

Markus GABRIEL

# *Fiktionen*

Berlin: Suhrkamp Verlag, 2020

Proposition de traduction par Frédéric Gendre

Dir. bibliothèque Humanités, Université de Lille

frederic.gendre@univ-lille.fr

Éléments bio- et bibliographiques en fin de document.

Argumentaire suivi des traductions de la table  
des matières, de l'introduction et de la conclusion  
du livre *Fiktionen*.

# TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos

Introduction

## Première partie : Réalisme fictionnel

- §1 Interprétation et signification
- §2 Il n'y a pas d'objets fictionnels — contre un mythe philosophique
- §3 Méontologie et ontologie des champs de sens (OCS)
- §4 Le monde n'est pas une fiction — L'incohérence de la nouvelle de Jorge Luis Borges, *Aleph*
- §5 L'OCS n'est pas une théorie meinongienne des objets

## Deuxième partie : Réalisme mental

- §6 Du réalisme naïf à l'illusionnisme
- §7 Caractère incontournable de l'esprit
- §8 Le monde de la vie de l'OCS
- §9 Phénoménologie objective
- §10 Ontologie de l'imagination — (prétendues) limites expressives de l'OCS
- §11 Objets fictifs, imaginaires et intentionnels

## Troisième partie : Réalisme social

- §12 La nature des faits sociaux
- §13 Notre forme de survie — la société opaque
- §14 Suivre une règle : réflexions réalistes
- §15 Mythologie, idéologie, fiction
- §16 Pour une ontologie des réseaux sociaux
- §17 La publicité de l'esprit

Pour bien finir : il faut chasser le spectre d'une époque post-factuelle

Registre des noms cités

## INTRODUCTION (p. 17-52)

*L'apparence est Être.* Nous n'échappons pas à la réalité parce que nous nous trompons ou nous sommes trompés. Le réel est ce avec quoi nous ne réussissons pas à prendre des distances. Toute tentative échoue en ceci que nous nous emmenons nous-mêmes dans notre fuite et que, ce à quoi nous essayons d'échapper — la réalité, est au mieux modifiée par notre imagination. Il n'est pas une pensée ou une activité qui la fasse disparaître.

*L'esprit du temps (Zeitgeist)* est la constellation agissante d'une apparence qui légitime certaines conclusions erronées ou absurdités, elles se résorbent par une observation philosophique plus attentive. C'est une tâche essentielle de la philosophie que de se saisir de l'esprit du temps et d'en faire la critique.

Les réflexions exprimées dans ce livre ont pour fond la conception selon laquelle l'esprit du temps, contre lequel ce livre se tourne, se base sur une différence biaisée entre l'être et l'apparence. L'apparence est à tort repoussée entièrement du côté de la non-existence, elle est ainsi rendue invisible dans son efficacité propre. Alors que l'apparence est ainsi reconnue dans son existence (en tant qu'apparence), on entreprend vainement par ailleurs de libérer l'existence de tous les faux-semblants et d'identifier le fondement de la réalité ainsi défait de toute apparence. Et c'est précisément cette manœuvre qui est source d'une nouvelle apparence, source qu'il s'agira par la suite d'étudier et de tarir. Par un tel acte de réflexion fondée philosophiquement peut alors s'entrevoir un espoir de progrès.

Une variante familière du problème à traiter tourne autour des objets dits « fictionnels » parmi lesquels comptent de façon paradigmatique les *dramatis personae* de nos représentations esthétiques comme Gretchen, Méphistophélès, Macbeth, Anna Karénine et Jed Martin (le protagoniste du roman de Michel Houellebecq, *La Carte et le territoire*). Les lieux comme la Terre du milieu ou des temps fictifs comme des passés imaginaires ou les projections de la science-fiction appartiennent également à cette catégorie ontologiquement complexe. Dans la mesure

où l'on accorde un espace à leur existence, il semble devoir être limité de telle sorte que ces objets n'existent que dans notre imagination ou nos pratiques esthétiques auxquelles on peut les réduire.

Comme si cela ne suffisait pas, la pression naturaliste de l'actuelle représentation du monde exige au moins encore une réduction : si notre imagination ou nos pratiques esthétiques existent au plein sens du terme, il reste encore un abîme entre la réalité de l'univers descriptible et explicable scientifiquement de façon univoque et notre subjectivité. C'est pourquoi en règle générale une dernière opération de simplification métaphysique de notre situation rencontre un certain succès. La source fictionnelle appelée « esprit », « conscience », « intentionnalité » ou « subjectivité » est suspectée d'être une illusion. À sa place doit l'emporter la conception que seul existe réellement ce qui de façon univoque est l'objet d'une intervention causale et expérimentale. Qu'une chose puisse être mesurée scientifiquement devient le critère métaphysique de son existence. Ce qui ne répond pas à ce marqueur est renvoyé à la catégorie de fiction, décrite par ailleurs avec peu de soins et pour laquelle, *ex hypothesi*, plus personne n'est scientifiquement responsable.

Et pour qu'on ne risque pas de se souvenir qu'à côté des technosciences et sciences de la nature il y a aussi les sciences humaines et sociales ou même la philosophie dont l'objet depuis les présocratiques est l'évolution des rapports entre être et paraître, on s'emploie à l'époque de la sempiternelle mise en scène du sous-financement des échanges académiques, avec des méthodes courantes, à marginaliser l'humaniste connaissance de soi de l'apparence. La philosophie ne serait d'aucune utilité puisque, même en cas de succès, elle est incapable de rien apporter d'immédiat à la financiarisation et numérisation du monde ambiant, portées et célébrées par tous les décideurs qui comptent<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Quant à savoir si cela est souhaitable, si nous devons tout « numériser » et en faire les objets d'une intelligence artificielle futuriste, la question est en général mise de côté avec le très mauvais argument selon lequel la « numérisation » ne serait pas seulement le procédé de l'automatisation des processus de production socio-économiques de plus-value, mais le processus qui résulte automatiquement de la logique de la concurrence globale du capitalisme. Qui ne participe pas avec élan à la numérisation (bien que personne ne sache réellement ce que cela signifie) tombe, victime du fatalisme ambiant de la philosophie de l'histoire et des techniques, sous les roues du 'progrès' réputé inarrêtable.

À vrai dire, les apparatchiks du pilotage de la recherche ne sont en aucun cas les seuls responsables de l'état de crise actuel du savoir scientifique non-expérimental. C'est bien plutôt l'exagération de l'application à soi-même — pratiquée durant la courte période historique du « Postmodernisme » — de la critique de l'idéologie, par les disciplines qui en étaient elles-mêmes le moteur, qui porte la responsabilité non négligeable de faire supporter au savoir des sciences humaines et sociales la pression *épistémologique*, exercée d'abord de façon interne aux disciplines, puis la pression *socioéconomique*, exercée de façon publique<sup>2</sup>.

Quand en son principe toute ambition de savoir se voit marquée du soupçon d'idéologie, théoriquement articulé de façon peu convaincante, il est facile de recourir au progrès technique pour caractériser au moins la connaissance scientifique par le qualificatif respectueux d'objective. Mais cela n'aide pas plus la critique de l'idéologie à de nouveau contenir l'objectivité dans les limites d'une construction historique des sciences<sup>3</sup>. Car suggérer que les conditions actuelles de l'objectivité de nos pratiques scientifiques et technologiques ont une généalogie ne conduit pas de fait à miner leur objectivité d'une façon acceptable rationnellement. Lorsqu'un appareil fonctionne et qu'il s'agit de l'amener sur le marché, connaître le type d'autodiscipline qu'ont dû exercer ses inventeurs ne joue toujours qu'un rôle de second ordre.

Pour cette raison, il est urgemment recommandé de se rallier à la formation discursive qui unissait jusqu'à récemment la philosophie et les sciences humaines et sociales et exigeait qu'on dépistât les sources d'erreur de l'esprit du temps pour qu'on les décrive et les explique avec les méthodes dont on disposait. Car, sans cette forme de réflexion, les progrès débridés des sciences de la nature et des techno-sciences ne

---

<sup>2</sup> Cf. la reconstruction éclairante de Bruno Latour, « Why Has Critique Run out of Steam. From matters of facts to matters of concern », in *Critical Inquiry* 30/2 (2004), p. 225-248. Le retour au réalisme revendiqué par Latour (p. 231 sqq.) échoue pour la raison que ce dernier continue de considérer les 'matters of fact' comme construits, il mise en revanche sur un impératif devoir de 'matters of concern' qui découle d'une variante de la conception de Rorty selon laquelle les ambitions de savoir sont finalement des ambitions tournées vers une communauté et non vers la vérité. Dans le détail, je ne suis pas du tout Latour, car il tente toujours de dépasser la modernité et pose à sa place une sorte de non modernité, puisque d'une part, dans le style de la déconstruction qu'il attaque lui-même, il doute qu'il y ait jamais eu de modernité et d'autre part se plaint de ce qu'après l'échec de la postmodernité on ait recours à elle. Pour son attitude ambiguë, voir Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'une anthropologie symétrique*, Paris 1991.

<sup>3</sup> Comme elle a été menée de façon influente par Lorraine J. Daston et Peter L. Galison, *Objectivity*, New York, 2007.

conduisent pas à une attitude mesurée et autorégulatrice dans leur application des moyens socio-économiques innovants.

La discussion du siècle dernier maintenant classique sur le lien entre la physique et la bombe atomique l'a illustré. Au regard de ce qu'on appelle aujourd'hui communément la « révolution numérique » se pose de nouveau la question de la légitimité de ces transformations qui dans l'esprit du temps se mettent en scène comme l'inévitable processus — un destin — de l'automatisation. Pourtant le progrès technologique n'est pas un destin, il est la conséquence d'un certain nombre de décisions et de stratégies qui se dissimulent aujourd'hui derrière la mythologie répandue de la numérisation automotrice.

*Il faut surmonter l'autodestruction aussi bien naturaliste que postmoderne de la subjectivité moderne.* Nonobstant sa mauvaise réputation, elle n'est pas le ressort métaphysique de la crise écologique, comme l'influente critique heideggerienne du cartésianisme l'a fait valoir. Le problème n'est pas la différenciation sujet-objet ou esprit et nature, mais l'élimination du sujet ou du pôle « esprit » de cette corrélation, sans pour autant qu'elle ait été fondamentalement retravaillée en tant que telle avant élimination<sup>4</sup>.

En lieu et place d'une prétendue réalité totale divisée en esprit et monde, représentation et causalité, être et devoir, culture et nature, système et environnement, etc., ce livre propose une *thèse humaniste incontournable*. Selon elle, l'homme est comme être vivant et doué d'esprit, l'incontournable point de départ de toute recherche ontologique. Dans toute construction théorique, nous partons de notre expérience préontologique et préscientifique qui est une chose réelle (Wirkliches) entrant en contact avec une autre chose réelle. Préontologiquement, le réel se montre sous le mode de la perception et précisément parce que la perception est réelle.

---

<sup>4</sup> Ce reproche s'adresse aussi à la critique du corrélationnisme de Quentin Meillassoux dans *Après la finitude : essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, 2012. *Mutatis mutandis*, les tentatives du Réalisme spéculatif échouent dans leur volonté, par un geste de violence aussi bien épistémologique qu'ontologique, de passer par-dessus le point de vue de l'homme pour aller métaphysiquement braconner dans le grand dehors de la Nature intacte, sans égard pour la rigueur de leur construction théorique. Cf. Markus Gabriel, « Tatsachen statt Fossilien — Neuer vs. Spekulativer Realismus », *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 7/2 (2016), p. 187-204. Cf. également la critique de Harman chez Stephen Mulhall, « How Complex is a Lemon? », *London Review of Books* 40/18 (2018), p. 27-30.

J'argumenterai en ce sens par le fait que la perception est toujours accompagnée par un élément d'illusion grâce auquel elle est objective, c'est-à-dire capable de vérité. Seul celui qui peut s'illusionner peut aussi saisir la vérité. Sans source d'erreurs, il n'y a pas d'objectivité, ce qui ne mine pas ses ambitions.

Sur le chemin de l'être (celui des faits) on n'évite pas l'apparence. Un neuroscientifique qui élabore une expérience se fie aux perceptions de ses sens, tout comme le physicien qui emporte les données de son accélérateur de particules et les expose lors d'un congrès de spécialistes. Il ne va pas remettre en cause l'existence du public ou de la pause-café à venir.

Dans les pages suivantes, les sciences humaines et sociales seront rendues à leur dignité ontologique. Ce qu'elles étudient, conformément au projet de ce livre, est la façon dont leur point de vue apparaît aux humains. L'objet des sciences humaines et sociales est l'humain au travers de l'image qu'il se fait de lui-même, soumise à de fortes variations historiques, synchrones ou diachroniques.

Une tâche essentielle de la philosophie actuelle consiste à surmonter systématiquement le naturalisme usuel dans lequel, hélas, bon nombre de spécialistes se sont engagés. Ce qui, dans les dernières décennies, à l'issue d'évolutions de la politique scientifique dans le domaine anglophone, a eu pour conséquence, et pas seulement ici en Allemagne, de mener à un découplage de la philosophie d'avec les discours des sciences humaines et sociales, ce qui méthodologiquement a été fatal aux deux.

Les tentatives de certains projets philosophiques de se donner des allures de recherche de sciences expérimentales par l'usage de formats de publications scientoïdes, par des formalisations d'arguments plus ou moins travaillées ou bien même par des « méthodes » expérimentales échouent dans la mesure où personne n'en prend note hormis ceux qui bénéficient de ces projets de recherche. Des tentatives des sciences humaines comme le lien narratologique à la neuroscience ou aux recherches cognitives révèlent rapidement leur caractère éphémère. Elles ne dépassent pas la preuve que, pour la réception de certains modèles narratifs, nous devons disposer de capacités psychologiques appropriées que nous serions incapables de mettre en oeuvre sans certaines structures neuronales.

Dans le même temps, il est manifeste qu'existe un besoin réel de ramener les disciplines scientifiques en une discussion commune structurée par une certaine idée de l'université pour agir contre l'éparpillement de l'activité scientifique<sup>5</sup>. La coopération originale et transdisciplinaire impliquant toutes les facultés suppose un objet de recherche commun. Cet objet commun à toutes les disciplines est le point de vue de l'humain à partir duquel nous étudions tous les autres objets. Grâce aux méthodes avancées des différentes disciplines, les éventuels effets humains trop humains d'interférence sont pris en compte pour les écarter d'un projet de recherche donné, ce qui ne doit toutefois pas conduire à l'idée absurde que nous pourrions abandonner l'être humain comme finalité et point de départ de l'investigation de la réalité.

Pour travailler à une base commune à toutes les ambitions de vérité conduites avec méthode, il faut une ontologie et une théorie de la connaissance cohérentes au fondement d'une anthropologie et philosophie de l'esprit. Ce n'est qu'au moyen d'une telle base qu'un format transdisciplinaire est légitime, pour lequel il n'en va pas seulement du transfert de la recherche fondamentale vers l'économie, mais dont le but est la connaissance de soi et par là même le potentiel progrès moral de l'humanité. Tout progrès des sciences de la nature et des techniques doit lui être subordonné s'il ne veut pas conduire, à longue ou brève échéance, à la destruction complète de notre forme de vie.

Une recherche ontologique s'occupe en général de la question de savoir en quoi consiste l'existence et se demande en particulier s'il existe un genre déterminé d'objets soumis à une pression conceptuelle. Une pierre de touche importante de toute ontologie donnée est sa *mèontologie*, à savoir sa théorie de la non-existence (du μή ὄν). Ce n'est que lorsqu'un cadre conceptuel permettant de proposer un modèle acceptable de décision pour les questions d'existence est fixé que le statut ontologique de l'apparence dans sa relation à la non-existence peut être déterminé.

C'est pour cette raison que le concept de *fictions* va être mobilisé dans ce qui suit. Nous avons besoin d'une théorie de la fictionnalité ontologiquement améliorée

---

<sup>5</sup> Cf. Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Paris, Gallée, 2001. Pour plus de détails sur l'architecture du savoir universitaire et sa relation à la destination sociopolitique de l'homme: Markus Gabriel, *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten: Universale Werte für das 21. Jahrhundert*, Berlin Ullstein 2020.

pour tenir compte du fait que la vie spirituelle de l'homme se réalise dans des dimensions qui s'étendent bien au-delà de notre présence à des scènes de réactions sensorielles. Les fictions sont des réalisations dans l'espace de cette transcendance<sup>6</sup>.

Plus précisément, les fictions sont des événements mentaux dans les espaces intermédiaires de nos références aux objets dans des scènes de notre vie. Nous nous mettons en scène dans chaque instant de notre vie consciente<sup>7</sup>. Nous recherchons constamment dans notre environnement sensoriel conscient des objets qui apparaissent de façon pertinente. La réalité que nous percevons porte, de ce point de vue, notre propre signature. À chaque instant a lieu un changement de scène. Les champs de perception objectif et subjectif se modifient en permanence. Néanmoins nous pouvons légitimement supposer que les objets sont stables (quels qu'ils soient, pris individuellement). Les fictions sont ce qui consolide les scènes indéfiniment nombreuses, à savoir les hypothèses partiellement explicables sur la façon dont l'environnement non vécu de notre champ de perception est agencé<sup>8</sup>. La manière dont nous composons les raccords (rétention ou protention) conditionne celle dont nous parcourons notre champ perceptif et chaque fois le modifions. La transcendance sur le donné rend avant tout possible que nous l'évaluions comme réel. Stanley Cavell pointe cette situation quand il écrit :

C'est une conception pauvre de la fantaisie que de la considérer comme un monde en dehors de la réalité, un monde montrant clairement son irréalité. La fantaisie est précisément ce que nous pouvons confondre avec la réalité. C'est par la fantaisie que notre conviction de la valeur de la réalité est établie. Renoncer à la fantaisie équivaudrait à renoncer à notre contact avec le monde<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Concernant cet espace, et dans une série de livres, Wolfram Högrefe a mené une réflexion sur l'anthropologie et la métaphysique du surréel. Cf. Wolfram Högrefe, *Der implizite Mensch*, Berlin 2013 ; *Philosophischer Surrealismus*, Berlin 2014 ; *Metaphysische Einflüsterungen*, Frankfurt am Main, 2017 ; *Duplex. Strukturen der Intelligibilität*, Frankfurt am Main, 2018 ; *Szenische Metaphysik*, Frankfurt am Main, 2019.

<sup>7</sup> Cf. là encore, Wolfram Högrefe, *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*, Berlin, 2009.

<sup>8</sup> Cf. pour la dérivation de ce concept de fictions depuis un exercice épistémologique, Markus Gabriel, « The Art of Skepticism and the Skepticism of Art », *Philosophy Today* 53/1 (2009), p. 58-59.

<sup>9</sup> Stanley Cavell, *The World Viewed. Reflections on the Ontology of Film*. Cambridge (Massachusetts), 1979, p. 85. « It is a poor idea of fantasy which takes it to be a world apart from reality, a world clearly showing its unreality. Fantasy is precisely what reality can be confused with. It is through fantasy that our conviction of the worth of reality is established; to forgo our fantasies would be to forgo our touch with the world. » Cf. Stanley Cavell, *La Projection du monde : réflexions sur l'ontologie du cinéma*, Paris: Belin, 1999, p. 124 (nous traduisons, NdT).

*Les objets fictionnels* sont en général des objets auxquels on se rapporte sur le mode de leur absence. Ils sont réellement présents parce que nous ne vivons pas seulement nos épisodes de perception comme flux mentaux, mais aussi comme institués avec une certaine stabilité; ce qui signifie que dans notre perception de la réalité, nous allons chaque fois au-delà de ce qui nous est directement accessible sur le mode de l'intuition. Tous les objets fictionnels ne sont pas nécessairement fictifs. Les objets d'une expérience esthétique existent, par exemple, sur le mode de l'interprétation.

*Les objets fictifs* sont dépendants de leur mise en scène. Comment ils sont dépend essentiellement de la représentation que nous nous en faisons, ce qui, à vrai dire, ne signifie pas, comme nous allons le voir, qu'il n'y a pas de critères objectifs de la façon dont nous devons nous les représenter. Le contraste significatif entre fiction et réalité consiste en ce que les objets fictifs, à la différence des objets fictionnels non fictifs, ne remplissent pas à eux seuls, pour ainsi dire, les lacunes de notre perception. Ce qui par exemple se produit entre deux scènes d'un film dans lesquels on suit les actions d'un personnage est comblé par notre expérience esthétique, à savoir par l'exercice de notre imagination (*Einbildungskraft*).

Les objets fictifs ne sont pas de ce fait incomplets, ils existent assurément dans les interprétations par lesquelles ils se distinguent des objets fictionnels non fictifs. La réalité de nos perceptions est peuplée d'objets fictionnels, c'est-à-dire, spécifiquement, d'objets imaginaires qui doivent suffisamment ressembler à ces objets pertinents pour notre survie et notre connaissance de sorte qu'ils puissent combler les lacunes de nos perceptions directes. Ce qui vient combler avec succès les lacunes de notre perception n'est d'ordinaire pas dépendant de notre façon de l'interpréter. Que mon ordinateur portable soit encore devant moi-même si je ferme brièvement les yeux et me le représente signifie qu'il n'est pas là devant moi pour la raison que je me le représente ainsi. En revanche, que Gretchen ait certaines qualités qui ne lui sont pas attribuées explicitement dans le texte *Faust* vient notamment de la façon dont je me la représente. Si je me l'étais représentée autrement, elle aurait d'autres qualités.

Les objets fictifs sont une sous-catégorie des objets fictionnels. Ces derniers se séparent en objets fictifs et imaginaires. Il faut noter que les objets intentionnels, c'est-à-dire les objets pouvant être impliqués dans un rapport de vérité, ne sont pas tous fictionnels. Les objets de perception directe sont, il est vrai, intentionnels (ils nous sont donnés d'une façon spécifique, selon les sens), mais ne sont pas fictionnels lorsque nous ne pouvons les percevoir sans la part fictionnelle de notre vie mentale. Pour toute scène de perception, il existe un supplément qui lui-même n'est pas perçu directement, mais nous met plutôt en relation avec de multiples objets fictionnels. Lors de nos perceptions conscientes, dans des conditions vécues comme normales, nous ne sommes pas enfermés dans ces épisodes perceptifs.

Pour ce qui concerne l'émergence de l'apparence, la signature de l'humain est centrale dans la mesure où nous dépassons chaque épisode sensoriel. Jamais nous ne menons notre vie dans l'étroitesse d'un ici et maintenant dans laquelle on peut trouver une solution à la survie ou la bête sauvage fatiguée de la chasse fait une pause. Nous disposons bien plutôt chacun d'une image toujours plus ou moins personnalisée de notre situation en tant qu'humain grâce à laquelle nous ordonnons les épisodes de notre expérience préontologique. Ce qui arrive ici et maintenant à chacun d'entre nous relève d'une autobiographie dont nous travaillons quotidiennement la forme narrative et fictionnelle.

C'est une situation que l'on ne peut ni contourner ni réparer par une reprogrammation scientifique optimisée de l'animal humain. L'idée par exemple que nous pourrions grâce aux progrès des neurosciences parvenir à transcender la transcendance pour enfin nous débarrasser de notre fâcheuse conscience et de ses représentations préscientifiques n'est qu'une instance particulièrement incohérente de l'objectivation humaine de soi. Notre situation ne change pas d'un pouce si nous parlons de cognition à la place de connaissance, de traitement de l'information plutôt que de perception et si nous articulons les éléments de notre vie spirituelle dans un autre code que celui que les langues naturelles articulent au mieux.

L'imagination est absolument centrale pour la détermination de ce que nous sommes. Car, quelle que soit la nature ou l'identité de l'être l'humain, montrer du doigt ne spécifie pas la moindre qualité propre à tous les hommes, visible

immédiatement ou par quelque moyen technologique d'objectivation scientifique. Qui nous sommes et voulons être ne se donne exclusivement que dans le concert des extrêmes variations historiques, diachroniques et synchroniques des représentations de soi.

Même à l'ère de la domination finalement croissante et incontrôlable des médias numériques sur notre autoportrait, rien n'a changé dans le fait que nous nous objectivons de toute façon par le biais de fictions. L'innovation des réseaux sociaux consiste bien plutôt dans le fait d'avoir développé des modèles commerciaux sous la forme d'une plateforme économique pour la publication et l'exploitation de notre capacité à l'autoportrait. J'étudie cette objectivation de soi sous la forme que prend la thèse de la sphère publique de l'esprit (*Öffentlichkeit des Geistes*) qui permet de rappeler la dialectique de l'espace publique (*Öffentlichkeit*) diagnostiquée de façon paradigmatique par Jürgen Habermas et ainsi d'exposer le potentiel émancipateur d'une contradiction apportée à la numérisation de nous-mêmes<sup>10</sup>.

L'épicentre conceptuel de cette étude est l'énigme éleatique de la non-existence, le déclencheur de la distinction entre être et apparence et par là même de la philosophie comme science de cette différenciation. Cette énigme tire son origine du fait que nous sommes en mesure de prononcer des énoncés de vérité (donc vrais ou faux) sur des objets dont en même temps nous croyons qu'ils n'existent pas. Nous pouvons donc constater une propriété vraie d'une chose qui n'existe pas.

Il nous faut bien revendiquer cette capacité, car sinon nous ne pourrions rien dire de vrai d'un objet donné (comme l'actuel roi de France, Zeus, Minerve, les chiffres, des valeurs morales éternelles, des *qualia*, des objets mésoscopiques du quotidien comme des tables ou tout ce que l'on peut tenir pour ontologiquement suspects) dont on penserait qu'il n'existe pas. Si l'on dit d'un objet X la vérité quand on juge qu'il n'existe pas, il est vrai de X qu'il n'existe pas. Mais si quelque chose est vrai de X, comment peut-il dès lors ne pas exister ?

Il est d'ailleurs douteux qu'on n'ait jamais l'occasion de dire d'un X seulement qu'il n'existe pas sans tenir pour vraies en même temps nombre d'autres assertions à

---

<sup>10</sup> Cf. naturellement, Jürgen Habermas, *L'espace public*, Paris 1992. Pour un état plus récent de la discussion dans une perspective sociologique, cf. Dirk Baecker, *4.0 oder Die Lücke die der Rechner lässt*, Leipzig 2018 ou Armin Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München 2019.

son sujet comme le fait que X ait une certaine position dans le Panthéon grec, que Homère en ait livré quelques descriptions pertinentes, et d'autres choses encore. Si on ne peut dénier de façon vraie l'existence à X que lorsqu'on lui attribue d'autres qualités le caractérisant, comment dès lors éviter de tenir en même temps pour existant et non existant un objet dénommé Faust et qui semble être un homme ?

Une issue du labyrinthe de l'énigme éléatique consiste à réunir dans un même domaine les objets qui n'existent pas et ceux qui existent, domaine que l'on pourrait désigner comme « l'être ». Ainsi appartiennent à l'être aussi bien les objets existants que non existants. Les objets non existants dès lors « sont » (quelque chose) sans « exister ». Cette variante est issue l'ontologie d'Alexius Meinong, très discutée et souvent éconduite. Elle a aujourd'hui de subtiles défenseurs sous la forme du Neo-Meinongianisme, en premier lieu desquels Graham Priest<sup>11</sup>.

J'ai déjà longuement argumenté dans *Sinn und Existenz* et soutenu qu'il n'y a pas de domaine général métaphysique de tous les objets que l'on puisse ensuite séparer en un domaine des objets existants d'une part et non-existants de l'autre<sup>12</sup>. *Il n'y a pas l'être*. J'ai introduit l'ontologie des champs de sens (OCS par la suite) à la place d'une vue d'ensemble et métaphysique du réel. Cette ontologie affecte des objets à des champs de sens, ce qui fait d'un champ de sens une organisation d'objets régie par un système de règles. Les champs de sens contiennent toujours un certain nombre d'objets et en excluent d'autres qui apparaissent dans leur proche ou lointain entourage. Comme il n'existe pas de champ de sens qui embrasserait tout, la zone d'attraction comme le vestibule d'un champ de sens est toujours limitée.

Dans ce cadre, une mèontologie est étroitement corrélée : ce qui n'existe pas existe en un autre endroit en ce sens qu'étant exclu d'un champ de sens, il est assigné à un autre. Il n'en apparaît pas pour autant un champ de sens de tout ce qui n'existe pas, car nous pourrions de nouveau rassembler deux classes d'objets dans une vue d'ensemble, les objets qui existent et ceux qui n'existent pas. Car ce qui n'existe pas

---

<sup>11</sup> De façon particulièrement marquante, cf. Graham Priest, *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford 2016. Cf. également Francesco Berto, *Existence as a Real Property*, Dordrecht 2013, de même Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Camberra 1980.

<sup>12</sup> Markus Gabriel, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2016. Pour la question du Meinongianisme, voir en particulier les p. 212-220.

est exclu d'un champ de sens chaque fois sous des conditions spécifiques. Les objets dont l'appartenance à un champ de sens est impossible (comme par exemple le cercle carré dans la géométrie euclidienne ou les objets contradictoires auxquels on attribue des prédicats incompatibles dans un ordre inférentiel donné) montrent un tout autre ordre de non-existence que les objets fictifs comme Méphistophélès. Ceux-ci n'existent pas au sens où il n'apparaissent dans notre domaine du réel qu'indirectement et seulement enchâssés dans un champ de sens fictionnel qu'ils ne peuvent quitter. C'est encore sous un autre mode de non-existence qu'il faut envisager les objets de l'hallucination ou les produits de l'imaginaire social (comme les identités sociales, semble-t-il bien circonscrites, que sont la « race » ou le « corps social » ou d'autres représentations moins saisissables que sont « la société », « le néolibéralisme » ou « le capitalisme »)<sup>13</sup>.

On ne circonscrit pas définitivement les fictions parce qu'elles sont l'expression de notre vie libre et spirituelle dont jamais l'autodétermination variable et historique ne se laisse embrasser d'un coup d'oeil. *L'esprit*, comme pouvoir humain de la représentation de soi<sup>14</sup>, est l'invariant formel de la genèse des fictions qui ne peut lui-même être historicisé. L'humain vit sa vie dans la lumière de la représentation de ce qu'il est ou de qui il est.

---

<sup>13</sup> Pour un éclairage analytique de cette discussion à tiroirs, cf. notamment Kwame Anthony Appiah, *The Lies That Bind. Rethinking Identity*, London 2018.

<sup>14</sup> Cf. Markus Gabriel, *Pourquoi je ne suis pas mon cerveau*, Paris 2017, de même, les explications et la défense des paradigmes neo-existentialistes dans Markus Gabriel, *Neo-Existentialism. How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*, Cambridge 2018. Cf. pareillement Georg W. Bertram, *Was ist der Mensch ? Warum wir nach uns fragen*, Stuttgart 2018. Je suis en effet certain que Bertram ne va pas trop loin lorsqu'il dit en un autre endroit : « Ce n'est pas par nature que les humains sont ce qu'ils sont. Ils ne sont pas non plus seulement déterminés en ce qu'ils sont par une tradition. Ils ont toujours à déterminer de nouveau ce qu'ils sont. Ce que l'homme est, il l'est toujours aussi parce qu'il prend position, eu égard à lui-même, et cette prise de position doit être considérée comme un événement relevant de la pratique. Ce qui signifie que la continuelle destination de l'homme, toujours réitérée, vient de pratiques qui appartiennent au genre des formes réflexives de praxis. » (*Kunst als menschliche Praxis. Eine Ästhetik*, Berlin 2014, p. 13). En revanche, je tiens l'homme pour parfaitement déterminé dans sa destination. Notre capacité à la représentation de soi est notre essence historiquement invariante que nous saisissons dans la pratique réflexive de la philosophie. En un sens déterminé sommes-nous ainsi par nature parfaitement ce que nous sommes (notamment des humains). Les humains n'ont pas ainsi à devenir des humains, ils le sont en permanence (parce que par essence). On ne devient pas humain, on l'est.

Heidegger exprime ces pensées de façon prégnante dans *Apports à la philosophie* : « L'être-soi est la trouvaille qui déjà gît en cherchant<sup>15</sup>. » Être quelqu'un signifie, de façon paradigmatique, se faire une image variable de ce que l'on est et de ce que l'on veut être. En agissant, nous réalisons des portraits de soi modifiés par le fait, entre autres, que d'autres commentent ce processus. La structure de la subjectivité et de l'intersubjectivité (qui se fonde dans l'exercice de l'imagination) est le point de départ plus vraiment contestable de notre localisation (Verortung) que je nomme<sup>16</sup> *être-ici*, en écho lointain à Rilke. Tout système de coordonnées épistémologique et ontologique que nous utilisons pour attribuer ou dénier l'existence à des entités est enraciné dans un être-ici — circonstance que l'on perd de vue quand on se destine, par le détour d'une excursion au label soi-disant scientifique, à « [l']exil hors du cosmos »<sup>17</sup>.

C'est un trait d'époque marquée par une vision du monde naturaliste que de déterminer le lieu de l'homme par le recours à une importante distanciation d'avec sa subjectivité. Nous nous considérons comme des « petits animaux terrestres » (Erdlinge) chez lesquels émerge pour un instant la vision de leur insignifiance à l'échelle cosmologique, minimale comme maximale. Cependant, ce scénario omet de considérer qu'il est lui-même un exercice de l'imagination que la cosmologie physique et avancée de notre temps ne laisse pas de côté, car la physique n'est en aucun cas une simple collecte de data, mais bien plutôt la construction massive d'une image du monde qui ne se met réellement en marche que lorsque nous faisons

---

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, vol. 65, Francfort 32003 p. 398. *Apports à la philosophie : de l'avenance*, (traduction de François Fédier), Paris 2013. Cf. Wolfram Högbebe, « Riskante Lebensnähe », in Carl Friedrich Gethmann (éd.), *Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher Kongress für Philosophie*, 15-19 septembre 2008 à l'université Duisburg-Essen, Hambourg 2011, p. 40-62, avant tout p. 52-55, de même *in extenso* Jaroslaw Bledowski, *Zugang und Fraktur. Heideggers Subjektivitätstheorie in Sein und Zeit*, Tübingen (à paraître).

<sup>16</sup> Cf. Markus Gabriel, « The Mythological Being of Reflection - An Essay on Hegel, Schelling, and the contingency of Necessity », in Slavoj Žižek et Markus Gabriel, *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, New York, London 2009, p. 15-94.

<sup>17</sup> Willard Van Orman Quine, *Le Mot et la chose*, Paris 1999, p. 378.

abstraction de nous-mêmes au profit de l'univers<sup>18</sup>. De plus, la physique ne peut pas rendre dûment des comptes du fait que des physiciens existent — et jusqu'à preuve du contraire ce sont des humains — et qu'ils adoptent leur propre position pour mettre en place une échelle de mesure qui leur permet de mettre en lien des rapports quotidiens de grandeurs mésoscopiques observables, et de façon indirecte seulement (par l'expérience, la construction théorique et leur prolongation cognitive qui en résulte par la technique). Ni le problème de mesure de la physique quantique ni celui de la connaissance de soi de la conscience ne peuvent de façon certaine être résolus *physiquement*, au sens propre du terme<sup>19</sup>. Les procédures échevelées de la réduction métaphysique ou l'élimination de la condition humaine qui fait entrave à la volonté de la subjectivité elle-même de se mettre de côté doivent être regardées pour ce qu'elles sont : de mauvaises fictions.

Ce livre parcourt les dimensions des fictions humaines en trois parties, sans pour autant viser l'exhaustivité. L'occasion de mesurer ces dimensions avec précision est elle-même historique, c'est-à-dire tributaire de son époque et de la façon spécifique dont la question de la non-existence se pose. Dans la mesure où les réponses données à des questions systématiques sont vraies, la « transcendance » se réalise au sens de la compréhension de faits invariants historiquement.

La première partie développe un *réalisme fictionnel*. Il n'est pas à consigner sans plus au registre des positions communes et actuelles concernant les « objets fictionnels ». L'idée fondamentale de cette partie est que la question de savoir si les

---

<sup>18</sup> Markus Gabriel, « Cosmological Idealism », in Joshua R. Farris, Benedikt P. Göcke (éds.), *The Routledge Handbook of Idealism and Immaterialism*, London 2021; cf. également l'essai récent de Thomas Nagel d'une appropriation de l'idéalisme objectif, in : Thomas Nagel, *L'Esprit et le cosmos : pourquoi la conception matérialiste néo-darwinienne de la nature est très probablement fausse*, Paris 2018. Hélas, Nagel reste prisonnier de son image fantasmatisque d'un point de vue de nulle part aussi désirable qu'inaccessible dont il a développé les paradoxes dans *Le Point de vue de nulle part*, Combas, 1993. Cf. en contrepoint, la réfutation de la conception que se fait Nagel de l'objectivité par Sebastian Rödl, *Selbstbewußtsein und Objektivität*, Berlin 2019, p. 89-115.

<sup>19</sup> Une solution à cette voie sans issue est la reconnaissance de l'existence incontournable d'un contexte humain. Il permet de trouver une solution au problème de la mesure et du rapport de l'esprit à la nature dans l'univers, par le biais du concept notamment de *top-down causation*. Cf. George Ellis, *How Can Physics Underlie The Mind. Top-Down Causation in the Human Context*, Berlin, Heidelberg 2016 ; Barbara Drossel, George Ellis, « Contextual Wavefunction Collapse : An Integrated Theory of Quantum Measurement », in *New Journal of Physics* 20/2018, p. 1-35 ; George Ellis, Markus Gabriel, « Physical, Logical, and Mental Top-Down Effects », in Markus Gabriel, Jan Voosholz (éds.), *Top-Down Causation and Emergence*, Berlin 2021.

« objets fictionnels » existent est largement fautive, car deux sortes d'objets sont généralement confondues et de ce fait réunis dans le 'concept'<sup>20</sup> équivoque des « objets fictionnels ». Je caractérise ces deux sortes d'objets comme *herméneutique* et *métaherméneutique*. Les objets herméneutiques sont des objets dépendants de l'interprétation qu'on en fait. Ils n'existent dans le champ de sens dans lequel on y fait référence et les pensons uniquement parce que nous nous les représentons du fait d'une occasion de fantaisie spécifique — la confrontation à une oeuvre d'art, par exemple (§§ 1-2).

Cette représentation consiste en ceci que nous construisons, du fait de notre situation factuelle, un champ de sens dans lequel les objets herméneutiques apparaissent (objets que je nommerai aussi fictifs). Par « interprétation » (Interpretation), il ne faut pas entendre une analyse scolaire et littéraire d'un texte, mais comprendre la mise en place d'un champ de sens et la venue d'objets s'y présentant sur la « scène » mentale du récepteur.

Ce processus peut devenir ensuite l'objet de ce que j'appelle « analyse » (Deutung). L'analyse est cet ensemble de recherches relevant des sciences humaines et sociales de l'expérience esthétique et de la matérialité qui la sous-tend, textes, sculptures, enregistrements sonores, objets numériques, mais aussi des types d'expériences esthétiques à étudier sous le regard de la psychologie et de la sociologie, que fait le récepteur en un lieu déterminé historiquement et socialement. La façon dont on se représente Gretchen n'est pas une affaire métaphysique et privée, mais un processus qui s'étudie sous une perspective interne et externe.

*L'isolationnisme métontologique* est une manœuvre importante de cette première partie. Sa conséquence est que nous sommes protégés des objets fictifs en ceci qu'ils existent dans des champs de sens dans lesquels nous ne pouvons pas nous-mêmes par

---

<sup>20</sup> Les guillemets simples indiquent dans ce qui suit que l'expression qu'ils signalent ne correspond pas à un concept suffisamment défini.

principe exister, et *vice versa*<sup>21</sup>. Gretchen existe dans les champs de sens ouverts par les textes et les interprétations du *Faust* (*Urfaust* + *Faust I* + *Faust II*). Strictement parlant, ils sont en nombre indéfini, car toutes les interprétations légitimes (toutes les réceptions de fait et possibles) représentent des champs de sens dans lesquels Gretchen existe. Ce qui est vrai de Gretchen ne peut être constaté que dans la mesure où nous nous la représentons en interprétant une partition de *Faust*.

La matérialité de l'oeuvre d'art pose des bornes à la fantaisie. Tout et n'importe quoi que l'on se plairait à relier à Gretchen n'est pas une interprétation légitime. Une interprétation légitime se donne dans le jeu conjugué de l'interprétation et de l'analyse (*Deutung*), car même le plus modeste chercheur, étudiant Goethe, doit se faire une représentation de Gretchen pour comprendre de quelle réception il doit entreprendre d'écrire l'histoire.

Nous sommes isolés ontologiquement des objets fictifs (et *vice versa*) qui n'apparaissent que dans des champs de sens à la production desquels nous participons par l'exercice de notre imagination mise en marche par ce que propose la matérialité de l'oeuvre d'art. Ces champs de sens sont *fictionnels* (et non fictifs) parce qu'ils existent ici, chez nous, par l'exercice de notre imagination à l'occasion une expérience esthétique imposant des bornes à la fantaisie.

Les objets fictifs sont logés dans les faits. Il y a du vrai comme du faux à leur sujet. Les faits sont relationnels si bien que quelque chose soit vrai de Gretchen dans *Faust* n'implique pas que cela soit vrai d'elle ailleurs. « Dans la fiction F, il est vrai que p » n'implique pas qu'il soit vrai que p *tout court*\*. Gretchen est un être humain dans *Faust*, mais pas dans la ville de Leipzig. Les faits concernant des objets qui n'existent toujours que dans des champs de sens, il y a d'autant moins de totalité

---

\* en français dans le texte.

<sup>21</sup> Dans la cartographie établie par Sainsbury, la position représentée ici ne vaut donc apparemment pas comme réalisme fictionnel car il entend par là le « controversial claim » : « that reality (our reality) contains such things as Kilgore Trout and Sherlock Holmes. It argues for what I call *robust* fictional characters, by which I mean that it claims that fictional characters belong to our reality, and not just to some fictional world. » (Richard Mark Sainsbury, *Fiction and fictionalism*, New York, Oxford 2010, p. 32). Comme nous allons le voir, ce n'est pas pertinent, de plus, Sainsbury utilise un critère de réalisme qui conçoit « reality » comme ayant part à « our world, the one and only real and actual world » (*ibidem*) ce qui ne contredit pas l'absence de vision-du-monde qui sera alléguée ici. L'alternative entre le réalisme fictionnel (et robuste) et l'irréalisme fictionnel n'est ainsi pas complète.

métaphysique des faits comme un monde en tant que totalité des choses<sup>22</sup>. Tout ne dépend pas de tout. Il n'y a pas d'interdépendance globale de sorte qu'un fait dans un champ de sens entre automatiquement en conflit avec un autre pour peu qu'ils soient exprimables dans une proposition (apparemment) contradictoire.

Ceci sera exhaustivement envisagé principalement dans le § 3 sous la forme de la position métontologique selon laquelle quelque chose peut aussi bien exister que ne pas exister. Ce qui existe apparaît notamment dans (au moins) un champ de sens et se trouve exclu d'autres champs de sens dans lesquels par conséquent il n'existe pas. Gretchen existe<sub>dans-les-représentations-de-Faust</sub> et Gretchen n'existe<sub>à-Bonn</sub> pas. Naturellement, il existe bien des représentations de *Faust* à Bonn, Gretchen n'en retire pas pour autant un droit de cité ontologique dans mon champ de sens<sup>23</sup>.

L'existence tout comme la non-existence sont instanciées sous la forme de relations. La relation d'existence, comme le veut l'ontologie des champs de sens, est une fonction d'organisation (sens) d'un domaine d'objets. Un domaine d'objets organisé factuellement de telle ou telle sorte est un champ de sens<sup>24</sup>. La propriété

---

<sup>22</sup> J'ai argumenté en ce sens de façon exhaustive dans Markus Gabriel, *Sinn und Existenz* (op. cit.) Pour discussion et défense, cf. Thomas Buchheim (éd.), *Jahrbuchkontroversen 2. Markus Gabriel: Neutraler Realismus*, Freiburg am Brisgau, München 2016 ; Peter Gaitsch et al. (éd.), *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologische Positionen zum Neuen Realismus*, Wien, Berlin 2017 ; Otávio Bueno, Jan Voosholz (éds.), *Gabriel's New Realism*, München 2021.

<sup>23</sup> En bref, la relation d'apparition dans un champ de sens n'est pas transitive dans tous les cas puisque quelque chose peut apparaître dans un champ de sens  $C^2$  lui-même d'un champ de sens  $C^1$  sans pour autant apparaître dans  $C^1$ . Cf. Markus Gabriel, *Pourquoi le monde n'existe pas*, Paris 2014, p. 105 sqq ; cf. également Romain Leick, « Eine Reise durch das Unendliche. SPIEGEL-Gespräch mit Markus Gabriel über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und die Frage nach dem Sinn », *Der Spiegel* 27/2013, p. 122-124. Il faut noter qu'il y a des cas de transitivité et d'intransitivité. Le champ de sens d'un quartier de grande ville apparaît dans une grande ville qui est un champ de sens. Les objets du quartier sont aussi des objets de la ville. On pourrait citer de nombreux cas de transitivité ou d'intransitivité. Mais soit dit en passant, il résulte d'une absence de représentation du monde qu'il ne peut y avoir d'axiomatique achevée des champs de sens. À l'image des énoncés généraux d'incomplétude (méta-)logiques et (méta-)mathématiques, il s'ensuit aussi que le domaine des vérités empiriques ne peut pas être limité *a priori* de la sorte qu'il y aurait une raison connaissable de n'attendre aucune vérité empirique encore inconnue à ce jour. Une ontologie qui ne prend pas en compte ce fait, une ontologie donc purement formelle (impossible à réalisée) est un non-sens. Cf. sur ce point à l'occasion d'une réflexion de Husserl : Markus Gabriel, *Sinn und Existenz* (op. cit.), p. 172-174, 268-270, 297 sqq.

<sup>24</sup> Pour les détails, en plus de *Sinn und Existenz* (op. cit.), cf. particulièrement Markus Gabriel, « Der Neue Realismus zwischen Konstruktion und Wirklichkeit », in Ekkehard Felder, Andreas Gardt (éds.), *Wirklichkeit oder Konstruktion ? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative*, Berlin, New York 2018, p. 45-65.

d'exister consiste ainsi dans le fait qu'un objet déterminé ou des objets déterminés relèvent d'un champ de sens donné. Avec le signe préfixe de la négation, cela vaut aussi pour la non-existence. Ce qui n'existe pas dans un champ de sens est bien souvent renvoyé à une autre place, il existe donc dans un autre champ de sens.

Si par exemple on nie l'existence des licornes, le film *La Dernière licorne*, dont les interprétations font apparaître un champ de sens dans lequel il y a des licornes n'en est pas affecté. Dire des licornes, auxquelles nous sommes confrontés dans des oeuvres d'art, qu'elles n'existent pas est une affirmation, du point de vue de la météologie de l'ontologie des champs de sens, selon laquelle au contraire elles existent ailleurs, mais pas ici (par exemple dans la salle de projection ou dans l'univers). Les licornes qui apparaissent pour nous dans le médium d'une expérience esthétique existent bien à une place déterminée, mais pas à une autre.

Il y a aussi peu de non-existence *tout court\**, entendue comme propriété d'un objet qu'elle détermine indépendamment de son appartenance à un champ de sens, que d'existence *tout court\**. C'est ainsi que se résout l'énigme éléatique, car l'énoncé selon lequel un objet déterminé X ou bien une sorte d'objets S<sup>x</sup> n'existent pas, ne leur attribue aucune propriété qui ne pourrait dès lors être instanciée que lorsque l'objet existe dans le champ de sens dans lequel on entreprend d'en constater l'absence.

Ce modèle court le risque de miner l'absence de représentation du monde de l'OCS. Cette dernière s'exprime par le slogan : « le monde n'existe pas ». Ce qui pose la question de son existence en un autre endroit, par exemple dans notre imagination. Ce point sera discuté dans le §4 sous la rubrique de l'objection Mehlich-Koch, s'y ajoutera une proposition de Graham Priest qui outre le recours à la nouvelle de Jorge Luis Borges *Aleph* (dans laquelle le monde semble exister comme enchâssé dans une fiction) valide la forme logique (hétérodoxe) d'une météologie fondée de façon insuffisante et permettant de faire apparaître le monde comme réelle partie de lui-même. Si la combinaison de l'objection Mehlich-Koch et de la proposition logique de Priest était pertinente, l'OCS risquerait de glisser vers une métaphysique hétérodoxe. Son orientation anti-naturalisme tout comme son pluralisme ontologique resteraient préservés.

Néanmoins, cette combinaison reste incompatible avec la spécificité du réalisme neutre de l'OCS qui se tourne contre le néo-meinongianisme (§5). Celui-ci s'appuie sur une théorie de l'objet selon laquelle l'objet est une chose que l'on peut déterminer ou mentionner avant tout par le langage. Selon ce modèle il n'est rien qui ne soit pas objet (avec l'exception paradoxale du rien, comme Priest le développe)<sup>25</sup>. Ce qui contraint le néo-meinongianisme à un idéalisme ontologique ou antiréalisme dans la mesure où systématiquement la catégorie « objet » qu'il revendique dépend de l'existence de sa relation au langage. Si le concept d'objet est lié au langage alors les objets sans langage ne sont pas des objets. Les chausse-trapes de cette manœuvre peuvent être évitées, mais au prix métaphysique d'une théorie idéaliste de l'intentionnalité. Il est donc logique que l'idéalisme transcendantal de Husserl résulte de sa tentative de contenir les conséquences inconfortables du meinongianisme.

On se saisira de ce thème dans la seconde partie dans laquelle nous défendrons un réalisme mental. En général, le réalisme mental est un engagement envers l'irréductible existence de l'esprit ainsi que certains de ses modules. Par *module de l'esprit*, nous comprenons une capacité (telle qu'une modalité des sens comme l'audition de sons, la conscience phénoménale en général, la conscience de soi, l'entendement, l'intelligence, etc.) que nous nous attribuons à nous-mêmes et aux autres dans un contexte d'explications de l'action. Nous expliquons notre propre comportement et celui des autres en produisant un portfolio d'états mentaux dont la structure d'ensemble ne nous est bien entendu disponible dans aucun modèle formulaire objectivé scientifiquement. Notre vocabulaire mentaliste au moyen duquel nous spécifions nos facultés mentales est constitutivement historique, il varie dès lors aussi bien de façon diachronique que synchronique sans que jamais un critère anhistorique ne puisse se distinguer qui nous permettrait de produire le catalogue exhaustif de notre spiritualité.

Cet état de fait n'a pas pour conséquence que nous puissions atteindre le but d'une connaissance de soi exhaustive par l'élimination de l'esprit ou d'un module aujourd'hui considéré comme central (conscience, intentionnalité). Il sera démontré par la suite (§6), pour cette raison, que le réalisme naïf tout comme l'illusionnisme

---

<sup>25</sup> Cf. à cet égard, Markus Gabriel, Graham Priest, *Everything and Nothing*, Cambridge, 2021 (à paraître).

échouent. L'esprit n'est pas plus là anhistoriquement comme saisie du réel qui nous permettrait de nous retirer en nous-mêmes sur un cogito parfaitement transparent à lui-même qu'il n'est pour autant une illusion, comme l'affirme l'illusionnisme également fallacieux.

Contre cette constellation de positions extrêmes, la thèse de l'incontournabilité sera reprise dans les §§7-8, laquelle affirme, nous l'avons déjà dit, que le point de vue humain contient un invariant (*la* constante anthropologique). Notre faculté de nous représenter nous-mêmes, c'est-à-dire le fait que nous nous situons au moyen d'un autoportrait dans des contextes qui transcendent tout épisode sensoriel en est le noyau. Ce noyau s'appelle « esprit ». L'esprit est lié à un potentiel d'illusion auquel appartient l'illusion fondamentale de la métaphysique selon laquelle il y aurait un Tout dont nous ferions partie. C'est parce qu'à raison nous nous localisons dans des contextes qui de loin et de façon indéfinie transcendent tout le donné sensoriel que naît la fausse impression qu'il y aurait un grand tout (*le* monde, *la* réalité) dans lequel nous sommes localisés.

En réalité, il en va plutôt ainsi : l'esprit est le tout dans lequel nous localisons tout ce dont nous prenons connaissance de sorte que les conditions naturelles et nécessaires de notre existence (dont relève notre système nerveux qui est embarqué dans un organisme et permet la connaissance) sont des parties de l'esprit et non pas l'inverse<sup>26</sup>. Le cerveau (qui dans cette forme de singulier n'existe de toute façon pas) est partie de l'esprit, mais l'esprit n'est pas une partie du cerveau. Fait trivialement compatible avec la supervénience dans la mesure où il y a de la place pour l'hypothèse (tout sauf empiriquement assurée) selon laquelle, chaque fois qu'une variation dans l'esprit se produit, il y aurait aussi la variation correspondante dans le cerveau. Néanmoins, une théorie de l'identité (quelle que soit sa forme) selon laquelle tous les états mentaux (ou états types) sont identiques à quelque chose de neuronal est exclue.

---

<sup>26</sup> Les structures méréologiques ne sont pas limitées à des systèmes matériellement énergétiques ('les corps'). Les pensées peuvent aussi bien avoir des parties comme le peuvent les quantités, les grandes villes, les états mentaux, etc. On ne décide certainement pas *a priori* pour quel système d'éléments quelle axiomatique méréologique sera mobilisée, c'est pourquoi je ne comprends pas la méréologie comme une forme de métaphysique, à savoir ici, une forme de savoir mettant en relation la réalité empirique et des compréhensions d'un côté logiques et formelles et de l'autre substantielles.

Le concept d'esprit est introduit en §8 pour éviter la difficulté de l'hypostase du monde de la vie (*Lebenswelt*) en un espace vital (*Lebensraum*), culturellement spécifique, qui met Husserl, dans la *Krisis* et dans d'autres textes, dans une disposition périlleuse d'un point de vue éthique et le mène à s'égarer en s'interrogeant sur ce que signifierait de reconnaître une multiplicité de mondes de la vie. Selon l'OCS, le monde de la vie est indéfiniment différencié, de sorte qu'il ne se constitue pas à ce niveau en une unité englobante du type « cercle culturel » ou « société ».

Le §9 propose une théorie de la perception qui remplace le concept d'esquisse (*Abschattung*), concept fondamental de la phénoménologie, par celui de rayonnement (*Abstrahlung*) qui mène à une variété ontologique du champ de sens du réalisme direct. La perception, en tant que chose réelle par soi-même, est un chevauchement de champs dont la nature médiale nous permet de saisir immédiatement le réel sans avoir à être intermédié par quelque chose d'irréel (comme des représentations mentales épiphénoménales) qui s'introduirait entre nous et les choses.

Pour contenir le retour d'une lecture grossièrement naturaliste de cet état de choses, nous développons une phénoménologie objective qui présente l'ensemble de nos états mentaux, dans le cas de la perception, comme irréductiblement causaux, oui, comme paradigme même de la causalité. Le concept de cause est issu de notre perception qui n'est pas ainsi seulement un cas de causalité en général, mais est plutôt au fondement du fait que nous disposions d'un concept de cause que nous étendons de plein droit, au-delà de l'horizon de nos perceptions, à l'univers compris comme ce qui peut faire l'objet de nos recherches scientifiques expérimentales.

Je reviens dans le §10 sur l'objection selon laquelle l'imagination aurait le potentiel de faire apparaître le monde ; je la conteste en cet endroit sur la base d'une ontologie de l'esprit (du mental) développée plus exhaustivement et qui fournit les raisons déterminantes d'éviter la théorie des objets du (néo)meiningianisme.

Le cycle de cette discussion se clôt avec le §11 qui différencie les objets fictifs, imaginaires et intentionnels pour ainsi exposer dans le détail pourquoi le monde comme ensemble des objets ne peut être significativement dérivé d'aucune de ces trois catégories, de sorte que la tentative de faire entrer le monde dans le mental échoue trois fois pour des raisons propres à chacune.

La troisième et dernière partie est consacrée aux restes constructivistes dans le paysage de la discussion autour du Nouveau Réalisme et présents dans le domaine de l'ontologie sociale. L'idée entretenue avec insistance par John R. Searle et Maurizio Ferraris selon laquelle le social serait construit tandis que le reste de l'univers (la nature) pourrait en rester préservée est réfutée. Face à cette constellation d'un constructivisme social analytiquement amélioré, qui jouit actuellement d'une popularité croissante, notamment en raison des interventions de Sally Haslanger et d'autres, le § 12 défend l'incohérence du constructivisme dans son ensemble. La nature des faits sociaux spécifiquement humains, c'est-à-dire leur ontologie, est ainsi conçue que les êtres vivants spirituels sont d'abord socialement *produits*, en tant que vivants d'une espèce particulière et dans un deuxième temps disposent d'états mentaux qui nécessitent fondamentalement un correctif. Ce n'est pas par hasard si les humains naissent dans des conditions de reproduction déjà sociales par lesquelles dans leur chair s'inscrit un habitus déjà élaboré dans le sein maternel. Les humains ne poussent pas dans les arbres, mais résultent de la coordination d'actions humaines. Ils sont donc des produits sociaux, le processus de production sociale étant « réel » dans tous les sens du terme et objet de formats théoriques réalistes. La production sociale d'êtres vivants n'est en aucun sens « dans le regard de l'observateur » et de ce fait n'est pas liée à des paramètres pour lesquels la catégorie d'analyse (discutable) de « construction sociale » serait recommandable.

Et comme si cela ne suffisait pas, la dimension souvent mise en avant dans le cadre des théories de la reconnaissance sociale s'avère être aussi conçue de façon réaliste. Le besoin humain fondamental de reconnaissance est de fait ancré socialement et ontologiquement : en tenant une chose pour vraie tandis que d'autres la tiennent pour fausse, nous sommes confrontés à notre faillibilité. La faillibilité n'apparaît en tant que telle que dans des dissensions factuelles. Pour les compenser, il ne suffit pas d'établir des mécanismes intrinsèques de croyances qui guideront les futurs discutants d'une façon déterminée. Car la dissension est une propriété de la

croyance (Fürwahrhalten) partagée et ainsi lié à la vérité et la liberté<sup>27</sup>. La participation sociale à la croyance consiste en ceci que d'autres corrigent notre trajectoire par le fait qu'ils signalent des faits que nous n'avions pas pris encore en considération. La consistance de ces faits décide de la nature de notre croyance. Dans le cas paradigmatique du succès du savoir, nous tenons quelque chose pour vrai (für wahr), car il est aussi vrai que justifié de façon nécessaire<sup>28</sup>. Puisque l'on ne sait pas nécessairement que l'on sait quelque chose, les autres sont mesure de troubler jusqu'à nos succès épistémiques.

Les institutions, du point de vue de l'ontologie sociale, se comprennent comme des systèmes de rééquilibrage qui neutralisent les dissensions factuelles en ce qu'ils jugent sans pouvoir prendre en compte tous les faits. Les faits paradigmatiquement sociaux discutés par l'ontologie sociale de la communauté humaine sont dans ce contexte déjà les produits sociaux d'un rééquilibrage dont la base est le social.

Dans le §13, je soutiens que le social a des zones d'opacité en raison de son ontologie. Il est par principe impossible que quelque chose soit de nature sociale et complètement explicite. L'opacité n'est donc pas contingente et à dépasser par un idéal quelconque d'explications exhaustives, si bien qu'on ne peut pas penser non plus de façon cohérente un consensus utopique comme visée d'une société rationnelle. L'unanimité dans le jugement, dans la croyance de tous les acteurs appartenant à un système social, conduirait à la suspension de leur socialité. L'unité singularisée, c'est

---

<sup>27</sup> Voir à ce sujet le travail impressionnant et injustement oublié de Josef Simon, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin 1978, et plus récemment, Jens Rometsch, *Freiheit zur Wahrheit. Grundlagen der Erkenntnis am Beispiel von Descartes und Locke*, Frankfurt am Main, 2018. Voir également mon esquisse, Markus Gabriel, « Dissens und Gegenstand. Vom Aussenwelt zum Weltproblem », in Markus Gabriel (éd.), *Skeptizismus und Metaphysik*, Berlin 2012, p. 73-92. Pour la critique de quelques variantes du modèle de la reconnaissance, voir Jens Rometsch, « Why there is no 'recognition theory' in Hegel's 'struggle for recognition'. Towards an epistemological reading of the Lord-Servant-relationship », in Markus Gabriel, Anders Moe Rasmussen (éds.), *German Idealism Today*, Berlin 2017, p. 159-185, de même Markus Gabriel, « A very Heterodox Reading of the Lord-Servant Allegory in Hegel's Phenomenology of Spirit », *ibid.* p. 95-120.

<sup>28</sup> Pour la défense du concept de savoir dans le contexte de la question de l'architecture du savoir perceptif, cf. Andrea Kern, *Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten*, Frankfurt am Main, 2006, de même, ma recension, Markus Gabriel, « Die Wiederkehr des Nichtwissens. Perspektiven der zeitgenössischen Skeptizismus-Debatte », in *Philosophische Rundschau* 54/1 2007, p. 149-178, et la réaction argumentée à Kern in Markus Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die Notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Freiburg am Breisgau, München, 2014.

pourquoi ceux qui souhaitent être unis déplacent nécessairement leur propre opacité factuelle vers l'extérieur pour générer ainsi la fiction de l'autre (de l'étranger) correspondant à leur croyance<sup>29</sup>.

Les autres sont ainsi le produit social d'une volonté de consensus d'un groupe qui coordonne ses actions pour servir l'utopie erronée d'une fusion parfaite de la croyance et de la vérité. Il s'impose à l'inverse de reconnaître l'irréductible étrangeté du social qui est en ceci inhérente à chaque constitution de groupe que ce que nous tenons pour vrai, d'autres le tiennent pour faux. Les autres appartiennent comme étrangers au même système social qui s'efforce de les exclure.

Ces pourquoi les autres sont un composant d'une fiction. Comme ils ne sont pas néanmoins des objets fictifs, le traitement sur le mode du fictionnel est littéralement une menace pour leur vie, car la façon dont on se dépeint leur croyance a des conséquences socio-économiques qui se réalisent au niveau des institutions qui recherchent un équilibre. Dans la mesure où ces institutions sont pilotées par la fiction de l'étranger et ainsi contre leur volonté ne sont pas neutres, il en résulte des institutions mauvaises et discriminantes.

Dans ce contexte, le thème classique de la capacité à suivre une règle est reconstruit de façon réaliste dans le §14. Suivre une règle n'est ainsi ni un processus qui peut être réduit à des états mentaux d'un individu isolé (on peut ici *cum grano salis* suivre la ligne de Kripke) ni un processus en apesanteur auquel ne correspondrait aucun fait (la solution réaliste est dès lors différente de celle envisagée par Kripke). L'alternative à la voie dialectique sans issue est une ontologie sociale réaliste qui ménage un espace pour les faits sociaux déterminant la règle à suivre.

Il y a des faits sur ce que nous sommes censés faire. Ces faits sont normatifs, car il font la différence entre un comportement correct et incorrect. Les conditions de la rectitude ne sont pas au bon vouloir des acteurs, car en raison de leur forme de survie d'êtres vivants d'une espèce particulière, il ne peuvent survivre que dans une marge qui jamais ne leur est totalement connue. La normativité fondamentale résulte donc

---

<sup>29</sup> Voir à ce sujet l'œuvre tardive de Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin, New York, 2003.

entre autres de faits naturels, il n'y a donc pas de fossé de principe entre l'être et le devoir, entre la nature et l'esprit ou la culture.

Puisqu'il n'est pas dans l'essence des institutions d'être de cette façon discriminantes, il est possible, au moyen de la règle de l'inévitabilité de la dissension, de développer l'idée d'une communauté de personnes en dissension qui sous des conditions d'injustice sociale font des acteurs du désaccord des dissidents justiciables. Une socialité opérante repose sur une culture de la dissension qui compte sur le fait que les zones d'opacité ne se laissent pas dissiper, mais qu'en aucun cas elles ne sont recommandables au sens où des décisions essentielles seraient alors à prendre pour ainsi dire dans la clandestinité sociale et ontologique. Car cette dernière, de par son opacité, n'est pas approprié pour fixer les lignes directrices d'une structuration institutionnelle.

Ainsi, le §15 propose-t-il l'idée d'une philosophie sociale aussi bien critique que réaliste qui différencie la mythologie, l'idéologie et la fiction<sup>30</sup>. En cela je suis une remarque de Bourdieu : « On peut douter de la réalité d'une résistance qui fait abstraction de la résistance de la 'réalité'<sup>31</sup> ». Concernant la justification d'une instance critique, le constructivisme social ne parvient pas à ses fins, car le fait qu'une chose soit construite socialement (comme un rôle genré par exemple qui ne nuit pas à ceux auxquels il est prescrit et qui l'acceptent) n'implique pas qu'on ait à la modifier. Quand l'ambition critique ne mise que sur le fait que l'on pourrait donner une autre forme à un système social, il ne s'ensuit pas, tant qu'on ne l'a pas montré, qu'il serait meilleur objectivement de donner cette forme au système social. Le constructivisme social s'effondre au niveau ontologique dans sa représentation de la critique comme combat qui a déplacé la tâche proprement critique du discours scientifique vers la rue, vers les parlements et les pétitions. Tout système social existant, ne serait, tel qu'il a été construit, que la simple expression de rapports de force, ce qui en l'état mène au

---

<sup>30</sup> Des propositions semblables dans le contexte dudit « réalisme critique » sont articulées de façon particulièrement claire par Dave Elder-Vass, *The Reality of Social Construction*, Cambridge, 2012, de même déjà Dave Elder-Vass, *The Causal Powers of Social Structures. Emergence, Structures and Agency*, New York, 2010. À voir également, plus récemment chez Tony Lawson, l'engagement, également réaliste, en faveur d'un « general ontological turn » (p. xii) dans les sciences sociales : *The Nature of Social Reality. Issues in Social Ontology*, London, New York, 2019.

<sup>31</sup> Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997.

paradoxe d'actions injustifiables : toute opposition ne serait que la révolte de ceux qui jusque là étaient en position d'infériorité, mais ne correspondrait pas aux faits.

Mais il n'est pas dans la nature de la critique sociale qu'elle ne puisse être exprimée que par l'opposition qui se met en scène comme la voix de ceux qui n'ont (prétendument) pas de voix<sup>32</sup>. S'engager pour ceux qui structurellement sont désavantagés ne peut pas avoir comme présupposition qu'on agit de la sorte par simple volonté de s'opposer sans sans raison ou bien par généreuse sympathie. Il est plutôt nécessaire de ménager de l'espace pour le recours aux faits sociaux et leurs conditions sociales de production de sorte que les institutions aient l'occasion de vérifier et améliorer leurs systèmes de rééquilibrage. La possibilité du progrès moral doit pouvoir être prise institutionnellement en considération, ce qui rend indispensables des systèmes sociaux ouverts et amendables par des processus de théorisation critique par lesquels ils se laissent volontiers conseiller<sup>33</sup>. Sans l'assentiment réciproque et jamais définitif de l'institution d'une part et de la critique de l'institution de l'autre, aucun progrès moral ne peut avoir lieu.

Ce faisant, le §15 propose un instrumentarium de la critique métaphysique qui rend particulièrement visible la mythologie du naturalisme en tant que telle et en révèle les rejetons scientifiques du neurocentrisme (qui confond être humain et être

---

<sup>32</sup> Jacques Rancière, c'est bien connu, le signale dans *La Méésentente : politique et philosophie*, Paris, 1995. Je suis Rancière au sens où il revendique l'implication du dissensus dans le concept de politique, je ne partage pas en revanche la représentation d'une opposition entre l'idée de la justice et la présence de la police. L'idée que l'existence d'institutions soit déjà en tant que telle la solution injuste d'un paradoxe me semble être l'indice d'une construction fautive de l'ontologie sociale.

<sup>33</sup> Avec cette ironie qui apparemment relève du genre, Gregor Dotzauer, dans sa recension de *Pourquoi le monde n'existe pas*, décrit le Nouveau Réalisme comme une position du « milieu radical » (Gregor Dotzauer, « Radikale Mitte. der Philosoph Markus Gabriel erklärt, warum es die Welt nicht gibt », *Die Zeit*, 34/2013, p. 48). C'est tout à fait le cas de l'ontologie sociale critique développée ici. Il est important de déplacer le mode de critique vers le milieu de la société pour éviter la constante et fausse solidarité avec les laissés pour compte qui chez les théoriciens académiquement éduqués et bien entretenus donne l'illusion d'être encore du côté de Karl Marx. Il ne faudrait pas oublier que Marx est apparu, à juste titre, comme anti-philosophe qui (de son côté bourgeoisement bien établi) misait sur les autres pour changer le monde. Le réalisme social-ontologique n'est pas la justification d'un *statut quo* injuste mais le mode d'une position critique éclairée sur elle-même qui ne conteste pas son implication factuelle dans les systèmes sociaux. Le fait que la théorisation social-ontologique naisse dans des conditions de production historiquement déterminées n'implique pas qu'il n'y ait pas de faits sociaux dont certains sont objectivement injustes et doivent être changés. Voir à cet égard et de façon plus exhaustive ma prise de position : Markus Gabriel, « Wer wir sind und wer wir sein wollen » in *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten : Universale Werte für das 21. Jahrhundert*, Berlin, 2020.

cerveau) comme appareil idéologique propageant littéralement une fausse conscience (c'est-à-dire une image fausse de la conscience).

Cet outil est ensuite mis à l'épreuve dans le §16 au moyen du concept de réseau social. L'idée fondamentale étant que l'ontologie des réseaux sociaux consiste à mercantiliser l'intensité sociale et découpler le social de la vérité et de la liberté de sorte que le socialité risque un effondrement. Les réseaux sociaux produisent des modèles comportementaux qu'ils peuvent ensuite trier à l'aide de procédures psychométriques. Dès lors que la bonne tension médiatique et le comportement d'usage adapté sont établis, les propriétaires des moyens de production des réseaux sociaux peuvent reproduire à dessein les conditions qui rendront prévisibles les comportements de leurs usagers pour interférer dans leurs libres déterminations d'eux-mêmes.

C'est ainsi qu'est né de nos jours un prolétariat numérique global recruté également dans les couches bourgeoises des nations riches et industrielles. Sans le moindre dédommagement ne serait-ce qu'au niveau du salaire minimum, les usagers produisent les données dont les entreprises profitent de la lisibilité. Il s'ensuit que nous avons besoin d'une révolution numérique qui n'a pas du tout eu encore lieu<sup>34</sup>. Et c'est bien l'inverse qui se produit, à savoir la mise en place de rapports de production qui vise à l'établissement d'une classe de travailleurs qui en plus de leur temps de travail rémunéré passe de nombreuses heures à générer des données et du capital culturel, ce qui leurre les « employés de la demande »<sup>35</sup> en leur faisant croire au pouvoir de se façonner sur des plateformes d'expressivité libre sans les contraintes des États-nations<sup>36</sup>.

Cette formation métaphysique qui identifie de façon naturaliste l'humain à une « machine à se nourrir et à fuir » mesurable et intellectuellement hautement dotée sert

---

<sup>34</sup> Voir mon interview dans *El País* du 1er mai 2019 avec Ana Carbajosa, « Silicon Valley y las redes sociales son unos grandes criminales », in *El País*, 15266/2019, p. 35-36.

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Einblick in das was ist. Brener Vorträge 1949*, Frankfurt am Main, 1994 (= GA 79) p. 30.

<sup>36</sup> Quoiqu'avec un ton indéniablement nostalgique, Bubner rencontre les circonstances contemporaines par sa formulation, in Rüdiger Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main, 1989, p. 150 : « À l'ère des médias, triomphe la tendance à transformer tout contenu en images devant un large public et à recruter le public à son tour comme co-acteur. L'activité sociale devient une activité jouée, les sujets stylisent leurs désirs et leurs intérêts dans des poses. La réalité abandonne sa dignité ontologique au profit de l'apparence généralement plébiscitée. »

de ce point de vue à la justification idéologique des réseaux sociaux colportée — ce n'est pas un hasard — par des commissions d'éthique internes. Ces dernières doivent officiellement développer une éthique de l'intelligence artificielle, bien que la véritable intelligence en jeu soit celle des développeurs de logiciels dont l'intérêt personnel est la réponse à la question déterminante (*cui bono* ?)<sup>37</sup>. C'est pourquoi nous avons besoin d'une éthique consciente et éclairée de l'IA développée de concert avec les porteurs de décision de la digitalisation.

Le §17 et conclusif s'exprime pour une réappropriation de la théorie de l'espace public qui étudie le changement structurel des médias de masse. Nous y avons recours à un concept d'esprit non réduit pour éviter les pathologies diagnostiquées dans le §15. Comme êtres vivants doués d'esprit, nous sommes intéressés par un échange d'autoportraits et par une coopération qui ajuste les conditions de reproduction sociale de l'humain et sa forme de survie à la mesure du progrès moral. Les institutions appropriées ne résultent que de l'articulation des dissensions dont le parcours discursif est orienté vers la vérité et la liberté.

Les faits — y compris les faits moraux — aident à décider quels systèmes sociaux de rééquilibrage doivent être maintenus et de quelle manière et quels autres doivent être renouvelés. Les humains, en tant que porteur de responsabilités envers d'autres humains et notre environnement non humain, sont le but et la finalité de cette entreprise. La socialité humaine n'est pas un événement hors-sol, mais une intervention dans la structure de la seule planète connue sur laquelle des conditions plus justes pour nous et les autres êtres vivants sont possibles. Ce fait devrait être le fondement du caractère public (*Öffentlichkeit*) de l'esprit qui n'est pas le lieu d'un combat, mais celui d'une plateforme d'échange de réflexions sur l'amélioration épistémique et par conséquent morale de la *conditio humana*. Cet idéal se fonde sur l'ontologie sociale, ce qui présuppose une compréhension du rapport entre l'être et l'apparence toujours sujet à la dialectique.

---

<sup>37</sup> Cette architecture idéologique est transformable. Sa modification devrait s'orienter selon l'objectif que donnerait l'infrastructure numérique éclairée et humaniste d'un État de droit démocratique. Il est urgent de mettre en place une véritable éthique de la numérisation. Voir Markus Gabriel, *Der Sinn des Denkens*, Berlin 2019 et dans le même temps, avec les mêmes prémices et conclusions, Julian Nida-Rümelin, Nathalie Weidenfeld, *Digitale Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*, München, 2018.

Les fictions sont le point de départ et le but de cette recherche. Car le social a toujours lieu parce que nous visualisons en imagination, c'est-à-dire fictivement, notre position dans une structure de partage<sup>38</sup>. C'est parce que nos autoportraits mentaux sont aussi et toujours socialement produits que nos représentations de la façon dont il en va de nous et de notre position dans le cosmos sont socialement efficaces. En conséquence, c'est une tâche incontournable de l'anthropologie contemporaine que de proposer une conception des fictions ontologiquement solide sans laquelle nous devenons les victimes d'une mythologie qui se défait de façon précipitée des objets fictifs et qui paie le prix d'une réduction de l'expérience esthétique sur le mode d'une science-fiction transhumaniste. Naturalisme et science-fiction se révèlent être deux visages d'une seule et même tête métaphysique de Janus qui d'un côté regarde la fiction d'une nature simple (libre de l'humain et de sa conscience) et de l'autre celle d'un processus de construction sociale détaché de toute nature. Il s'agit dans ce qui suit de se libérer, avec des moyens philosophiques, de l'entrave d'une telle représentation du monde.

---

<sup>38</sup> C'est à cet aspect que se consacre le grand œuvre de Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, 1975. Voir également Jens Beckert, *Imagined Futures : Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*, Cambridge (Massachusetts), 2016.

## POUR BIEN FINIR : IL FAUT CHASSER LE SPECTRE D'UNE ÉPOQUE POST-FACUTELLE (p. 621-627)

Le besoin d'explorer ontologiquement les dimensions de l'apparence est motivé par le fait, entre autres, qu'à l'époque du numérique, nous en venons à une confusion aiguë aux fortes incidences socio-économiques et politiques entre fiction et réalité. Contre ce fait avons-nous développé ici une théorie qui permet ontologiquement de différencier fiction et réalité sans pour autant contester la réalité de la fiction.

Il est important en cet endroit de faire un rappel critique du concept fondamental de tous les diagnostics postmodernes, celui de Jean Baudrillard, l'*Agonie du réel*<sup>39</sup>. Baudrillard y introduit le concept de l'hyperréalité pour décrire les rapports sociaux de production qui se constituent sur le fait que le réel est ressenti d'après sa cartographie et non l'inverse. Il va jusqu'à affirmer que la forme de la société des États-Unis dans son ensemble dégénère en hyperréalité, c'est-à-dire dans son exemple en une mise en scène sur le modèle de Disneyland. À le suivre, ce qu'il appelle « Amérique » est une espèce de radiation d'une Los Angeles imaginaire qui fournit au reste du globe des modèles de soi que l'on ne peut plus distinguer de l'original. Tout devient d'une certaine façon un « Fake » qui est ainsi le modèle de la réalité à produire<sup>40</sup>.

Il n'est pas difficile de continuer à dérouler cette constellation théorique et avec une fantaisie postmoderne, Donald Trump devient Donald Duck. Le fait que dans la série les *Simpsons*, dans l'épisode 17 de la saison 11 (année 2000) intitulé « Bart to the Future » (saison 11, épisode 17), Donald Trump devienne président des États-Unis et que quelques scènes ressemblent à de la prémonition, a mené, comme on pouvait s'y attendre, à une diffusion de théories du complot, alimentées aussi par le fait que les *Simpsons*, avec une régularité manifeste, anticipent l'avenir.

---

<sup>39</sup> Voir Jean Baudrillard, *Agonie des Reales*, Berlin, 1978 et ses développements plus complets dans *Simulacres et simulation*, Paris 1981.

<sup>40</sup> Voir sa description de voyage, Jean Baudrillard, *Amérique*, Paris 1986.

En général, Baudrillard se lit aujourd'hui comme un commentaire pertinent (et sur lui-même indirectement) des confusions ontologiques de l'ère numérique, et pourrait être ainsi considéré comme l'aboutissement du postmodernisme<sup>41</sup>. De fait, ce que Baudrillard décrit comme simulation, se diffuse sous la forme de l'« ère post-factuelle » qui consiste en ceci que les faits de premier niveau (la réalité de base) de la vie humaine ne jouent apparemment plus aucun rôle pour la reproduction des structures économiques et sociales, car à leur place s'introduit l'ordre purement symbolique dans lequel il n'y a plus de prise en considération du réel. La réalité semble avoir disparu, ou du moins est-elle gravement en crise.

Cependant, ce diagnostic, quoiqu'en apparence plausible, est finalement profondément erroné. Baudrillard semble avoir raison, car il met finement en évidence l'idéologie de l'ère post-factuelle, mais ne la dépasse pas, il la reproduit plutôt sous forme théorique. Ce qui fait de lui un théoricien post-moderne *par excellence*<sup>42</sup>. Baudrillard glisse (de façon convaincante) dans le rôle de la simulation, c'est pourquoi son travail tombe dans *Matrix* (ce n'est pas un hasard) entre les mains de Neo (joué par Keanu Reeves).

Contre la tentation de voir notre ère numérique comme effectivement post-factuelle, il importe pour finir de préciser trois points.

Premièrement, nous vivons dans nos États industrialisés et avancés dans une société de savoir et d'information dont la circulation des « data » a finalement atteint tous ceux qui possèdent une connexion Internet. Internet, il est vrai, est une machine d'apparence, car elle ne permet pas dans son propre médium de différencier les informations vraies des fausses. Il procède en même temps néanmoins à la diffusion

---

<sup>41</sup> Il faut à ce propos renvoyer à un remarquable essai de Baudrillard sur l'intelligence artificielle dont je souscrirais sans retenue au diagnostic et pour un bon nombre de raisons. Jean Baudrillard, « Videowelt und fraktales Subjekt » in Jean Baudrillard (éd.), *Ars electronica : Philosophien der Neuen Technologie*, 10/1989, Berlin 1989, p. 113-131. Il y décrit de façon pertinente la structure fantastique de l'ère numérique qui réduit le sujet à une mise en scène (Schauspiel) du cerveau (p. 118). Concernant la structure fantastique de l'IA, cf. particulièrement, p. 126.

<sup>42</sup> Ce qui ne vaut pas, il faut le souligner, pour Derrida (ni pour Lyotard) auquel on fait le plus souvent le même reproche. Pour Derrida, cf. à nouveau Freytag, *Die Rahmung des Hintergrunds*. Pour ce qui est de la reconstruction analytique de Lyotard au regard des discussions autour des reproches de 'post-vérité', cf. les esquisses de Matthew Congdon, « Wronged beyond Words : On the Publicity and Repression of Moral Injury », *Philosophy and Social Criticism*, 42/8 2016, p. 815-834, de même Matthew McLennan, « Differend and 'Post-Truth' », *French Journal for Media research*, 9/2018, p. 1-13.

de vérités comme à la production de nouveaux faits. L'infrastructure numérique n'est en aucun cas localisée dans nos têtes, elle est un système social effectif dans des dimensions matérielles et énergétiques.

Nous en savons plus aujourd'hui que jamais en temps réel, ce qui mène à de nouvelles difficultés pour les systèmes sociaux qui réagissent de façon analogique. La numérisation met en lumière des faits qui de façon analogique resteraient dissimulés. En même temps, elle produit de nouveaux faits industriels et participe à la catastrophe climatique.

Elle produit de ce fait de nouvelles zones d'opacité. Elle n'est pas un vecteur d'émancipation sans réserve, car elle s'accompagne d'une idéologie de l'automatisation du démantèlement de la liberté qui se reflète dans l'histoire réelle sous la forme de nouvelles possibilités d'exploitation que nous ne prenons pas suffisamment en considération en raison des multiples jets de fumées postmodernes tirés comme sous-texte de la numérisation.

Deuxièmement, les conditions de production et reproduction basiques ou industrielles des sociétés de confort et de consommation accélérées par le numérique, ne sont en aucun cas elles-mêmes numérisables. Les conditions matérielles du maintien d'Internet comme celles de l'acheminement global des marchandises sont hautement analogiques. Sans le bon vieux pétrole, le nouveau carburant de la numérisation, les data, n'aurait pas le droit d'exister. Celui qui se filme devant son barbecue pour diffuser ses images sur les réseaux sociaux commence par brûler de l'énergie fossile, et pas uniquement pour la cuisson, mais aussi pour la diffusion de ses vidéos sur Internet. C'est une illusion dangereuse que de prendre pour argent comptant la forme intelligente que semblent avoir les interfaces utilisateurs des réalités numériques. Elles reposent sur un apport non négligeable à la crise climatique, car les conditions factuelles de production d'une société globale ne cessent pas d'être réelles au sens fort du terme.

Troisièmement, Baudrillard, comme beaucoup d'autres théoriciens des illusions dont il a été question dans cet ouvrage, utilise un vocabulaire théorique perfectible pour décrire l'envers de la vérité, le faux et le semblant. De sorte que s'ensuit l'impression égarante que fiction et réalité ne seraient plus différenciables, car elles ne

seraient au fond pas différentes. L'idéologie postmoderne maintient contre son gré le moteur de l'ère soi-disant post-factuelle caractérisé par le fait que les sentiments comptent, plutôt que les faits.

Les démarches théoriques de l'ontologie, de la mèontologie et de la fictionnalité développées dans ce livre se dressent contre cette constellation aiguës et multiple de l'apparaître post-factuel. La fonction de cette théorisation menée ici consiste à mettre à disposition des instruments conceptuels pour la destruction (et non la déconstruction) de cet apparaître. La destruction de l'apparaître ne réussit que si nous reconnaissons que l'apparaître mène sa propre vie ontologique, qu'il est réel et que par son implémentation dans l'autoportrait des humains, il mène à l'éradication de notre forme propre de vie.

Cette éradication prend de nombreuses formes et se trouve renforcée par la mauvaise fiction d'une automatisation et numérisation invasives qui, à mieux y regarder, est une pulsion progressive d'autodestruction. Cette pulsion se signale philosophiquement sous la forme d'une contestation de l'existence d'un Soi par le faux-semblant postmoderne de la mort du sujet et qui aujourd'hui fait alliance avec le naturalisme. L'hypothèse de Baudrillard des simulations est apparue, contre toute attente, sous la forme d'une neuro-informatique ontologiquement erronée qui voudrait nous faire croire que nous sommes sur la voie d'une extinction d'une prétendue illusion de l'esprit.

*C'est cela qui précisément est malfaisant (Ungeist), l'esprit (Geist) se tournant contre l'esprit.* Cet autodéchirement peut réussir qu'au prix, de l'extinction de la forme de vie humaine et par conséquent de sa possibilité de survie. Après cette extinction, bien sûr, il ne reste rien. Il ne surgira pas un esprit par les câbles se réjouissant de sa super-intelligence et de son incorporité. Les rouleaux de câbles et les micro-puces ne se réjouissent de rien, ils ne sont quant à eux même pas morts.

Le rêve d'une ère post-factuelle dans laquelle les faits enfin ne comptent plus sert le souhait humain, trop humain, de se libérer de la finitude. Le naturalisme métaphysique qui fait alliance avec ce souhait représente aujourd'hui un danger massif. Bien entendu l'erreur n'est pas la connaissance scientifique. Ce que nous trouvons sur l'univers avec les méthodes appropriées de la connaissance scientifique,

ce sont justement les faits. L'erreur est la représentation scientifique du monde qui se risque à remplacer la philosophie et à vendre une métaphysique sauvage comme interprétation réussie d'une authentique recherche scientifique.

C'est pourquoi j'ai tenté avec ce livre de donner une nouvelle forme vivante de discussion à la philosophie et aux sciences humaines. Il faut pour cela surmonter la malheureuse constellation postmoderne et réfléchir au poids ontologique du fictionnel comme dimension de la réalité de l'esprit qui génère l'apparaître chaque fois spécifique de l'esprit du temps et qu'il convient d'étudier, d'analyser et éventuellement de détruire au moyen des méthodes que la philosophie et les sciences humaines ont développées à cet effet.

Le but de cette entreprise est un réajustement du sens de la vie. Nous devons reconnaître que la vie humaine dans son enchâssement en une niche écologique complexe (dans laquelle comptent naturellement d'innombrables autres formes de vie avec lesquelles nous vivons comme organismes en symbiose constante) est une source incontournable de sens existentiel nécessaire à notre existence. Notre forme spirituelle de vie ne se maintient pas sans notre forme de survie animale. Notre animalité est une condition nécessaire (mais non suffisante) et donc à ne jamais écarter pour qu'il y ait de l'esprit, de la conscience et l'expérience du sens. Pour qu'il n'y ait plus d'épisode supplémentaire à la série *Terminator*, nous devons parvenir à réduire l'attractivité de l'idée qu'il pourrait y avoir des machines intelligentes, non biologiquement adaptées à une niche, et qui nous combattraient. Ce ne sont là que des fictions. Terminator est un objet fictif et donc au mieux une distraction face au danger réel que représente l'auto-extinction humaine par la destruction de notre niche écologique (qu'Arnold Schwarzenegger dans son rôle de Gouverneur de Californie pourrait accélérer).

Résilions notre confiance en ce Moi lyrique de Hölderlin. Il est tout simplement faux que là où est le danger croît aussi ce qui sauve. S'il doit y avoir un recours devant l'auto-extinction de l'homme, il dépend aussi de notre capacité à surmonter l'apparence dont ce livre, qui touche à sa fin, a tenté d'expliquer la profonde structure logique.

Le spectre de l'ère post-factuelle est une danse de mort anticipée, le sentiment que notre ordre socio-économique global actuel n'est pas durable<sup>43</sup>. Le jeu n'est pas encore perdu. Depuis que nous savons, grâce aux progrès de la société de connaissance, que l'homme comme espèce a amorcé une fin qu'il s'est imposée, il est important maintenant d'inscrire la durabilité de façon adéquate au sommet de notre structure préférentielle. Cette structure ne peut être mise en œuvre avec succès que si l'on regarde les faits en face, notamment en considérant leur portée, ce qui, sans la recherche en sciences humaines — et donc sans compréhension de la réalité de l'esprit — n'est pas possible.

---

<sup>43</sup> Situation magistralement mise en scène dans la comédie musicale *Hadestown*, récompensée par huit Tony Awards à Broadway. Elle intègre les forces destructrices des chaînes de production globales et leurs asymétries socio-économiques constitutives déplacées dans le contexte des mythes d'Orphée et conclut en substituant l'insurmontabilité de l'autodestruction et de l'auto-renouveau de Gaia (représentée par le couple Hadès-Perséphone) à la révolte politique. Ce qui donne matière à réflexion.