

L'argument ontologique

Anselme : version conceptuelle (hyperintensionnelle)

Donc, Seigneur, toi qui donnes l'intelligence à la foi, donne-moi, autant que tu sais le faire, de comprendre que tu es, comme nous croyons, et que tu es ce que nous croyons. Et certes, nous croyons que tu es quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*). N'y a-t-il pas une nature telle parce que l'insensé a dit dans son cœur : « Dieu n'est pas » ? Mais il est bien certain que ce même insensé, quand il entend cela même que je dis : « quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand », comprend ce qu'il entend, et que ce qu'il comprend est dans son intellect, même s'il ne comprend pas que ce quelque chose est (existe). Car c'est une chose que d'avoir quelque chose dans l'intellect, et autre chose que de comprendre que ce quelque chose est. En effet, quand le peintre prémédite ce qu'il va faire, il a certes dans l'intellect ce qu'il n'a pas encore fait, mais il comprend que cette chose n'est pas encore. Et une fois qu'il l'a peinte, d'une part il a dans l'intellect ce qu'il a fait, et d'autre part il comprend que cela est (existe). Donc l'insensé aussi, il lui faut convenir qu'il y a bien dans l'intellect quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand, puisqu'il comprend ce qu'il entend, et que tout ce qui est compris est dans l'intellect. Et il est bien certain que ce qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand ne peut être seulement dans l'intellect. Car si c'est seulement dans l'intellect, on peut penser que ce soit aussi dans la réalité, ce qui est plus grand. Si donc ce qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand est seulement dans l'intellect, cela même qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand est qu'on peut penser quelque chose de plus grand ; mais cela est à coup sûr impossible. Il est donc hors de doute qu'existe quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand, et cela tant dans l'intellect que dans la réalité (*Proslogion*, ch. 2)

Descartes : version définitionnelle

- avec l'existence

Lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.

Mais encore qu'en effet je ne puisse pas concevoir un Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde, de même aussi, quoique je conçoive Dieu avec l'existence, il semble qu'il ne s'ensuit pas pour cela qu'il y en ait aucun qui existe : car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses ; et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât. Tant s'en faut, c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection : car de ce que je ne puis concevoir une montagne sans vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne, ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, ne se peuvent en aucune façon séparer l'une d'avec l'autre ; au lieu que, de cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une

souveraine perfection), comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes. (Méditation V, AT IX, 52-53)

Toutes les fois qu'il m'arrive de penser à un être premier et souverain, et de tirer, pour ainsi dire, son idée du trésor de mon esprit, il est nécessaire que je lui attribue toutes sortes de perfections, quoique je ne vienne pas à les nombrer toutes, et à appliquer mon attention sur chacune d'elles en particulier. Et cette nécessité est suffisante pour me faire conclure (après que j'ai reconnu que l'existence est une perfection), que cet être premier et souverain existe véritablement (Méditation V, AT IX, 53)

- avec l'existence nécessaire

Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle (par la définition neuvième)

Or est-il que l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou dans le concept de Dieu (par l'axiome dixième)

Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu, ou bien que Dieu existe. (Réponses aux secondes objections, Proposition première, AT IX, 129)

Leibniz : l'argument modal

On peut arriver à une démonstration encore plus rigoureuse et plus stricte en omettant la perfection et la grandeur, et en raisonnant comme suit : l'Être nécessaire existe (ou bien l'Être dont l'essence contient l'existence, l'Être par soi, existe), comme il est manifeste par les termes mêmes. Or, Dieu est, par définition, un tel Être, donc Dieu existe. Ces arguments sont concluants, à condition de concéder que l'Être le plus parfait ou l'Être nécessaire est possible et n'implique pas contradiction ; ou bien, ce qui revient au même, que l'essence de laquelle suit l'existence est possible. Mais tant que cette possibilité n'est pas démontrée, on ne peut pas non plus admettre que l'existence de Dieu soit parfaitement démontrée, par cet argument. Et, en général, il faut savoir, comme je l'ai autrefois fait remarquer, que d'une définition on ne peut rien inférer de certain au sujet de la chose définie, tant qu'il n'est pas établi que cette définition exprime une chose possible. Car si, par hasard, elle implique une contradiction cachée, il peut arriver qu'on en déduise une absurdité. Cette réserve faite, cet argument nous révèle cet insigne privilège de la nature divine, que si seulement elle est possible, elle existe par là-même ; tandis que, pour toutes les autres choses, l'existence ne suit pas de la possibilité. Afin de pouvoir démontrer géométriquement l'existence de Dieu, il ne reste donc plus qu'à démontrer avec une rigueur géométrique la possibilité de Dieu. Tel qu'il est, cet argument suffit à inspirer une grande confiance en l'existence d'une chose qui, pour exister, n'a besoin que d'être possible. Par ailleurs, il est manifeste que quelque chose de nécessaire existe, ne serait-ce que du fait qu'il existe des choses contingentes. (Remarques sur Descartes, *Principes*I, art. 14)

Critiques de l'argument ontologique

Les parodies

Gaunilon

Certains disent qu'il y a quelque part dans l'océan une île, qu'en raison de la difficulté ou plutôt de l'impossibilité où l'on est de trouver ce qui n'est pas, on surnomme parfois l'île « perdue », et dont on raconte qu'elle jouit de toutes les richesses et délices en abondance inestimable, bien plus encore qu'on ne le dit des îles fortunées, et que, sans possesseur ni habitant, la surabondance des choses à posséder y est partout plus grande que dans l'ensemble des autres terre habitées par les hommes. Qu'on me dise qu'il en est ainsi et je comprendrai facilement ce qu'on m'aura dit, dans quoi il n'y a pas de difficulté. Mais qu'alors on ajoute, comme par voie de conséquence : tu ne peux plus désormais mettre en doute que cette terre, supérieure à toutes les terres, soit vraiment quelque part dans la réalité, elle dont tu ne discutes as le fait qu'elle est également dans ton intelligence ; et parce qu'il est supérieur d'être non pas seulement dans l'intellect mais également dans la réalité ; ainsi il faut donc qu'elle soit, car si elle n'est pas, n'importe quelle terre dans la réalité sera supérieure à elle, et alors cette île, que tu as déjà comprise comme supérieure, ne sera pas supérieure : si, dis-je, l'on voulait me persuader par là qu'il ne faut plus avoir de doute au sujet de cette île, qu'elle est vraiment, ou bien je croirais qu'on plaisante, ou bien je me demande lequel des deux je devrai dire le plus stupide, de moi, si je concédais ça à l'autre, ou de l'autre, s'il pensait avoir prouvé avec quelque certitude le fait que cette île soit, à moins qu'il n'ait eu au préalable montré que la supériorité même de cette île est dans mon intellect seulement à la manière d'une chose qui existe vraiment et indubitablement, et nullement à la manière de quelque chose d'incertain ou de faux. (*Liber pro insipiente*, c.6)

Caterus

Ce composé, *lion existant*, enferme essentiellement ces deux parties, à savoir, lion et l'existence ; car si vous ôtez l'une ou l'autre, ce ne sera plus le même composé. Maintenant Dieu n'a-t-il pas de toute éternité connu clairement et distinctement ce composé ? Et l'idée de ce composé, en tant que tel, n'enferme-t-elle pas essentiellement l'une et l'autre de ces parties ? c'est-à-dire l'existence n'est-elle pas de l'essence de ce composé, *lion existant* ? Et néanmoins la distincte connaissance que Dieu a eue d toute éternité, ne fait pas nécessairement que l'une ou l'autre partie de ce composé soit, si on ne suppose que tout ce composé est actuellement ; car alors il enfermera et contiendra en soi toutes ses perfections essentielles, et partant aussi l'existence actuelle. De même encore que je connaisse clairement et distinctement l'être souverain, et encore que l'être souverainement parfait dans son concept essentiel enferme l'existence, néanmoins il ne s'ensuit pas que cette existence soit actuellement quelque chose, si vous ne supposez que cet souverain existe ; car alors, avec toutes ses autres perfections, il enfermera aussi actuellement celle de l'existence ; et ainsi il faut prouver d'ailleurs que cet être souverainement parfait existe (in *Méditations*, Premières réponses, AT IX, 80)

Réfutations

Thomas d'Aquin

Chapitre 10 Opinion selon laquelle on ne peut démontrer que Dieu est car cela est connu par soi

0. S'efforcer de démontrer que Dieu est, comme nous allons le faire dans cette <partie de notre travail>, n'est-ce pas peine perdue? Sans doute y aura-t-il des gens pour le penser : que Dieu est, c'est, assurent-ils, <une vérité> connue par soi, de sorte que le contraire ne peut pas

être pensé (*cogitari*) et qu'il n'est donc pas possible de démontrer que Dieu est. Voici les arguments de cette thèse.

1. On dit qu'est connu par soi ce qui est connu dès que les termes le sont : ainsi, sachant ce qu'est le tout et ce qu'est la partie, on sait aussitôt que chaque tout est plus grand que sa partie. La proposition *Dieu est* est de ce genre. En effet, par le nom de Dieu nous comprenons ce qui est tel qu'on ne peut rien penser (*cogitari*) de plus grand. C'est ce qui est formé dans l'intellect de qui entend et comprend (*intelligit*) le nom de Dieu : il faut donc bien que Dieu soit, au moins déjà dans l'intellect. Et il ne peut pas être seulement dans l'intellect : car ce qui est dans l'intellect et dans la réalité est plus grand que ce qui n'est que dans l'intellect ; mais que rien n'est plus grand que Dieu, c'est ce que montre la signification (*ratio*) même du nom de Dieu. Reste donc qu'il est connu par soi que Dieu est, puisque c'est manifeste à partir de la signification (*significatio*) même du nom.

2. De même. Il est possible de penser qu'un être est dont on ne peut pas penser qu'il n'est pas. Il est évidemment plus grand que celui dont on peut penser qu'il n'est pas. Ainsi donc on pourrait penser un être plus grand que Dieu, si l'on pouvait penser que Dieu n'est pas. Ce qui va contre la signification (*ratio*) du nom. Il est donc connu par soi que Dieu est.

3. De plus. Ces propositions doivent être les plus connues où le même est prédiqué du même, comme l'homme est homme ; ou dont le prédicat est inclus dans la définition du sujet, comme l'homme est animal. Or, en Dieu, comme on le verra [ch. 22], on trouve, avant toute autre considération, que son être est son essence, de sorte que l'on donne la même réponse à la question qu'est-il? et à la question est-il? Ainsi donc, quand on dit Dieu est, le prédicat est soit identique au sujet, soit, du moins, inclus dans sa définition. Et ainsi, il sera connu par soi que Dieu est.

4. Qui plus est. Ce qui est connu naturellement est connu par soi : nul besoin d'un effort dans la recherche pour parvenir à le connaître. Or, il est connu naturellement que Dieu est, puisque le désir de l'homme tend naturellement vers Dieu comme vers sa fin dernière, comme on le verra plus loin [III, 25]. Il est donc connu par soi que Dieu est.

5. De même. Ce par quoi toutes les autres choses sont connues doit être connu par soi. C'est le cas de Dieu. Comme la lumière du soleil est le principe de toute perception visuelle, la lumière divine est le principe de toute connaissance intellectuelle, puisque c'est en Dieu que se trouve au plus haut point la lumière intelligible. Il doit donc être connu par soi que Dieu est.

6. Pour ces raisons et d'autres semblables, certains pensent donc qu'il est connu par soi que Dieu existe, au point que le contraire ne peut pas être pensé par l'esprit.

Chapitre 11 Réfutation de l'opinion précédente et de ses arguments

0. L'opinion précédente <a deux sources>, elle provient d'abord, pour une part, de l'habitude (*consuetudo*) que l'on a, dès le début de la vie, d'entendre et d'invoquer le nom de Dieu. Or, l'habitude, surtout celle qui remonte à la plus tendre enfance, acquiert force de nature, de sorte que ce dont l'esprit est imprégné depuis l'enfance est tenu aussi fermement que si cela était connu naturellement et par soi. Cette opinion vient aussi, pour une autre part, de ce qu'on ne distingue pas entre ce qui est connu par soi de manière absolue (*simpliciter*), et ce qui est connu par soi pour nous (*quoad nos*). Car c'est de manière absolue qu'il est connu par soi que Dieu est, puisque cela même que Dieu est, c'est son être. Mais, comme cela même que Dieu est, notre esprit ne peut le concevoir, cela reste inconnu pour nous. De même, que le tout soit plus grand que la partie, cela est connu par soi de manière absolue, mais devrait demeurer inconnu à celui qui ne concevrait pas mentalement la notion du tout. Et c'est ainsi qu'à

l'égard des choses les plus connues, notre intellect se comporte comme l'œil de la chouette en face du soleil, comme il est dit au livre II de la *Métaphysique* [993b9-11].

1. Il n'est pas nécessaire qu'aussitôt connue la signification du nom Dieu, il soit connu que Dieu est, comme le voulait le premier argument. D'abord parce qu'il n'est pas connu de tous, même parmi ceux qui concèdent que Dieu est, qu'il soit ce qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé : un grand nombre de philosophes de l'antiquité ont dit que c'était ce monde qui était Dieu. Et les interprétations du nom Dieu, que donne Damascène [*Exposition de la foi orthodoxe*, (I), ix, 31], ne laissent rien entendre de tel². Ensuite, parce que, même si l'on accorde que tous entendent par le nom Dieu "ce qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé", il ne sera pas nécessaire que soit dans la nature des choses ce qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé. C'est, en effet, selon le même mode qu'il faut poser la chose et la signification du nom. Or, de ce que l'esprit conçoit ce qui est exprimé par le nom Dieu, il ne s'ensuit pas que Dieu soit, sauf dans l'intellect. Il ne s'ensuit donc pas que soit en réalité quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé. Et il n'y a là aucun inconvénient pour ceux qui disent que Dieu n'est pas : il n'y a pas d'inconvénient, en effet, à ce que, pour toute chose donnée dans la réalité ou dans l'intellect, une autre plus grande puisse être pensée, sauf pour celui qui concède que quelque chose de tel qu'on ne peut rien penser de plus grand est dans la nature des choses.

2. Il n'est pas nécessaire, comme l'avancait le deuxième argument, que quelque chose de plus grand que Dieu puisse être pensé, si l'on peut penser qu'il n'est pas. Car ce n'est pas en raison d'une imperfection ou d'une incertitude de son être que l'on peut penser qu'il n'est pas, puisque son être est de soi souverainement évident, mais en raison de la faiblesse de notre intellect, qui ne peut pas le saisir (*intueri*) en lui-même, mais seulement dans ses effets, et se trouve ainsi conduit à connaître qu'il est par le raisonnement.

3. Du coup, le troisième argument est lui aussi réfuté. En effet, de la même manière que c'est pour nous une proposition connue par soi que le tout est plus grand que la partie, de la même manière, pour ceux qui voient l'essence divine, il est pleinement connu par soi que Dieu est, puisque son essence est son être. Mais, parce que nous ne pouvons pas voir son essence, nous ne parvenons pas à la connaissance de son être par lui-même, mais par ses effets.

4. La réfutation du quatrième argument est aussi évidente. L'homme connaît naturellement Dieu de la même manière qu'il le désire naturellement. Or, il le désire naturellement dans la mesure où il désire naturellement le bonheur, qui est une certaine ressemblance de la bonté divine. Il n'est donc pas nécessaire que Dieu, considéré en lui-même, soit connu naturellement de l'homme, mais seulement que sa ressemblance le soit. C'est pourquoi l'homme doit parvenir en raisonnant à la connaissance de Dieu, par les ressemblances qu'il découvre dans ses effets.

5. La réfutation du cinquième argument se voit elle aussi facilement. Car Dieu est ce par quoi toutes choses sont connues, non pas de telle sorte que les autres choses ne seraient connues que si lui l'était, comme c'est le cas des principes connus par soi, mais parce que toute connaissance est causée en nous par son influence.

¹. Thomas suit la division du texte de Damascène en livres, comme on la trouve dans la version latine de Burgond de Pise. Nous indiquons, en outre, la division du texte grec.

². Dans ce texte Damascène évoque plusieurs étymologies du grec : *theos* pourrait venir de *thein*, courir, car Dieu court et entoure toutes choses, ou de *ethin*, brûler, car Dieu est un feu qui consume, ou enfin de *theaste*, voir, car il voit toutes choses.

Contre l'existence nécessaire

David Hume

(Cléanthe) Je commencerai par observer qu'il y a une absurdité évidente à prétendre démontrer une chose de fait, ou la prouver par des arguments *a priori*. Rien n'est démontrable, à moins que le contraire implique contradiction. Rien de ce qui est distinctement concevable n'implique contradiction. Tout ce que nous concevons comme existant, nous pouvons aussi le concevoir comme non-existant. Il n'y a donc pas d'être dont la non-existence implique contradiction. En conséquence, il n'y a pas d'être dont l'existence soit démontrable. Je propose cet argument comme entièrement décisif et je consens volontiers à faire reposer sur lui toute la controverse.

On prétend que la Divinité est un être nécessairement existant ; et cette nécessité de son existence, on essaie de l'expliquer en affirmant que si nous connaissions entièrement son essence ou sa nature, nous percevrions qu'il lui est tout aussi impossible de ne pas exister que pour deux et deux de ne pas faire quatre. Mais il est évident que jamais ceci n'arrivera, aussi longtemps que nos facultés resteront ce qu'elles sont à présent. Il nous sera encore possible, à tout moment, de concevoir la non-existence de ce que nous concevions précédemment exister ; et l'esprit ne saurait jamais se trouver dans la nécessité de supposer qu'un objet demeure toujours dans l'être, de la même manière que nous sommes dans la nécessité de toujours concevoir que deux et deux font quatre. Ainsi, les mots *existence nécessaire*, n'ont pas de sens ; ou, ce qui revient au même, aucun sens qui soit cohérent.

Mais, de plus, pourquoi ne se peut-il que l'univers matériel soit l'être nécessairement existant, selon cette prétendue explication de la nécessité ? Nous n'oserons pas affirmer que nous connaissons toutes les qualités de la matière ; et, pour autant que nous soyons en mesure d'en décider, elle peut contenir des qualités qui, si elles étaient connues, feraient apparaître sa non-existence comme une contradiction aussi grande que deux et deux font cinq. Je ne connais qu'un seul argument employé pour prouver que le monde matériel n'est pas l'être nécessairement existant ; et cet argument est tiré de la double contingence de la matière et de la forme du monde. « De toute particule de matière, dit-on, on peut *concevoir* l'annihilation ; et de toute forme on peut *concevoir* l'altération. Une telle annihilation ou une telle altération n'est donc pas impossible ». Mais il y a, semble-t-il, bien de la partialité à ne pas percevoir que le même argument s'étend également à la Divinité, dans la mesure où nous en avons une conception, et que l'esprit peut tout au moins imaginer qu'elle n'existe pas ou que ses attributs sont altérés. Il faut qu'il y ait des qualités inconnues, inconcevables, pour faire apparaître sa non-existence impossible, ou ses attributs inaltérables ; et aucune raison n'est avancée, pour laquelle ces qualités ne pourraient pas appartenir à la matière. Comme elles sont entièrement inconnues et inconcevables, on ne peut prouver qu'elles seraient incompatibles avec elle. (...)

Pour quitter toutes ces abstractions, poursuit *Philon* et pour nous limiter à des sujets plus familiers, je me hasarderai à ajouter une observation : rarement, l'argument *a priori* s'est montré très convaincant, sauf pour des personnes à tête métaphysique, s'étant accoutumées au raisonnement abstrait, qui, trouvant qu'en mathématiques l'entendement conduit fréquemment à la vérité par l'obscurité et par une voie contraire aux premières apparences, ont transféré cette habitude de pensée à des sujets où elle ne doit pas trouver place. Quant aux autres esprits, même de bon sens et les mieux disposés envers la religion, ils sentent toujours quelque défaut en de tels arguments, encore qu'ils ne soient pas capables peut-être d'expliquer distinctement où ce défaut repose. Preuve certaine que les hommes ont toujours tiré et toujours tireront leur religion d'autres sources que de cette espèce de raisonnement. (*Dialogues sur la religion naturelle* Neuvième partie)

L'existence n'est pas une propriété

Kant DE L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU.

On voit aisément par ce qui précède que le concept d'un être absolument nécessaire est un concept pur de la raison, c'est-à-dire une simple idée dont la réalité objective est loin d'être prouvée par cela seul que la raison en a besoin, qui d'ailleurs ne fait que nous renvoyer à une certaine perfection inaccessible, et qui, à proprement parler, sert plutôt à limiter l'entendement qu'à l'étendre à de nouveaux objets. Il y a ici quelque chose d'étrange et de paradoxal : c'est que le raisonnement qui d'une existence donnée en général conclut à quelque existence absolument nécessaire semble être pressant et rigoureux, et que cependant nous avons contre nous toutes les conditions qu'exige l'entendement pour se faire un concept d'une telle nécessité.

On a de tout temps parlé de l'être absolument nécessaire, et l'on ne s'est pas donné autant de peine pour comprendre si et comment on peut seulement concevoir une chose de ce genre que pour en démontrer l'existence. Or il est tout à fait facile, à la vérité, de donner de ce concept une définition de nom, en disant que c'est quelque chose dont la non-existence est impossible, mais on n'en est pas plus instruit touchant les conditions qui rendent impossible de regarder la non-existence d'une chose comme absolument inconcevable, et qui répondent proprement à la question que l'on veut résoudre ; concevons-nous ou non en général quelque chose par ce concept ? En effet, de rejeter au moyen du mot inconditionné toutes les conditions dont l'entendement a toujours besoin pour regarder quelque chose comme nécessaire, cela est loin de me faire comprendre si par ce concept d'un être absolument nécessaire je pense encore quelque chose, ou si par hasard je ne pense plus rien du tout.

Bien plus, on a cru expliquer par une foule d'exemples ce concept risqué d'abord à tout hasard et à la fin devenu tout à fait familier, de telle sorte que toute recherche ultérieure touchant son intelligibilité parût entièrement inutile. Toute proposition géométrique, comme par exemple qu'un triangle a trois angles, est absolument nécessaire, et l'on a parlé ainsi d'un objet qui est tout à fait en dehors de la sphère de notre entendement, comme si l'on comprenait parfaitement ce que l'on veut dire avec le concept de cet objet.

Tous les exemples donnés ne sont tirés sans exception que des jugements, mais non des choses et de leur existence. Mais la nécessité inconditionnée des jugements n'est pas une nécessité absolue des choses. En effet la nécessité absolue du jugement n'est qu'une nécessité conditionnée des choses, ou du prédicat dans le jugement. La proposition citée tout à l'heure ne disait pas que trois angles sont chose absolument nécessaire, mais que, si l'on pose la condition qu'un triangle existe (soit donné), il y a (en lui) nécessairement trois angles. Toutefois cette nécessité logique a montré une si grande puissance d'illusion qu'en se faisant d'une chose un concept *a priori* qui, dans l'opinion qu'on s'en fait, embrasse l'existence dans sa compréhension, on a cru pouvoir en conclure sûrement que, parce que l'existence convient nécessairement à l'objet de ce concept, c'est-à-dire sous la condition que je pose cette chose comme donnée (comme existante), son existence est aussi nécessairement posée (suivant la règle de l'identité), et que par suite cet être est lui-même absolument nécessaire, parce que son existence est comprise dans un concept arbitrairement admis et sous la condition que j'en pose l'objet.

Si dans un jugement identique je supprime le prédicat et conserve le sujet, il en résulte une contradiction, et c'est pourquoi je dis que celui-là convient nécessairement à celui-ci. Mais si je supprime à la fois le sujet et le prédicat, il n'en résulte pas de contradiction ; car il n'y a plus rien avec quoi il puisse y avoir contradiction. Il est contradictoire de poser un triangle et d'en supprimer les trois angles, mais il n'y a nulle contradiction à supprimer en même temps

le triangle et ses trois angles. Il en est exactement de même du concept d'un être absolument nécessaire. Si vous en supprimez l'existence, vous supprimez la chose même avec tous ses prédicats ; d'où peut venir alors la contradiction ? il n'y a rien extérieurement avec quoi il puisse y avoir contradiction, puisque la chose ne doit pas être extérieurement nécessaire ; et il n'y a rien non plus intérieurement puisqu'en supprimant la chose même, vous avez en même temps supprimé tout ce qui est intérieur. Dieu est tout-puissant ; c'est là un jugement nécessaire. La toute-puissance ne peut être supprimée, dès que vous posez une divinité, c'est-à-dire un être infini avec le concept duquel cet attribut est identique. Mais si vous dites : Dieu n'est pas, alors ni la toute-puissance, ni aucun autre de ses prédicats n'est donné ; car ils sont tous supprimés avec le sujet, et dans cette pensée il n'y a pas la moindre contradiction.

Vous avez donc vu que, si je supprime le prédicat d'un jugement en même temps que le sujet, il ne peut y avoir de contradiction intérieure, quel que soit d'ailleurs le prédicat. Or il ne vous reste pas d'autre ressource que de dire qu'il y a des sujets qui ne peuvent être supprimés, et qui par conséquent doivent subsister. Mais cela reviendrait à dire qu'il y a des sujets absolument nécessaires, supposition dont j'ai justement révoqué en doute la légitimité et dont vous vouliez me montrer la possibilité. En effet je ne puis pas me faire le moindre concept d'une chose telle qu'il y aurait encore contradiction à la supprimer avec tous ses prédicats, et en dehors de la contradiction je n'ai, par des concepts purs *a priori*, aucun critérium de l'impossibilité.

Contre tous ces raisonnements généraux (auxquels aucun homme ne saurait se refuser) vous m'objecterez un cas que vous présentez comme une preuve par le fait, en me répondant qu'il y a cependant un concept, mais celui-là seulement, où la non-existence est contradictoire en soi, c'est-à-dire dont il y a contradiction à supprimer l'objet, et que ce concept est celui de l'être absolument réel. Il a, dites-vous, toute réalité, et vous êtes fondé à admettre un tel être comme possible (ce que j'accorde pour le moment, bien que l'absence de contradiction dans un concept soit loin de prouver la possibilité de l'objet³). Or dans toute réalité est comprise aussi l'existence ; l'existence est donc contenue dans le concept d'un possible. Si donc vous supprimez cette chose, vous supprimez la possibilité intérieure de la chose, ce qui est contradictoire.

Je réponds : vous êtes déjà tombés dans une contradiction, lorsque dans le concept d'une chose dont vous vouliez simplement concevoir la possibilité, vous avez introduit celui de son existence, sous quelque nom qu'il se cache. Si l'on vous accorde ce point, vous avez gagné la partie en apparence, mais en réalité vous n'avez rien dit, car vous n'avez fait qu'une pure tautologie. Je vous le demande, cette proposition : telle ou telle chose (que je vous accorde comme possible, quelle qu'elle soit) existe, est-elle une proposition analytique ou une proposition synthétique ? Dans le premier cas, par l'existence de la chose vous n'avez rien ajouté à votre pensée de cette chose ; mais en ce cas, ou bien la pensée qui est en vous devrait être la chose même, ou bien vous avez supposé une existence comme appartenant à la possibilité, et alors l'existence est soi-disant conclue de la possibilité interne, ce qui n'est qu'une misérable tautologie. Le mot réalité, qui dans le concept de la chose sonne tout autrement que l'existence dans le concept du prédicat, ne résout pas la question. Car, si vous appelez réalité tout ce que vous posez (sans que soit déterminé ce que vous posez), vous avez

³ Le concept est toujours possible quand il n'est pas contradictoire. C'est là le critérium logique de la possibilité, et par là son objet se distingue du nihil negativum. Mais il n'en peut pas moins être un concept vide, quand la réalité objective de la synthèse par laquelle le concept est produit, n'est pas particulièrement démontrée et cette démonstration comme nous l'avons montré plus haut, repose toujours sur des principes de l'expérience possible, et non sur le principe de l'analyse (le principe de contradiction). Nous sommes ainsi avertis de ne pas conclure aussitôt de la possibilité (logique) des concepts à la possibilité (réelle) des choses.

déjà posé et admis comme réelle, dans le concept du sujet, la chose même avec tous ses prédicats, et vous ne faites que vous répéter dans le prédicat. Si vous avouez au contraire, comme doit raisonnablement le faire tout être raisonnable, que toute proposition d'existence est synthétique, comment voulez vous soutenir que le prédicat de l'existence ne peut se supprimer sans contradiction, puisque cet avantage n'appartient proprement qu'aux propositions analytiques, dont le caractère repose précisément là-dessus ?

Je pourrais espérer avoir directement anéanti cette vaine argutie par une exacte détermination du concept de l'existence, si je n'avais éprouvé que l'illusion qui naît de la confusion d'un prédicat logique avec un prédicat réel (c'est-à-dire avec la détermination d'une chose) repousse presque tout éclaircissement. Tout peut servir indistinctement de prédicat logique, et le sujet peut se servir à lui-même d'attribut, car la logique fait abstraction de tout contenu. Mais la détermination est un prédicat qui s'ajoute au concept du sujet et l'étend. Elle ne doit donc pas y être déjà contenue.

Etre n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique il n'est que la copule d'un jugement. La proposition : Dieu est tout-puissant, contient deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et toute-puissance ; le petit mot *est* n'est point un prédicat, mais seulement ce qui met le prédicat en *relation* avec le sujet. Si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (parmi lesquels est comprise la toute-puissance), et que je dise : Dieu est, ou, il est un Dieu, je n'ajoute pas un nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je pose seulement le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps l'objet qui correspond à mon concept. Tous deux doivent contenir exactement la même chose ; et, de ce que (par l'expression : il est) je conçois l'objet comme absolument donné, rien de plus ne peut s'ajouter au concept qui en exprime simplement la possibilité. Et ainsi le réel ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles expriment le concept, et les thalers réels l'objet et sa position en lui-même, si celui-ci contenait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait plus l'objet tout entier, et par conséquent il n'y serait plus conforme. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels que si je n'en ai que l'idée (c'est-à-dire s'ils sont simplement possibles). En effet l'objet en réalité n'est pas simplement contenu d'une manière analytique dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que les cent thalers conçus soient eux-mêmes le moins du monde augmentés par cet être placé en dehors de mon concept.

Quand donc je conçois une chose, quels que soient et si nombreux que soient les prédicats au moyen desquels je la conçois (même en la déterminant complètement), par cela seul que j'ajoute que cette chose existe, je n'ajoute absolument rien à la chose. Autrement il n'existerait plus la même chose, mais quelque chose de plus que je n'ai pensé dans le concept, et je ne pourrais plus dire que c'est exactement l'objet de mon concept qui existe. Si dans une chose je conçois toute réalité, à l'exception d'une seule, et si je dis que cette chose défectueuse existe, la réalité qui lui manque ne s'y ajoute pas pour cela ; mais elle existe précisément aussi défectueuse que je l'ai conçue, autrement il existerait quelque autre chose que ce que j'ai conçu. Si donc je conçois un être comme la suprême réalité (sans défaut), il reste toujours à savoir si cet être existe ou non. En effet, bien qu'à mon concept il ne manque rien du contenu réel possible d'une chose en général, il manque cependant encore quelque chose au rapport à tout mon état intellectuel, à savoir que la connaissance d'un objet soit possible aussi a posteriori. Et ici se montre la cause de la difficulté qui règne sur ce point. S'il s'agissait d'un objet des sens, je ne pourrais pas confondre l'existence de la chose avec le simple concept de la chose. En effet, le concept ne me fait concevoir l'objet que comme

conforme aux conditions universelles d'une connaissance empirique possible en général, tandis que l'existence me le fait concevoir comme compris dans le contexte de toute l'expérience, et si le concept de l'objet n'est nullement augmenté par sa liaison avec le contenu de toute l'expérience, notre pensée en reçoit de plus une perception possible. Si au contraire nous voulons penser l'existence par le seul moyen de la pure catégorie, il n'est pas étonnant que nous ne puissions indiquer aucun critérium qui serve à la distinguer de la simple possibilité.

Quelle que soit la nature et l'étendue du contenu de notre concept d'un objet, nous sommes obligés de sortir de ce concept pour lui attribuer l'existence. A l'égard des objets des sens cela se fait au moyen de leur enchaînement à quelqu'une de mes perceptions suivant des lois empiriques ; mais pour les objets de la pensée pure il n'y a aucun moyen de reconnaître leur existence, puisqu'il faudrait la reconnaître tout à fait *a priori*, mais que notre conscience de toute existence (qu'elle résulte soit immédiatement de la perception, soit de raisonnements qui rattachent quelque chose à la perception), appartient entièrement à l'unité de l'expérience, et que, si une existence hors de ce champ ne doit pas être tenue pour absolument impossible, elle n'en est pas moins une supposition que rien ne peut justifier.

Le concept d'un être suprême est une idée très utile à beaucoup d'égards ; mais, précisément parce qu'il n'est qu'une idée, il est tout à fait incapable d'étendre à lui seul notre connaissance par rapport à ce qui existe. Il ne peut même pas nous instruire davantage relativement à la possibilité. Le caractère analytique de la possibilité, qui consiste en ce que de simples positions (des réalités) n'engendrent pas de contradiction, ne peut pas sans doute lui être contesté, mais, comme la liaison de toutes les propriétés réelles en une chose est une synthèse dont nous ne pouvons juger *a priori* la possibilité, puisque les réalités ne nous sont pas données spécifiquement et que, quand même cela arriverait, il n'en résulterait aucun jugement, le caractère de la possibilité des connaissances synthétiques devant toujours être cherché dans l'expérience, à laquelle l'objet d'une idée ne peut appartenir, il s'en faut de beaucoup que l'illustre Leibniz ait fait ce dont il se flattait c'est-à-dire qu'il soit parvenu à connaître *a priori* la possibilité d'un être idéal aussi élevé.

Cette preuve ontologique (cartésienne) si vantée, qui prétend démontrer par des concepts l'existence d'un être suprême, fait donc perdre toute la peine et le travail, et l'on ne deviendra pas plus riche en connaissances avec de simples idées qu'un marchand ne le deviendrait en argent si, dans la pensée d'augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à son livre de caisse. (*Critique de la raison pure* Dialectique transcendantale, Idéal de la raison pure ; Quatrième section)

Discussion

Cyrille Michon **L'argument fantastique**. La preuve ontologique repose-t-elle sur une ambiguïté? (*Klesis.org* 2010)

La *preuve ontologique* est un argument fantastique au sens où il tire une conclusion sensationnelle, exorbitante, ou merveilleuse selon les goûts, à partir de prémisses apparemment peu coûteuses. Mais on peut également entendre par là qu'il s'agit d'un argument fondé sur une simple représentation de Dieu : une preuve de l'existence de Dieu à partir de la seule idée de Dieu. Cette description est sommaire, mais elle permet de rassembler plusieurs formes de l'argument. Et elle est moins égarante que l'expression « argument ou preuve ontologique » toujours reprise en raison du crédit que lui a donné Kant, rassemblant sous ce titre les tentatives de saint Anselme, Descartes, Leibniz et Wolff (pour ne citer que les plus célèbres).

« Ontologique » ne saurait caractériser la conclusion – l'existence de Dieu – car, à ce titre, toute preuve de l'existence de Dieu serait ontologique. Elle ne saurait pas non plus caractériser les prémisses si « ontologique » signifie l'existence, puisque l'argument ou les arguments ontologiques ne procèdent justement pas à partir d'une prémisses d'existence. Faut-il dire que l'adjectif ne signifie pas l'existence – que cela est – mais l'essence – ce que c'est ? L'argument prétendrait alors conclure à l'existence à partir de l'essence. Mais que faire alors de toute une série de penseurs qui ont rejeté la validité d'un tel argument tout en considérant que l'essence de Dieu impliquait son existence, en expliquant que l'échec de l'argument tenait justement à ce que nous ne pouvions connaître l'essence de Dieu⁴ ? Faut-il alors entendre « essence » (et donc « ontologique ») comme renvoyant à l'idée de l'essence ? Mais alors pourquoi ne pas dire plus simplement qu'il s'agit d'un argument qui part de l'idée de Dieu ? Les désignations classiques parlaient d'argument *a priori*, par opposition aux arguments *a posteriori*, qui partent d'un trait effectif de la réalité (la finalité dans l'argument dit téléologique, le mouvement ou la causalité, dans certaines formes d'arguments dits cosmologiques), voire de l'existence même de celle-ci (argument dit *a contingentia mundi*)⁵. La conception pré-kantienne oppose généralement ainsi la preuve qui remonte des effets à la cause (*a posteriori*) et celle qui ne procède pas à partir d'un effet (comme en mathématique). Du coup l'argument peut être dit *a priori* selon ce sens classique, ou selon le sens kantien, qui veut alors que les prémisses ne mentionnent aucune expérience (et donc aucune existence), comme le ferait la mention d'effets de l'action divine. La seule raison de qualifier l'argument *a priori* d'« ontologique » ne semble pouvoir être que le principe, qu'il assume explicitement ou implicitement, selon lequel l'existence ajoute à la grandeur (ou à la perfection) d'une chose. Il y a bien une thèse sur la nature de l'existence au cœur de cet argument (et non seulement sur ce qui existe). Mais il est plus simple de considérer que ce qui est commun à tous les arguments *a priori*, et qui les définit positivement, c'est qu'ils ne présupposent que des *représentations* de Dieu. On peut donc bien les caractériser comme des arguments *fantastiques*, cette fois en prenant le mot dans son sens propre et étymologique.

Dans les pages qui suivent, je vais discuter une tentative récente d'objection à une forme standard d'argument fantastique qui prétend que sa faiblesse fondamentale réside dans une ambiguïté syntaxique. Pour aller vite je parlerai d'objection syntaxique. En fait, de même qu'il y a plusieurs formes d'arguments fantastiques, et plusieurs sortes d'objections, on peut également distinguer plusieurs versions de l'objection syntaxique. Je commencerai donc par

⁴ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I, 10-11.

⁵ De la même façon, les preuves de la troisième méditation de Descartes (à partir de l'existence de l'idée de Dieu en moi, ou de l'existence de mon esprit ayant l'idée d'infini) sont *a posteriori*, tandis que la preuve de la cinquième méditation, qu'on appelle preuve ontologique (à partir du contenu de l'idée de Dieu) est *a priori*.

un rapide tour d'horizon des formes de l'argument fantastique et des formes d'objections qui lui sont adressées (et qui ne correspondent pas forcément à la forme de l'argument qu'elles prennent pour cible). Je me concentrerai ensuite sur l'objection syntaxique, notamment sur celle qu'a formulée récemment Peter Millican, estimant que l'ambiguïté de l'argument d'Anselme constituait sa seule erreur, mais qu'elle était fatale⁶. Je proposerai enfin une réparation de l'argument, plus fidèle je crois à l'intention originale d'Anselme, mais ce point n'est pas essentiel, et surtout exempt de ambiguïté.

Bref tour d'horizon des formes de l'argument et des formes d'objections

Une classification des différentes formes d'arguments fantastiques (ou formes de l'argument fantastique) distinguera les arguments qui partent d'un être possible et ceux qui se contentent de prémisses sur le pensable⁷. Les premiers prennent la forme d'un argument modal, prétendant inférer de l'existence d'un être divin dans un monde possible, sa nécessité ou existence dans tous les mondes possibles, et donc son existence dans le monde actuel. Leibniz est le meilleur exemple historique d'une version modale de l'argument fantastique⁸, et l'on a pu soutenir que saint Anselme en avait proposé une autre, redoublant ou incluant une première forme non modale⁹. Les versions non modales prétendent conclure directement à l'existence actuelle à partir de la concevabilité (notion modale, mais distincte de celle de possible, même si elles ont pu être parfois confondues). Cette seconde caractérisation reste encore ambiguë et l'on peut suivre Graham Oppy en distinguant au moins trois espèces: les arguments définitionnels partent d'une définition de la nature divine; les arguments meinongiens partent du contenu de l'idée de Dieu comme d'un objet dont l'existence est en question; les arguments conceptuels (ou hyperintensionnels) partent de l'acte mental de concevoir une telle idée. Descartes a certainement donné une version de la forme définitionnelle, et le texte de saint Anselme paraît relever de la version conceptuelle, même si l'on a pu en donner une interprétation définitionnelle voire une interprétation meinongienne. Certains disciples contemporains de Meinong se sont portés volontaires pour illustrer cette dernière catégorie¹⁰.

Les objections aux arguments fantastiques doivent également être distinguées en plusieurs formes, dont certaines sont adaptées à une version particulière de l'argument, tandis que d'autres prétendent envelopper plusieurs versions dans une même critique. On pourrait établir grossièrement les distinctions suivantes.

Tout d'abord, il convient de distinguer les réfutations *directes* des réfutations *indirectes*.

⁶ Peter Millican, « The One Fatal Flaw in Anselm's Argument », *Mind*, 2004, 113, pp. 437-476.

⁷ Je reprends quelques éléments de la typologie proposée par Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, New York: Cambridge University Press, 1995; résumé dans « Ontological Arguments », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/ontological-arguments/>>.

⁸ A ceci près que la notion de « monde possible » utilisée ici ne correspond pas exactement à celle de Leibniz (mais elle correspond à sa notion de « possible ») qui les envisage comme des univers possibles que Dieu crée ou non. L'argument modal de Leibniz est résumé par l'auteur dans la simple formule (voir : si l'être nécessaire est possible, il existe). La difficulté est évidemment de prouver la possibilité de l'être nécessaire. Reprochant à Descartes d'avoir négligé ce point, Leibniz s'y est attelé, et plus récemment, Alvin Plantinga. Après sa mort fut publié un texte de Kurt Gödel visant cette même fin. Voir Nef, F., « Perfection divine et propriétés positives », in Bourgeois-Gironde, S., Gnassounou, B., Pouivet, R. (eds), *Analyse et Théologie*, Vrin, 2002, p. 95-124.

⁹ Thèse discutée de N. Malcolm, 1960, "Anselm's Ontological Arguments", *Philosophical Review* 69, 1960, pp. 41-62

¹⁰ Voir notamment Oppenheimer, P., and Zalta, E., 1991, "On the Logic of the Ontological Argument" in J. Tomberlin (ed.) *Philosophical Perspectives 5: The Philosophy of Religion*, Atascadero, Ridgeview, pp.509-29

Ces dernières prennent souvent la forme d'une *parodie* de l'argument, et prétendent montrer que celui qui accepte l'argument en faveur de l'existence de Dieu devrait également accepter des arguments parallèles en faveur de l'existence d'entités dont il semble improbable voire carrément inacceptable qu'elle puisse être établie a priori¹¹. La faiblesse des parodies est qu'elles ne montrent pas où est l'erreur qu'elles permettent de dénoncer. Mais elle est aussi que l'on pourra toujours trouver une contestation du strict parallélisme entre les deux arguments¹².

Les réfutations directes s'en prennent à la valeur de l'argument, considéré en lui-même : qu'il s'agisse de ses prémisses ou de sa validité logique.

La critique des prémisses se fait sur la base d'un désaccord que l'on peut dire *substantiel* au sens où il s'agit d'un différend philosophique majeur et indépendant de la question de Dieu. Le plus célèbre est sans doute celui qui porte sur l'existence que différentes versions de l'argument considèrent comme une perfection, une propriété, ou une caractéristique des choses existantes. A quoi l'on oppose que l'existence n'est pas un prédicat réel, n'exprime pas une perfection (Kant), voire n'est pas un prédicat du tout, au sens d'un prédicat de premier ordre, exprimant une propriété d'un objet (Frege-Russell). Une autre objection substantielle, au sens défini plus haut, porte sur la notion de Dieu utilisée par certaines formes de l'argument, à commencer par celle de saint Anselme : être tel qu'on ne peut en penser de plus grand. L'objection est alors qu'un tel être n'est pas possible, voire n'est pas pensable, car il engendre une contradiction, non pas comme les notions de nombre tel qu'il n'y en a pas de plus grand, ou de mouvement tel qu'il n'y en a pas de plus rapide, mais comme celle d'ensemble de tous les ensembles¹³. C'est, je crois, une objection *substantielle*, non pas parce que le paradoxe auquel elle renvoie réclame une analyse philosophique, mais parce qu'il n'est pas évident (et il faut donc une analyse philosophique pour montrer) que la notion de Dieu en question soit à tous égards comparable aux autres notions évoquées, lesquelles sont clairement des notions paradoxales ou engendrant des paradoxes.

Restent enfin les réfutations directes qui s'en prennent simplement à la forme logique de l'argument, sans prétendre s'appuyer sur une thèse philosophique importante (et donc controversée). J'en distinguerai deux formes.

La première, illustrée notamment par Thomas d'Aquin, prétend qu'aucun argument a priori ne peut aboutir à une conclusion d'existence, et donc pas non plus notre argument fantastique¹⁴. Cette objection peut se retrouver sans doute masquée dans de nombreuses discussions, mais il me semble qu'elle commet en général une pétition de principe si elle ne prend pas en compte la particularité de l'argument fantastique qui prétend justement fournir une exception à cette règle générale autrement valable.

¹¹ Les parodies les plus célèbres sont celle de Gaunilon, dans sa réponse à Anselme, estimant que l'argument devait prouver également l'existence de l'île perdue et telle que l'on ne peut en penser de plus grande, et celle de Caterus dans les Premières Objections aux Méditations Métaphysiques de Descartes, estimant que, étant donnée sa définition, le lion existant devait donc exister.

¹² On peut estimer que le concept d'île telle qu'on ne peut rien penser de plus grand n'est pas le concept d'une chose possible (les limites imposées par le concept d'île contreviennent à la détermination suivante), ou au contraire que si un tel concept est celui d'une île possible, alors elle existe.

¹³ Leibniz, puis Gödel avaient distingué le concept de Dieu des premiers concepts. Jules Vuillemin a soutenu dans son *Anselme et les apparences de la raison* (Aubier, 1971) que la notion était semblable à celle d'ensemble de tous les ensembles et P. King a également fait cette objection à l'argument d'Anselme dans « Anselm's Intentional Argument », *History of Philosophy Quarterly* 1, 1984, pp.147-165.

¹⁴ Dans le texte cité plus haut, Thomas d'Aquin expose précisément l'argument d'Anselme, mais ne semble pas y voir un argument, puisqu'il le considère comme défendant l'idée que l'existence de Dieu est *évidente*.

Une autre objection portant sur la seule forme logique de l'argument prétend déceler une ambiguïté dans l'une au moins de ses expressions linguistiques, prise en deux sens différents dans les prémisses et dans la conclusion : l'argument est alors dénoncé comme un sophisme, d'une espèce assez simple, souvent caractérisée comme *équivocation* (reposant sur l'équivocité du moyen terme). L'équivocité peut être sémantique (liée à la signification d'un terme) ou syntaxique (c'est la construction de l'expression incriminée qui en est alors la racine). Si une telle objection est valable, c'est assurément la meilleure que l'on puisse faire à un argument, car elle ne repose sur rien qui soit sujet à controverse, ne commet pas de pétition de principe, et ne se contente pas de montrer *que* l'argument est mauvais, mais montre *pourquoi* il l'est.

L'argument définitionnel et son ambiguïté syntaxique

Une version simple d'argument définitionnel se trouve sans doute dans l'œuvre de Descartes. On peut la formuler simplement ainsi

- (1) Dieu est un être qui a toutes les perfections
- (2) L'existence est une perfection.
- (3) Donc Dieu existe.

Nous avons rappelé qu'il est traditionnel de s'en prendre à la prémisse (2), mais l'objection syntaxique, elle, considère en fait la prémisse (1) et la conclusion (3). L'objection est simple, et fait valoir que la première prémisse énonçant une définition ne fait pas référence à un objet existant (Dieu) pour dire qu'il a une propriété (l'omniperfection), mais plutôt qu'un objet doit avoir cette propriété pour prétendre être objet de référence du terme sujet. Autrement dit, la prémisse (1) est équivalente à : « si quelque chose est Dieu, cela a toutes les perfections ». Ou encore : « par définition, Dieu est un être qui a toutes les perfections ». Il convient de passer à une forme conditionnelle, ou d'ajouter un opérateur de définition (« par définition »), pour expliciter (1). Mais alors, la conclusion ne suit plus ; ce qui suit, c'est que *s'il y a un objet qui est Dieu*, cet objet existe, ou que *par définition* Dieu existe. Autrement dit, l'assertion d'existence est neutralisée par la forme conditionnelle ou par l'opérateur de définition.

On peut sans doute pousser la générosité jusqu'à dire qu'il y a deux inférences valides à l'arrière-plan de l'argument définitionnel. La première a la forme suivante :

- (1a) Dieu est un objet existant (qui existe et) qui a toutes les perfections
- (2) L'existence est une perfection
- (3) Donc Dieu existe

Argument valide, mais dont l'athée, et quiconque veut jouer le rôle de celui qui doit être persuadé par l'argument et n'admet donc pas encore la conclusion, refusera la première prémisse. La pétition de principe est évidente, car la conclusion (3) est véritablement contenue dans la prémisse (1a).

La seconde inférence est celle-ci :

(1b) Par définition, Dieu a toutes les perfections (s'il y a un objet qui est Dieu, il a toutes les perfections)

(2) L'existence est une perfection

(3b) Donc, par définition, Dieu existe (s'il y a un objet qui est Dieu, il existe)

Argument valide et dont les prémisses peuvent être acceptées, mais dont la conclusion est bien faible, puisqu'elle n'asserte pas que Dieu existe, mais que c'est une définition que Dieu est existant ou que s'il y a un Dieu, il existe.

L'argument définitionnel prétend en fait passer des prémisses du premier argument à la conclusion du second, ou encore inférer (3) de (1b) et (2). C'est là qu'il commet le sophisme, que la version initiale de l'argument permet de qualifier de « syntaxique », parce qu'une ambiguïté réside dans la première prémisse, et se trouve levée par les deux interprétations (1a) et (1b)¹⁵.

L'interprétation meinongienne de l'argument d'Anselme

On peut reproduire ainsi sans (trop) trahir le texte l'argument de saint Anselme¹⁶ :

(4) Je conçois un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu.

(5) Si un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu n'existe pas, alors je peux concevoir un être plus grand qu'un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu, à savoir un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu et qui existe.

(6) Mais je ne peux pas concevoir un être plus grand qu'un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu.

(7) Donc, un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu existe.

Contrairement à l'argument étudié plus haut, celui-ci prend la forme d'une réduction à l'absurde. L'absurdité est constituée par la conjonction de (4) et de l'antécédent de (5), car alors, si j'admets (5), je suis conduit à nier que l'objet que je conçois sous une certaine description (être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu) satisfasse cette description (cet être n'est pas tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu). La proposition (6) prend acte de cette impossibilité, et la conjonction (4)-(6) conclut positivement à l'existence de cet être, en refusant la prémisse de sa non-existence (antécédent de (5)), qui conduisait à une absurdité.

L'argument d'Anselme a parfois été pris à tort pour un argument définitionnel, mais si l'on peut construire une définition de Dieu à partir de l'expression *id quo nihil maius cogitari possit*, ce n'est pas la définition qui constitue la première prémisse.

On a pu lui donner également une forme modale. Non pas en raison du chapitre suivant du *Proslogion* qui offrirait un autre argument, modal, en faveur de l'existence de Dieu¹⁷. Mais parce que les prémisses (4) à (6) utilisaient les notions de concevabilité et d'inconcevabilité qui sont alors assimilées à celle de possibilité et d'impossibilité¹⁸. Je crois que ceux qui contestent cette assimilation ont raison et je renvoie à leur jugement¹⁹. Et je me limite aux formes non modales de l'argument ontologique.

La référence à l'activité de penser dans la description de Dieu et la forme de la première prémisse qui pose qu'un penseur pense cette description en font un argument conceptuel. Mais on peut estimer que ce qui compte, et ce qui donne à l'argument sa meilleure chance,

¹⁵ Je me suis librement inspiré d'une critique de Peter van Inwagen, "Ontological Arguments", *Noûs*, 11, 1977, pp.375-395.

¹⁶ Voir le texte dans la traduction de B. Pautrat, Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*, Garnier Flammarion, 1993. L'argument est ici celui du chapitre 2.

¹⁷ Il s'agit de la thèse de N. Malcolm, déjà évoquée plus haut.

¹⁸ Comme D. Lewis, "Anselm and Actuality", *Noûs* 4 (1970): 175-88

¹⁹ Voir en particulier, King (1984), qui explique que l'argument d'Anselme ne relève pas de la logique modale mais de la logique intentionnelle.

n'est pas tant le caractère subjectif (l'acte de concevoir) que le caractère objectif du concept : le contenu conçu. Dans son article sur l'unique erreur fatale d'Anselme, Peter Millican a opté pour la seconde lecture et a considéré qu'elle correspondait à une version meinongienne de l'argument. En fait, il n'est pas besoin d'adhérer à toutes les thèses de l'ontologie étrange de Meinong, mais il suffit d'admettre que ce qui est conçu sans contradiction est doté d'un certain statut qui permet d'y faire référence sans pour autant en affirmer l'existence²⁰. Millican parle en ce sens de *natures*, et suggère que l'argument anselmien procède à partir de la considération d'une nature (celle que définit l'expression fameuse d'Anselme), et conclut que cette nature *existe* ou *est instantiée*. Autrement dit, les natures, considérées en elles-mêmes, n'incluent pas l'existence, mais l'existence est comparable à toute autre propriété qui *arriverait* à une nature sans la constituer. Et comme certaines de ces propriétés, elle la rend plus grande, sans doute, estime Millican, parce que tout ce qui existe est plus grand que ce qui n'existe pas. Et l'idée est alors que la nature telle qu'on ne peut penser d'aucune autre nature qu'elle est plus grande que celle-ci doit exister.²¹

La forme de l'argument dans sa version meinongienne est alors la suivante :

- (8) L'expression « nature telle qu'aucune nature plus grande ne peut être conçue » est comprise (par l'insensé)
- (9) Par conséquent, cette expression dénote une nature
- (10) Une nature qui est instantiée est plus grande qu'une nature qu'il ne l'est pas (Principe de la Supériorité de l'Existence, PSE)
- (11) Si une nature telle qu'aucune nature plus grande ne peut être pensée n'existait pas, on pourrait penser une nature plus grande qu'elle – à savoir une nature instantiée
- (12) Ce serait une contradiction
- (13) Donc une nature telle qu'aucune nature plus grande ne peut être pensée est instantiée

L'argument repose sur la considération d'une nature, décrite par l'expression d'Anselme, et dont Millican estime que l'on peut accepter, pour les besoins de l'argument, qu'elle est logiquement consistante. Millican admet qu'un penseur peut former l'idée d'une telle nature, et il admet également (ce serait une question substantielle sujette à controverse philosophique) le principe PSE qui fait de l'existence une propriété contribuant à la grandeur d'une chose (*existence is a great making property*)²². Penser que la nature décrite n'existe pas serait contradictoire (12). La conclusion positive s'ensuit.

Mais Millican identifie une ambiguïté syntaxique fatale à l'argument.

L'objection syntaxique à la forme meinongienne

L'objection fait valoir que l'expression qui prétend définir la nature divine est ambiguë, et que nous avons en fait défini au moins deux natures. Selon que l'on considère l'une, on ne peut conclure à son existence. Selon que l'on considère l'autre, on le peut, mais au prix d'une

²⁰ Bien entendu Meinong admet aussi les objets impossibles

²¹ Pédagogiquement, Millican propose un classement de natures qui fait abstraction de l'existence, où le légendaire roi Arthur a donc une nature supérieure à celle du roi Alfred, qui est elle-même supérieure à celle du chien fictif Lassie, laquelle est supérieure à celle du chien réel Laika (premier chien cosmonaute). En notant les natures de manière identifiable, on dira alors, que, sans considération de l'existence *Arthur* > *Alfred* > *Lassie* > *Laika* Mais si l'on considère que l'existence rend meilleur, voire meilleur que tout ce qui n'existe pas, la hiérarchie est alors *Alfred* > *Laika* > *Arthur* > *Lassie*.

²² Autrement dit, *Dieu* se trouve en tête de classement dans les deux séries évoquées à la note précédente

première attribution d'existence dans les prémisses. L'argument souffre alors de la même faiblesse que l'argument définitionnel, même si l'ambiguïté pouvait être plus difficile à déceler.

L'ambiguïté tient à ce que le verbe « penser » qui figure à deux reprises dans l'expression « une nature telle qu'aucune nature plus grande ne peut être pensée » peut être pris en deux sens. « Concevoir X » ou « penser à X » peut signifier ou bien (1) concevoir/penser à une nature *qui est* instantiée ou bien (2) concevoir/penser à une nature *comme telle*, ou *en soi*, qu'elle soit instantiée ou non. On peut penser cette nature *comme instantiée*, et penser qu'une nature instantiée est plus grande qu'une nature non instantiée, mais le sens (2) n'autorise pas à dire qu'une nature est effectivement instantiée du fait qu'on la pense comme instantiée. Du coup, quatre lectures sont possibles selon que l'on adopte l'un de ces deux sens pour la nature de référence (a), ou pour la ou les natures auxquelles on la compare (b). Soit

1) En adoptant le sens (1) dans les deux occurrences (a1) et (b1), il s'agit donc de penser à

« Une nature *qui est* instantiée telle qu'aucune nature *qui est* instantiée n'est plus grande »

Millican suggère qu'une telle nature réelle pourrait avoir été instantiée par Marc Aurèle, si l'on admet que la nature humaine est la plus grande de toutes les natures réelles, et que Marc Aurèle en est la plus grande instance, puisqu'il combine un haut degré de sagesse à un haut degré de puissance et de richesse. L'argument meinongien serait alors valide, mais la conclusion atteinte est seulement que la nature de Marc Aurèle existe, ce qui n'était pas la conclusion visée.

2) Adoptons maintenant le sens (2) dans les deux occurrences (a2) et (b2), il s'agit alors de faire référence à des natures *telles que l'on peut les penser*

« Une nature *que l'on peut penser* telle qu'aucune autre nature *en soi ne peut être pensée être plus grande* »

Cette description correspond sans doute à la nature divine, si l'on accepte le jugement d'Anselme. Mais, elle ne permet pas de conduire à la contradiction voulue à l'étape (12). En effet, la précision qui veut que la nature de référence et celles servant à la comparaison soient considérées indépendamment de leur instanciation effective nous interdit d'envisager l'instanciation comme facteur contribuant à la grandeur d'une nature.

3) Si l'on adopte le sens (2) pour la nature de référence (a2), et le sens (1) pour les natures auxquelles on la compare (b1), l'expression signifie alors

« Une nature *que l'on peut penser* telle qu'aucune (autre) nature *qui est* instantiée ne peut être pensée être plus grande »

Il s'agit alors de toute nature qui serait supérieure à celle de Marc Aurèle. La nature divine peut-être, mais une nature angélique tout aussi bien. On pourrait penser que l'argument d'Anselme n'en demande pas plus. Mais l'objection précédente peut être réitérée, car la contradiction (12) ne peut toujours pas être tirée. Dès lors que l'on a précisé que la nature de référence était considérée hors de toute instanciation, il n'y a pas de contradiction à la tenir pour plus grande que des natures instantiées, car on comparera également celles-ci à celle-là, abstraction faite de l'existence.

4) Si l'on adopte le sens (1) pour la nature de référence (a1) et le sens (2) pour les natures servant à la comparaison, l'expression signifie alors :

« Une nature *qui est* instantiée telle qu'aucune nature *ne peut être pensée être plus grande* »

Cette nature serait apparemment un bon candidat pour la nature divine, du moins du point de vue du théiste pour qui cette nature existe et se trouve être plus grande que toute nature imaginable. Mais son opposant n'a aucune raison d'admettre dès la première prémisse qu'il y ait une telle nature à laquelle il appartient d'être instantiée et d'être supérieure à toute nature, même non instantiée. En l'admettant, le théiste commet une pétition de principe.

En résumé, Millican propose ce tableau :

| | Interprétation | Dénotation selon l'athée | Morale pour l'argument |
|------------------|---|-----------------------------------|--|
| (a1)-(b1) | Une nature <i>qui est</i> instantiée si grande qu'aucune nature <i>qui est</i> instantiée n'est plus grande | *Marc Aurèle* | Valide, mais la conclusion n'est pas celle qui était visée |
| (a2)-(b2) | Une nature <i>qui peut être pensée</i> (=en soi) si grande qu'aucune nature (en soi) <i>ne peut être pensée</i> plus grande | *Dieu* | L'argument échoue : pas de contradiction en (12) |
| (a2)-(b1) | Une nature <i>qui peut être pensée</i> si grande qu'aucune nature <i>qui est</i> instantiée n'est plus grande | Toute nature \geq *Marc Aurèle* | L'argument échoue : pas de contradiction en (12) |
| (a1)-(b2) | Une nature <i>qui est</i> instantiée si grande qu'aucune nature <i>ne peut être pensée</i> plus grande | Pas de nature telle | Pétition de principe : (9) n'est pas acceptable |

Abandonner le PSE ?

Une objection à l'objection pourrait venir de la remise en cause du principe adopté dans la prémisse (10), le Principe de la Supériorité de l'Existence (PSE) : « Une nature qui est instantiée est plus grande qu'une nature qui ne l'est pas ». Outre le débat historique sur le sens à donner à ce que dit saint Anselme (qui n'est pas clair sur ce point), on peut se demander si le principe PSE est nécessaire à l'argument, et s'il doit être ainsi formulé. Millican pense qu'un tel principe doit être posé pour obtenir la *reductio*. Selon Nagasawa, un principe comme PSE n'est pas nécessaire, car il suffit pour la *reductio* qu'il soit vrai qu'aucune nature même instantiée ne soit plus grande que la nature de Dieu²³. La prémisse (10) devrait être formulée ainsi

(10') Une nature qui est telle qu'aucune nature plus grande ne peut être pensée et *qui est* instantiée est plus grande qu'une nature telle qu'aucune nature plus grande ne peut être pensée

Il convient alors de changer (11) pour

(11') Donc, si une nature telle qu'aucune nature plus grande ne peut être pensée n'était pas instantiée, il serait possible de penser une nature plus grande ; à savoir une nature telle qu'aucune nature plus grande ne peut être pensée et *qui est* instantiée.

Il s'agit au fond d'opter pour la lecture (a2)-(b2) de l'expression anselmienne, sans présupposition d'existence. « Nature telle qu'aucune nature ne peut être pensée (être) plus grande » signifie tout simplement « nature qui peut être pensée si grande, sans considération de son instanciation, qu'aucune nature, sans considération de son instanciation, ne peut être pensée plus grande ». Le verdict de Millican était qu'avec cette interprétation l'argument échouait au moment de la réduction (12), car en vertu de PSE toute nature instantiée serait plus grande qu'une telle nature. A quoi Nagasawa répond, qu'en abandonnant PSE, on peut

²³ Nagasawa, Yujin, 'Millican on the Ontological Argument', *Mind*, 116 (2007), pp. 1027–1039, et la réponse de Millican, 'Ontological Arguments and the Superiority of Existence', dans le même numéro pp. 1041-1053.

soutenir qu'aucune nature, même instantiée, autre que celle de Dieu instantiée, n'est plus grande que la nature de Dieu non instantiée.

Mais Millican dénonce une nouvelle ambiguïté dans ce qui est dit en (11') : « si une nature telle qu'aucune nature plus grande ne peut être pensée n'était pas instantiée, il serait possible de penser une nature plus grande ». Il convient en effet de distinguer entre une nature *qui est* (actuellement) plus grande et une nature *qui serait* plus grande, ou encore une nature dont *on pourrait penser* qu'elle est plus grande. Dans l'hypothèse de lecture (a2)-(b2), où l'on ne considère la nature de Dieu (*Dieu*), qu'en faisant abstraction de son instantiation éventuelle, cette nature est plus grande que toutes les autres natures, instantiées ou non. Mais on *pourrait* penser une nature plus grande : cette même nature instantiée. Si Dieu n'existe pas (=si *Dieu* n'est pas instantiée) *Dieu* est la plus grande de toutes les natures et il y aurait une contradiction à dire que l'on peut penser à une nature *qui est* plus grande. Mais, dans cette même hypothèse (où Dieu n'existe pas = *Dieu* n'est pas instantiée), il n'est pas vrai que l'on ne puisse pas *concevoir* une nature plus grande, car on peut concevoir que cette même nature *serait* plus grande, en étant instantiée. Il n'y a alors pas de contradiction à dire que l'on peut penser à une nature *qui serait* plus grande. Selon la première lecture (*Dieu* est telle qu'aucune nature n'est effectivement plus grande), l'argument ne permet pas de conclure à son existence, mais seulement à la non-existence d'une nature supérieure. Selon la seconde lecture (*Dieu* est telle qu'aucune nature ne peut être pensée être plus grande), on peut bien penser qu'une nature *serait* plus grande, à savoir cette même nature si elle était instantiée, mais on n'est pas contraint par la contradiction à penser qu'une telle nature *est* effectivement plus grande que *Dieu* non instantiée.

Pétition de principe ?

Comme le remarque Millican, la seule interprétation qui permettrait de dériver la conclusion désirée est l'interprétation (a1)-(b2) qui nous demande de comprendre que *Dieu* est une nature qui *est* (effectivement, en réalité) si grande qu'aucune nature *ne peut être pensée* (être) plus grande. Mais admettre qu'il y a une telle nature, c'est admettre ipso facto qu'elle est instantiée, et c'est donc commettre une pétition de principe. L'athée refusera de concéder qu'il y ait une telle nature. Il semble alors que l'on arrive à une situation bloquée, car le défenseur de l'argument aura alors beau jeu de répondre que c'est un refus *a priori* de la preuve : après tout, on demande, pour qu'il y ait une telle nature (a1)-(b2) de concevoir ce que dit l'expression, et il ne saurait être question de dire qu'on ne peut pas le concevoir parce que, si on le concevait, on devrait admettre que Dieu existe !

Ceci pose la question, marginale mais inévitable surtout à propos de l'argument ontologique, de ce qui fait qu'une démonstration commet une pétition de principe. On ne pourra pas dire qu'un argument commet une pétition de principe si la conclusion est incluse dans les prémisses : c'est le propre de toute déduction. La conclusion d'une déduction est toujours et nécessairement *plus faible* que la conjonction des prémisses et *contenue* par elles.

Dira-t-on qu'il faut au moins que la conclusion ne soit pas contenue dans une seule des prémisses ? Mais il est bien évident que, quel que soit le nombre des prémisses que l'on donne pour *extraire* de leur ensemble une conclusion, ces prémisses peuvent être mises en conjonction de sorte que l'argument obtenu n'aura qu'une prémisses qui contient la conclusion. La pétition de principe ne peut pas être due à la forme conjonctive de la prémisses unique.

Mieux vaut dire alors que la notion de « pétition de principe » est liée à une dimension non-logique, d'ordre psychologique et peut-être épistémologique : la conclusion doit apparaître moins bien justifiée *prima facie* que les prémisses et l'argument a pour but de montrer que, si

les prémisses sont justifiées, la conclusion l'est aussi. L'argument explicite ce qui ne l'était pas et permet de conduire à *accepter* ce que l'on n'acceptait pas.

Ces considérations ne règlent pas le problème posé. Mais il me semble de bonne politique argumentative de donner l'avantage au doute en cas d'accusation de pétition de principe. Je considère donc que Millikan a eu raison de la version meinongienne de l'argument et qu'il en a eu raison au moyen d'une objection syntaxique. En revanche, je ne crois pas que la version meinongienne de l'argument soit celle qui lui donne sa plus grande force, et il me paraît au moins utile d'envisager la construction qui semble correspondre le mieux à l'intention d'Anselme : la version conceptuelle.

La version conceptuelle de l'argument fantastique et l'objection syntaxique

En donnant une forme conceptuelle de l'argument fantastique, on veut insister sur la référence à l'acte même de penser, à sa réalité subjective, et non seulement à son contenu – sa réalité objective. Il est alors utile de présenter l'argument à la première personne, car ce sera toujours à celui qui reproduit l'argument en pensée que celui-ci sera adressé : il se présentera comme un argument *ad hominem*. Bien entendu, si l'argument a une quelconque valeur logique, on devra pouvoir l'énoncer à la troisième personne.

L'argument dans sa forme conceptuelle peut être formulé ainsi ('être' ne doit pas avoir plus d'engagement ontologique que 'nature' dans la version meinongienne)

(14) Je conçois un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu

(15) Si un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu n'existe pas, je peux concevoir un être plus grand, à savoir un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu et qui existe.

(16) Je ne peux pas concevoir un être plus grand qu'un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu

(17) Donc, un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu existe

Il est assez clair qu'une ambiguïté peut être décelée et que l'argument pourrait jouer de cette ambiguïté. Cette fois c'est l'expression « concevoir un F » qui est en cause, car on peut entendre par là

(a) concevoir un F *qui existe* ou former une conception à *propos* d'un F (qui existe)

(b) former une conception-de-F, qui, en tant que conception, est indifférente à l'existence (d'un F)

Dans le premier sens (a), l'argument conceptuel est valide, mais il commet une pétition de principe, et l'athée ne saurait accepter la prémisse (14) qui admet l'existence de Dieu. Dans le sens (b), il n'y a pas de raison d'accepter la prémisse (15), car « concevoir un être plus grand » ce sera « former une conception d'un être qui, en tant que conception, est indifférente à l'existence ». Supposer alors que cet être existe ne rendra pas la conception, en tant que conception, plus grande. L'argument ne conclut pas.

Si l'argument rend la prémisse (14) acceptable en choisissant le sens (b), et la prémisse (15) en choisissant le sens (a), c'est un sophisme reposant sur une ambiguïté syntaxique.

Une révision de l'argument

La version conceptuelle ne fait apparemment pas mieux que les précédentes. Pourtant, il me semble que cette discussion permet d'envisager une révision. Je voudrais tirer parti des

objections précédentes pour proposer une formulation de l'argument qui échappe à ces critiques, et finalement au reproche d'ambiguïté syntaxique.

Considérons l'idée de représentation mentale dans un sens large : *concevoir* un F est une représentation, et *juger qu'il y a* un F en est une autre. Bien entendu ce sont deux opérations mentales bien distinctes (une simple considération d'un objet ou d'un type d'objets d'un côté, la formation d'une croyance sur le monde de l'autre). C'est pourquoi il est différent de concevoir un lion existant et de juger qu'un lion existe²⁴. Mais ces deux opérations relèvent toutes deux du genre « opération mentale », ou de celui de « représentation mentale ».

Qui plus est, il ne paraît pas aberrant de soutenir que certaines conceptions entraînent la formation de jugements. Ainsi, qui envisage le concept d'un x qui est F jugera sans doute qu'un x *peut être* F (sans pour autant juger qu'un x *est* F ou *qu'il y a* un x qui est F). Bien que la question puisse être discutée, il me semble que celui qui refuse la possibilité de cercles carrés prétend qu'il ne peut pas concevoir un cercle carré, et non qu'il le conçoit mais juge qu'il n'y en a pas, ou ne peut pas y en avoir. Je n'entends pas dire par là que la concevabilité est preuve de la possibilité, mais que, pour le penseur qui conçoit, sa conception implique certains jugements.

On pourrait alors envisager la possibilité que la conception d'une chose comme ayant telle caractéristique (concevoir un x qui est F) implique le jugement qu'il y ait une telle chose (juger qu'il y a un x qui est F). L'argument fantastique aurait justement cette forme

(18) Quiconque comprend une description 'G' et juge qu'il y a un G se représente quelque chose de plus grand que s'il ne jugeait pas qu'il y a un G

(19) Donc, quiconque comprend et conçoit la description 'être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté' et juge qu'il n'y a pas un tel être peut se représenter quelque chose de plus grand : à savoir en jugeant qu'il y a un tel être.

(20) On ne peut pas juger qu'une chose G (conçue comme G) n'est pas G²⁵

(21) Donc, quiconque comprend la description 'être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté' ne peut pas juger qu'un tel être n'existe pas

L'argument est présenté ici de manière conditionnelle, mais il suffit d'une prémisse disant que quelqu'un comprend la description en question, pour que la conclusion obtenue soit que celui-là juge que Dieu existe. C'est un argument *a priori*, dont la conclusion est obtenue par la mise en évidence d'une contradiction que l'on ne peut pas se représenter (20). Il repose donc sur une *réduction à l'absurde*. Enfin cette impossibilité de penser (cette absurdité) est *pour quelqu'un*, il s'agit d'un argument *ad hominem*.

Objections

On peut envisager toute une série d'objections à l'argument fantastique ainsi présenté. Je termine en évoquant celles qui me semblent les plus pertinentes :

²⁴ Objection de Caterus dans les « Premières objections » faites aux *Méditations Métaphysiques* de Descartes (AT IX, 80).

²⁵ J'entends par là quelque chose comme : on ne peut pas juger qu'un carré n'est pas carré ; même si on peut juger à propos de quelque chose qui est un carré que ce n'est pas un carré, voire à propos de quelque chose que l'on se représente par ailleurs comme carré (une tour ronde vue de loin) que cela n'est pas carré. On peut certainement imaginer que Jean est blond et juger (croire) qu'il est brun, c'est-à-dire qu'il n'est pas comme on se l'imagine, mais alors le concept que l'on forme de Jean dans ce jugement ne sera pas celui de Jean-blond (autrement dit : on ne peut pas juger que celui qu'on se représente comme blond et auquel on pense *sous cette représentation* est brun, bien que l'on puisse juger que celui que l'on se représente comme blond n'est en fait pas blond, car on pense à lui sans faire cas de cette imagination). Je dois à un lecteur anonyme attentif de cet article une reprise de cette prémisse 20, et espère avoir fait droit à sa remarque.

Objection 1. Pour que la conclusion soit tirée et que l'interlocuteur juge que Dieu existe, il faut qu'il comprenne la description 'être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté'. Mais cette description n'est pas compréhensible.

Réponse. Il suffit que l'interlocuteur pense qu'il comprend l'expression. Et je ne vois pas de raison de lui refuser cette pensée, puisqu'il comprend tous les termes de l'expression ainsi que sa structure syntaxique.

Bien entendu, on veut sans doute dire alors :

Objection 2. La description 'être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté' n'est pas la description d'un être possible, car elle engendre une contradiction.

Réponse. Nous avons déjà rencontré cette objection générale. Si tel est le cas, comme l'ont prétendu certains, il faut pour cela une démonstration. La description n'est pas intrinsèquement contradictoire et n'est pas aussi clairement impossible à satisfaire que les descriptions 'entier naturel tel qu'il n'y en a pas de plus grand', 'mouvement tel qu'il n'y en a pas de plus rapide', etc. J'en conclus que la question du caractère paradoxal de la description est une question substantielle, demandant une argumentation philosophique, et ne se réduit pas à une simple ambiguïté.

Objection 3. La prémisse (18) est discutable : juger qu'il y a un x qui est F n'est pas nécessairement se représenter quelque chose de plus grand que ce que l'on se représente par le concept d'un F . Par exemple, on se représenterait quelque chose de *moins grand* en jugeant qu'une épidémie mortelle existe qu'en formant simplement le concept de cette épidémie.

Réponse. C'est une objection classique qui ne touche pas à la forme de l'argument et il suffit de se restreindre, comme le demandait Nagasawa et l'acceptait Millikan, au cas particulier qui nous occupe : celui du concept de Dieu, avec la description particulière d'Anselme. Il ne paraît pas du tout aberrant de dire que celui qui juge qu'un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté existe *se représente* quelque chose de plus grand que celui (ou lui-même) qui ne fait qu'entretenir (penser, imaginer) le concept ou la description d'un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté.

Objection 4. On ne juge pas que p (que 'p' est vrai) à volonté. Le jugement que Dieu existe, comme la plupart de nos croyances, est une croyance qui ne dépend pas (directement) de notre bon vouloir. On l'a ou on ne l'a pas, on peut éventuellement être amené à l'avoir par un argument, ou par une révélation, mais on ne peut pas décider de l'avoir quand on ne l'a pas. L'athée qu'il s'agit de convaincre répondra qu'il ne *peut* pas juger que Dieu existe.

Réponse. Cette objection me semble la meilleure de celles qui s'en tiennent à des aspects non substantiels de l'argument²⁶. Toute la question est de savoir si, dans la prémisse (19), l'attribution faite, à celui qui ne fait qu'entretenir la représentation conceptuelle d'un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté, de *pouvoir* effectivement juger qu'un tel être existe, est l'attribution d'un pouvoir causal (il dépend de lui de juger que p) ou simplement l'expression d'une possibilité métaphysique (il y a un monde possible où il juge que p). L'objection ne porte que si le premier sens s'impose. Elle ne porte pas si le second sens suffit. Je dois dire qu'il me semble que le second sens est suffisant, mais je ne vois pas comment l'établir. Disons au moins ceci : l'athée a admis qu'il comprenait la description 'être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté', il a également admis la prémisse (18), et pense donc que s'il jugeait que cet être existait, il se représenterait quelque chose de plus grand que s'il ne faisait pas ce jugement. Je ne vois pas de raison de penser qu'il considère qu'un tel jugement de sa part est une impossibilité métaphysique. Même s'il ne décide pas

²⁶ Objection faite par Frank Arntzenius lors d'une présentation de cet argument à l'université de Paris I.

alors de faire ce jugement, la conjonction des considérations précédentes semble devoir le conduire, bon gré mal gré, au jugement qu'un tel être existe.

Objection 5. Une telle conclusion affirme moins l'existence de Dieu, que celle du théisme, puisque l'on aboutit non pas à la proposition que Dieu existe, mais au jugement que doit faire l'interlocuteur et qui a pour contenu que Dieu existe²⁷.

Réponse. Cette distinction est tout à fait juste, et correspond à deux thèses bien distinctes sur le monde (Dieu existe vs il y a des gens qui pensent que Dieu existe). Mais, si le théisme en question est la croyance de celui qui reproduit l'argument, cette différence n'en est pas une. Je peux dire que Jean juge que Dieu existe, bien que Dieu n'existe pas. Mais je ne peux pas entretenir la pensée : je juge que Dieu existe, mais Dieu n'existe pas²⁸. Pour un observateur extérieur, le fait que quelqu'un soit convaincu par l'argument prouve l'existence du théisme. Pour celui qui est convaincu, il prouve que Dieu existe (car il doit juger que Dieu existe).

*Quod erat demonstrandum*²⁹.

²⁷ Objection faite par Jonathan Barnes lors d'une présentation de cet argument à l'université de Paris IV.

²⁸ On reconnaît ici une version théologique du paradoxe de Moore.

²⁹ Cet article hérite d'exposés successifs (sans préjuger de leur succès) donnés à l'université de Paris IV, à l'invitation de Ruedi Imbach et Jean-François Courtine (en mai 2003), à l'Ecole Normale Supérieure, à l'invitation de Francis Wolff (en mars 2007), et à l'Université de Paris I, à l'invitation de Friederike Moltmann (en juin 2008). Les discussions furent à chaque fois nourries, comme celle lancée à ce sujet sur le blog de Julien Dutant (Philotropes). Je crains de n'avoir pas fait droit à toutes les remarques reçues, mais je remercie mes hôtes et mes interlocuteurs et souhaite contribuer à la poursuite de la discussion en fixant ces idées par écrit.