existe génère ses propres conditions de *persistance* à travers le temps. Ce qui existe n'est pas seulement actuel, mais a une dimension de *virtualité* : à

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p.27.

partir de ce qui existe, nous pouvons penser *ce qui en dérive, ce qui en émerge*. Ce qui existe ouvre ainsi un espace pour de nouvelles existences actualisées. La contingence de l'existence semble ainsi générer sa propre nécessité. C'est pour cette raison que Maurizio Ferraris parle de *réalisme transcendantal*.

Il montre ainsi que, s'il se réclame de la tradition de l'évolutionnisme émergentiste<sup>259</sup>, encore faut-il préciser *comment, sous quelles conditions* des propriétés nouvelles peuvent émerger d'autres propriétés existantes de base. Maurizio Ferraris introduit ainsi la notion d'*enregistrement*, et de *trace* pour pouvoir en rendre compte :

A la longue tradition de l'émergentisme, je n'ai rien à ajouter sinon qu'*émerger, c'est être enregistré* : pour qu'une émergence de n'importe quel type, dans la nature ou dans la société, puisse avoir lieu, un enregistrement est nécessaire à titre préliminaire ; autrement, le monde serait un éternel commencement, une lueur instantanée sans cohérence et sans conséquences. Le Big Bang est ainsi un *Big Bounce*, un grand ricochet, un retour sur soi, un enregistrement et une itération : s'il en allait autrement, la matière serait toujours en passe de se dissoudre, de disparaître et de repartir à zéro.<sup>260</sup>

La matière n'est pas pure existence actuelle, immédiate. Si c'était le cas, comme le souligne Maurizio Ferraris, *il n'y aurait pas de monde*. Ce ne serait qu'un éternel commencement sans, une pure immédiateté. C'est l'*enregistrement*, ou la *trace*, qui introduit de la différence dans l'existence, et la *modalise*. Cela permet l'émergence de nouvelles propriétés.

Maurizio Ferraris est ici très influencé par J. Derrida. Ce dernier a notamment introduit la notion de *différance*<sup>261</sup>. Cette dernière permet de montrer que certaines oppositions classiques dans la métaphysique, comme actuel/inactuel, présent/absent, voix/écriture, et d'autres encore, ne sont pas ontologiquement séparés, mais se rapportent l'un à l'autre, *différent* l'un par rapport à l'autre. Cela lui permet notamment de montrer que tout ce qu'il nomme « la métaphysique de la présence » est en fait entamée par une absence, qui la rend étrangère à elle-même. L'originnaire n'est pas la présence pleine,

---

<sup>259</sup> Le concept d'émergence est notamment apparu au XIXe siècle et a donné naissance à l'émergentisme britannique, avec notamment John Stuart Mill, Georges Henry Lewes, Samuel Alexander, Conwy Lloyd Morgan ou encore Charlie Dunbar Broad. Pour une analyse de l'émergentisme britannique, nous renvoyons notamment au travail historique de McLaughlin, B. P., « The Rise and Fall of British Emergentism », in A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim, *Emergence or Reduction ? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin, De Gruyter, 1992, pp.49-93. L'émergentisme a repris de l'importance dans les années 1970 avec le développement de la mécanique quantique. Nous pouvons ainsi citer l'article qui a réintroduit ce concept de Anderson, P. W., « More is Different – Broken Symmetry and Nature of Hierarchical Structure of Science », *Science*, vol. 177 (no. 4047), 1972, pp. 393-396.

<sup>260</sup> *Émergence, op. cit.*, p.31.

<sup>261</sup> Il s'agit de *différance*, avec un *a*, pour marquer : 1 – une différence dans le concept même de différence, et 2 – pour en faire un adjectif verbal qui marque un mouvement *productif*.

l'existant actuel, mais ce que J. Derrida nomme une *archi-écriture* qui génère les différences. Notons par exemple cette définition que J. Derrida en donne dans « La différance » :

La différance, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit « présent » apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui : absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés. Il faut qu'un intervalle le sépare de ce qui n'est pas lui pour qu'il soit lui-même, mais cet intervalle qui le constitue en présent, doit aussi du même coup diviser le présent en lui-même.<sup>262</sup>

L'existant présent, actuel, n'est pas pleinement présent, mais retient en lui-même une non-présence, une *trace* qui le *modifie*, qui le rend *autre*. Maurizio Ferraris reprend à son compte cette notion derridienne pour en faire la *condition de l'émergence*. C'est par ce qu'il nomme l'*enregistrement* que nous pouvons envisager l'apparition de nouvelles propriétés à partir d'une existence, qui n'est pas tout à fait elle-même, mais continent virtuellement d'autres existences.

Pour rendre compte de ce mouvement, Maurizio Ferraris parle d'une structure en trois temps : *l'inscription*, *l'itération* et *l'altération*. L'inscription d'abord renvoie à l'existence telle qu'elle résiste, comme nous l'avons vu. L'inscription se perpétue dans le temps. Un cratère par exemple est l'inscription d'un volcan, ou encore des lois sont inscrites dans le temps dans des textes écrits. Toute existence laisse une trace, qui ne doit pas être prise au sens propre de *l'écriture*, mais de *l'enregistrement* de manière plus générale. Cela explique que nous puissions retrouver des traces d'une existence antérieure. Si par exemple le Big Bang a bien existé, c'est parce qu'il a laissé des traces, et que nous pouvons ainsi remonter jusqu'à lui. Nous savons par exemple que le dodo (ou le dronte de Maurice) a existé jusqu'au XVIIe siècle car il a laissé de nombreuses traces : des fossiles, des textes écrits à son sujet, il a marqué certaines mémoires. Le dodo a existé, c'est un fait. Mais un fait qui n'est pas seulement actuel et ponctuel, mais qui a une *dimension* : il peut s'étendre dans le temps, car il a fondamentalement une structure de trace. Il s'enregistre dirait Maurizio Ferraris. Cela nous mène au deuxième moment : *l'itération*. La résistance n'est pas simple passivité, mais implique une possibilité d'itération. Ce qui résiste persiste. Le fossile itère l'existence du dodo. Prenons un autre

---

<sup>262</sup> « La différance » (1968), in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972. Maurizio Ferraris a par exemple écrit une *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

exemple important pour la notion d'émergence : l'ADN. Ce dernier non seulement à une instanciation dans un individu, mais persiste : il se répète dans d'autres individus. Il y a ainsi une forme d'inertie dans la génétique : elle se répète à travers les individus. Mais c'est précisément cette inertie qui donne une nouvelle positivité : c'est parce que l'ADN se répète et s'itère qu'il *change, qu'il acquiert* de nouveaux gènes. Cela est la plupart du temps insignifiant. Mais si nous nous situons dans le temps long, comme nous invite à le faire Maurizio Ferraris, nous voyons que cette itération est pleinement productive : elle permet l'émergence de *nouvelles formes de vies* qui ne peuvent être expliquées par les formes les plus primitives. Cela nous mène ainsi au troisième moment : *l'altération* :

Les sédimentations provoquent des transformations : dans les organismes, l'ADN produit des chaînes qui engendrent des formes de vie toujours plus complexes ; dans la politique et dans l'art, la soumission aux règles se transforme en invention de formes nouvelles ; dans le web, la simple itération s'organise en donnant lieu à la récursivité et aux algorithmes qui rendent les archives plus puissantes encore en permettant le recueil du Big Data [...] En cela, comme dans de nombreux cas, et évidemment à un niveau d'abstraction fort élevé, nous pouvons faire l'hypothèse d'une développement dans une direction procédant de façon sérielle : enregistrement → émergence → catégorisation (en grappe, c'est-à-dire justement selon un déploiement rhapsodique) → individuation, comme connaissance parfaite qui constitue l'idéal du savoir. La théorie du tout est la théorie des tous, elle ne consiste pas dans la découverte d'une loi universelle, mais dans la connaissance directe de tous les individus qui composent l'univers.<sup>263</sup>

Nous voyons ainsi une structure progressive qui va de l'enregistrement à l'individu. Nous sommes ainsi dans une perspective très différente de celles de Markus Gabriel ou du néo-meinongianisme, où il s'agissait de partir de l'individu existant (ou inexistant). Maurizio Ferraris cherche à intégrer l'individu dans une logique de la trace qui en fait un effet de *l'enregistrement* premier. Avant d'être une *res*, ou d'être un objet à proprement parler, l'existence s'inscrit et se poursuit virtuellement. La *res* ou l'objet est un point d'arrivée, et non un point de départ.

C'est en cela que consiste donc le *réalisme transcendantal* que défend Maurizio Ferraris. Lorsque nous venons au monde, nous venons à un monde *déjà là*, qui a une structure de monde, avec des êtres vivants, des êtres matériels, des êtres sociaux, des êtres idéaux. Néanmoins, nous ne devons pas nous placer devant eux, comme face à des objets tridimensionnels, c'est-à-dire comme des objets purement *actuels*, qui ont une certaine longueur, largeur, profondeur (cela est évidemment plus complexe dans le cas des objets idéaux, mais comme nous l'avons vu avec Meinong et les néo-meinongiens, ils sont doués d'une objectivité que nous pouvons rencontrer intentionnellement). Il faut y introduire

---

<sup>263</sup> *Émergence, op. cit.*, pp.39-40.

une quatrième dimension : leur *passé*. Leur *enregistrement*. Il se réfère alors, comme G. Deleuze commentant la notion de virtualité chez Bergson<sup>264</sup>, à Proust :

La question ontologie « qu'est-ce qui existe ? » peut alors s'articuler en deux questions distinctes : d'une part, « qu'est-ce qui existe pour nous, en tant qu'observateurs internes à l'espace-temps ? » ; d'autre part, « qu'est-ce qui existerait pour un observateur privilégié, qui observerait l'espace-temps de l'extérieur ? » Depuis l'intérieur de l'espace-temps, nous rencontrons des entités tridimensionnelles qui s'étendent dans l'espace et persistent dans le temps. Depuis l'extérieur, au contraire, on observerait des entités quadrimensionnelles étendues soit dans l'espace, soit dans le temps. La *Recherche* tente de regarder, depuis l'intérieur de l'espace-temps, les choses comme on les verrait depuis l'extérieur de l'espace-temps. La conclusion de Proust est que ce regard absolu, voit les choses « en même temps qu'avec les yeux de la mémoire ». [...] Voilà pourquoi Proust soutient que la vraie vie, c'est la littérature : parce que c'est la vie enregistrée, fixée dans un document, et rendue quadrimensionnelle.<sup>265</sup>

Il y a là, nous semble-t-il, un geste important pour notre perspective. La question de l'existence n'est plus posée comme nous l'avions envisagée précédemment à partir de ce qui existe (ou n'existe pas) actuellement. Le *sens* de cette question dépend de son extension dans le temps : qu'est-ce qui existerait *si nous ajoutions le passé* dans l'actuel. Il s'agit ainsi de modaliser la question de l'existence, de la rendre *virtuelle*.

## 2.2. Le sens comme direction : l'émergence de l'intentionnalité

En cohérence avec son rejet d'une approche *immédiate* de l'ontologie, Maurizio Ferraris distingue ce qu'il nomme la *signification pentecôtiste* de la *signification émergentiste*. La signification pentecôtiste veut que le *sens* descende de l'intention vers

---

<sup>264</sup> Nous renvoyons à *Le Bergsonisme* (1966), Paris, PUF, Quadrige, 2014, et à *Proust et les signes* (1964), Paris, PUF, Quadrige, 2006, notamment pp.73 : « S'il y a une ressemblance entre les conceptions de Bergson et de Proust, c'est à ce niveau. Non pas au niveau de la durée, mais de la mémoire. Qu'on ne remonte pas d'un actuel présent au passé, qu'on ne recompose pas le passé avec des présents, mais qu'on se place d'emblée dans le passé lui-même. Que ce passé ne représente pas quelque chose qui a été, mais simplement quelque chose qui est, qui coexiste avec soi comme présent. Que le passé n'a pas à se conserver dans autre chose que soi, parce qu'il est en soi, survit et se conserve en soi -telles sont les thèses célèbres de *Matière et mémoire*. Cet être en soi du passé, Bergson l'appelait le virtuel. De même Proust, quand il parle d'états induits par les signes de la mémoire : « Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits » ».

<sup>265</sup> *Émergence*, op. cit., p.57.

les choses. Il y a d'abord la signification dans l'esprit, puis son écriture possible : la signification existerait depuis toujours, et descendrait du ciel. A cela, Maurizio Ferraris oppose la signification *émergentiste* : c'est de la *trace* qu'émerge le sens, et non l'inverse.

Tandis que la signification pentecôtiste suit la direction signification → expression → inscription, pour la signification émergentiste, nous avons la direction inscription → expression → signification.<sup>266</sup>

Comme nous l'avons vu avec la notion d'« exemplarité de l'exemple », nous pouvons dire que la signification *émerge* des choses, plus qu'il ne va aux choses. Nous pouvons dès lors aller plus loin, et affirmer que le *sens*, avant d'être signification, est d'abord *direction*. Pourquoi l'existence inscrite peut devenir *autre*, et faire émerger une nouvelle existence ? Parce que l'existence, comme enregistrement, a un *sens* comme direction.

A l'ère cambrienne, il y a de cela entre 540 et 485 millions d'années, les trilobites cessèrent de tourner en rond et commencèrent à suivre une direction. Cela les conduisit à donner un sens à leur existence, et à rencontrer un environnement beaucoup plus vaste que tout ce qu'ils avaient connu précédemment. Plus vaste et plus équipé, en réalité, car il possédait à son tour des sens qui, même dans le cas des trilobites, ne dépendaient pas d'un sens conféré par la pensée, mais bien des directions, des résistances et des invitations des individus. En parlant de sens comme direction, je suis conscient de proposer un usage philosophiquement anomal du terme. D'ordinaire, les philosophes entendent par « sens » le mode de donation, la modalité de présentation d'un objet à un sujet. Mais sans le sens comme mouvement (qui précède toute compréhension), nous n'aurions pas le sens comme modalité de présentation, puis comme compréhension et comme signification.<sup>267</sup>

Le sens comme mode de présentation, *émerge* du sens comme direction des individus. Nous voyons la différence importante avec Markus Gabriel : si pour ce dernier, comme pour Maurizio Ferraris, le *sens est du côté de l'existence*<sup>268</sup>, il ne s'agit pas du sens comme *mode de présentation*, dans son acception frégréenne. La direction est antérieure à la présentation. Car toute présentation suppose *quelqu'un* à *qui* l'objet peut être présenté. Or cette dualité qu'implique la notion de présentation -la dualité même pourrait-on dire

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>268</sup> De manière intéressante, nous pouvons noter que Markus Gabriel, tout comme Maurizio Ferraris, ont un arrière-plan hégélien. Nous l'avions suggéré (2.1 de notre deuxième chapitre) pour Markus Gabriel, mais cela est explicite chez Maurizio Ferraris. Par exemple : « Hegel a écrit que la signification est *deux fois* et que « sens » est un mot merveilleux car il possède deux significations opposées : d'une part, il désigne la sensation, de l'autre la signification, la pensée, et même la fin ultime, comme lorsque l'on parle du « sens de la vie ». On ne peut pas considérer cela comme accidentel. Le sensible et l'intelligible ont une racine commune, et cette racine [...] se trouve dans l'environnement, dans les interactions et dans les inscriptions qui ont lieu en son sein, ainsi que dans l'enregistrement comme condition métaphysique des interactions et de l'environnement. [...] Si le sens peut être saisi par les sens avant de l'être par l'esprit, c'est parce qu'il est dehors avant d'être dedans. » (*Ibid.*, pp.93-94).

de l'intentionnalité- *émerge* du sens comme direction<sup>269</sup>. L'intentionnalité émerge de la direction des individus. Maurizio Ferraris pense ainsi une réalité nivelée : d'un niveau purement physique et matériel par exemple (les quarks par exemple, composés de neutrons et de protons), peut émerger un niveau biologique (les trilobites), dont peut émerger un niveau social et humain. Aucun niveau ne peut être compris par un niveau antérieur. Mais il ne s'agit pas d'une différence de *nature*, ou de *catégorie* : il y a fondamentalement une continuité. C'est pour cela que Maurizio Ferraris étudie par exemple des textes comme les « Note sur le bloc magique » de Freud où ce dernier étudie l'organisation économique de la psyché à partir d'un bloc magique, un système d'écriture de d'inscription de traces. Ce dispositif a été notamment aussi étudié par J. Derrida que cite Maurizio Ferraris.<sup>270</sup> Il s'agit de penser une *activité* qui émerge à même une *passivité*.

On ne surestimera jamais la façon dont l'itération provoque un changement qualitatif, le passage de la passivité à l'activité *à travers la passivité*, à partir du simple fait que ce qui est inscrit soit itérable, et ce qui est itérable ne soit plus passif, mais devienne actif et animé. Nous avons ici affaire à un point crucial : la naissance de l'intention (comprise comme base de la représentation, de la conscience, de la conscience de soi et de la motivation) à partir de l'inscription. Ou pour le dire autrement, la naissance de l'âme à partir de l'automate. La priorité de l'intentionnalité, la descente pentecôtiste de la signification, est une bourde métaphysique équivalente à la confusion entre ontologie et épistémologie. Il n'y a pas de *prius*, d'élément absolu et séparé, de signification pentecôtiste.

---

<sup>269</sup> Nous pourrions dès lors reprendre la formule de Markus Gabriel, mais en la transformant : « exister, c'est apparaître dans une direction, dans un certain *sens* ».

<sup>270</sup> Nous renvoyons à Freud, S., « Note sur le bloc magique », in *Huit études sur la mémoire et ses troubles*, Paris, Gallimard, 2010 ; et à Derrida, J., « Freud et la scène de l'écriture », *L'écriture et la différence*, Seuil, Points, 1967, pp.293-340. Nous avons étudié cette approche de la subjectivité par l'écriture dans notre TER, *La définition du sujet comme écriture. Un paradigme au cœur du débat entre J. Lacan et J. Derrida*, sous la direction de Mathieu Frèrejouan, pour l'année 2020-2021.

### 3. La documentalité : la spécificité de l'objet social

#### 3.1. La construction de l'objet social

Il nous semble important de prévenir ici une confusion possible. Il ne s'agit pas pour Maurizio Ferraris de *réduire* l'intentionnalité et la conscience à leur base d'émergence. Il ne n'agit pas de réduire leur portée ontologique. Au contraire, il s'agit de les réinscrire dans leur *émergence* propre, pour pouvoir en reconnaître la spécificité et la différence. C'est pour cette raison qu'il reconnaît un *mode d'existence* différent aux objets qui dépendent d'une intention spécifique : les objets sociaux<sup>271</sup>. Ce sont des objets, nous l'avons vu dans notre premier chapitre, qui, à la différence des objets naturels et idéaux, ne sont pas d'abord caractérisés par leur *résistance*, et leur *inamendabilité*, mais par leur dimension *construite*. Ce sont des objets qui dépendent essentiellement de *documents*. Dans son livre *Documentalité*, il propose une loi pour comprendre les objets sociaux : Objet social = acte inscrit. Il nomme sa théorie, un *textualisme faible*.

Pour le comprendre, nous devons voir l'influence de John Searle. Ce dernier parle bien de « construction » ou même de « création » de la réalité sociale<sup>272</sup>. Maurizio Ferraris parle d'un « réalisme faible ». J. Searle montre que les objets sociaux dépendent ontologiquement d'une base physique. Ils n'existent que comme spécifiquement visés par des sujets sociaux. En fonction d'un contexte donné C, tel objet physique ayant telles propriétés physiques, est visé *comme* objet social, ayant des propriétés sociales. Searle formule ainsi une loi de constitution des objets sociaux : « X vaut comme Y dans C ». Cela repose en grande partie sur des *actes de langage*, conventionnels, qui réalisent cette constitution. Il y a ce que Searle nomme l'« imposition d'une fonction » (*the assignment of function*). C'est-à-dire qu'un objet est vu selon une telle fonction pour un observateur

---

<sup>271</sup> Les objets fictionnels font partie des objets sociaux pour Maurizio Ferraris. Nous renvoyons à « Perspectives of Documentality », in Carola Barbero, Maurizio Ferraris et Alberto Voltolini (éd.), *From Fictionalism to Realism*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2013, pp.125-133.

<sup>272</sup> *The Construction of the Social Reality*, New York, The Free Press, 1995.

de cet objet. Cette fonction *dépend* de l'observateur : elle est construite, dit Searle. Dans le cas de l'ontologie sociale, Searle a ainsi recours à la notion d'*intentionnalité collective*. C'est avec ces deux conditions, qu'il peut ainsi établir la constitution des objets sociaux :

Et que sont ces « institutions » ? Pour répondre à cette question, j'introduis une nouvelle distinction, la distinction entre ce que j'appelle les règles « régulatrices » et les règles « constitutives ». Certaines règles réglementent [*regulates*] des activités qui existaient auparavant. Par exemple, la règle « roulez sur le côté droit de la route » réglemente la conduite en voiture ; mais la conduite en voiture a pu exister avant l'existence de cette règle. Cependant, certaines règles non seulement réglementent, mais aussi créent la possibilité même de certaines activités. Ainsi les règles des échecs ne réglementent pas une activité qui existait auparavant. Nous ne pouvons pas dire qu'il y avait des personnes qui poussaient des morceaux de bois sur des planches, et qu'il fallait réglementer leur activité de manière à éviter qu'ils se heurtent à chaque fois les uns les autres et créent des embouteillages. C'est plutôt que les règles des échecs créent la possibilité même de pouvoir jouer aux échecs. Ces règles sont *constitutives* des échecs dans la mesure où jouer aux échecs est constitué en partie par le fait d'agir selon ces règles. Si vous ne suivez pas au moins une large partie de ces règles, vous n'êtes pas en train de jouer aux échecs. Les règles forment un système, et les règles ont individuellement, ou parfois collectivement, la forme : « X compte comme Y », ou « X compte comme Y dans un contexte C ».<sup>273</sup>

Cela se révèle assez proche du travail de Maurizio Ferraris, cette notion de *construction*, ou de *constitution* de l'objet social permet bien de marquer la différence ontologique entre d'une part les objets naturels, qui sont *inamendables* comme nous l'avons vu, et les objets sociaux qui sont *amendables*. Cette distinction repose sur l'étagement de la réalité que Maurizio Ferraris propose dans son approche de l'émergence. Mais pourtant, il voit une difficulté importante dans les travaux de Searle : le primat, pour les objets sociaux, de l'intentionnalité, et tout particulièrement de l'intentionnalité collective. Certes Searle par d'*actes de langage* et de *conventions*, comme en témoigne l'exemple des échecs. Mais le problème est que *in fine* ces actes sont repris individuellement, par une *intention* qui dépend de l'esprit. Or, nous l'avons vu, Maurizio Ferraris critique fortement cette approche « pentecôtiste » de la signification et de l'intentionnalité. Pour lui, il y a une dérivation fondamentale de l'esprit par rapport aux choses. Cela a beaucoup d'importance pour pouvoir comprendre les objets sociaux. Si nous devons bien penser un passage de l'individuel au collectif, il faut que la signification soit *extériorisée*. L'objet social ne peut dépendre des esprits des individus, mais demande des *documents*, des *inscriptions* qui constituent les objets sociaux :

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p.28. Nous traduisons. L'exemple paradigmatique est l'argent, où des feuilles de papier (objet physique) valent pour de une monnaie d'échange (objet social).

Comment l'intentionnalité collective, en tant que phénomène psychologique (c'est bien un « nous visons », mais il se trouve dans la tête des personnes *singulières*<sup>274</sup>) peut-elle jeter un pont entre l'individuel et le social ? Cela ne risque-t-il pas de résonner comme un Nous de majesté du pape dans un synode de province ? Pourquoi une différence formelle avec l'intentionnalité individuelle devrait-elle suffire à accomplir le prodigieux passage de l'individuel au social ? Il est évident que pour la construction de la réalité sociale, il faut une forme d'extériorisation de l'intentionnalité, quelque chose qui permette le partage de ses contenus.<sup>275</sup>

Maurizio Ferraris propose ainsi d'extérioriser radicalement l'objet social, et montre qu'il est le résultat d'un *acte inscrit*. Il faut qu'un acte social, c'est-à-dire qui implique au moins deux personnes, soit *inscrit* pour pouvoir former un objet social. Les objets sociaux sont ainsi le résultat d'actes sociaux enregistrés<sup>276</sup>. L'objet social *mariage* repose sur un *acte de mariage*, des institutions reposent sur des *textes officiels*, comme des *lois*, ou une *constitution*. Cela va plus loin chez Maurizio Ferraris, car, comme nous l'avons vu, l'enregistrement et la trace ne dépendent pas d'un texte écrit au sens propre du terme. Des coutumes par exemple, sont bel et bien des objets sociaux, même s'ils ne reposent pas sur des textes explicitement écrits, car ils sont inscrits dans *la mémoire des individus*. Nous avons vu la référence importante à la métaphore de la psychè comme « bloc-note magique » chez Freud. La mémoire est un système d'écriture pour Maurizio Ferraris, où peut s'inscrire de nombreux actes sociaux. Il prend un exemple par l'absurde :

Imaginons un mariage dont tous les participants seraient atteints de la maladie d'Alzheimer et qui aurait lieu dans un monde où l'écriture n'aurait pas été inventée. Le rite se déroule selon la prescription (en admettant que les amnésiques soient en mesure de reproduire un rite) ; à la fin de la cérémonie, il y a un mari et une femme de plus à la surface de la terre et tous rentrent chez eux contents (indépendamment de la question de savoir pourquoi diable ils sont contents). Le matin suivant, les époux amnésiques se réveillent et se demandent qui ils sont et ce qu'ils font. Rien ne vient à leur secours dans cette entreprise, ni la mémoire, bien entendu, ni même tous ces aide-mémoires que la société a inventés pour garder trace des objets sociaux qu'elle institue, que ces derniers soient des mariages ou des enterrements, des titres nobiliaires ou des mandats politiques, des dettes ou des crédits, des promesses ou des punitions.<sup>277</sup>

---

<sup>274</sup> Cela s'atteste chez Searle notamment par le schéma qu'il propose page 26 de *The Construction of the Social Reality* qui représente l'intentionnalité collective, *distribuée* dans deux « têtes » individuelles.

<sup>275</sup> *Documentalité, op. cit.*, p.235.

<sup>276</sup> Notons que cela permet à Maurizio Ferraris de rendre compte d'une autre difficulté de l'approche de Searle. En effet, il n'est pas évident qu'un objet social ait besoin d'un support matériel identifiable : qu'en est-il d'objets comme le web ? ou alors d'objets vastes comme un nation ? Ce sont des objets sociaux, mais dont la réalité semble difficilement identifiable. La notion d'*inscription* semble permettre de résoudre ce problème en montrant que ces objets dépendent toujours néanmoins d'une inscription : des textes, un réseau ... C'est ce dispositif qui ouvre un espace pour l'actualisation d'objets sociaux. Maurizio Ferraris ne les fait plus ainsi reposer sur l'intentionnalité, qui ne peut en rendre compte.

<sup>277</sup> *Ibid.*, pp.251-252.

Dans cette situation hypothétique, le mariage, comme objet social, *n'existe tout simplement plus*. A l'origine ainsi de l'existence des objets sociaux, il y a des actes sociaux fixés à travers la mémoire, bien avant d'être exprimés par le langage. Nous pouvons en effet supposer des objets sociaux constitués en l'absence de langage : par exemple un accord par poignée de main, ou encore, selon l'exemple pris par Maurizio Ferraris, le système d'échanges entre Portugais et Indigènes sur les côtes de l'Afrique occidentale au XVe siècle. Cela est concevable, mais la mémoire, ou toute forme de trace qu'est l'écriture ou le document, en revanche, en sont une condition nécessaire. C'est pour cette raison que Maurizio Ferraris propose, pour étudier ces objets sociaux, ce qu'il nomme une *ichnologie*, c'est-à-dire une *science de la trace*.

Dans cette perspective, Maurizio Ferraris déclare s'opposer à toute forme de *platonisme social*. Les objets sociaux ne précèdent pas leur inscription, nous l'avons vu. Cela signifie que leur existence est *dépendante*. C'est pour cela qu'il ne faut pas les confondre avec les objets idéaux, selon Maurizio Ferraris. Il faut pouvoir penser leur transformation, leur dimension de *construction* et de *dépendance ontologique*. Nous retrouvons là une idée centrale que nous avons étudiée : la contingence de l'émergence de nouveaux objets, génère un espace *normatif, virtuel avons-nous dit*, permettant de nouvelles émergences. Dans le cas de l'objet social, nous retrouvons cette structure où l'objet, précisément parce qu'il n'est pas un objet idéal et immuable (comme dans le platonisme et, sûrement, dans le meinongianisme), peut être à la fois *fait et norme* :

Pourtant, si en descendant dans le détail, je voulais assigner une nécessité aux objets sociaux non pas comme archétypes mais comme ectypes, nous nous verrions contraints à considérer comme nécessaires les prélèvements des impôts sur le revenu et sur les sociétés de 2008, alors qu'il est au contraire évident que les lois sont mises en œuvre à partir de principes contingents. Or la contingence elle-même se révèle justement déterminante pour les occurrences concrètes des objets sociaux. On le constatera facilement en considérant la variété des états de choses qui, dans des traditions juridiques différentes, tombent sous la forme du « contrat » et, plus significativement encore, en pensant à l'usage délibéré de notions vagues dans le droit, visant justement à offrir une marge de flexibilité pour traiter d'états de choses relativement homogènes. La conclusion est probablement la suivante : nous (en l'occurrence, nous adultes italiens de 2009) possédons des objets sociaux déterminés que nous avons *découverts* au cours de notre histoire. Ces objets sont porteurs de lois d'essence faites d'une certaine manière. Mais cela ne signifie pas que nous aurions découvert *les uniques* objets sociaux possibles, soit dans l'espace, soit dans le temps. Quant à l'espace, les Chinois par exemple -à travers leur histoire- ont découvert quelques objets sociaux qui diffèrent de ceux que nous avons-nous-mêmes découverts (beaucoup d'autres sont identiques), mais sont pourtant doués de nécessité propre (on évite donc le sophisme par lequel, de la *variété* des objets sociaux, on conclut à leur caractère *aléatoire*). Quant au temps, on pourrait observer que même une institution comme la famille -souvent présentée comme le paradigme d'une naturalité immuable- a subi, presque de mémoire d'homme, d'importantes variations dans de nombreuses sociétés. Pourtant, ces transformations ne se sont jamais présentées comme le fruit de

simples décisions, mais elles ont malgré tout dû se confronter à des états de choses et à des lois d'essence.<sup>278</sup>

Les objets sociaux sont ainsi contingents. Ils ne dépendent pas de lois idéales, mais sont sujets à des variations, à des conflits, à des changements. C'est pour cela que Maurizio Ferraris a recours à la notion de *construction* pour parler des objets sociaux. Mais cela *n'est pas une construction* qui dépend directement d'une *intention*. Au contraire, ce sont pour la plupart des *conventions* que nous ne pouvons modifier selon nos humeurs. Nous retrouvons là un principe que nous avons étudié, et qui est important pour notre perspective : la contingence des objets sociaux, reprise dans leur *quadrimensionnalité*, permet de voir comment ils génèrent leur propre espace normatif. Ils sont à la fois faits et normes. Ils sont contingents, mais produisent de la nécessité. Ils organisent un *réalisme social transcendantal*.

### 3.2. Une confusion ?

Nous pouvons nous interroger sur ce double statut de l'objet chez Maurizio Ferraris, à la fois fait et norme. Jocelyn Benoist, notamment dans « Unshadowed Realism » dans *Toward a Contextual Realism*, montre qu'il s'agit peut-être là d'une erreur de *catégorie*. Maurizio Ferraris distingue radicalement entre d'un côté la réalité naturelle et de l'autre la réalité sociale. L'une est inamendable et l'autre amendable. Il semble ainsi en faire une différence de *catégorie*. Or, il s'agit dans les deux cas de la *réalité* : il ne faudrait pas confondre une différence générique avec une différence de catégorie. En fait, cela tient au fait que Maurizio Ferraris, comme nous l'avons vu, fait passer les normes du côté de la réalité elle-même. La réalité sociale est elle-même d'emblée normée. C'est comme si elle avait déjà été auparavant *jugée*. Or, selon Jocelyn Benoist, nous avons là une erreur

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, pp.219-220.

de catégorie : la *réalité est ce qu'elle est*, tandis que les normes peuvent la *mesurer*, ce sont deux catégories différentes. Cela même dans le cas de la réalité sociale :

Le fait que l'objet soit mesuré selon une norme sociale n'est pas quelque chose de réglé avant les jugements que nous portons sur lui en des occasions particulières, ou avant que nous le traitions dans un contexte défini. C'est à travers ces jugements et ces actes que l'objet est déterminé comme étant social, ainsi que le type d'objet social qu'il est. Il n'y a pas de méta-jugement, ou de jugement a priori « constitutifs ». Au contraire, l'objet possède une réalité qui est mesurée en contexte par les jugements ordinaires que nous portons sur lui. Or, le fait qu'un objet particulier soit « social » n'est certainement pas un simple détail, une chose parmi d'autres que nous considérons comme vraie. Il s'agit plutôt d'une caractéristique grammaticale, exprimée par la manière dont nous considérons que de nombreuses choses sont vraies pour cet objet et que beaucoup d'autres sont fausses : dans la manière dont nous parlons, pensons et traitons cet objet. [...] Cette réalité, comme toute réalité, est simplement ce qu'elle est et les normes que nous lui appliquons la saisissent comme étant simplement cela -et pas simplement comme étant quelque chose de « normé par ces normes ». Cependant (et c'est là le point sur le fait qu'elle est « essentiellement » normée), c'est en appliquant des normes à la réalité sociale *d'une manière très systématique* -la grammaire comme *ce que nous faisons effectivement* avec les normes entre en jeu ici- que nous saisissons *ce qu'elle est*.<sup>279</sup>

La réalité sociale n'est pas moins réelle que la réalité naturelle, comme le suggère l'émergentisme de Maurizio Ferraris. Elle est simplement, selon Jocelyn Benoist, une autre *dimension de la réalité*, tout aussi réelle. Nous y rapportons par des normes qui nous permettent de la mesurer, et ces normes renvoient à une grammaire *différente* que celle des normes que nous appliquons à la réalité naturelle.

Cela permet, plus profondément, à Jocelyn Benoist de distinguer le nouveau réalisme, de l'« ancien ». Pour ce dernier, *les normes faisaient partie intégrante de la réalité*. Cela signifiait que si nous pouvions appliquer une norme avec succès à la réalité, c'est parce qu'elle pouvait être retrouvée dans la structure de la réalité elle-même. En d'autres termes, la réalité avait une *structure générale, métaphysique*. La réalité avait une normativité interne. Nous pouvons voir ainsi une forme de *réalisme anthropomorphique*<sup>280</sup>. Or, le nouveau réalisme inverse cela et montre au contraire que *nous sommes responsables de nos normes*. Nous mesurons la réalité, et cette dernière *est ce qu'elle est*. Elle peut donc nous surprendre, déjouer nos attentes et se révéler impropre pour nos normes. Intégrer les

---

<sup>279</sup> Jocelyn Benoist, « Unshadowed Realism », in *Toward a Contextual Realism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2021, pp.182-183. Nous traduisons.

<sup>280</sup> Notons ce qu'en dit Jim Gabaret dans « « Le réel fait-il sens ? Étude critique de *Documentalité* de Maurizio Ferraris », *Philosophiques*, vol.48, no. 1, 2021, p.158 : « Il ne s'agit pas de la thèse -qui paraîtrait de bon sens mais que Ferraris récuse- selon laquelle les valeurs, significations et croyances humaines sont des donations de sens contextuelles au réel d'après des dispositifs notamment sociaux, car Ferraris autonomise ces dispositifs de toute donation de sens humaine, leur donnant bien plutôt une existence naturelle à même le réel qui s'enregistre lui-même, de sorte que ces sens et valeurs apparaissent du côté du réel et non des sujets qui les appréhendent. »

normes dans la réalité *affaiblit* à vrai dire la réalité. On affaiblit l'indépendance de la réalité. De fait, il devient plus difficile de comprendre l'*écart* qu'il peut y avoir entre le sens et la réalité (sociale en l'occurrence). Si les normes sont déjà du côté du réel, comment comprendre que nous puissions nous tromper ? Il y a ainsi un risque d'idéalisme chez Maurizio Ferraris.

Il semble qu'il y ait là quelque chose de décisif. Le nouveau réalisme pense la réalité sans sa structure métaphysique, et sans normativité interne. Néanmoins, nous pouvons ici nous interroger sur la définition de la réalité comme *ce qui est simplement ce qu'elle est*. Elle est l'autre du concept, et tant que ce dernier la mesure. Elle est *ce qu'elle est* dans la mesure où *elle peut contextuellement être mesurée* comme elle est. Le sens va ainsi à la réalité. Parfois il peut y avoir un *écart* qui révèle la réalité en ce qu'elle déborde nos concepts. Mais, il semble que nous ayons toujours une flèche -intentionnelle- qui va du *sens* à la *réalité*. Or, nous avons vu avec Maurizio Ferraris qu'il était peut-être possible d'envisager une flèche qui va dans l'autre sens : de la *réalité* au *sens*. Cela repose, selon notre hypothèse, sur *un problème modal*. Car si nous pensons la réalité à travers le sens que nous pouvons lui appliquer *actuellement, selon tel ou tel contexte*, une question reste en suspens -que d'ailleurs il ne faudrait peut-être pas poser si nous refusions la métaphysique- : *que doit être la réalité pour qu'elle puisse être mesurée dans différents contextes, pour qu'elle puisse être contextualisée ?* Il nous semble que cette question peut être posée légitimement. Si nous pensons la réalité en partant du *sens*, alors il y a le risque que nous ne puissions plus nous poser cette question : nous abordons ainsi, selon notre hypothèse, la réalité comme *ce qu'elle est*, c'est-à-dire, peut-être, comme *statique et actuelle*, c'est-à-dire telle que l'intentionnalité peut la *rencontrer actuellement*. La multiplicité des contextes semble ainsi renvoyée à un *fait* qui dépend essentiellement de nos normes, et de la manière dont nous nous rapportons à la réalité. Comme nous l'avons vu, il y a plusieurs *niveaux ou dimension* de cette réalité, ce qui suppose que différents objets existent selon les contextes. Or, peut-être pouvons-nous nous interroger sur *ce qui fait* que l'existence puisse être contextualisée. Peut-être que s'il existe différents objets selon différents contextes, cela doit être rapporté au fait que la réalité n'est pas pleinement ce qu'elle est (*existante*), mais que *virtuellement* elle ouvre un espace pour de nombreux contextes. Cela implique de penser le sens à partir de la réalité. Mais le sens, non plus comme signification, ou norme, mais comme *direction*. La réalité ouvre ainsi peut être des *directions* à partir desquelles nous pouvons la comprendre, des directions qui

permettent que nous nous y rapportions avec des significations. Nous pouvons faire l'hypothèse que la réalité ouvre virtuellement de nombreux contextes.

## Conclusion – Du mode d’existence à la modalité ?

Au terme de cette étude, une question conclusive demeure. Il nous a semblé important de montrer que le nouveau réalisme, en ce qu’il cherche à penser un *pluralisme ontologique* et à refuser toute réduction de la réalité à une loi idéale, ou système métaphysique, avait un lien étroit avec le meinongianisme. Plus que d’une position philosophique, il nous a semblé qu’il s’agissait d’une *méthode* : la volonté de ne jamais réduire l’objet, et de le considérer *tel qu’il est et qu’il peut se donner*. La volonté de faire droit à la pluralité du réel, dans ses différentes dimensions, fictionnelles, idéales, sociales, ou encore ordinaires. La réalité est de plusieurs façons, et il s’agit de ne pas la réduire à une forme particulière, comme par exemple celle de l’objet matériel spatio-temporel. La question portait ainsi sur les différents *modes d’existence de l’objet*. Existe-t-il actuellement ? Est-il seulement possible ? Est-il abstrait ? Il s’agissait, nous l’avons vu, d’étudier la question des *modes d’existence* de ce qui ne peut se réduire à l’existence actuelle. Nous avons vu étudié les trois types, selon notre hypothèse, de réponses possibles pour définir ce statut. Il s’agissait soit 1 – de rendre tout objet aussi actuel que les autres ; 2 – d’affirmer radicalement leur inexistance dans notre monde, mais de leur reconnaître un *autre statut*, comme des objets *modalisés*, ou *abstraites* ; 3 – de penser leur *existence*, mais leur *existence différente*, c’est-à-dire de niveler la réalité selon la notion *d’émergence* et de *dépendance ontologique*.

Néanmoins, toute la difficulté tient à ce que, pour pouvoir rendre compte de ces différents modes d’existence des objets, un problème que nous avons jugé *particulier* dans notre chapitre introductif, il nous a fallu éclaircir un problème de nature *générale*, et disons même *métaphysique*. Le terme est ici à prendre dans un sens différent de celui de Markus Gabriel. Son actualisme, c’est-à-dire l’idée selon laquelle tout existe pleinement dans son champ de sens, nous a semblé être une position métaphysique. Ce problème est en effet celui du rapport entre la réalité et la modalité. Plus précisément : comment comprendre la notion de réalité si cette dernière peut admettre différentes modalisations d’objets, si elle peut admettre des objets fictionnels, des objets possibles, impossibles. Il ne s’agit pas, comme le craindrait par exemple Markus Gabriel, d’affirmer *par avance*,

ou *a priori* ce que devrait être la réalité. Il ne s'agit pas d'adopter un point de vue qui se voudrait *extérieur* à la réalité, pour pouvoir dire *ce qu'elle est, fondamentalement*. Il nous a semblé au contraire que la question de la modalité, c'est-à-dire la question de la signification du possible, de l'impossible, du nécessaire et du contingent de manière classique, était *impliquée* dans tout rapport avec la réalité. C'est depuis l'intérieur de notre rapport au réel -nous avons vu que le meinongianisme était avant tout une théorie de l'intentionnalité- que nous constatons qu'il n'est pas purement actuel. Nous le constatons dans ce que nous pouvons nommer sa *différence modale*. S'il n'y avait que ce qui est actuel, nous ne pourrions comprendre que de nouveaux objets apparaissent, que certains n'existent pas, et que d'autres, par exemple, n'ont aucune matérialité. Notre hypothèse a été que ces différents modes d'existence des objets, *témoignent* et *nous invitent* à considérer la notion de réalité dans sa dimension *modale*. La réalité n'est pas seulement actuelle, elle ne peut être seulement comprise en termes *d'existence*. Si tout existe, alors nous ne pouvons plus parler de *réalité*. Cette dernière implique des modalisations multiples qui creusent l'actualité. Nous ne pouvons identifier la notion de réalité à celle de *Wirklichkeit*. D'une certaine manière, nous pouvons dire que notre travail a cherché à distinguer précisément les deux concepts : celui de la réalité, et celui de l'effectivité.

Néanmoins, est-ce que cela implique de la considérer à partir de la notion d'*objet*, ou de *res* ? En effet, nous avons pu noter que l'objet était une notion *trans-modale* dans le meinongianisme : il s'agissait de considérer l'objet comme *porteur des modalités*. Il y a d'abord l'objet, puis nous lui *attribuons ou prédiquons* une modalité : tel objet *existe*, ou est *possible*, par exemple. Il y a là une difficulté majeure. La question des modes d'existence semble impliquer de se référer d'abord à l'objet pour pouvoir penser ensuite sa *modalisation*. Nous *ratons* ainsi la réalité dans sa dimension modale, puisqu'elle est masquée derrière la notion d'objet. En ce sens, le *principe de caractérisation* est un principe qui concerne *l'objet*. Il s'agit d'un principe permettant de définir l'*objectivité* de la *res*.

Nous le voyons, paradoxalement, et c'est là notre question conclusive, nous sommes conduits à penser la modalisation de la réalité, mais *en deçà des modes d'existence des objets*. Pour poursuivre jusqu'au bout l'intuition selon laquelle il est important d'interroger le rapport entre réalité et modalité pour pouvoir comprendre les différents modes d'existence des objets, nous devons, semble-t-il, aller *en deçà* de ces derniers. Et ce que nous trouvons là, ce n'est plus l'*existence* ou l'*effectivité*, mais la *virtualité*. Avant de pouvoir considérer l'objet *comme ayant telles ou telles propriétés*, et même comme

ayant telles ou telles *propriétés modales* (parmi lesquelles nous comptons l'existence), comme le voudrait le meinongianisme, il nous a semblé important d'interroger *les conditions modales de l'objectivité*. Si tel objet peut être actuel, et tel autre possible, ou encore tel autre impossible, c'est qu'à la *racine* de ces partages, il y a *de la réalité*. Mais cette dernière ne peut être réduite à aucune modalité spécifique. Comme nous l'avons vu, le nouveau réalisme nous invite à ne pas réduire par exemple la réalité à l'actualité, à l'effectivité, à la nécessité absolue, à la contingence absolue. La réalité, dont le terme, en ce qu'il contient la *res*, devrait être changé, *permet la modalisation*, plus qu'elle n'en est une partie. Il ne s'agit pas par exemple de la *Wirklichkeit* en ce qu'elle serait opposée à la *Möglichkeit*. Peut-être pouvons-nous parler, comme nous l'avons suggéré, d'*archi-modalité*. La *virtualité* nous semble bien adaptée. Elle permet de comprendre *ce qui rend possible toute effectivité*, et, plus encore, toute *res*. Il s'agit de la réalité, en ce qu'elle n'est pas *actualisée*. Nous pouvons ainsi, peut-être, comprendre comment la réalité précède son *sens*, précède tout *objet* auquel nous pouvons attribuer des propriétés.

Dans cette perspective, l'étude des travaux de Maurizio Ferraris nous a permis de comprendre la virtualité comme la *directionnalité* de la réalité. Avant qu'elle puisse être actualisée, selon tel ou tel *sens* (comme *signification* ou *mode de donation*), il peut sembler qu'il y ait *du jeu*, du *virtuel*, qui peut s'actualiser de telle manière, mais pourrait aussi bien être actualisé de telle autre. C'est parce qu'il y a de la *virtualité*, que nous pouvons dire que telle chose actuelle *aurait pu être autre* (contingence), *n'aurait pas pu être autre* (nécessité), *n'est pas actuelle, mais peut l'être* (possible), *n'est pas actuelle et ne peut pas l'être* (impossible). Le virtuel, ainsi, n'est pas du côté du réel en ce qu'il s'oppose au possible, comme nous avons pu le voir dans sa définition classique. Ce que nous proposons ici, c'est de considérer le virtuel, non pas comme une modalité de la réalité, mais comme une *archi-modalité* : elle rend possible les modalités (selon le carré classique contingent, nécessaire, possible, impossible), et n'est pas elle-même une partie de la modalité. Comme nous l'avons vu, dès que nous parlons de contingence, de nécessité, de possibilité, ou d'impossibilité, nous visons à travers cela, toujours, une contingence *de la réalité* (nous aurions aussi pu dire : une *actualisation*), une nécessité *de la réalité*, une possibilité *de la réalité*, une impossibilité *de la réalité*. Une *modalité* de la réalité. Or cette dernière ne peut être à son tour une partie de la modalité. Il y a là un cercle, qui, comme nous l'avons vu précédemment, est impliqué dès que nous pensons la réalité sur le mode de son *actualité*, *ou de son effectivité* (c'est, nous l'avons vu, le « préjugé en faveur du monde actuel » dont parlait Meinong). Même Markus Gabriel, en

voulant penser les champs de sens comme pleinement existants, sans qu'il y ait des degrés de l'être (il voulait notamment penser le champ de sens des fictions comme pleinement existant, et non comme un « possible de la réalité », comme le voudrait ce qu'il nomme le *dogme aristotélicien*), retrouve ce cercle, car il pense en termes d'*existence*, et d'*actualité*. L'actualité, pour lui, nous l'avons vu, *est la modalité de la réalité*. L'actualité est ainsi partie et tout, ce que nous ne pouvons admettre.

Nous avons ainsi cherché à sortir de ce cercle, et à reconnaître *la pluralité modale de la réalité*, sans chercher à la réduire. C'est pour cette raison qu'il nous semble important de penser la réalité, comme une *archi-modalité*, qui rend possible cette pluralité modale, et en même temps s'en extrait. Cette *archi-modalité* nous semble ainsi pouvoir être comprise comme *la virtualité*.

## Bibliographie

- Anderson, P. W., « More is Different – Broken Symmetry and Nature of Hierarchical Structure of Science », *Science*, vol. 177 (no. 4047), 1972, pp. 393-396.
- Aristote, *La Poétique*, trad. P. Destrée, in P. Pellegrin (éd.), *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Flammarion, 2014.
- *La Métaphysique, Livre Delta*, trad. R. Bodéus et A. Stevens, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2014.
- Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, 1962.
- Balaguer, M., « A Platonist Epistemology », *Synthese*, no. 103, pp.303-325.
- Barbero, C., Ferraris M. et Voltolini A., *From Fictionalism to Realism*, Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Barcan, R., “A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication”, *Journal of Symbolic Logic*, 11, 1946, pp.1-16.
- Bergmann, Michael, “A New Argument from Actualism to Serious Actualism”, *Noûs*, vol. 30, no. 3, 1996, pp. 356-359.
- 1999, “(Serious) Actualism and (Serious) Presentism”, *Noûs*, vol. 33, no. 1, pp. 118-132.
- Bergson, Henri, *Matière et mémoire* (1896), Paris, PUF, Quadrige, 2012.
- 1934 « Le possible et le réel », in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, Quadrige, 2013.
- Bennett, J., *Kant’s Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- Benoist, Jocelyn, *Représentations sans objet aux origines. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, Épiméthée, 2001.
- 2013, *Le Bruit du sensible*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013.
  - 2017, *L’adresse du réel*, Paris, Vrin.
  - 2018 « Après l’infinitude », in Emmanuel Alloa et Elie During (éd.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, PUF, MétaphysiqueS, 2018, pp. 57-66.
  - 2021, *Toward a Contextual Realism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Benoist, Jocelyn, et Decaix, Véronique (dir.), *Licornes. Celles qui existent et celles qui n'existent pas*, Vendémiaire, coll. Retour au Moyen-Âge, 2021.

Bernstein, Sara et Goldschmidt, Tyron (ed.), *Non-Being: New Essays on the Metaphysics of Nonexistence*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

Berto, Francesco, « Modal Meinongianism for Fictional Objects », *Metaphysica*, Springer Verlag, n. 9, pp. 205-218, août 2008.

- 2012, *Existence as a Real Property. The Ontology of Meinongianism*, New York, Springer, Synthese Library.

Berto, Francesco, et Plebani, Matteo, *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*, Londres, Bloomsbury, Bloomsbury Academic, 2015.

Casati, Filippo, et Fujikawa, Naoya, “Against Gabriel. On the Non-Existence of the World”, in Bernstein, Sara et Goldschmidt, Tyron (éd.), *Non-Being: New Essays on the Metaphysics of Nonexistence*, Oxford, Oxford University Press, 2021, pp.69-81.

DeLanda, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londres, Bloomsbury, 2002.

Deleuze, Gilles, *Proust et les signes* (1964), Paris, PUF, Quadrige, 2006.

- 1966, *Le Bergsonisme* (1966), Paris, PUF, Quadrige, 2014.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

- 1967, « Freud et la scène de l'écriture », *L'écriture et la différence*, Seuil, Points.
- 1968, « La différance », in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

Duportail, Guy-Félix, « La loi de la licorne », in Benoist, Jocelyn, et Decaix, Véronique (dir.), *Licornes. Celles qui existent et celles qui n'existent pas*, Vendémiaire, coll. Retour au Moyen-Âge, 2021.

Evans, Gareth, *The Variety of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Ferraris, Maurizio, « Kant e l'esemplarità dell'esempio », in Gianni Vattimo (éd.), *Filosofia*, 94, Rome-Bari, Laterza, 1995, pp.147-172.

- 2001, *Il mondo esterno*, Milan, Bompiani.
- 2003, *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza.
- 2004, (2009), *Goodbye Kant ! Ce qu'il reste aujourd'hui de la Critique de la raison pure*, trad. fr. Jean-Pierre Cometti, Paris, Éditions de l'éclat.
- 2009 (2021) *Documentalité*, trad. Sabine Plaud, Paris, Les Éditions du Cerf.
- 2012 (2014), *Manifeste du Nouveau Réalisme*, trad. Marie Flusin et Alessandra Robert, Paris, Hermann.

- 2013, « Perspectives of Documentality », in Carola Barbero, Maurizio Ferraris et Alberto Voltolini (éd.), *From Fictionalism to Realism*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, pp.125-133.
- 2016, (2018), *Émergence*, S. Plaud (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf.
- 2017, (2019), *Postvérité et autres énigmes*, Michel Orcel (trad.), Paris, PUF.

Field, Hartry, « Which Undecidable Sentences have Truth Values? », in H. G. Dales et G. Olivieri (éd.), *Truth in Mathematics*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Fine, Kit, “The Problem of Non-Existents. I. Internalism” (1982), *Topoi*, no.1, pp. 97-140.

- 1984, “Critical Review of Parsons’ *Nonexistent Objects*”, *Philosophical Studies*, no.45, pp. 94-142.

Frege, Gottlob, *The Foundations of Arithmetic* (1884), trad. J. L. Austin, New York, Harper Torchbooks, 2<sup>nd</sup> ed., 1953.

- 1891, « Fonction et concept », in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Éditions du Seuil, Points, 1971.
- 1892, « Sens et dénotation », in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Éditions du Seuil, Points, 1971.
- 1893, *Grundgesetze der Arithmetik*, Iena, Hermann Pohle.
- 1918, « La pensée », in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Éditions du Seuil, Points, 1971.
- « Dialogue with Pünjer on Existence », P. Long et R. White (trad.), in *Gottlob Frege. Posthumous writings*, H. Hermès, F. Kambartel et F. Kaulbach (éd), Oxford, Basil Blackwell, 1979, pp. 53-58.

Freud, S., « Note sur le bloc magique », in *Huit études sur la mémoire et ses troubles*, Paris, Gallimard, 2010.

Gabaret, Jim, « Le réel fait-il sens ? Étude critique de *Documentalité* de Maurizio Ferraris », *Philosophiques*, vol.48, no. 1, 2021, pp. 153-168.

Gabriel, Markus, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2013; trad. fr. G. Sturm avec la collab. S. Sturm, *Pourquoi le monde n'existe pas*, Paris, JC Lattès, 2014.

- 2015, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- 2016, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin, Suhrkamp Verlag.
- 2020, *Propos réalistes*, Paris, Vrin, Moments Philosophiques.
- 2020, *Fiktionen*, Berlin, Suhrkamp Verlag.

- 2021, « La possibilité d'une licorne », in Benoist, Jocelyn, et Decaix, Véronique (dir.), *Licornes. Celles qui existent et celles qui n'existent pas*, Vendémiaire, coll. Retour au Moyen-Âge, 2021.

Gabriel, Markus et Priest, Graham, *Everything and Nothing*, Cambridge, Polity Press, à paraître en 2022.

Giraud, Thibaut, « Il y a des choses qui n'existent pas. En défense d'un meinongianisme logiquement cohérent et ontologiquement économe », thèse de doctorat sous la dir. de F. Nef et soutenue à l'EHESS – Institut Jean Nicod en 2016.

Haaparanta, Leila, *Frege's doctrine of being*, Helsinki, Acta philosophica Fennica, 1985.

Jubien, Michael, « Analyzing Modality », *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 3, 2007 pp.99-139.

Jung, Carl Gustav, *Psychologie et Alchimie* (1944), Paris, Buchet Chastel, Essais et documents, 2014.

Kannisto, T., « Kant and Frege on Existence », *Synthese*, no. 8, 2018, pp.1-26.

Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. J.L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.

- *Critique de la faculté de juger*, édition d'Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2000.

Kripke, Saul, *Naming and Necessity* (1972), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980.

- 2013 (1973), *Reference and Existence*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- 1979, « A Puzzle About Belief », in A. Margalit (ed.), *Meaning and Use*, Dordrecht, D. Reidel, 1979, pp. 239-283.

Kroon, Fred et Voltolini, Alberto, « Fictional Entities », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. Hiver 2018), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/fictional-entities/#MeinNeoMein>

Lewis, David, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986.

- 1990, « Noneism or Allism ? », in *Mind*, New Series, Vol. 99, no. 393, pp. 23-31.

Linsky, B. et Zalta, E. N., « In Defense of the Simplest Quantified Modal Logic », *Philosophical Perspectives 8: Logic and Language*, J. Tomberlin (éd.), Atascadero, Ridgeview Press, 1994 pp. 431-458.

- 1996, « In Defense of the Contingently Nonconcrete », *Philosophical Studies* (Special Issue: Possibilism and Actualism), 84/2-3, pp. 283-294.

Mally, Ernst, “Gegenstandstheorie und Mathematik” (1909), *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, 1-5 sept. 1908, ed. Pr. Dr. Theodor Elsenhans, Heidelberg, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Verlagsnummer 850, pp. 862-867. Trad. Jacqueline, D., “Object Theory and Mathematics”, in Jacqueline, D., *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*, Berlin/Heidelberg, Springer, 2015.

- 1912, *Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth. Texte disponible sur le site internet d’E. Zalta : <https://mally.stanford.edu/mally.html>

McLaughlin, B. P., « The Rise and Fall of British Emergentism », in A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim, *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin, De Gruyter, 1992, pp.49-93.

Meillassoux, Quentin, *Après la finitude*, Paris, Seuil, L’Ordre philosophique, 2012.

Meinong, A., « La Théorie de l’objet » (1904), in *Théorie de l’objet et présentation personnelle*, Paris, Vrin, 1999.

- 1977, (1910), *Über Annahmen*, in IV *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, ed. R. Haller, R. Kindinger, R. Chisholm, 7 vol., Graz, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt.
- 1977, (1913), *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnis theorie*, in VI *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, ed. R. Haller, R. Kindinger, R. Chisholm, 7 vol., Graz, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt.

Menzel, Christopher, “Actualism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (édition automne 2021), Ed. Zalta (ed.), URL : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/actualism/>

Menzel, Christopher, “Possible Worlds”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (édition automne 2021), Edward N. Zalta, (éd), URL : <https://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds/>

Miller, B., “In Defence of the Predicate “exists””, *Mind*, New Series, Vol. 84, no. 335, Juillet 1975, pp.338-354

Morelle, Louis, « Du bon usage du libéralisme en métaphysique », Ed. Minuit, « Critique », 2015/10, n. 821, pp. 793-809.

Nef, Frédéric, *L’objet quelconque. Recherche sur l’ontologie de l’objet*, Paris, Vrin, Problèmes et Controverses, 1998.

Nelson, Michael, « Existence », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/existence/>

Parsons, Terence, *Nonexistent Objects*, New Haven, Yale University Press, 1980.

Plantinga, A., “Actualism and Possible Worlds”, *Theoria*, no. 42, 1976, pp. 139-160.

Pradelle, Dominique, « Réalité effective et ancrage phénoménologique des modalités », in *Quaestio 17, Reality and its Concepts/La realtà e i suoi concetti/ La réalité et ses concepts*, éd. J.C. Bardout, avec la collaboration de F. Marrone, 2017, pp. 295-326.

Priest, Graham, *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

- 2008, *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge, Cambridge University Press.

Prior, A., *Time and Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face*, J. Conant (éd.), Cambridge, Harvard University Press, 1990, pp. 96-104.

Quine, Willard V., “On What There Is”, *The Review of Metaphysics*, vol. 2, no. 5, sept. 1948, pp. 21-38.

- *Le Mot et la chose* (1960), trad. P. Gochet, Paris, Flammarion, Champs essais, 2010.

Reicher, Maria, “Nonexistent Objects”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/nonexistent-objects/index.html#ref-26>

Routley, Richard, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond. An Investigation of Noneism and the Theory of Items*, Canberra, Australian National University, 1980.

Russell, Bertrand, *Principles of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

- 1905, “On Denoting” et “Review of *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*”, in *Mind*, New Series, Oxford University Press, Vol. 14, No. 56, Oct. 1905, pp. 479-493 et pp. 530-538.
- 1997 (1912), *Problems of Philosophy*, ed. John Perry, Oxford, Oxford University Press.
- 1991 (1919), *Introduction à la philosophie des mathématiques*, trad. F. Rivenc, Paris, Payot.

Ryle, G., « Intentionality-Theorie and the Nature of Thinking », *Revue Internationale de Philosophie*, no. 27, p.255-264.

- Salmon, N., "Existence", *Philosophical Perspectives*, no.1, 1987, pp. 49-18.
- Searle, John, *The Construction of the Social Reality*, New York, The Free Press, 1995
- Thomasson, Amie L., *Fiction and Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Turner, J., « Logic and Ontological Pluralism », *Journal of Philosophical Logic*, vol. 41, no. 2, avril 2012, pp.419-448.
- Van Inwagen, Peter, « Meta-Ontology », *Erkenntnis*, vol. 48, no.2/3, 1998, pp.233-250.
- Vitali Rosati, Marcello, *S'orienter dans le virtuel*, Paris, Hermann, 2012.
- Walton, Kendall L., *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.
- Zalta, Edward N., *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht, D. Redel, 1983.
- 1988, *Intensional Logic and The Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
  - 1992, "On Mally's Alleged Heresy: A Reply", in *History and Philosophy of Logic*, no. 13/1, pp. 59-68.