

## **L'argument fantastique**

### **La preuve ontologique repose-t-elle sur une ambiguïté ?**

Cyrille Michon\*  
(Université de Nantes)

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 prémisse 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 Dieu<sup>1</sup> ? 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*)<sup>2</sup>.

---

\* Cyrille Michon est professeur de philosophie à l'Université de Nantes. Ses travaux portent sur la philosophie médiévale, la métaphysique et la philosophie de la religion. Parmi ses dernières publications: Guillaume d'Ockham, *Traité sur la prédestination*, Vrin, 2007; *Philosophie de la Religion. Approches contemporaines* (dir. avec R. Pouivet), Vrin, 2010.

<sup>1</sup> Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* I, 10-11.

<sup>2</sup> 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*.

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 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 fatale<sup>3</sup>. 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 pensable<sup>4</sup>. 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.

---

<sup>3</sup> Peter Millican, « The One Fatal Flaw in Anselm's Argument », *Mind*, 2004, 113, pp. 437-476.

<sup>4</sup> 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/>>. Le texte, traduit par Roger Pouivet, se trouve in Michon, C., et Pouivet, R. (eds), *Philosophie de la religion*, Vrin, 2010, p.183-203.

Leibniz est le meilleur exemple historique d'une version modale de l'argument fantastique<sup>5</sup>, et l'on a pu soutenir que saint Anselme en avait proposé une autre, redoublant ou incluant une première forme non modale<sup>6</sup>. 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 catégorie<sup>7</sup>.

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*.

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 priori<sup>8</sup>. La faiblesse des parodies est qu'elles ne montrent pas où est l'erreur qu'elles permettent de dénoncer. Mais elle est aussi

---

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> Thèse discutée de N. Malcolm, 1960, "Anselm's Ontological Arguments", *Philosophical Review* 69, 1960, pp. 41-62

<sup>7</sup> 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

<sup>8</sup> 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.

que l'on pourra toujours trouver une contestation du strict parallélisme entre les deux arguments<sup>9</sup>.

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 ensembles<sup>10</sup>. 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 fantastique<sup>11</sup>. 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.

---

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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)<sup>12</sup>.

### **L'interprétation meinongienne de l'argument d'Anselme**

On peut la reproduire ainsi sans (trop) trahir le texte de l'argument de saint Anselme<sup>13</sup> :

(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.

---

<sup>12</sup> Je me suis librement inspiré d'une critique de Peter van Inwagen, "Ontological Arguments", *Noûs*, 11, 1977, pp.375-395.

<sup>13</sup> Voir le texte dans la traduction de B. Pautrat, Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*, Garnier Flammarion, 1993. L'argument est ici celui du chapitre 2.

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 Dieu<sup>14</sup>. 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'impossibilité<sup>15</sup>. Je crois que ceux qui contestent cette assimilation ont raison et je renvoie à leur jugement<sup>16</sup>. 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, 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'existence<sup>17</sup>. 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

---

<sup>14</sup> Il s'agit de la thèse de N. Malcolm, déjà évoquée plus haut.

<sup>15</sup> Comme D. Lewis, "Anselm and Actuality", *Noûs* 4 (1970): 175-88

<sup>16</sup> Voir en particulier, King (1984), qui explique que l'argument d'Anselme ne relève pas de la logique modale mais de la logique intentionnelle.

<sup>17</sup> Bien entendu Meinong admet aussi les objets impossibles

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.<sup>18</sup>

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*)<sup>19</sup>. 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 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.

---

<sup>18</sup> 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\*.

<sup>19</sup> Autrement dit, \*Dieu\* se trouve en tête de classement dans les deux séries évoquées à la note précédente



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 celle servant à la comparaison soient considérées indépendamment de leur instantiation 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 prémisses 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 Dieu<sup>20</sup>. 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 instantiation, qu'aucune nature, sans considération de son instantiation, 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 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

---

<sup>20</sup> 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.

(=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 Millican 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 existe<sup>21</sup>. 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

---

<sup>21</sup> Objection de Caterus dans les « Premières objections » faites aux *Méditations Métaphysiques* de Descartes (AT IX, 80).

(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 G<sup>22</sup>

(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 :

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

---

<sup>22</sup> 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.

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’argument<sup>23</sup>. 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 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.

---

<sup>23</sup> Objection faite par Frank Arntzenius lors d’une présentation de cet argument à l’université de Paris I.



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 existe<sup>24</sup>.

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 pas<sup>25</sup>. 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*<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Objection faite par Jonathan Barnes lors d'une présentation de cet argument à l'université de Paris IV.

<sup>25</sup> On reconnaît ici une version théologique du paradoxe de Moore.

<sup>26</sup> 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'École 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.