

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 32 (1982)
Heft: 4

Artikel: Société romande de philosophie : séance du 13 juin 1982 : l'existence est-elle un prédicat? Signification et enjeux de la question
Autor: Baertschi, Bernard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381228>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Société romande de philosophie

Séance du 13 juin 1982

L'EXISTENCE EST-ELLE UN PRÉDICAT?
SIGNIFICATION ET ENJEUX DE LA QUESTION

BERNARD BAERTSCHI

«L'existence est-elle un prédicat?» Cette question, une des questions classiques que se pose la philosophie, renvoie, en ce qui concerne sa formulation, à Kant. C'est en effet lors de sa critique de la preuve ontologique que le philosophe de Königsberg s'est demandé quels étaient les rapports entre l'existence et l'attribution¹. On connaît sa réponse: le terme «est» n'est pas un prédicat, ou plus précisément, car se contenter de cette affirmation c'est tronquer le texte de Kant, il n'est pas un prédicat *réel*, ni dans l'ordre logique où il est copule et «met le prédicat *en relation* avec le sujet», comme dans «*Dieu est tout-puissant*», ni dans l'ordre de la réalité, où en disant «*Dieu est*», «je n'ajoute aucun prédicat au concept de Dieu, mais je ne fais que poser le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps, il est vrai, l'*objet* qui correspond à mon *concept*.»² Bref, l'existence — nous ne nous occuperons pas ici de la copule — n'est pas un prédicat réel, car elle ne s'ajoute pas au sujet, comme par exemple la toute-puissance.

L'existence peut cependant être un prédicat logique, c'est-à-dire que «existe» peut occuper la place syntaxique d'un prédicat, mais cela ne saurait intéresser le philosophe, puisque «tout peut servir indistinctement de prédicat logique»³.

Par la suite, la problématique des rapports entre l'existence et l'attribution a été dissociée de celle de l'argument ontologique et elle est devenue autonome. Mais la solution kantienne a continué de peser sur elle, puisque depuis lors la plupart des philosophes la reprennent à leur compte. Nous non plus, nous n'allons pas faillir à cette tradition et nous poserons, du moins comme hypothèse de départ, que l'existence n'est pas un prédicat et nous nous demanderons, en nous aidant de la pensée de ceux qui ont approuvé cette thèse, ce que véritablement elle signifie.

¹ Nous utilisons ici le mot «existence» sans autre précision, bien que quatre mots, chez Kant, puissent prétendre à cette traduction: *Dasein*, *Sein*, *Wirklichkeit* et *Existenz*. Cela est justifié, car «ce sont termes synonymes chez Kant» (R. VERNEAUX, *Le vocabulaire de Kant*, Paris 1967, p. 95).

² *Critique de la raison pure*, Paris 1944, p. 429.

³ *Loc. cit.*

I

Nous demanderons d'abord à Frege de nous éclairer. Lui aussi lie notre problème à la preuve ontologique et sa thèse est que: «L'existence étant propriété du concept, la preuve ontologique de l'existence de Dieu n'atteint pas son but.»⁴ Que veut-il dire par là? Pour le savoir, il faut nous interroger sur ce qu'il entend par «concept»: «Un concept est la dénotation [*Bedeutung*] d'un prédicat»⁵. Cela signifie que si je dis «le ciel est bleu», le sujet «le ciel» dénote, se réfère à un objet et le prédicat «est bleu» dénote, se réfère à un concept, lequel subsume l'objet: parmi les objets qu'on peut ranger sous le concept «bleu», il y a le ciel. Cela est peut-être du platonisme, mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici; ce qu'il faut retenir, c'est que pour Frege il est équivalent de dire que le prédicat est attribué au sujet ou que le concept se dit de l'objet: lorsqu'on parle au mode formel, on dit objet et concept et lorsqu'on parle au mode matériel, on dit sujet et prédicat⁶.

Pour comprendre ce que signifie «l'existence est propriété d'un concept», il nous faut encore introduire une distinction entre les caractères et les propriétés d'un concept. Les caractères d'un concept sont «des propriétés des choses qui tombent sous le concept»⁷. Par exemple, «rectangle» est un caractère du concept «triangle rectangle». Par contre, les propriétés d'un concept s'attribuent non aux choses que le concept subsume, mais au concept lui-même. Par exemple, si je dis «le rouge est une qualité», j'attribue la qualité non aux choses rouges, mais au concept «rouge»: on ne peut dire «la pomme est une qualité».

Nous sommes donc en présence de trois niveaux: les objets, les propriétés d'objet (caractères de concept) et les propriétés de concept. On peut aussi considérer ces dernières comme des caractères de concept, mais alors il s'agit de concepts «de second ordre»⁸. Pour simplifier, on pourra appeler ces trois niveaux: objets, concepts de premier ordre et concepts de second ordre.

A quel niveau faut-il placer l'existence? Cela n'est pas difficile à déterminer: étant donné qu'elle est propriété d'un concept, elle appartient au troisième niveau, celui des concepts de second ordre, tout comme les nombres d'ailleurs, car, dit Frege, «l'existence a quelque analogie avec le nombre» en ce que «affirmer l'existence, ce n'est rien d'autre que nier le

⁴ *Les fondements de l'arithmétique*, Paris 1969, p. 180.

⁵ *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris 1969, p. 133.

⁶ «Formel» et «matériel» ont ici le sens que leur donnaient les médiévaux lorsqu'ils parlaient de supposition formelle et de supposition matérielle. Cf. aussi HUSSERL: «L'objet-substrat prend la forme de sujet prédicatif» (*Expérience et jugement*, Paris 1970, p. 249).

⁷ *Les fondements de l'arithmétique*, p. 180.

⁸ *Op. cit.*, p. 181.

nombre zéro»⁹. Ainsi, lorsque je dis «l'abominable homme des neiges existe», j'affirme que le concept «abominable homme des neiges» subsume au moins un individu ou, si l'on utilise un langage extensionnel, je nie que la classe des abominables hommes des neiges soit vide. Par contre, si je dis «Les martiens n'existent pas», j'affirme que la classe «les martiens» est vide (ou, pour parler comme Frege, je dis que le nombre zéro est attribué au concept «les martiens»).

On comprend maintenant ce que Frege veut dire lorsqu'il affirme que l'existence n'est pas un prédicat. Cela veut dire d'abord, comme pour Kant, qu'elle n'est pas la propriété d'un sujet (objet): elle n'ajoute rien au sujet. Cela, cependant, ne signifie pas que l'existence n'ajoute rien à rien, car il n'y a pas que des objets, mais aussi des concepts, à quoi l'existence ajoute quelque chose. Bref, pour Frege, l'existence est un concept de second ordre, c'est-à-dire que «existe» est un prédicat de second ordre¹⁰, d'où d'ailleurs l'analogie, à la fois trompeuse et révélatrice, entre ces deux phrases: «l'herbe est verte» et «l'herbe existe».

On comprend aussi pourquoi «la preuve ontologique de l'existence de Dieu n'atteint pas son but». En effet, vu qu'elle affirme que le plus grand pensable implique l'existence, elle fait de cette dernière un caractère du concept et non sa propriété.

2

Une des conséquences de cette théorie apparaîtra étrange, sinon aux yeux du sens commun, du moins à ceux des philosophes, c'est qu'elle interdit de construire des expressions telles que «Socrate existe» ou «j'existe», c'est-à-dire des énoncés où «existe» est précédé d'un nom propre (ou d'un terme, tel «je», qui peut être analysé comme un nom propre). De telles expressions sont vides de sens en ce qu'elles sont mal formées, puisque l'existence n'est pas la propriété d'un individu, mais d'un concept.

Cela étonnera le philosophe, disions-nous, mais pas le sens commun. Pourquoi? Parce que le langage ordinaire ne fait jamais précéder — sauf dans des contextes très particuliers — le terme «existe» d'un nom propre, ni même d'une description définie, mais plutôt d'une description indéfinie¹¹, c'est-à-dire d'un type d'expressions qui se réfèrent à des concepts. Par exemple, «L'Albanais qui comprend les théorèmes de Gödel existe» sonne

⁹ *Op. cit.*, p. 180.

¹⁰ Ou plutôt un prédicat de second ordre *au moins*, car dans «Il existe un nombre premier entre 10 et 20», «existe» est un prédicat de troisième ordre.

¹¹ Cf. C. J. F. WILLIAMS, *What is Existence?*, Oxford 1981: «The context «—exists» calls for indefinite rather than definite descriptions.»

étrangement, mais non «Un Albanais qui comprend les théorèmes de Gödel existe»¹². Frege a donc au moins le sens commun pour lui.

Pour voir exactement ce que signifient ces affirmations, il nous faut approfondir la conception frégréenne de l'existence ou plutôt, vu que Frege dit peu de choses à ce sujet, voir quelles ont été les conséquences historiques de sa conception.

Le cœur de la doctrine frégréenne en ce qui concerne notre sujet, c'est l'analogie entre l'existence et les nombres. Cette analogie mène directement à l'analyse de l'existence à l'aide du quantificateur existentiel. En effet, dire que l'abominable homme des neiges existe, c'est dire qu'il y a au moins un individu qui est un abominable homme des neiges, donc qu'il existe au moins un x tel que le prédicat «abominable homme des neiges» s'applique à lui: $(\exists x)\varphi x$. Quine reprend cette thèse et affirme que c'est le quantificateur existentiel qui rend compte de l'existence¹³, d'où sa célèbre formule: être, c'est être la valeur d'une variable. C'est-à-dire: ce qui existe peut être substitué au x dans $(\exists x)\varphi x$.

Cela nous permet déjà de comprendre que, lorsque Frege prétendait que l'existence est propriété d'un concept et non d'un objet, il affirmait simplement qu'on ne peut dire d'un objet qu'il existe sans le subsumer sous un concept, sans qu'il soit membre d'une classe. En effet, le quantificateur (\exists) ne peut s'appliquer à un objet (x) que si cet objet a une propriété (φ), c'est-à-dire un prédicat. On pourrait dire aussi que, dans $(\exists x)\varphi x$, (\exists) n'ajoute rien à x , mais à φ qu'il qualifie comme «s'attribuant au moins à un objet». Ainsi l'expression $(\exists x)$ seule n'a aucun sens: ce n'est pas $(\exists x)$ qui dit l'existence, mais le prédicat de second ordre « $(\exists x) - x$ ». Cela se marque bien dans le langage ordinaire: quand je dis «L'abominable homme des neiges existe», ou «Il existe au moins un abominable homme des neiges», «existe» est attribué à «abominable homme des neiges», qui est un prédicat du premier ordre, et à rien d'autre.

Il y a cependant une difficulté: si on ne peut dire que quelque chose existe sans dire qu'il existe comme tel ou tel, il faudra accepter la formule suivante:

$$(x) (\exists \varphi) \varphi x \text{ }^{14}$$

signifiant que tout objet a au moins une propriété. La difficulté réside dans le fait qu'on a quantifié sur quelque chose, ici un prédicat, sans lui attribuer

¹² Dans «L'abominable homme des neiges existe», «existe» est précédé d'une expression régie par un article défini qui n'introduit pas une description définie, mais un nom générique.

¹³ «I mean «exists» to cover all there is, and such of course is the force of the quantifier» («Existence and Quantification», in *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press 1969, p. 100).

¹⁴ C'est d'ailleurs par cette formule que Lesniewski interprète «Quelque chose existe».

une propriété; le prédicat existe alors pour ainsi dire dans le vide. On pourrait certes déterminer une propriété de ce prédicat, mais cela ne résoudrait rien, car alors on aurait:

$$(x) (\exists \varphi) \varphi x \ \& \ (\varphi) (\exists A) A \varphi$$

d'où une régression à l'infini, et une multiplication des entités qui pourrait faire frémir même un platonicien.

Comment résoudre cette difficulté? Trois moyens au moins s'offrent à nous:

(i) Abandonner l'analyse de « existe » en termes de quantification et dire, par exemple, que l'existence n'est pas la propriété d'un concept, mais un caractère de concept, un prédicat donc.

(ii) Dire qu'on a le droit de quantifier seulement sur les objets, ce qui est une position nominaliste.

(iii) N'autoriser la quantification que sur les termes qui se trouvent en position référentielle.

Par hypothèse, nous avons rejeté la solution (i); (ii) n'est pas acceptable, comme on le verra plus loin; il reste donc (iii). Voyons plus précisément ce qu'elle signifie.

La position référentielle est la position grammaticale de sujet, le x dans φx . On n'autorisera donc la quantification que sur ce qui peut occuper la place du x . Ainsi la formule $(x) (\exists \varphi) \varphi x$ n'est plus possible, de même que toutes celles qui sont construites sur son modèle¹⁵. On échappe par là à la régression à l'infini, mais on n'échappe pas à tous les problèmes, et notamment pas à celui de la multiplication des entités. En effet, si certaines formules sont bannies, d'autres restent, par exemple $(\exists x) \varphi x$, $(\exists \varphi) A \varphi$,... Cela est facile à montrer: si je dis « le rouge est une couleur », « rouge » est un prédicat en position référentielle, je peux donc quantifier sur lui; si j'ajoute « la couleur est une qualité », je pourrai quantifier sur la couleur et ainsi de suite. Or, comme c'est le quantificateur existentiel qui dit ce qui existe, tout ce à quoi il s'applique sera considéré comme existant. Cette multiplication des entités ne gênerait peut-être pas beaucoup Frege qui était platonicien, mais elle gêne de nombreux analyticiens qui veulent l'éviter tout en se refusant au nominalisme.

Comment alors s'en sortir? En subordonnant la notion d'existence à celle de système. Au lieu de dire x existe, on dira x existe dans tel système. En d'autres termes, les entités dont on reconnaîtra l'existence seront introduites par les définitions et les axiomes du système, explicitement ou implicitement. Bref, l'existence n'est plus prise absolument, mais relativement à un système; elle est en quelque sorte hypothétisée: si je veux construire tel

¹⁵ Cf. P. F. STRAWSON, « Singular Terms and Predication », in *Philosophical Logic* (Strawson ed.), Oxford 1967, p. 86: « There is never any point in introducing a quantifier into a place that could be occupied by a term signifying an item of a higher type unless this is done in coupling with a term signifying an item of a still higher type. »

système, il me faut telles et telles entités. Par exemple, si je veux construire une théorie des nombres, il me faudra des objets, des propriétés (ou des classes) et des propriétés de propriétés (ou des classes de classes). Tout cela est fort bien dit par Quine: « Toute chose à laquelle nous accordons l'existence est tout à la fois une chose posée du point de vue de la description du procès de construction de la théorie, et quelque chose de réel au point de vue de la théorie qu'on est occupé à construire. »¹⁶

Mais n'allons-nous pas payer un prix trop élevé pour cette solution? Une telle position semble en effet un relativisme, garant d'un arbitraire total. En effet, si l'existence dépend du système, comme c'est moi qui construis les systèmes, je pourrai construire mes systèmes selon mes goûts philosophiques, dans la mesure où je respecte un minimum de principes formels, y incluant tel type d'entités, en excluant tel autre, selon mon bon plaisir. Je pourrai donc être à ma guise nominaliste ou idéaliste, vu que ce sont mes systèmes qui norment la réalité. C'est pourquoi, pour Quine, les objets extérieurs sont des créatures mythiques aussi bien que les dieux de Homère¹⁷; c'est pourquoi, pour M. Lauener, on ne peut dire d'une manière absolue que le phlogistique ou Pégase n'existent pas et, donc, il n'y a aucune raison qui nous permette d'établir la supériorité des sciences naturelles, par exemple, sur la fiction¹⁸.

La relativisation de l'existence à un système s'observe encore dans une autre théorie de Quine, celle de l'inscrutabilité de la référence. La référence d'un mot, c'est l'objet auquel elle renvoie; ainsi, le langage étant un ensemble de mots, l'ensemble des références d'une langue détermine l'ensemble des objets dont elle s'occupe, qu'elle reconnaît comme existants. La référence est donc l'analogue du quantificateur existentiel¹⁹; et de même que celui-ci fonctionne relativement au système dans lequel il apparaît, de même celle-là sera relative au langage où elle opère: « Référence est non-sens, sauf relativement à un système de coordonnées. »²⁰. On ne se réfère aux choses que par l'intermédiaire d'un langage, que dans un langage, on ne s'y réfère pas absolument, dans quelque chose qui serait pur contact du moi et de la réalité. D'où une autre thèse de Quine, celle de l'indétermination de toute traduction: chaque langue possédant ses propres objets de

¹⁶ *Le mot et la chose*, Paris 1977, p. 53.

¹⁷ Cf. *From a Logical Point of View*, New York 1963, p. 44.

¹⁸ « After all, there is no absolute sense in which phlogiston or Pegasus do not exist and (...) neither logical reason nor empirical evidence can definitely establish the superiority of natural science over fiction or theology » (*Method in Philosophy and Logic* (inédit), p. 6).

¹⁹ Cf. *Le mot et la chose*, p. 336: « Refuser de s'exprimer en termes de quantification (...) c'est simplement renoncer à dévoiler le contenu référentiel de son propre discours. »

²⁰ *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris 1977, p. 61.

référence, rien ne peut assurer que deux langues disent exactement la même chose.

Quine va cependant refuser d'accepter les conséquences relativistes extrêmes qu'on peut tirer de ses affirmations parce que, s'il est attaché à la notion de «relatif à un système», il reste pragmatiste. Or, être pragmatiste implique d'accepter certaines théories plutôt que d'autres, et notamment les théories scientifiques. C'est pourquoi après avoir affirmé qu'on ne peut parler d'existence qu'à l'intérieur d'un système, il continue en disant: «Et nous ne devons pas considérer le point de vue de la théorie comme une fantaisie; parce que nous ne pouvons jamais faire mieux que de nous placer au point de vue d'une théorie ou d'une autre, la meilleure que nous connaissons au moment considéré.»²¹ Il y a donc des théories meilleures que d'autres, par exemple celle qui affirme l'existence des objets extérieurs est meilleure que la mythologie de Homère. De même, d'un point de vue pragmatiste, on doit admettre le système des mathématiques; or, on ne peut faire des mathématiques un peu poussées sans quantifier sur les classes. On n'a donc pas le droit d'être nominaliste (c'est là la raison du refus du nominalisme dont nous avons parlé plus haut).

Mais alors, ne va-t-on pas retrouver la multiplication des entités et, avec les objets et les classes, les propriétés, les nombres, du premier au n^{ième} degré? N'y a-t-il donc pas moyen d'échapper à l'alternative relativisme-platonisme? Notons d'abord qu'on peut éviter partiellement la multiplication des entités par certaines procédures logiques: les nombres, de même que les propriétés et les relations, peuvent se ramener aux classes, de telle façon qu'on peut construire tous les systèmes dont Quine a besoin avec des noms d'objets et des noms de classes. Ainsi, dire que le quantificateur existentiel rend adéquatement compte de l'existence revient à dire qu'il existe au moins des objets et des classes. Cela revient donc aussi à dire qu'il faut être platonicien, puisqu'on admet l'existence des classes. Le platonisme dont il s'agit ici est cependant différent du platonisme traditionnel; en effet, ce dernier affirme l'existence d'objets abstraits indépendamment de tout système: le ciel platonicien n'est pas, comme un système scientifique, une production des hommes, ou même de l'âme; il est en-soi. L'idéalisme de Quine ne se justifie, lui, que par rapport aux visées humaines: il est déterminé par le pragmatisme; c'est donc un idéalisme relatif.

D'où l'on peut conclure que derrière cet idéalisme, derrière les systèmes, il n'y a aucun absolu qui garantirait la vérité du réalisme ou de l'idéalisme classiques: les questions ontologiques n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un système, ce qui signifie que l'opposition classique du réalisme et de l'idéalisme est erronée: le problème est mal posé, puisqu'il fait référence à un absolu qui est pour nous un non-sens.

²¹ *Le mot et la chose*, p. 53.

Mais de même que Quine a reculé devant le relativisme extrême, il recule devant l'idéalisme relatif, cette fois non pas tant au nom du pragmatisme qu'au nom du naturalisme. Car pour Quine, en définitive, l'existence ne dépend pas du langage, elle n'est pas irrémédiablement liée à un système: il faut distinguer entre « ce qu'une théorie affirme exister » et « ce qui existe tout court »²². Ce second retrait signifie d'abord qu'aucune théorie ne « crée » la réalité: les choses sont et nous essayons de les dire, ce qui nous amène à construire des langages régis, implicitement ou explicitement, par le quantificateur existentiel. Ces systèmes changent, se modifient, et ce qu'ils admettent exister (ce que Quine appelle leur engagement ontologique) avec, mais non la partie du monde qui leur correspond. Cependant, on remarque ensuite que, si ce qui précède doit être intelligible, cela signifie que la détermination de ce qui existe par le système n'est pas complète, qu'il y a un sens du mot « existe » dont le quantificateur ne peut rendre compte, ou plutôt, puisque Quine n'accepterait pas qu'on le dise ainsi²³, que le quantificateur renvoie, dans certains cas au moins, au dehors du système, de tout système, dans le sens où le langage qui l'emploie se réfère à ce qui existe « tout court ». Car si cela n'était pas le cas, la distinction entre « ce qu'une théorie affirme exister » et « ce qui existe tout court » dépendrait aussi d'un point de vue, d'un système, c'est-à-dire qu'elle ne pourrait être véritablement maintenue. Il y a donc un engagement ontologique *absolu*.

Seulement, et c'est là que le bât blesse, Quine ne justifie pas cette distinction, et on voit en effet difficilement comment il pourrait le faire: Quine n'évite le relativisme qu'au prix d'un acte de foi: son pragmatisme naturaliste qui lui fait préférer les objets extérieurs aux dieux de Homère n'est pas justifiable rationnellement, car il repose sur un raisonnement circulaire, comme l'a bien vu Sir Ayer: « Il [Quine] peut arguer qu'une théorie qui les [les dieux homériques] admet est moins efficace que la sienne, dans le sens qu'elle n'accomplit pas aussi bien la tâche de systématiser nos expériences. On pourrait, cependant, arguer que nous nous servons déjà d'une théorie en décidant qu'elle est la meilleure systématisation. Il y a un brin de circularité

²² *Le mot et la chose*, p. 336, note 1. Le texte anglais dit: « It is stressed that I look to variables and quantification for evidence as to what a theory says that there is, not for evidence as to what there is » (Cambridge Mass. 1960, p. 243 note). Voir aussi *From a Logical Point of View*, p. 103: « I am not suggesting a dependence of being upon language. What is under consideration is not the ontological state of affairs, but the ontological commitment of a discourse. What there is does not in general depend on one's use of language, but what one says there is does. »

²³ Voir notamment *Existence and Quantification*, p. 93: « For us common men who believe in bodies and prime numbers, the statements « There is a rabbit in the yard » and « There are prime numbers between 10 and 20 » are free from double-talk. Quantification does them justice. »

ici»²⁴; de même, on pourrait arguer que nous nous servons déjà d'une théorie pour élaborer la notion d'existence tout court.

3

L'analyse de la position de Quine a révélé l'un des enjeux fondamentaux de la question que nous nous sommes posée: celui du relativisme²⁵. L'existence, au sens du quantificateur existentiel, est essentiellement existence dans un système. Seulement, la réponse que donne Quine à ce problème ne nous paraît pas très satisfaisante. Peut-on faire mieux? On peut en tous cas faire autrement, et deux autres solutions au moins s'offrent à nous:

(i) Nous pourrions revenir sur notre hypothèse de départ et tenter l'affirmation: «L'existence est un prédicat (du premier ordre)». Mais il n'est pas besoin d'une longue étude pour voir que cela nous mènerait directement à l'existence dans un système. En effet, le prédicat, le concept, est essentiellement ce qui est relatif à un système. Par exemple, dire «Ceci est *une molécule de H₂O*» n'a de sens que dans la théorie (système) de la chimie.

Cela peut aussi se montrer d'un autre point de vue. Nous avons vu qu'on ne peut parler de l'existence de x que si x a une propriété: $(\exists x)\varphi x$. Ce qui détermine l'existence de x dans le système, c'est qu'il possède la propriété en question, c'est-à-dire qu'on peut lui attribuer le prédicat φ ; et s'il est nécessaire pour cet objet de posséder cette propriété, c'est parce que le système est au sujet de ce qui possède cette propriété. Si je fais une théorie sur les poissons, je dirai que la baleine n'existe pas dans cette théorie, parce qu'elle ne possède pas la propriété, disons, d'avoir des branchies. Et cette propriété n'a de sens que dans une théorie sur les poissons (laquelle d'ailleurs est utilisée par le pêcheur, le marchand et le consommateur sans qu'ils

²⁴ « Aux origines de la philosophie analytique », in *Critique*, août-septembre 1980, p. 689. M. Lauener n'est pas dans une meilleure position que Quine, dans la mesure où il fait implicitement recours à la notion d'existence tout court. En effet, après avoir noté qu'aucun argument logique ou empirique ne pourrait convaincre un enfant que les sorcières n'existent pas, s'il y croit, il affirme toutefois que « dans un tel cas nous ne disposons que d'une seule arme de dissuasion qui serait l'argument pragmatique ou le *traitement psychologique* ». (« Méthodologie ouverte et ontologie », in *Métaphysique, Histoire de la philosophie*, Recueil d'études offert à F. Brunner, Neuchâtel 1981, p. 288. C'est nous qui soulignons.) Il y a donc des existants qu'il est normal ou non d'admettre, quels que soient les systèmes auxquels on se réfère.

²⁵ Nous appellerons dorénavant relativisme toute théorie qui affirme que ce qui existe réellement est déterminé par (relatif à) un système, quel qu'il soit: science, langue, théorie, etc., ou par un sujet, individuel ou transcendantal. A un tel relativisme on peut opposer un réalisme, théorie qui pose l'indépendance radicale d'un réel, soit à la manière de Platon, soit à celle d'Aristote, soit à une autre, s'il en existe.

se doutent qu'ils font usage d'une théorie, c'est-à-dire en ayant l'impression qu'ils parlent hors de toute théorie)²⁶.

Cela montre que si l'on veut échapper au relativisme autrement que par un acte de foi, il faut nier que l'existence soit un prédicat, de quelque ordre que ce soit.

(ii) En analysant la solution quinienne, on observe que le recours au quantificateur existentiel permet de répondre à deux questions, l'une d'ordre linguistique: «Comment <existe> fonctionne-t-il dans notre langage?» et l'autre d'ordre ontologique: «Que doit-on admettre comme existant?»²⁷. Si ces deux questions sont liées, c'est parce qu'il paraît plausible que lorsque le langage ordinaire emploie le contexte <— existe>, il s'engage ontologiquement envers ce qui sera substitué à <—>. Bref, le langage ordinaire utilise <existe> lorsqu'il veut engager ontologiquement, et quand il l'utilise, il engage. C'est pourquoi aussi, vu que <existe> est un prédicat du second ordre, et que tout prédicat est, comme on l'a vu, essentiellement relatif à un système, on a de la peine à construire, chez Quine, la notion d'existence tout court, qui implique un engagement ontologique absolu.

Cela signifie que, si nous voulons pouvoir parler de l'existence tout court, nous devons dissocier les deux questions et leur apporter à chacune une réponse différente. Ainsi, si nous admettons — et nous le faisons — que <existe> est correctement analysé par le quantificateur, alors <existe> ne saurait engager ontologiquement. Bref, lorsque je dis <*x* existe>, je ne pose pas l'existence tout court de *x*, ou du moins il n'est pas nécessaire que je la pose. Cela paraît à première vue paradoxal, mais le devient beaucoup moins si l'on prend garde que l'on affirme couramment, par exemple, «il existe un nombre premier entre 10 et 20», sans que l'on se sente tenu de poser l'existence (tout court) des nombres premiers²⁸.

Cela nous permet-il d'échapper au relativisme en faisant l'économie d'un acte de foi? Oui, si l'on considère qu'échapper au relativisme consiste

²⁶ Voir aussi ce que dit Sir Ayer lorsqu'il critique l'argument ontologique: «Il me semble que l'on pourrait insister pour que le postulat d'existence fasse partie du sens du terme <Dieu>, ou de n'importe quel autre terme. En ce cas, dire <Dieu n'existe pas> serait un mauvais usage du langage, parce que l'attribut de non-existence nierait ce que l'utilisation du terme-sujet avait présupposé» (*Les grands domaines de la philosophie*, Paris 1976, p. 252). Le prédicat dépend de la définition, du système adopté donc.

²⁷ Cette double formulation requiert le postulat que le quantificateur rend compte, du moins pour l'essentiel, du <existe> du langage ordinaire. Quine n'accepterait pas ce postulat, du moins sans l'amender de manière importante. Cela signifie que, dès à présent, nous élargissons la signification de sa thèse.

²⁸ Cf. ce que dit M. WILLIAMS: «I can bind what expressions I like with the existential quantifier: unless the expressions have already been categorized as individual, I am in no way <committed>» (*op. cit.*, p. 185).

à pouvoir se dispenser d'en poser le problème. En effet, lorsque nous posons la question « L'existence est-elle un prédicat? », nous nous demandons comment le mot < existe > fonctionne; nous ne nous posons donc pas le problème de l'engagement ontologique, si bien que le titre même de notre exposé nous autoriserait à ne pas poser le problème du relativisme: celui-ci n'est pas un enjeu de la question parce que notre question n'a rien à voir avec l'ontologie, mais seulement avec la syntaxe. Cela est notamment la position de M. Williams²⁹.

Cette position est absolument légitime et si nous l'acceptons, nous nous tournerions maintenant vers des problèmes de syntaxe. Mais nous ne le ferons pas. Pourquoi?

D'abord pour des raisons historiques: lorsque Kant se demande si l'existence est un prédicat, il ne veut pas tirer au clair un point de syntaxe, puisqu'il dit explicitement que le problème du prédicat logique ne concerne pas son propos, mais poser un problème d'engagement ontologique: Dieu existe-t-il? c'est-à-dire le nom < Dieu > a-t-il une référence dans la réalité et peut-on prouver cette existence? La philosophie classique ne s'est en général pas occupée de l'analyse syntaxique de < existe >, mais de l'engagement ontologique absolu, si bien que nous nous sentons tenus, dans le cadre de cet exposé, à ne pas passer sous silence le problème du relativisme et même à y voir, comme nous l'avons dit plus haut, un des enjeux de la question posée. Bref, lorsqu'on se demande simplement et sans autres précisions si l'existence est un prédicat, on pose en fait deux questions à la fois: « L'existence est-elle un prédicat? », qui est une question de syntaxe, et « L'existence est-elle déterminée par et à l'intérieur d'un système? », qui est une question ontologique. C'est cette seconde question qui a intéressé Kant, c'est elle encore qui apparaît dans l'expression < existence tout court >, c'est donc elle que nous devons traiter.

Ensuite pour des raisons qui sont liées à l'usage philosophique du langage. Comme nous venons de le voir, le langage ordinaire ne s'engage pas ontologiquement à tout coup lorsqu'il affirme simplement « un tel ou tel existe ». Mais le philosophe, on le sait, charge souvent les termes du langage ordinaire de sens de surcroît, et c'est ce qu'il a fait avec le mot < existe >, lorsqu'il a utilisé ce terme pour dire l'engagement ontologique absolu, l'existence tout court, et que, ce faisant, il s'est permis de former des expressions telles que « Socrate existe », « j'existe », où, en dépit des apparences syntaxiques, < existe > ne fonctionne plus comme un prédicat. Or c'est ce dernier sens qui a rapidement accaparé toute l'attention des philosophes. En philosophie, il arrive donc que l'on fasse subir des distorsions au langage ordinaire, qu'on lui confère de nouvelles significations, et on en a le droit si

²⁹ « Nothing but syntax has the generality required for an understanding of the role of the verb < be > » (*Op. cit.*, p. 321).

cela permet de mieux comprendre³⁰. Par là, nous voyons aussi que les philosophes ont toujours construit, peu ou prou, des langages artificiels. D'où encore l'apparence de paradoxe lorsque nous avons dit que « existe » n'engage pas nécessairement: il n'y a paradoxe que si nous confondons l'usage ordinaire et l'usage philosophique de « existe », en attribuant à celui-là une caractéristique qui n'appartient qu'à celui-ci.

Si le philosophe a forgé la notion d'existence tout court, s'il a utilisé « existe » dans un sens nouveau, il est probable qu'il ne l'a pas fait dans le vide, à partir de rien, mais que par là il a voulu rendre explicite une notion qui était déjà présente dans le langage ordinaire. Demandons-nous alors comment le langage ordinaire dit l'existence tout court, puisque le « existe » dont il use ne peut jouer ce rôle.

Cependant, dira-t-on, cela ne revient-il pas à demander que l'on parle de l'existence, ce qui est une entreprise sans espoir, car alors on devra parler — donc dire dans un système langagier — de ce qui est, par définition, hors de tout système? Il faudrait donc parler hors de tout langage!

Mais, en fait, nous nous compliquons la tâche, et il n'y a paradoxe que parce que nous l'avons nous-mêmes construit. En effet, il ne s'agit pas de parler hors de tout langage, mais plutôt de voir si et comment le langage ordinaire peut renvoyer au-delà de lui-même, non pas seulement à un autre système, mais hors de tout système. La question que nous devons poser est donc la suivante: par quel moyen — s'il en est un — le langage courant dit-il l'existence tout court? La confrontation des usages ordinaire et philosophique de « existe » nous donne une indication: ce que le philosophe se permet et que le langage ordinaire ne se permet pas en général, c'est de faire précéder « existe » de noms propres. Dès lors, on peut se demander si ce n'est pas le nom propre qui est le support de l'engagement ontologique dans le langage courant, ce qui n'est pas *a priori* impossible, puisqu'il est ce qui permet de nommer les objets dans leur singularité.

Mais il y a tout de suite une difficulté: le nom propre est une entité linguistique, il est donc déterminé par des relations intra-linguistiques: le nom propre ne paraît pouvoir se référer à l'objet que par l'intermédiaire des significations du langage. Il n'a donc de sens qu'à l'intérieur du langage. Cependant, si l'on regarde de plus près comment fonctionnent les noms propres, on s'aperçoit que, contrairement à ce que nous venons d'indiquer et comme le remarque Searle, ils n'ont pas de signification au sens habituel du terme — on ne peut les définir³¹ —, ce qui est bien le signe qu'ils ne sont

³⁰ Bref, nous ne sommes d'accord qu'avec la première partie de cette phrase de M. WILLIAMS: « When we are doing philosophy we tend to fall into ways of using language which are distortions of language; unaware we break the rules for the use of words which alone give the words their meaning » (*op. cit.*, p. 78).

³¹ « We do not ordinarily think of proper names as having a sense at all in the way that predicates do; we do not, e.g. give definitions of proper names » (J. R.

pas prisonniers des relations de significations de la langue, et donc que leur référence est indépendante, au moins en partie, de ces significations: les noms propres permettent de se référer aux choses presque indépendamment de toute signification³². C'est sans doute pourquoi, notons-le en passant, aucune langue n'est dépourvue de noms propres, ni de certains termes analogues, tels le *Je*, dont on peut dire ce que Benveniste dit du mot < moi >: c'est le « *nom propre de locuteur* »³³.

Ainsi, nous voyons que la fonction de nom propre permet de rendre compte de l'existence « tout court » dans le langage ordinaire. Nous pouvons donc conclure qu'il est possible de dire l'existence tout court, cela au moyen du sens philosophique de < existe > d'une part, des noms propres de l'autre; mais non pas au moyen du quantificateur existentiel qui n'est la transposition logique adéquate ni de l'un, ni de l'autre. On peut ainsi échapper au relativisme et à l'idéalisme subjectif et ce au profit d'une position réaliste.

En d'autres termes, la reconnaissance de l'existence tout court permet de briser l'identification de l'être et de l'objet — au sens de la phénoménologie, où l'objet est toujours pour une conscience, c'est-à-dire dans un système — et donc au réalisme de ne plus succomber sous les coups du relativisme. En effet, comme le note M. Lévinas, traditionnellement le réalisme « oppose à la constitution de l'objet par la conscience, l'être en soi de cet objet, mais, comme l'idéalisme [c'est-à-dire le relativisme], identifie être et objet. Cette identification admise, l'idéalisme revient triomphalement. Car l'apparition de l'objet, la représentation, est toujours à la mesure de la conscience. »³⁴

L'existence tout court implique donc le réalisme, mais il ne dit pas encore quel réalisme: l'aristotélien tout autant que le platonicien, car il n'y a pas que les réalités de notre monde auxquelles on peut se référer, du moins en principe, par des noms propres, on peut les utiliser aussi pour se référer à des objets abstraits. Il faudrait donc encore élaborer une théorie des noms propres pour voir si certains d'entre eux se laissent éliminer, si donc on peut s'en passer et ainsi ne pas s'engager ontologiquement sur leur

SEARLE, « Proper Names », in *Philosophical Logic*, P. F. STRAWSON ed., Oxford 1967, p. 89). Voir aussi B. RUNDLE, *Grammar in Philosophy*, Oxford 1979, p. 71: « Can proper names be said to have a sense? If talk of sense requires that talk of meaning be at least possible, the prospects for an affirmative answer are not bright. »

³² Cf. J. R. SEARLE, *op. cit.*, p. 95: « The uniqueness and immense pragmatic convenience of proper names in our language lie precisely in the fact that they enable us to refer publicly to objects without being forced to raise issues and come to agreement on what descriptive characteristics exactly constitute the identity of the object. They function not as descriptions, but as pegs on which to hang descriptions. »

³³ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Paris 1974, p. 200.

³⁴ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, p. 142.

réfèrent. De telles théories existent d'ailleurs déjà; il y a par exemple la théorie russellienne des descriptions, mais il ne saurait être question de les examiner ici.

4

Nous allons maintenant illustrer et développer certaines thèses que nous avons énoncées, ce qui nous permettra de donner d'importantes précisions, en faisant appel à d'autres traditions philosophiques que la philosophie analytique, comme nous venons d'ailleurs de le faire en citant M. Lévinas. Nous nous demanderons d'abord comment le problème de l'existence se pose dans une philosophie qui se veut justement une pensée des fondements, de la fondation: la phénoménologie.

Si la philosophie analytique aborde souvent les problèmes philosophiques en demandant comment leur objet se dit dans le langage — ordinaire ou formalisé —, la phénoménologie les aborde en se demandant comment le sujet vise leur objet. Ces deux attitudes sont d'ailleurs moins opposées que complémentaires, dans le sens où l'analyse linguistique dépend, au moins en partie, de l'intention des significations et des objets auxquels les mots se réfèrent. Il y a donc un chemin des intentions à l'usage, et réciproquement.

Il ne s'agira pas, dans le cadre de cet exposé, d'une analyse systématique de la phénoménologie, mais de l'exploitation de certains de ses thèmes, principalement de l'intentionnalité de l'être, moins chez Husserl que chez certains philosophes qui se sont inspirés de sa démarche.

Demandons-nous donc comment le sujet vise l'être. Selon M. Lévinas, l'intentionnalité de l'être est quelque chose de tout à fait particulier: « En dehors des relations pratiques, théoriques, émotionnelles que nous pouvons entretenir avec les choses et les personnes, nous entretenons, par le fait même de notre existence, une relation constante avec l'être verbe »³⁵. Relation bien particulière donc; mais qu'est-ce qu'une relation qui ne serait ni pratique, ni théorique, ni émotionnelle? Le texte va nous aider à le comprendre. Ma vie se compose d'un faisceau d'intentions pratiques, théoriques et émotionnelles qui se rapportent à de nombreux objets. Aucune de ces intentions n'est liée par essence à tel objet déterminé, au contraire même: ces objets changent, même si des fixations peuvent se produire (dans

³⁵ *Op. cit.*, p. 80. Voir aussi I. HORGBY, « The double Awareness in Heidegger and Wittgenstein », in *Analytic Philosophy and Phenomenology*, H. A. DURFEE ed., The Hague 1976, p. 97: « Experience can tell how something (or everything) *«Seiendes»* is, but not *that* something is. For this a special awareness is required. » L'être n'est pas objet d'expérience, mais d'une forme de conscience particulière.

l'amour par exemple). Cependant, ces fixations sont, pour ce type d'intentionnalités, contingentes. L'intentionnalité de l'être, elle, est différente: elle est essentiellement liée à son objet, elle ne peut jamais s'en détourner pour aller vers un autre objet: c'est une « relation constante ».

Ainsi, l'intentionnalité de l'être, c'est ce qui est toujours déjà là, même si je n'en ai pas conscience. En cela, elle rejoint ce que Husserl a appelé l'acte objectivant, ou plutôt la partie de cet acte qu'il nomme *représentation représentative*, puisqu'il dit: « Tout acte en général (...) ou bien est lui-même un acte objectivant, ou bien a un tel acte pour base. L'ultime fondement de tous les actes, ce sont des « représentations » (*Vorstellungen*) au sens de représentations représentatives (*Repräsentationen*) »³⁶: toute intention, quelle qu'elle soit, théorique, pratique ou émotionnelle, a à sa base un acte qui présente l'objet à connaître, à utiliser ou à éprouver. Seulement, cet acte m'est tellement proche que, la plupart du temps, je n'en ai pas conscience, je m'imagine même qu'il n'existe pas. La représentation présente l'objet, car ce qui est à l'origine, c'est toujours la présence. Cela aussi est la caractéristique de l'intentionnalité de l'être: ce qui est toujours déjà là, c'est la présence. Comme le dit le R.P. Geiger, « l'un des sens de ce mot *être*, aux significations multiples, n'est-il pas justement cette présence: *Die Präsenz des Praesenten* comme Heidegger l'a interprété, et justement, à mon avis? Sens le plus universel, analogique, puisqu'il n'existe que des *présents* divers, ayant chacun un mode propre de présence: comme réel, comme contenu de la pensée, comme être de rêve, d'imagination, etc. »³⁷. L'être est présence.

L'être comme présence, cet être originaire, est-il l'existence « tout court »? Il le semble, puisque tout système, tout langage impliquent la présence: ce qui est se présente et cela permet de parler, de connaître, de construire des systèmes: « Antérieurement à toute parole se produit l'événement que nous avons appelé la présence réciproque, le face à face de notre acte et de son objet, quel qu'il soit »³⁸, dit encore le R.P. Geiger.

Cependant, dès qu'on pousse un peu plus l'analyse, une grosse difficulté surgit: si, *du point de vue du sujet* qui vit actuellement l'acte de présence, cet acte est quelque chose d'absolument premier — même s'il se dégrade parfois sous l'effet de l'habitude —, *du point de vue de l'objet*, s'il est permis de parler ainsi, les différents présents se donnent le plus souvent comme structurés par différents systèmes: si l'être *réel* présent peut, peut-être, être dit indépendant de tout système, de tout langage — c'est là d'ailleurs le problème du relativisme —, il est plus difficile de l'affirmer pour l'être *contenu de pensée* présent et il est faux de le dire pour l'être *d'imagination* présent:

³⁶ E. HUSSERL, *Recherches logiques*, Paris 1974, p. 119.

³⁷ L.-B. GEIGER, « Ce qui est se dit en plusieurs sens », in *Scolastique, certitude et recherche en hommage à Louis-Marie Régis*, Montréal 1980, p. 90.

³⁸ *Op. cit.*, p. 98.

pour les êtres de fiction, leur présence est présence dans un système, car, comme le dit M^{lle} Bonzon à propos de Sherlock Holmes: « Il est possible de s'y référer, à condition que ce soit bien dans le monde du roman, c'est-à-dire en somme au sein d'un système qui soutient l'existence du héros »³⁹. Dès lors, il faut dire que la présence ne suffit pas à garantir l'indépendance que dit l'existence tout court.

Cela peut aussi se voir d'un autre point de vue: l'être comme présence joue le même rôle, dans l'analyse des intentions, que le quantificateur existentiel dans l'analyse du langage. D'une part ils ont la même extension — le R.P. Geiger a parlé de « sens le plus universel », M. Williams a fait de l'existence un problème de syntaxe à cause de sa grande généralité — et tous les deux ne peuvent être énoncés indépendamment de toute propriété — $(\exists x)$ n'a aucun sens séparé de φx , la présence est toujours présence d'un x spécifié —. D'autre part, la représentation dont parle Husserl, la présence, est le fondement intentionnel de la proposition $\langle x \text{ existe} \rangle$: l'objet « $\langle \text{existe} \rangle$ réellement, si l'on réussit à remplir les visées judicatives avec une intuition donatrice première »⁴⁰; mais le jugement d'existence, comme l'appelle Husserl, n'est pas un simple décalque de la visée qui le fonde: c'est, au sens même où Frege l'entendait, un prédicat du second ordre: « Le jugement d'existence $\langle A \text{ est} \rangle$ (...) signifie par suite: *le sens $\langle A \rangle$ a une réalité correspondante* »⁴¹. Le sens, c'est-à-dire un concept: l'existence est la propriété d'un concept et non d'une chose: « *Nous donnons donc au sens $\langle \text{l'être} \rangle$ comme prédicat* »⁴².

Ainsi les énoncés « Il existe des abominables hommes des neiges », « Il existe des nombres imaginaires », « Dans un roman de Zola, il existe une locomotive nommée $\langle \text{La Lison} \rangle$ » peuvent être interprétés comme signifiant soit que des abominables hommes des neiges, des nombres imaginaires et La Lison sont présents ou peuvent être présents pour un sujet, soit que ces trois entités peuvent occuper la place de x dans $(\exists x)\varphi x$. Il n'est donc pas étonnant que des problèmes analogues se retrouvent dans les deux cas⁴³.

³⁹ « Sens et référence: essai d'application de ces notions au texte », in *Studia Philosophica*, 39 (1980), p. 108.

⁴⁰ *Expérience et jugement*, Paris 1970, p. 357.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 359.

⁴² *Op. cit.*, p. 358.

⁴³ Cf. C. KAHN, « On the Theory of the Verb $\langle \text{To Be} \rangle$ », in *Logic and Ontology*, M. K. Munitz, ed., New York 1973, p. 8: « *There is someone who...* I regard this as the typical function of *be* as existential verb: to present or provide (...) a subject for further predication ». Cf. aussi A. ORENSTEIN, « On Explicating Existence in Terms of Quantification », in *op. cit.*, p. 74: « We might take Quine's formula $\langle \text{to be is to be the value of a variable} \rangle$ au pied de la lettre and not, as he does, *to exist* is to be the value of a variable ». Dissocier l'existence tout court du quantificateur, c'est-à-dire $\langle \text{existe} \rangle$ de $\langle \text{est} \rangle$ où $\langle \text{est} \rangle$ dit la présence, permet de parler du nombre comme de quelque chose qui est, sans être entraîné dans des problèmes d'engagement ontologique.

Bref, l'acte de présence ne garantit pas l'indépendance radicale de l'objet visé, mais plutôt « la consistance propre des termes de nos actes »⁴⁴, de même que les valeurs de x dans $(\exists x)\varphi x$ déterminent ce de quoi l'on parle, ce à quoi l'on se réfère et qui prend place face à nous dans une certaine autonomie.

Ainsi le « existe » du langage ordinaire dit-il essentiellement la présence; on le voit à la fois dans des expressions courantes, telles que « Il existe un nombre premier entre 10 et 20 » et dans d'autres expressions, plus rares, où « existe » est employé sans complément: je me heurte à un problème très compliqué et, après de nombreuses heures de recherche, je conclus « ce problème n'a pas de solution »; le lendemain, ouvrant une revue, j'y trouve la solution que je cherchais en vain et je m'écrie: « Mais, cette solution existe! », marquant par là mon étonnement face à la présence de la solution. Or chaque fois, dans ces deux exemples, « existe » dit la présence et non l'engagement ontologique, car le sens commun ne pose l'existence « tout court » ni des nombres, ni des propositions — la solution est une proposition.

Bref, la présence *seule* ne saurait garantir l'accès au réel, pas plus qu'un système qui n'a à sa disposition que le quantificateur existentiel: ils ne nous sauvent pas du relativisme.

L'analyse de l'être comme présence nous donne encore une indication précieuse, c'est que si « être » signifie la présence, il signifie aussi autre chose: l'être se dit de multiples manières et, pour le R.P. Geiger, qui se situe dans la perspective thomiste, être signifie aussi *esse*, c'est-à-dire d'abord l'existence réelle, indépendante de la connaissance: « *esse rei in seipsa* »⁴⁵. Or, et c'est là ce qui nous intéresse, la distinction de la présence et de l'*esse* recouvre, d'un certain point de vue au moins, la distinction quinienne de l'existence dans un système et de l'existence tout court. Bref, il faut distinguer le problème de l'engagement ontologique des différents systèmes — où nous sommes au niveau de la présence: qu'est-ce qui, dans tel système, est présent? —, et celui de l'engagement ontologique *absolu*, de l'existence tout court: qu'est-ce qui existe réellement?

On retrouve encore la même opposition chez Maine de Biran, lorsqu'il parle du phénomène, c'est-à-dire de l'être dans la connaissance, dans le système de la connaissance, et du noumène, c'est-à-dire de l'être absolu, hors de tout système, qui n'est pas objet de connaissance, mais de croyance⁴⁶.

Il faut donc affirmer l'analogie de l'être, analogie qui est moins visible dans le langage ordinaire que dans le langage philosophique. Par là, on voit que ce sont certaines distinctions conceptuelles elles-mêmes qui ont poussé

⁴⁴ L.-B. GEIGER, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q14, a13, ad 2.

⁴⁶ Voir à ce sujet notre livre: *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg 1982.

les philosophes à diversifier le sens du terme « existe », diversification qui s'est faite pendant l'histoire et que certains linguistes, tels Kahn⁴⁷, ont essayé de reconstruire. Pour notre propos, il suffira d'avoir reconnu la nécessité de cette analogie.

5

En mentionnant la position de Maine de Biran, nous avons fait allusion à la distinction du phénomène et du noumène. Cela nous ramène à Kant, dont nous aimerions analyser de plus près la théorie de l'existence.

Pour étayer sa thèse que l'existence n'est pas un prédicat, le philosophe de Königsberg oppose l'ordre de la connaissance à l'ordre de l'existence: « Par l'existence de la chose vous n'ajoutez rien à votre pensée de la chose »⁴⁸. Cela est illustré par l'exemple des cent thalers. Et Kant rejoint la critique que Gaunilon et Thomas d'Aquin avaient faite de la preuve lorsqu'il ajoute: « Si je conçois un être à titre de réalité suprême (sans défaut), il reste toujours à savoir, pourtant, si cet être existe ou non »⁴⁹. Par là, Kant fait quelques pas vers la conception de l'existence comme existence tout court: l'ordre de la connaissance c'est, tout comme chez Maine de Biran, l'ordre des déterminations prédicatives, à quoi l'ordre de l'existence échappe. Mais le philosophe de Königsberg parle aussi à un autre moment de l'existence, c'est lors de l'établissement de la table des catégories: l'existence est une catégorie de la modalité, avec la possibilité qui, unie à l'existence, donne la nécessité⁵⁰. Or les catégories sont les concepts *a priori* de la subjectivité transcendantale; cela signifie que l'existence est relative au sujet, elle n'est donc pas l'existence tout court, mais l'existence dans un système, ce système n'étant pas tel ou tel système particulier, mais le système du sujet transcendantal.

Cela veut-il dire que Kant se contredit? Non, car il affirme, lors de sa critique de l'argument ontologique: « Si, au contraire, nous voulons penser l'existence seulement par la pure catégorie, il n'est pas étonnant que nous ne puissions indiquer aucun critérium pour la distinguer de la simple possibilité »⁵¹. La catégorie d'existence doit, pour ne pas rester vide, s'allier au monde de l'expérience. Mais outre le fait que cela donne à l'expérience sensible un privilège que l'existence tout court n'implique pas, les difficultés propres à l'esthétique transcendantale ayant amené certains philosophes à

⁴⁷ Cf. C. H. KAHN, *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Dordrecht 1973.

⁴⁸ *Critique de la raison pure*, p. 428.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 430.

⁵⁰ Cf. *Op. cit.*, pp. 94-97.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 430.

la rejeter, c'est la notion d'existence comme pure catégorie, c'est-à-dire comme existence dans un système, qui a eu tendance à prévaloir, d'où, par exemple, l'idéalisme de Fichte. Bref, on trouve chez Kant deux tendances mal distinguées, ou plutôt une seule notion, l'existence — souvenons-nous que les différents termes que Kant utilise pour signifier l'existence sont tous synonymes — pour répondre à deux problèmes, l'un intrasystémique — la catégorie —, l'autre extrasystémique, qui permet notamment de dire que le noumène existe, ce qui serait impossible si l'existence n'était que la catégorie.

Mais alors, si cela est vrai, il faut dire que pour Kant l'existence est aussi un prédicat, puisque la prédication est le signe de l'intrasystémique. Pourtant, il le nie. Toutefois cette dénégation peut s'expliquer, pensons-nous, par son absence d'intérêt pour les questions syntaxiques, donc par son ignorance sur ce sujet; car, du point de vue de la syntaxe, les catégories de la modalité, si elles ne sont pas des prédicats du premier ordre, peuvent très bien être analysées comme des prédicats d'un ordre supérieur, comme on le voit en logique modale: on peut considérer que les opérateurs L (la nécessité) et M (la possibilité) ont des prédicats comme arguments, si bien que, par exemple, $L\phi x$ pourra s'écrire $(L\phi)x$ et signifiera « x a la propriété d'être nécessairement ϕ »⁵². Ainsi, puisque pour Kant l'existence est aussi une modalité, elle pourra être considérée comme un prédicat d'ordre supérieur à 1. Kant a donc omis de distinguer les différents ordres de prédicats, c'est pourquoi il a pu lui sembler que même l'existence comme catégorie n'est pas un prédicat, puisqu'elle n'ajoute rien au terme qui est en position référentielle, et donc que le problème ontologique était résolu. Or cela n'est pas le cas, puisque, du fait que l'existence n'est pas un prédicat du premier ordre, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse dire l'indépendance par rapport à tout système: les prédicats ne sont pas que du premier ordre.

Ainsi, si Kant distingue bien, en principe, le problème syntaxique (prédicat logique) du problème ontologique (prédicat réel), la manière dont il a abordé le problème a fait qu'il n'a pas distingué avec toute la netteté qu'on aurait pu désirer l'existence dans un système et l'existence tout court, bien que sa philosophie demande une telle distinction. Ou, si l'on veut, il manque chez Kant une théorie explicite de l'analogie de l'être. Cela, de la part d'un des maîtres de la pensée moderne, a évidemment pesé lourd sur les philosophes qui l'ont suivi.

Nous pensons qu'une des raisons importantes de l'absence de cette dernière distinction est la polysémie du terme «*existe*»: les acceptions de ce mot dans le langage ordinaire et dans le langage philosophique ne se recouvrent pas — c'est ce qui rend le langage philosophique si irritant pour celui qui

⁵² Cf. sur ce problème G. E. HUGHES & M. J. CRESSWELL, *An Introduction to Modal Logic*, London 1972, p. 183 note 131.

veut s'en tenir aux usages du langage ordinaire —, ce que n'ont pas très bien vu certains philosophes, dont Kant et Quine, sans doute parce que, s'exprimant dans le langage ordinaire, ils se sont laissé enfermer dans l'acception ordinaire de ce mot, d'où d'abord des paradoxes (p. ex.: comment peut-on parler de quelque chose qui n'existe pas?) et la menace du relativisme qui pourrait être caractérisé par l'oubli du sens philosophique de « existe » et sa réduction au sens ordinaire de ce mot.

Mais si d'une part cet oubli a pu avoir lieu, si d'autre part le sens philosophique de « existe » a été tiré de son sens ordinaire, c'est que ces deux sens sont, au moins sous un certain rapport, très proches. Ils le sont dans la notion d'indépendance. En effet, l'être comme présence, le face à face du sujet et de l'objet, marque l'indépendance du sujet et de l'objet: ce qui m'apparaît dans sa présence ne dépend pas de moi, même si c'est un être de fiction: il a sa vie propre dans l'œuvre, tel roman par exemple, qui est son univers. La présence est donc le signe d'une indépendance relative. De là, on a pu construire la notion d'indépendance absolue — l'existence tout court —, lorsqu'on a fait précéder « existe » d'un nom propre ou d'une expression équivalente.

D'où aussi tous les malentendus concernant l'argument ontologique: c'est une preuve, on peut donc la réfuter par des considérations linguistiques ou syntaxiques — c'est l'attitude de Frege —; mais cette preuve veut engager ontologiquement, on peut donc aussi la réfuter sur le terrain de l'ontologie — c'est l'attitude de Thomas d'Aquin⁵³ et de Kant, après Gouillon. Or ces deux réfutations n'ont pas le même sens, car le syntaxique n'a pas *ipso facto* un impact ontologique, quoique l'ontologie ne puisse, sans risquer d'errer, se passer totalement de la syntaxe.

DISCUSSION

Jean-Pierre LEYVRAZ — Je me sens d'accord avec vous lorsque vous entendez souligner que l'existence, comme position de réalité, est bien distincte du concept ou de tout caractère d'intelligibilité. En d'autres termes, je serais réaliste avec vous. Mais je crains que, après Hume et Kant, l'existence ne soit posée alors que comme le résidu brut de l'intelligibilité, une facticité à laquelle il faudra donner un sens, mais qui en elle-même n'en a pas. Je voudrais qu'on puisse dire, avec saint Thomas, Descartes et Spinoza, que la réalité et la perfection sont une seule et même chose et que l'existence, si elle est peut-être pauvre et résiduelle en un sens, est riche et productrice de sens

⁵³ Certes, Thomas d'Aquin parle aussi de prédicat, mais ce n'est pas en vue de réfuter la preuve, puisqu'il affirme même: « Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subjecto » (*Somme théologique*, I, q. 2, a. 1). Thomas recourt à des notions syntaxiques pour caractériser l'évidence et non la portée ontologique de la preuve.

en un autre. Sinon, comment pourrions-nous même percevoir et comprendre un monde dont l'existence serait un fait brut inscrutable?

B. BAERTSCHI — Il est vrai qu'au terme de la démarche que j'ai proposée dans mon exposé l'existence apparaît comme un résidu: une fois toutes les couches de significations, les couches prédicatives d'une chose enlevées, ce qui reste, c'est le fait brut de l'existence tout court, dans le cas évidemment où il s'agit d'une chose réellement existante. Cela veut-il dire que j'exclue toute richesse, toute plénitude, dans l'existence? Pas nécessairement, et cela pour deux raisons:

(i) Si j'aboutis à cette radicale pauvreté dans l'intelligibilité, c'est au terme d'une démarche qui a pour but de montrer que le réalisme est possible: au-delà de tout ce que je peux savoir (par mode de concept) d'une chose, il reste son existence tout court, indépendante et irréductible. Il faut *au moins* cela pour que le réalisme soit possible, mais cela n'établit pas que le réel n'est rien hormis cet *au moins*. Cette pauvreté n'est donc, peut-être, que provisoire.

(ii) Il faut bien voir que l'existence tout court est une abstraction: on ne la rencontre jamais dans la réalité où il n'y a que des êtres, à qui appartiennent la richesse et la plénitude, et que l'on perçoit, que l'on comprend. Certes, cette richesse et cette plénitude sont du domaine prédicatif, c'est-à-dire qu'elles dépendent du point de vue d'un système, d'une théorie, ce qui nous ramène à une conception résiduelle de l'existence. Cependant, une fois ce résidu établi, et avec lui le réalisme, rien n'empêche de se pencher sur les différentes structures prédicatives afin de voir si certaines d'entre elles sont produites par l'existence, c'est-à-dire ne sont pas seulement le point de vue du sujet connaissant. Sur ce plan, une étude des structures perceptives et de la *Lebenswelt* nous apprendrait sans doute beaucoup.

Une remarque encore pour terminer: je me demande si on ne commet pas une «category mistake» lorsqu'on parle de résidu ou de pauvreté en ce qui concerne l'existence. En effet, si ces termes s'appliquent à des contenus conceptuels pour en exprimer la déficience, il n'est pas sûr qu'ils puissent s'appliquer à l'existence qui relève d'un autre ordre d'intelligibilité, proprement a-conceptuel.

Charles GAGNEBIN — Qu'il me soit permis de dire combien j'ai apprécié l'exposé de Bernard Baertschi dont l'ampleur de l'information le dispute à la précision de ses analyses. Il me paraît que vous avez bien raison de souligner que le langage ordinaire implique spontanément une sorte d'engagement ontologique que la critique philosophique doit relativiser et situer. Mais vous n'adhérez pas à un relativisme généralisé et cherchez à retrouver, par-delà le sens commun (que vous ne rejetez pas), un engagement ontologique qui puisse reconnaître l'indépendance de l'être existant au-delà même

des qualités de sa présence à nous. Dans cette optique, j'aimerais vous poser une question à propos de votre *réalisme* : pour admettre l'existence de réalités radicalement indépendantes de la connaissance que l'homme peut en prendre, n'y a-t-il pas lieu de recourir au principe de causalité, de sorte que le réalisme ne se sépare pas de la *compréhension* que notre intelligence peut acquérir des réalités extramentales : le réalisme sera donc *critique* ou ne sera pas. Qu'en pensez-vous ? Je précise simplement que par *critique* je n'entends pas « kantien », parce que la philosophie de Kant est criticiste plus encore que critique : elle veut établir la science des limites des pouvoirs noétiques de l'homme.

B. BAERTSCHI — L'existence tout court ne peut être saisie hors de tout contenu intelligible, c'est-à-dire hors de toute compréhension, c'est bien évident, et vous avez raison de le souligner. De ce point de vue, cette existence reste une abstraction, si bien que chaque fois que l'on se réfère à un existant réel, particulier, on dit plus que l'existence tout court. Même les noms propres ne sont pas purement référentiels ; ils véhiculent un certain nombre d'informations sur le porteur du nom, mais ce qui leur donne leur statut particulier, c'est que ces informations ont pour seul but de permettre la désignation du porteur, c'est-à-dire d'identifier un existant tout court. Or dès qu'il y a contenu intelligible, la critique devient possible et même, pour un philosophe, nécessaire.

Parmi ces contenus intelligibles, le principe de causalité doit-il avoir une place privilégiée, ainsi que vous le suggérez ? Il ne me le semble pas, et cela pour deux raisons :

(i) Dans la mesure où l'on fait reposer l'objectivité de la connaissance sur la causalité — les choses sont, par leur présence ou leur action, causes de nos sensations —, on est déjà, comme Merleau-Ponty l'a montré, en plein dans une théorie déterminée, de type scientifique, concernant la structure physique du monde et psycho-physique de nos organes récepteurs, c'est-à-dire très loin de l'existence tout court et des contenus qui l'accompagnent immédiatement, dont la *Lebenswelt* me paraît au contraire beaucoup plus proche.

(ii) Je suis d'accord avec Maine de Biran lorsqu'il affirme que la causalité est anthropomorphique : je ne puis attribuer la catégorie de cause aux êtres qui ne sont pas moi que parce que je sais que je suis une cause. Dès lors, le principe de causalité ne saurait garantir un réalisme critique, puisque, loin de garantir le réalisme, il est au contraire la marque de mon action sur les choses, et non celle des choses tout court.

Cursio CHIESA — Y a-t-il un critère adéquat des présuppositions ontologiques du langage ordinaire ? Peut-on comparer le langage ordinaire à une théorie scientifique — qui assume l'existence de certaines entités si et seulement si celles-ci figurent parmi les valeurs des variables liées ?

Dans «Logic and the Reification of Universals» (*From a Logical Point of View*, p. 107), Quine résume de la manière suivante sa position: «In a loose way we often can speak of ontological presuppositions at the level of ordinary language, *but* this makes sense just in so far as we have in mind some likeliest, most obvious way of schematizing the discourse in question along *quantificational lines*.»

B. BAERTSCHI — Pour Quine, qui pense que le quantificateur existentiel rend compte de l'engagement ontologique, il est évident qu'on ne saurait déterminer précisément les présuppositions ontologiques d'un langage qui ne serait pas strictement quantifiable. Or il est tout aussi évident que le langage ordinaire ne l'est pas, d'où d'ailleurs l'opposition de Quine aux philosophes du langage ordinaire. Cela veut-il dire que Quine va jusqu'à nier qu'on puisse déterminer quoi que ce soit des engagements ontologiques de notre langage quotidien? Non, car comme il le dit un peu après le texte cité, il ne serait pas possible de les déterminer seulement dans un langage qui n'aurait aucun équivalent du quantificateur, du «there is»; simplement, le langage ordinaire se prête difficilement à une détermination systématique de ses engagements, car de nombreux usages du «there is» n'ont pas grand-chose à voir avec la quantification. A partir de là, je ferai deux remarques:

(i) Le langage ordinaire n'est évidemment pas un système au sens strict, pour la raison signalée dans la question et pour d'autres encore: par exemple, un langage ordinaire contient la négation de tous ses énoncés, ce qui n'est évidemment pas le cas d'un système; ou encore on ne peut aborder le langage ordinaire de l'extérieur, alors qu'on le peut pour un système. Il serait plus vrai de dire que le langage courant est un ensemble de systèmes, de théories, explicites et implicites, qui ne sont pas toujours compatibles entre eux. Seulement, tout cela, bien qu'important, n'est pas pertinent pour mon propos, pour lequel il suffit que l'on puisse dire qu'un langage, ordinaire ou non, a des présuppositions ontologiques, même si on ne sait pas toujours quelles elles sont, pour qu'on puisse parler de système. Or cela semble bien être le cas de tous les langages, car même si Quine imagine qu'il pourrait en aller autrement, il croit savoir que tous les langages qu'il connaît présupposent l'existence des objets individuels au moins; et si le quantificateur n'y est pas toujours utilisable *stricto sensu*, la fonction de référence y est, qui joue le même rôle (dans *Word and Object*, Quine est d'ailleurs beaucoup moins sévère vis-à-vis du langage ordinaire). J'emploie donc le mot «système» dans un sens large, désignant par là toute théorie, tout ensemble de théories, tout discours qui ont des présuppositions ontologiques — les linguistes parlent d'ailleurs couramment du système de la langue — à quoi j'oppose l'engagement ontologique *absolu* qui échappe à tout système, même au sens large du terme.

(ii) Il n'est pas évident que le langage ordinaire soit aussi peu systématique que Quine le dit dans ce passage. Certains philosophes, dont M. Williams, ont essayé de rendre compte de tous les sens du mot « existe » — en anglais tout au moins — à l'aide du quantificateur, et ils prétendent y être arrivés.

Fernand BRUNNER — Dans la belle conférence que vous venez de prononcer, vous avez distingué l'être tout court, l'existence sans contenu intelligible, et l'être inscrit dans un système ou l'essence, et vous avez déclaré que ces sortes d'êtres correspondaient respectivement au point de vue de la philosophie et à celui du sens commun. On peut s'en étonner, puisque l'histoire enseigne que cette distinction est intérieure à la philosophie: elle a lieu, par exemple, entre le thomisme qui représente l'existence comme telle et l'augustinisme pour lequel l'être est plus ou moins, selon qu'il s'agit de l'être immuable ou de l'être changeant. Et il y a toujours eu, en philosophie, un discours sur l'erreur et l'illusion, ne traitant pas de l'existence comme telle, mais de l'être secondaire ou faux qui fait partie du concept de la chose illusoire. Inversement, rien de plus courant pour le sens commun que la constatation ou la non-constatation de l'existence pure: il y a ou il n'y a pas de lait dans le frigidaire, etc.

B. BAERTSCHI — La distinction de l'existence et des contenus intelligibles est une distinction que l'on retrouve et dans la philosophie et dans le sens commun; ce qui par contre est propre à l'un ou à l'autre, ce sont les expressions qu'ils utilisent pour dire cette distinction. Le terme « existence » notamment ne signifie l'existence tout court que dans le langage philosophique, et non dans le langage ordinaire, où il dit la présence; ce qui dit l'existence tout court dans ce dernier, c'est le nom propre. Or la présence est encore du côté du système, des contenus intelligibles. Fait-elle alors partie de l'essence? Non, je dirais plutôt que c'est l'apparaître de l'être (de tel étant, et non pas de l'Être, s'il en est un), lequel ne peut apparaître que sous tel ou tel mode: présent comme réel, comme imaginaire, comme pensé, ... Ou, en d'autres termes, l'essence étant une détermination, ou un ensemble de déterminations du premier ordre, la présence n'appartient pas à l'essence, car elle est une détermination d'ordre supérieur: c'est justement l'existence (dans un système), et sa traduction linguistique est le « il y a » ou le « existe ».

Une remarque encore sur le lait dans le frigidaire: si je dis « Il y a du lait dans le frigidaire », il est évident que je présuppose l'existence pure du lait. Pourtant j'ai employé « il y a » et non un nom propre; cela donne-t-il raison à Quine? Non, car cet énoncé ne porte pas formellement sur l'existence; en le prononçant je ne réponds pas à une question du type « Du lait existe-t-il? », mais « Où y a-t-il du lait? » ou « Y a-t-il encore du lait? », qui sont des questions portant sur le lieu et sur la présence. Il faut donc bien distinguer

le discours qui porte explicitement sur l'existence, et qui requiert, dans le langage ordinaire, des noms propres ou des expressions équivalentes, et le discours qui implique seulement cette existence et qui peut porter sur tout autre chose, donc utiliser d'autres types d'expressions.

J.-P. REDING — La prédication de l'existence de Dieu est-elle analytique ou synthétique?

F. BRUNNER — Si je puis reprendre la parole, je dirai qu'il convient de distinguer le cas de l'existence de Dieu de celui de l'existence des cent thalers. Je regarde dans ma poche pour savoir si j'ai de l'argent. Où faut-il regarder pour savoir si Dieu existe? Affirmer que cent thalers sont ici est une chose — qu'il y a une règle morale, un Dieu, etc., en est une autre. Dans le premier cas, l'affirmation est théorico-empirique: elle porte sur un fait dont la constatation est généralement à notre portée. Dans le second cas, elle est théorico-pratique, en ce sens qu'elle engage la personnalité entière. Anselme ne fait pas un raisonnement théorique pur, mais un raisonnement théorico-pratique, comme il l'indique lui-même quand il dit que sa foi est à la recherche de l'intelligence. Formellement, son affirmation de l'existence de Dieu est analytique, puisque l'existence est contenue dans l'idée de Dieu; en réalité, elle est synthétique, puisque l'implication de l'idée ou l'idée elle-même est posée en vertu d'une stimulation venue de la religion et d'un certain acte de la volonté.

B. BAERTSCHI — Dans mon exposé, je me suis placé uniquement du point de vue théorique; cette attitude m'oblige à rejeter la preuve ontologique, puisque, formellement, elle fait de l'existence tout court un prédicat, c'est-à-dire une existence dans un système.

Stélios CASTANOS DE MÉDICIS — Il remercie et félicite le conférencier de son exposé qu'il qualifie de dense, ample et instructif pour lui, et — citant la phrase de Valéry: «On ne sait pas ce qu'il fait en dehors de nous, et c'est ce en quoi il ne nous touche en rien qui établirait son existence», qu'il rapproche de la dénonciation faite par Kant (dans *La Religion dans les limites de la simple raison*) de toute tentative d'hypostasier anthropomorphiquement Dieu — se demande si, justement, il n'est pas impossible d'adjoindre à Dieu l'existence comme prédicat; et demande si telle ne devait pas être la conception kantienne. Il fait remarquer que, en grec comme en latin, le sujet — support du prédicat — est hypo-keimenon et sub-jectum. Il est *sous* une étendue — jacere: être étendu, gésir gisant —, il gît (keimai) dans un lit: koitê, de rivière, où le verbe (rhêma: écoulement) le fait, par le désir, apprendre, com-prendre, grâce à son existence (ex(s)ister — ex et sistere) l'objet, dans une jouissance (ejaculare ou ejaculari) donnée au sub-jacere

par le verbe (rhêma) vers ce qui lui manque. L'ex(s)istence comme élan hors de soi, au-delà de soi pour apprendre (prehendere) comprendre, prendre en lui, ce qui lui manque. Or Dieu étant le manque de tout manque a comme existence son non-besoin, comme com-prise en lui: un prédicat *inhérent* au sujet, sans la nécessité du verbe unificateur. Ne revenons-nous pas ainsi à Valéry établissant l'existence de Dieu par le fait même de son inexistence?! Mais, alors, l'in-existence de Dieu (*in ex sistere*) ne nous renvoie-t-elle pas à l'*inhérence* du prédicat au sujet, sans intermédiaire, d'où d'ailleurs cette affirmation de Kant: Si Deus est Deus, Deus est? Nous nous trouvons sur deux plans différents, d'où deux notions d'existence différentes. Au niveau de la divinité, à titre d'exemple, tout prédicat — comme celui de la *toute-puissance*, l'*omni-science*, etc. — nécessitent l'adjonction d'une épithète (*épi-thèton*, mettre *sur*) qui fait que le sujet n'est plus notre sujet (du *subjectum*), mais l'*ens entium*, l'*ens summum*, l'*omnitude realitatis*, comme dit Kant. A ce niveau, Dieu ne peut avoir l'existence comme prédicat, puisqu'il *est*; Deus est et non Deus est existentus. Peut-on y voir comme un genre d'*être* à la manière de Parménide, face à une existence (*doxa*), et comprendre en ce sens la phrase de Kant (dans l'*Opus Postumum*): «La simple idée de Dieu en démontre l'existence», c'est-à-dire le: «To gar afto esti noein kai einai» — (car c'est la même chose que le penser et l'être)?

B. BAERTSCHI — Dans cette intervention, il s'agit surtout du terme «existe» tel qu'il s'applique à Dieu, en opposition à «existe» lorsqu'il est appliqué aux autres êtres. J'avoue ne pas avoir beaucoup de lumières sur ce sujet, mais je ne vois pas d'objection de principe à affirmer cette opposition, vu que je pense que «existe» est analogique. Il faudrait cependant alors bien remarquer que, dans l'énoncé «Dieu existe», «existe» ne saurait dire l'existence tout court, et il resterait encore à déterminer à quelle catégorie syntaxique il appartient.

Marcel GHELBER — Je vous suis reconnaissant pour votre conférence qui nous offre un riche matériel de réflexion.

En ce qui concerne le problème des différents langages, je pense qu'on peut employer différents langages — le langage mathématique, les langages artificiels, autant qu'on est conscient de leurs limites, autant que ces langages, que j'appellerais langages de l'extériorité, ne visent pas à se substituer au langage qui relève de la qualité de l'être, de l'existence, au langage spirituel qui découle nécessairement de l'engagement ontologique, langage qui, quel que soit son vêtement culturel, nous renvoie toujours au-delà de tout langage.

Il est vrai que le plus grand danger de substitution, c'est les langages de plus haut prestige culturel, comme le langage philosophique, poétique, parfois même théologique, qui le présentent. Un exemple, parmi les nombreux

possibles: combien le langage hautement philosophique, avec parfois d'admirables intuitions poétiques sur l'être, de Heidegger cache chez celui-ci le manque d'engagement ontologique, son a-spiritualité et son amoralité foncières, ainsi qu'il est arrivé tant de fois que de grands et exceptionnels discours théologiques, fruits d'extraordinaires performances d'intelligence et d'imagination, cachent le manque total d'engagement, de responsabilité ontologiques, spirituels.

Vous avez posé la question du rapport entre Existence et présence (présence de « l'autre », si j'ai bien compris) et lequel des deux termes est le plus riche. Je pense que chaque être assume le passage de l'ontique à l'éthique, le passage de l'engagement ontologique à l'engagement éthique concret, selon la force, le poids spirituel et moral de son engagement ontologique fondamental, absolu.

L'engagement ontologique fondamental, avec la conscience, la responsabilité, le vécu de ce qui le constitue et le justifie substantiellement: le fait absolu que Dieu Est, est générateur d'une infinie richesse, pure, incandescente, mesurable peut-être en seuls termes de Lumière. Le vécu de Dieu comme Présence nous plonge dans une infinie dynamique de l'Amour, de la communion avec la chair et le sang de l'Existence, et la présence de l'autre nous apparaît alors infiniment enrichie, elle nous apparaît comme une incarnation, comme une concrétisation de la Présence Divine, elle nous oblige infiniment à la reconnaître et à la consacrer dans sa source et son sens divin et humain.

J'ajouterai qu'à tous les niveaux d'expression même les plus humbles et les plus anonymes, et sous n'importe quelle forme, l'affirmation de l'Existence peut être révélatrice du poids spirituel et moral de l'engagement ontologique fondamental de celui qui s'exprime.

Tout ce que j'ai essayé d'esquisser, c'est un très humble et infime noyau dont on pourrait, on devrait même infiniment parler. Je ne suis lucide que par rigueur et, pourquoi pas?, par pudeur philosophique. Vous avez donné une allure surtout technique à votre discours sur l'Existence, mettant entre parenthèses le problème des options fondamentales.

B. BAERTSCHI — Comme vous le dites à la fin de votre intervention, mon exposé a été surtout technique, et j'ai laissé beaucoup de choses entre parenthèses, notamment le problème moral et celui de l'existence au sens que les existentialistes ont donné à ce terme. Car même lorsque j'ai parlé d'engagement ontologique, je n'ai fait par là que traduire l'expression anglaise, que l'on rencontre notamment chez Quine, « ontological commitment », qui n'a aucune connotation morale ou « existentielle », mais qui signifie simplement « ce qui est affirmé exister » (par une théorie). Et il est de fait que le problème de l'existence a recouvert, dans l'histoire de la philosophie, et recouvre encore beaucoup d'autres questions que celles que j'ai traitées.