



**HAL**  
open science

## Argument ontologique vs engagement (onto-)logique.

Steve Munday

► **To cite this version:**

Steve Munday. Argument ontologique vs engagement (onto-)logique.: (ré)-Inférence et modalité de l'existence de Dieu. Orizons, inPress. hal-03974874

**HAL Id: hal-03974874**

**<https://hal.science/hal-03974874>**

Submitted on 6 Feb 2023

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

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

Steve MUNDAY, *Argument ontologique vs engagement (onto-)logique. (ré)-Inférence et modalité de l'existence de Dieu<sup>1</sup>*

## Résumé

*L'argument ontologique nous engage-t-il ontologiquement ?*

*On ne sait pas au juste depuis quand les hommes croient en Dieu. Car, aussi loin que puisse remonter dans le temps notre connaissance historique, il semble qu'on rencontre cette croyance. Beaucoup ont même admis qu'il ne suffit pas de croire que Dieu existe simplement, mais aussi qu'il existe nécessairement. Depuis l'Antiquité grecque, en effet, maints philosophes ont tenté de démontrer cette existence- nécessaire de Dieu. Et jusqu'à nos jours, cet argument a ses défenseurs tant métaphysiciens que logiciens dont les exubérants, minutieux et subtils travaux constituent l'ossature de ce que l'on appelle depuis Kant : 'l'argument ontologique'. Cet argument pose deux problèmes en logique. Du point de vue sémantique inférentielle, comment déduire la modalité de nécessité d'une proposition à partir de sa prémisse non modale : si Dieu existe alors il existe nécessairement. Est-il légitime en logique de passer du caractère de faits existant à la (simple) possibilité ou la véritable nécessité que l'idée de Dieu est capable de conférer au jugement concernant son existence ? De l'autre, quelle est la portée logique de l'existence en question : s'agit-il d'un prédicat ou d'un sujet. Mais avant tout, l'énoncé « Dieu existe » est-ce une intuition de pure contemplation ou plutôt une vraie inférence logique ?*

*Cet article répond à ce problème en considérant que l'argument ontologique (à moins qu'on soit réaliste) n'est pas un engagement ontologique mais un engagement logique. La proposition (ii) « Dieu existe » a la même signification « qu'il existe(il y a ) un Dieu » qui a le même sens que « il existe de nombres premiers ». C'est une proposition existentielle. Elle relève des énoncés constatatif ou descriptif qui peuvent nous engager ontologiquement ou logiquement. De cette façon, on peut passer au registre inférentiel logique des considérations (onto-théologique) métaphysiques et scientifiques :(i) si la création existe, alors (ii) le Créateur existe. Si le créateur existe, alors il existe nécessairement (iii). Ce dont il s'avère légitime de distinguer de « il est nécessaire que Dieu existe » en termes de modalité de dicto et modalité de re, i.e, en termes propositionnel ou notionnel qu'en terme relationnel ou prédicatif. Une fois le quiproquo sujet réel et sujet apparent révoqué, le problème qu'une telle existence (de Dieu) au sens quantificationnel (référentiel)soit un « prédicat » s'avère lui-même apparent au sens grammatical ou inférentiel, à défaut sans objet. L'article présente enfin une formalisation de la démonstration de l'énoncé (iii) à partir des travaux de Descartes et Kurt Gödel à ce sujet.*

## Introduction

Même à cette ère où les églises se vident, soutenir que « Dieu existe » est une proposition qui a encore ses défenseurs non seulement chez les croyants et pratiquants en général, mais aussi chez les métaphysiciens, scientifiques, et logiciens, en particulier.

Le présent travail porte sur l'engagement onto-logique ou plutôt la ré(-in)-férence (modale) des preuves de l'existence de Dieu, baptisées depuis Kant d'argument ontologique (1763). Cet argument a été au départ défendu par les métaphysiciens (Aristote, Spinoza, Leibniz, Descartes, etc), puis par des théologiens (St Thomas d'acquin, St Anselme de Cantorbery, etc). De nos jours, des scientifiques comme le prix Nobel de la physique, Robert W. Wilson, Michel-Yves Bolloré et Olivier Bonnassies (2021) infèrent l'existence de Dieu de manière scientifique, pendant que des logiciens comme Kurt Gödel ont eu à s'y investir formellement. Le fond de l'argument ontologique est d'affirmer l'existence d'un Dieu à partir soit d'une considération métaphysique : comme le postulat d'un moteur mouvant non mû d'Aristote. Il s'agit, comme d'ailleurs la plupart des arguments

---

<sup>1</sup> Cet article est en grande partie une version remaniée de notre mémoire de Licence (Master 2), défendu en 2011, sous la direction du prof. Marc-Polycarpe Mutombo, à l'Université catholique du Congo.

de cet argument ontologique, de postuler un arrêt dogmatique qui épargnerait l'esprits du paradoxe de l'infini de la *regressio ad infinitum*. Soit encore, à partir d'une approche scientifique. Les découvertes de la cosmologie récentes prouvent qu'un Dieu Créateur doit exister nécessairement. Il ne s'agit pas d'un Dieu moralisateur et juge, mais d'un Dieu Architecte et Constructeur, Moteur et auteur de la création<sup>2</sup>. Au tant qu'il a eu ses détracteurs, au tant nous voulons nous intéresser aux arguments de ses défenseurs, arguments qu'une étude logique peut rendre compte. La double question à laquelle s'affrontent les défenseurs logiciens de cet argument a été celle de savoir d'un côté comment inférer la nécessité d'une proposition à partir de sa propre prémisse ou son identité non modale : si Dieu existe alors *nécessairement* Dieu existe. De l'autre, quelle est la portée logique de l'existence en question : s'agit-il d'un prédicat ou d'un sujet ou même de deux tel que l'un est si intrinsèquement et analytiquement inclus dans l'autre que l'on peut parler d'un engagement ontologique quand on affirme Dieu existe ? Plus précisément, *l'argument ontologique nous engage-t-il ontologiquement ou plutôt logiquement ?*

De notre côté, nous entendons soutenir que la proposition sur « l'existence de Dieu » est une inférence logique. L'énoncé « Dieu existe » nous engage non seulement ontologiquement, mais surtout et avant tout logiquement. Car, tout énoncé existentiel ou quantificationnel (comme il y a, il existe des nombres premiers) doit être pris comme un énoncé constatif à partir de la perception et/ou de la rationalité et objectivité de ce qu'on affirme exister. C'est un énoncé référentiel, faisant référence à des objets extérieurs que l'énoncé lui-même pour justifier sa signification. Or, affirmer que Dieu existe et même il existe *nécessairement* alors qu'on le rencontre (perçoit) jamais ne serait-il pas incohérent avec le caractère constatif qui mieux est descriptif de l'énoncé existentiel qui l'implique et qu'il implique ? Le caractère inférentiel que nous entendons relever de l'existence Dieu a le mérite de nous épargner un tel cul-de-sac paraconsistant. En effet, il serait déroutant de considérer « Dieu existe », non seulement comme intuition pure et naturelle, mais aussi comme un énoncé dont la signification est à chercher dans une réalité extérieure. Ce, dans la mesure où, à défaut de n'être perceptible, rationnel et objectif comme des objets mathématiques, l'énoncé sur l'existence de Dieu ne relèvera que de la foi théiste. Or tout change, lorsqu'on considère « Dieu existe » comme inférence logique. Ici, la signification de l'énoncé ne nous engage pas simplement ontologiquement en postulant un être extérieur dont la référence vient rendre vrai l'énoncé. Mais le sens de « Dieu existe » est à situer dans *lieu* le contexte de son énonciation, son inférence par opposition à sa référence. Dans ce cadre inférentiel, la profonde et véritable formulation de cet énoncé serait une implication stricte au sens de Lewis « si la création (les êtres, les mouvements, etc.) existe (*i*), « alors Dieu existe » (*ii*). Pour se rendre davantage compte de la dimension inférentielle de l'argument ontologique, nous examinons un dialogue entre Einstein et son prof Athée qui conduit à un accord en faveur de l'existence de Dieu, par le biais d'une argumentation par les opposés. C'est dans ce cadre inférentiel qu'on doit comprendre, la formalisation et la preuve de l'argument ontologique à partir de la sémantique modale chez Descartes et Gödel. Quant à la nature de cette existence, nous considérons que négligeant la distinction grammaticale sujet réel et sujet apparent dans « il existe... », c'est à la suite d'un quiproquo que beaucoup ont considéré l'existence comme un prédicat, et non une position d'être en logique.

L'ossature de notre argumentation est donc la suivante. Premièrement, nous mettons à plat la dimension inférentielle de l'existence (nécessaire) de Dieu. Nous convoquerons quelques arguments métaphysiques, théologiques, scientifiques, auxquels nous ajouterons un argument "argumentatif" que la légende attribue à Albert Einstein. Ce sont des prémisses à l'énoncé « donc Dieu existe », et/ou à « donc nécessairement Dieu existe ». Nous insisterons sur le glissement de modalité dans cette inférence en tenant compte de la distinction quinéenne entre nécessité *de dicto* et nécessité *de re*. Dans un second temps, nous examinerons la portée logique de l'existence, en dépassant le quiproquo issu de la considération métaphysique et logique au profit de la structure grammaticale des énoncés existentiels. Enfin dans un troisième temps, nous présenterons le résultat formel de cette preuve à partir de la formulation de René Descartes et de Kurt Gödel, en nous intéressant principalement sur notre proposition (*v*) Dieu existe nécessairement. Du point de vue, méthodique, nous privilégions une analytique plutôt thématique que chronologique.

---

<sup>2</sup> Cf Kant cité par A. Lercher, *Les mots de la philosophie*, Belin, 1985, p.50

## I. In-(ré)férence de l'argument ontologique

L'énoncé « Dieu existe » est à traiter au même titre que « les nombres premiers existent ». Les deux ont un même sens que « il existe (il y a) Dieu », « il existe (il y a) des nombres premiers ». On peut le traiter du point de la logique quantificationnelle ou du point de la grammaire ordinaire. Du point de vue de la logique, ces énoncés relèvent de la quantification singulière (instantiation). De tels énoncés revêtent le caractère d'être constatifs ou descriptifs. Leur contexte d'énonciation insinue qu'on ait constaté ou observé la chose dont on infère l'existence. C'est pour cela Quine les considérait comme des énoncés qui engagent *ontologiquement* qui les affirme. Cependant, si on les analyse à partir de la grammaire ordinaire c'est-à-dire comme des propositions principales et indépendantes, ces énoncés nous révèlent qu'ils sont des enthymèmes *i.e.* ils découlent d'au moins une prémisse explicite ou sous-entendue. C'est donc dans un cadre inférentiel, il nous semble, qu'on devrait comprendre la proposition telle (ii) « Dieu existe ». C'est une proposition inférée comme condition **nécessaire**, une conséquence valide et légitime d'un antécédent (condition suffisante) : (i) « la création (le moi, les êtres, etc.) existe ». De sorte que la meilleure et l'explicite formulation de (ii) serait, un peu à la manière du *cogito* cartésien avec un *ergo* : ...Donc Dieu existe (*ergo Deus est*), où la condition suffisante « *cogito* », serait remplacée par exemple par « *creatio est* », « la création existe ». Le contenu propositionnel jugeable de l'impliquant ou condition suffisante est l'existence du monde extérieur, plus évident (dont je me peux douter, dira Descartes) ; monde compris comme toujours mû par un moteur (Aristote), et reconnu comme création (Robert Wilson, M\_Yves Bolloré, Olivier Bonnassies), *i.e.* comme ensemble des êtres (Anselme de Canobery). Cette dimension inférentielle n'est pas artificielle, mais bien naturelle ici. On peut en trouver une idée chez Ramsey (1966)<sup>3</sup> : « la foi en Dieu surgit de révélations cosmiques, de situations où l'univers devient vivant, où une existence 'morte' 'ennuyeuse', 'terne', prend de la profondeur ou une **autre dimension**<sup>4</sup> ». Mais Ramsey pensait qu'il s'agit d'une intuition pouvant surgir chez quelqu'un qui regarde une série de polygones dont le nombre de cotés va croissant. A un certain moment, « *quelque chose d'autre est 'vu', 'révélé' : le cercle* ». Selon Lucier, en supposant que le sujet ignorait totalement la notion de cercle, on peut alors penser qu'il le nommera « x ». Aussi, renchérit Lucier, s'il n'arrive pas à découvrir un traité sur le cercle, il n'aurait aucune difficulté de dire de « x » que c'est un cercle. Ainsi, conclut-il, en serait-il, *mutatis mutandi* - et même en vertu de la règle de substitution- de la révélation cosmique par rapport à Dieu<sup>5</sup>.

Pourtant notre point de vue sur ce point est que quand on infère une proposition nouvelle à partir d'autres propositions (prémisses), on n'exprime pas une intuition, mais un raisonnement qui mieux est : une inférence logique. « Je pense, donc j'existe », s'apparente bien à une inférence, bien que Descartes lui-même aurait refusé de taxer sa découverte d'un raisonnement au profit d'une intuition profonde ; un tel refus paraît insoutenable dès lors qu'on ose expliciter ces propositions en leur équivalence : Pour penser, il faut exister, or je pense, donc j'existe. Autrement, dans « J'ai faim, donc je dois manger », la première phrase peut-être une intuition, la seconde (et donc l'ensemble) est une déduction logique. Dans les lignes qui suivent, nous essayons d'étayer quelques propositions qu'on peut considérer, à juste titre, comme l'antécédent de (ii) « donc Dieu existe ». Nous symbolisons ces antécédents par *ia*, *ib*, *ic*, etc., *ii.ei* les variantes et/ou équivalentes de (i) « la création (moi, les êtres, l'idée de Dieu, etc.) existe ».

Il est très intéressant de remarquer que ces inférences sont des énoncés dont la signification est justifiée en référence à une réalité extérieure (vérifiable)(réalisme métaphysiques. Ce sont donc des inférences référentielles, ou plus précisément quantificationnelles, des inférences qui nous engagent ontologiquement, à travers chaque argument ontologique. Mais une fois qu'on cherche la signification de l'énoncé « Dieu existe » non plus en *référence* à une réalité extérieure, au sein même du langage, *i.e.* dans le contexte d'usage du langage, beaucoup de problèmes de l'argument ontologique (nature de l'existence, existence réelle, existence logique) ne se posent presque plus. C'est dans ce sens, que nous convoquons un argument purement inférentiel (on aurait dit argumentatif) qui dépasse la signification *référentielle* (métaphysique) de l'argument ontologique, au profit d'une signification inférentielle langagière, s'entend, logique. Il s'agira d'un argument ramassé à partir d'un dialogue que la légende attribue à Albert Einstein contre un de ses enseignants Athée et que nous présentons via

<sup>3</sup> "Talking about God: Models, Ancient et Modern" (1966)

<sup>4</sup> Ian Ramsey, "Talking about God: Models, Ancient et Modern", in *Myth and Symbol*, Ed. By F.W. Dillistone, London, SPCK, 19966, p.87, cité par P. Lucier, *Empirisme logique et langage religieux*, Montreal, Bellarmin, 1976, p.125

<sup>5</sup> Cf Ramsey cité par P.Lucier, *Op.cit.*, p.266

la ludique. Mais avant tout, d'où vient l'appellation argument ontologique ? Pour de besoin historique, précisons-en quelque chose.

### *i* Kant et le baptême de l'argument ontologique

C'est à Emmanuel Kant (17024-1830) que l'on doit l'appellation « l'argument ontologique » en (1763<sup>6</sup>). Il le fait en considérant toutes les preuves sur l'existence de Dieu se ramenaient à trois : la preuve cosmologique ou preuve par la contingence du monde ; la preuve physico-théologique ou preuve par les causes finales (le grand Architecte), et la preuve ontologique. Pour Kant, les deux premières se ramènent à cette troisième. Comment Kant le démontre-t-il ? La démonstration de Kant paraît avant tout une inférence plutôt déductive qu'inductive. La matrice de sa démonstration est donnée à la 7<sup>ème</sup> Proposition de l'*Unique fondement* : « *Datur est, cuius existentia preavit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus* » *i.e* : « il existe un Etre dont l'existence précède la possibilité même et de lui et de toutes choses et dont on dit pour cette raison qu'il existe de façon absolument nécessaire. Cet Etre est appelé Dieu<sup>7</sup> ».

Démonstration :

Par la proposition 6<sup>ème</sup> : *ce dont on dit qu'il existe de façon absolument nécessaire n'existe pas à cause de quelque raison, mais parce que le contraire n'est pas pensable*. Il s'ensuit que la consistance d'un individu  $x$  tel que  $x = \text{Dieu}$ , ne saura pas déduire autrement sinon que Dieu existe nécessairement. A la suite de Spinoza, Leibniz, voire Crisius, Kant affirme que Dieu est l'être qui a en soi la *raison* de son existence et de celle des autres. Or, affirmer qu'une chose ait la *raison* de son existence en soi signifie qu'elle existe en tant que cause de soi avant d'être (*idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum*). La même chose serait alors antérieure et postérieure à elle-même, ce qui est absurde. Mais alors comment prouver sans absurdité l'existence de Dieu, cet Absolument nécessaire kantien<sup>8</sup> s'il n'est pas, ne serait-ce qu'à titre d'un point fixe ou d'arrêt dogmatique ou axiomatique, l'être qui est antérieur et postérieur à lui-même ? Kant postule l'existence de cet Absolu nécessaire à partir de la pensée du possible ou de la possibilité de la pensée, comme *principium cognoscendi*, principe de connaissance. Par possible, Kant attendait le *minimum ontologique*, *jouxtant en quelque peu le néant*. Autrement dit, toute possibilité présuppose au minimum quelque chose d'actuel, *en quoi et par quoi quelque chose tout pensable est donné*. Tout ce qui est contradictoire en soi-même est impossible intérieurement. Les réalités de toutes possibilités sont données à titre d'existant, sinon il n'aurait aucune possibilité, *i.e* il n'y aurait que de l'impossible, et donc du rien à penser au sens de la liaison non contradictoire des notions. En sus, selon Kant, l'impossibilité s'apparente à une inconcevabilité. Dans la mesure où partant de l'ordre logique ou même de l'ordre de la condition, on peut rendre possible l'impossible *i.e* l'inconcevable logiquement. La non-contradiction constitue justement un tel cas de l'impossible rendu possible. L'existence par conséquent est affirmée à titre réel dans la possibilité (condition du possible en tant que non contradictoire). Comme nous le verrons plus loin, c'est le début du flou ou de la difficulté sur la portée de l'existence de Dieu chez Kant qui la prend tantôt pour sujet (position d'être) tantôt comme ici pour prédicat/propriété nécessaire. Mais avant cette analyse prédicative, il est important de bien examiner la dimension inférentielle de notre énoncé (*ii*) « Dieu existe » avant que Kant ait pensé à ramener les preuves de Dieu sur la preuve ontologique.

### *i<sub>a</sub>*: Aristote à la recherche d'un train qui n'en cache pas un autre

***Si tout mouvement a un moteur, alors existe (nécessairement) un moteur mouvant non mû.*** Philosophe de l'acte et de la puissance, Aristote a laissé émerger, partant du mouvement qu'il observe dans le *cosmos*, une démonstration de l'existence d'un Moteur Premier. Ce moteur est postulé comme la toute dernière arrière-garde au hit-parade de la chaîne ontologique des mouvements cosmologiques. Pour Aristote, si on veut échapper au délire paralysant d'une régression récurrente et infinie du mouvement, un tel être ne peut être que **nécessaire** et constituer un 'méta-point' de la hiérarchie ontologique. Le raisonnement d'Aristote est que s'« il n'y aurait rien

<sup>6</sup> Parution de *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*.

<sup>7</sup> E. KANT, *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, Paris, J-Vron, 2001, p.23

<sup>8</sup> Cf E. Kant, *op.cit.*, P.83

d'éternel ni d'immobile, car tous les êtres sensibles sont corruptibles et en mouvement<sup>9</sup> », le devenir même n'est pas possible. Or, « ce qui est incapable d'être devenu ne peut devenir, tandis que ce qui est devenu existe nécessairement à partir du moment où il est devenu<sup>10</sup> ». Il est donc nécessaire, que dans toute génération, il y ait quelque chose dont ce qui devient est engendré, et aussi que l'ultime terme de la série soit inengendré, puisque la série s'arrête, et que le non-Etre rien ne peut procéder. Ainsi donc dans le second de sa *Métaphysique*, Aristote admet qu'il existe nécessairement une substance éternelle immobile, cette espèce du tout dernier train qui n'en cache point un autre. En effet, si un être est en mouvement, c'est qu'il est mû par un autre que lui-même, celui-ci mû, par un troisième ainsi de suite ; de la sorte rien n'est mû par hasard, *mais il faut toujours qu'il existe une cause déterminée (...)*<sup>11</sup>. Spinoza reprenait exactement la même idée dans le Lemme III de l'*Ethique* : « un corps en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps qui a aussi été déterminé au mouvement ou au repos par un autre ; cet autre à son tour l'a été par un autre et ainsi à l'infini<sup>12</sup> ». Pour éviter toute régression *ad infinitum*, à laquelle cet enchaînement tend à conduire la pensée, il faut poser et/ou postuler de manière absolue ou nécessaire l'existence d'un Moteur premier qui meut, mais qu'il n'est pas mû. Ce qui est mû et meut, dira Aristote, est un moyen terme, il doit y avoir un extrême qui meut sans être mû, être éternel, substance et acte pur. Cette substance qui fonde et meut toutes les autres est pour Aristote *un principe tel que l'acte de mouvoir en est l'essence*. On peut se demander de quel droit Aristote identifie-t-il ce Moteur à Dieu ? cette appellation serait-ce une croyance ou une connaissance ? Au livre XII<sup>ème</sup> de la *Métaphysique*, Aristote écrit : « (...) l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; cet acte subsistant en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu<sup>13</sup> ». On arrive ainsi à une démonstration plus ou moins inférentielle de l'existence de Dieu. Mais comment cet être est-il si nécessaire ? Dans son itinéraire des mouvements cosmologiques et translations circulaires, qui l'a conduit à l'induction de ce Moteur lui-même immobile, existant en acte, cet être qui ne peut être d'aucune manière autrement qu'il n'est, Aristote en arrive à cette conclusion : « le Premier Moteur est donc un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, il est le Bien, et ainsi il est le principe du mouvement<sup>14</sup> ». Précisons tout de même que des nécessités, Aristote distinguait la nécessité absolue, la nécessité par contrainte et la nécessité hypothétique. La nécessité absolue est relative à ce qu'il appelait les causes intrinsèques de choses immuables et intrinsèques, à savoir : ce qui ne peut pas ne pas être ainsi (ex. nécessairement le triangle a trois côtés)<sup>15</sup>. La nécessité par contrainte, en ce qu'elle force notre inclination naturelle (ex. la nécessité de manger quand on a faim). Enfin, la nécessité hypothétique, à savoir la condition suffisante, la condition qui doit être remplie pour obtenir une conséquence ou un effet. La nécessité absolue est métaphysique ou ontologique, la nécessité par contrainte est éthique, alors que la nécessité hypothétique est logique, inférentielle. C'est plutôt à cette dernière que notre travail se rattache. La question modale lancinante de la quintessence modale est de savoir : comment tirer l'idée de nécessité d'une proposition ordinaire. Nous y reviendrons. Qui est ce Dieu logiquement ? La démarche d'Aristote rencontre cette difficulté de définir l'être qu'il a rencontré par voie inductive cosmologique. C'est Anselme de Cantorbéry qui essayera de prouver l'existence de Dieu pour son idée, sa nature, et non plus de manière déterministe (la remontée d'effet à la cause).

### *I<sub>b</sub>, S'il existe des êtres, alors il existe le plus Grand de tous les êtres (Anselme de Cantorbéry)*

Si Aristote fut l'Adam, Anselme (1033/4-1109), moine et évêque de Cantorbéry peut être considéré comme le Christ rédempteur de l'argument ontologique dont Descartes et Emmanuel Kant seraient des apôtres (Pierre et

<sup>9</sup> Aristote, *Métaphysique*, t.1 (A.N), liv.II, trad. nouvelle par J. Tricot, nouvelle édition, Paris, J.Vrin, 1940, p.90

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Id., *Métaphysique*, t.2, livre II, trad. nouvelle par J. Tricot, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, J.vrin, 1940, p.167

<sup>12</sup> B. Spinoza, *Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, t.1, liv.II, Paris, J.vrin, 1973, p.147

<sup>13</sup> Aristote, *Métaphysique*, t.2, op.cit, p.175

<sup>14</sup> Ibid, p.174

<sup>15</sup> Parution de *L'unique fondement d'une démonstration possible de l'existence de Dieu*

<sup>16</sup> Cf P. Michał Paluch, « Note sur les distinctions entre les nécessités chez Thomas d'Aquin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 70, n° 1, 2003, p. 219. Disponible au : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Nécessité\\_\(Aristote\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Nécessité_(Aristote)), consulté le 25 juillet 2022



paul). Frappé par l'abomination reportée dans Ps.14 (13), 1, en 1077 dans son *Proslogion*, **Saint Anselme (1033-1109)**, l'Evêque de Cantorbéry développe sa preuve sous forme d'un *credo*<sup>17</sup>.

Nous croyons (*credemus*) que tu es quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé (*quo nihil maius cogitari possit*). Est-ce qu'une telle nature n'existe pas ; parce que l'insensé a dit en son cœur : Dieu n'est pas ? Mais du moins cet insensé, en entendant ce que je dis, quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé, comprend ce qu'il entend ; et ce qu'il comprend est dans son intelligence, même s'il ne comprend pas que cette chose existe. Autre chose est être dans l'intelligence, autre chose est existé... et certes, l'être qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé ne peut être dans la seule intelligence. On peut imaginer un être comme lui qui existe aussi dans la réalité et qui est donc plus grand que lui. Si donc il était dans la seule intelligence, l'être qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé serait tel que quelque chose de plus grand pût être pensé<sup>18</sup>.

Cette démarche quasi oratoire (théologique) d'Anselme peut néanmoins donner lieu à des interprétations philosophiques transdisciplinaire, notamment épistémologique et logique. Sur le plan épistémologique ou plutôt épistémique, le discours d'Anselme montre que sauf sophisme, on ne saurait, parler vraiment et réellement de Dieu sans *savoir* au préalable ce qu'il est. Tandis que sur le plan de la logique, on peut remarquer que l'argument d'Anselme repose non pas sur l'expérience du monde, mais sur l'analyse de l'Être divin lui-même. Son raisonnement est le suivant. Tous les hommes ont l'idée de Dieu, même ceux qui prétendent le nier (l'insensé) : c'est l'idée d'un être parfait, plus grand que tout. L'idée d'un tel être implique son existence. Ici, on peut paraphraser Austin en ce sens que pour cet être, quand penser, c'est exister. Je pense donc je suis. Mais comment en déduire « je pense, donc il existe ? Par la possibilité d'une *archigrandeur*, du superlatif absolu d'un « être » pour les êtres, dirait Anselme. Il faut postuler un arrêt dogmatique : le dernier être le plus grand, architectonique de tous les êtres. Le cas contraire conduirait à imaginer l'existence d'un être plus grand que lui c'est qui serait un choix délirant infiniment. Ainsi donc, c'est au regard de son attitude vis-à-vis de la grandeur de Dieu qu'il faut comprendre l'inférence onto-logique d'Anselme sur Dieu. Brecher faisait remarquer que dans *Proslogion*, le concept de grandeur ou l'adjectif grand - *greater* ou *maius* dans son superlatif apparaît 9 fois au chap. II, parfois interchangeable avec '*melius*', *better* ; 5 fois au chap.III et '*melius*' une fois. Au chap. IV, '*maius*' n'apparaît qu'une fois et '*melius*' aucune fois. La phrase suivante revient à trois reprises : « Tu es, alors, de toutes les choses, la seule qui existe absolument et donc de toutes, tu possèdes l'existence au plus haut degré ; pour rien d'autres n'existe réellement et ainsi possède l'existence au bas degré...<sup>19</sup> ».

La grandeur de Dieu est donc le maître mot du *Proslogion* d'Anselme et de sa preuve. Il n'est plus possible d'affirmer l'existence réelle de Dieu par notre entendement s'il ne pouvait pas être le plus grand. Mais que signifie « Être le plus grand » ? C'est celui qui, répondra Anselme puis Kant et Einstein dans une certaine mesure, en aucune façon, ne peut être contenu ou relativisé par un instant du temps ou une place de l'espace : « Tout ce qui est contenu d'une façon par un endroit est plus petit que celui qu'aucune loi de l'espace ou du temps ne peut contenir. Pour ce, alors, rien de plus grand [*maius*] que toi dont aucun espace ni temps ne peut confiner, alors tu existes partout et toujours<sup>20</sup> ». Temps et espace son '*minus*' plus petit que cet être '*maius*', plus grand. En effet, c'est ce qu'on lit au chapitre XXème du *proslogion* : « Vous remplissez donc à la fois et vous embrassez tous les espaces et tous les temps ; vous êtes donc avant et après tout ce qui existe<sup>21</sup> ». Kant ne dira pas autre chose, quand dans sa *Dissertation de 1770*, il construit cet axiome subreptice : « tout ce qui est dans un lieu et dans le temps<sup>22</sup> ». Mais, objecta-t-il de sitôt, lorsqu'on parle et on en vient au concept d'un être suprême et extérieur au monde, il est impossible de dire jusqu'à quel point on se laisse abuser par ces ombres qui assiègent

<sup>17</sup> Le texte est une prière d'un pèlerin solitaire qui s'adresse directement à Dieu.

<sup>18</sup> Anselme, *Proslogion*, chap. 2, cité par F.S.-M, Barbellion, *Les preuves de l'existence de Dieu*. Pour une relecture des cinq voies de St Thomas d'Aquin, les éditions du cerf, Paris, 199, p.67

<sup>19</sup> Anselme, cité par R. Brecher, *Anselm's argument. The Logic of Divine existence*, Gower Publishing Company, 1986, p.10, texte traduit par nous

<sup>20</sup> Anselme, *Proslogion*, XIII, p.33, cité R. Brecher, *op.cit*,p.7.

<sup>21</sup> <http://fr.wikipedia.org/wiki/Anselm>, *Proslogion sur l'existence de Dieu*, XX, p.36. page consultée 15 nov .2010.

<sup>22</sup> E.Kant, *Dissertation de 1770 Suivi de lettre à Marcus Herz*, Paris, J. Vrin, 1976, p.97

L'entendement, on imagine une présence locale (et temporelle) de Dieu, on enferme Dieu dans le monde comme s'il était compris en même temps un espace infini et on prétend compenser cette limitation en lui conférant un caractère local conçu comme éminemment infini. L'explication de la théorie de la relativité chez Einstein aboutit également à ceci qu'« il existe une cause à l'origine de notre Univers et cette cause est « nécessairement non temporelle, non spatiale et non matérielle <sup>23</sup>».

Donc l'inférence d'Anselme sur (ii) « Donc Dieu existe » a pour prémisse (i) le jugement qui porte sur la seule idée de Dieu, par sa super grandeur. En d'autres termes, la pensée de Dieu plus grand est une auto-implication de son existence. Ainsi l'avait constaté et appliqué D.D. Evans à la force non seulement énonciative, mais aussi illocutionnaire et perlocutionnaire du langage de la création. Ngimbi de renchéirir :« de même l'homme utilise à l'égard de Dieu un langage auto-implicatif (*self-involving*), i.e qu'en s'adressant à Dieu, il s'engage vis-à-vis de Lui et exprime envers lui son attitude<sup>24</sup> ». On peut enfin remarquer que la démonstration d'Anselme est aussi dogmatique que celle d'Aristote ou de Descartes. On est libre et c'est loisible de penser et donner le superlatif à tout ce que nous concevons. Mais il est nécessaire de penser au tout dernier de superlatif comme dernier **arrêt** où se trouve notre tout dernier train qui n'en cache point un autre. **C'est** un 'méta-point', un 'méga-être' ou un 'macro-être' au-dessus duquel, il n'est plus possible de penser sinon on régresse *ad infinitum*. Ce méga-être peut se nommer Dieu. Sans contradiction ni absurdité, Dieu est, donc, ce qu'il y a de plus grand à penser. En conséquence, si je pense qu'il y a de plus-grand sans penser en lui l'existence réelle, il n'est plus ce qu'il y a de plus-grand, car, exister réellement est inclus à l'existence en pensée. Plus concrètement, « Donc Dieu existe » D'Anselme aurait ce sens : « si les êtres existent, il existe un Être qui est le plus Grand de tout ce qui est être ». En d'autres termes, on ne peut avoir quelque chose qui n'a pas son superlatif, son plus grand. Et si ce superlatif n'est perceptible par nos sens ? Il doit l'être par notre entendement, par notre rationalité, bref pas le schéma logique qui veut que de toute chose il en existe de plus grand.

### **Pourtant l'existence logique ne coïncide pas (forcément) l'existence réelle ?**

Le premier adversaire d'Anselme est bel bien son contemporain Gaunilon (990-1083), moine de l'Abbaye de Marmoutier (près de Tours) qui, en son temps, précédait les critiques de Thomas d'Aquin et de Kant. Gaunilon n'entend pas comprendre qu'Anselme ait déduit l'existence réelle de l'existence logique ou de la pensée bien que cela puisse s'imposer en termes du superlatif. Sinon alors, « que dire de l'existence réelle d'une île que je puis m'imaginer la plus merveilleuse qui ne serait cependant introuvable dans la réalité ?<sup>25</sup> » Ce n'est pas, dit-il, parce que je pense l'existence même concrète que cette existence est de ce fait donnée hors de moi ; je puis penser à une île existant nécessairement sans pour autant qu'elle existe « réellement ». Gaunilon estime qu'il faut avoir démontré qu'une chose existe avant de lui attribuer telle ou telle autre qualité. « Qui est le plus bête », demande-t-il, moi si je me laisse persuader que cette île existe du seul fait qu'on la pense, ou celui qui tente de me persuader qu'elle existe pour cette raison <sup>26</sup>? On peut évidemment reprocher Gaunilon le fait que toute comparaison n'est pas raison. S'il ne fait pas du sophisme, il semble négliger le fait que l'île relève des étants. Et que de tous les étants, il y en a toujours de plus – grand, beau, merveilleux' que d'autres, notre tout dernier train qui n'en cache pas un autre. Comparer l'île la plus merveilleuse à l'être le plus grand et substituer le second au premier, nous semble être un véritable quiproquo. C'est à la suite de cette distinction que Bonaventure amplifiera l'interprétation à la réponse d'Anselme contre l'île la plus merveilleuse ou la plus grande à être conçue, il nous faut dire que ce n'est pas la même chose. Car, « quand je dis 'un être dont on ne peut penser/concevoir de 'plus grand', il n'y a pas répugnance entre le sujet et le prédicat. Pour 'l'île', elle réfère à un être déféctif, pendant que son prédicat désigne le plus parfait étant. Ainsi, puisqu'il y a une opposition directe ici, cette île est conçue de façon irrationnelle (quoi qu'intelligible : c'est l'imagination, prestige du sentiment,) et en pensant à cela l'esprit est divisé contre lui-même <sup>27</sup>». Il ne paraît plus normal que nous puissions inférer que cette île existe dans la réalité. C'est autre chose, quoiqu'il en soit, dans le cas de l'être ou 'Dieu', pour autant

<sup>23</sup> M.-Y Bollor et Olivier, *Op.cit.*, p.20

<sup>24</sup> N. Ngimbi, « Sens et non-sens du langage religieux », dans *Langage et philosophie, actes de la 4<sup>ème</sup> Semaine philosophiques de Kinshasa*. Faculté de Théologie catholique de Kinshasa, Kinshasa, 1981, p.60

<sup>25</sup> F.S.-M, Barbellion, *Op.cit.*, P.68 voir aussi J. Laffite et B. Noëlline, *Dictionnaire des philosophes*, Armand Colin, 2000, col6b

<sup>26</sup> Cf *Ibid.*, col6a

<sup>27</sup> Cfr R. Brecher, *Op.cit.*, p.24. Nous traduisons



qu'en y pensant, il n'y a pas répugnance entre sujet et prédicat et que l'esprit ne s'y divise pas. C'est ce que Kant soutient. Deux concepts/ choses sont opposés lorsque le fait de poser l'un supprime l'autre. L'opposition est soit du point de vue logique (contradiction dont la conséquence est nulle) ex.  $100 - 100 = 0$  ou du point de vue réel sans contradiction, *i.e* quelque chose détruit ce qui a été posé par une autre, mais à la différence ici la conséquence est quelque chose (*cogitable*)<sup>28</sup>. Tout devient plus intéressant quant à cet égard, Frege endossa à sa manière que l'existence a quelque analogie avec le nombre. « Affirmer l'existence, écrit-il, ce n'est rien d'autre que nier le nombre zéro <sup>29</sup> ». Si donc, avec le concept d'opposition distingué par Kant, puisque la propriété d'exister prédiquée à Dieu ne donne pas la différence zéro quand par exemple –un Gaunilon estime– qu'il n'existe pas dans la réalité. On a la différence, il existe au moins dans l'esprit, qui est quelque chose que rien. Donc Dieu existe. D'où vient la nécessité de l'existence de Dieu ? Nous reviendrons sur le glissement modal de cette inférence. Mais passons d'abord en silence l'origine métaphysique de cette modalité.

Anselme de Cantorbery utilise la 'nécessité' dans le contexte de propositions suivantes<sup>30</sup> :

(1)...je suis mieux incliné à croire qu'il n'y avait pas, à l'origine, ce nombre complet des anges nécessaires pour parfaire l'Etat céleste. (*I am rather inclined to the belief that there was not, originally, that complete number of angels necessary to perfect the celestial state. Cur Deus Homo, I, XVIII.*

Et

(2)...là où on a ces mots, aucun autre mot n'est nécessaire pour la connaissance d'un objet. *Where these [Words] are, no other word is necessary for the recognition of an object. Monologion, X.*

Enfin, un troisième sens où Anselme utilise la nécessité est causal :

(3) Et dans cette question, des infidèles sont habitués à nous provoquer... et beaucoup de croyants prennent cela dans leur coeur; pour quelle cause ou nécessité, en soi, Dieu devint homme... *And this question, both infidels are accustomed to bring up against us...and many believer ponder it in their hearts; for what cause or necessity, in sooth, God became man... Cur Deus Homo, I, 1, p.178.* Selon Brecher dans (1) et (2), ce qui nécessite x, *for which to take place, or for which to be the case*, est nécessaire que x. dans (3), la cause de x nécessite x. on voit ainsi comment Anselme a abordé la nécessité au sens d'une cause antécédente, ou première, *i.e* au sens d'une cause efficiente.

Par ailleurs, Anselme amorce une autre alternative de l'usage de nécessité antécédente, plus proche cette fois de ce qu'Aristote avait traité dans '*de propositionibus singularibus et futuris*'. Anselme note ce qui suit dans *Cur Deus homo*:

*...when the heavens are said to revolve, it is an antecedent and efficient necessity, for they must revolve; but when I say that you speak of necessity, because you are speaking, this is nothing but a subsequent and imperative necessity. For I mean only that it is impossible for you to speak and not to speak at the same time, and not that someone compels you to speak. For the force of its own nature makes the heavens revolve; but no necessity obliges you to speak.* En d'autres termes, pour le Concept de Dieu, Brecher fait distinguer ce qui suit :

1. *There is nothing remarkable or special or unique about the concept of God Which entails his necessary existing.* Ainsi ' si x existe, alors de nécessité, x existe' est vrai pour une valeur de x : 'la nécessité conséquente se rapporte à toute chose.

2. Anselme maintient que « la chose la plus grande » a une signification pour l'intelligence et n'est pas qu'un nom. S'il est possible de penser que Dieu est, il est nécessaire qu'il soit, de toute nécessité il est. L'induction de la nécessité vient pour Anselme de l'impossibilité *i.e* absurde de l'existence d'un être plus grand que Dieu. Ainsi, de même que le concept de propriété joue dans le calcul modal la fonction de nécessité, de même celui de grandeur joue le rôle 'l'omni-accessibilité' et donc de la nécessité, chez Anselme. Ce qui explicite la proposition suivante : *Dieu est l'être qu'on ne peut penser sans penser concomitamment à son existence nécessaire.* On peut la démontrer en considérant qu'il y a « un lien nécessaire non entre l'essence de Dieu et son existence, mais entre son existence supposée et la nécessité de cette existence supposée. Son idée est irréductible à une imagination vague ou un nom. Et si l'on objecte que l'on peut seulement en tirer une conclusion modale, écrit Laffite, « si Dieu est, c'est nécessairement qu'il est <sup>31</sup> ».

<sup>28</sup> E. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, J. Vrin, 1980, p.19

<sup>29</sup> G.Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1969, §53, p.180

<sup>30</sup> R. Brecher, *Op.cit.*

<sup>31</sup>Laffite et B. Noëlline, *op.cit.* p.68

Ainsi donc, l'idée d'inférence modale chez Anselme consiste en ce qu'une conclusion est dite nécessaire, du fait que si elle est validement un raisonnement logique, et si et seulement si elle et non une autre conclusion est *obtenable* des prémisses données. Une telle conclusion n'a pas, à coup sûr, besoin d'être nécessairement une proposition vraie. Mieux encore, la conclusion réside dans notre être forcé à une conclusion par un argument rationnel. Dans *Cur Deus homo II, XVIII (a)*, Anselme distingue entre Nécessité antécédente et nécessité conséquente. Ainsi écrit-il ceci à propos:

... *Necessity is always either compulsion or restraint; and these two kinds of necessity operate variously by turn, so that the same thing is both necessary and impossible. For whatever is obliged to exist is also prevented from non-existence; and that which is compelled not to exist is prevented from existence.*

Comme on le voit, la notion de nécessité est conçue en termes d'une sorte de coercition ou de contrainte. Le confrontant à la notion de 'free authority' (*Cur Deus homo, II, XVII, p.270*), il affirme que '*if a person's action is necessary, or performed of necessity, then the point is that he is unable to act otherwise owing to some external imposition : since, then, the will of god does nothing by necessity, but of its own power, and the will of that man [ Christ] was the same as the will of God, he died not necessity, but only of his own power*<sup>32</sup>. Si donc, la volonté de Dieu ne peut être ni coercition ni contrainte, le terme 'nécessité' est plus 'factuel' que 'logique' et donc il n'a rien avec une interprétation modale telle que comprise de nos jours en logique, car ni coercition ni contrainte n'est objet en ce sens de la logique. Mais, pour d'aucuns il y a lieu de faire une interprétation modale de l'argument d'Anselme avec cette nécessité conséquente comme explication même de la thèse logique pour l'effet que (où 'p' est une variable propositionnelle) pour tout p, si p alors p..., alors si c'est le cas, elle épouse alors le point de vue d'Anselme : 's'il y a une nécessité antécédente, il y a aussi une nécessité conséquente, l'inverse n'étant pas possible. Nous y reviendrons, avec notamment la version plus avancée donnée par René Descartes.

### *i\_c, « si le monde et moi existons, donc Dieu existe » René Descartes*

René Descartes (1590-1655) est, pour d'aucuns, le premier à avoir laïcisé la preuve ontologique. La reprise du raisonnement d'Anselme dans son argument est manifeste. Se faisant, la démonstration de Descartes est, en réalité, une dialectique à deux phases. Si dans le *Discours* il est plus inductif, dans *Les Méditations*, il se veut plutôt déductif. Brièvement nous pouvons résumer l'entreprise de Descartes comme suit :

1. En partant du *cogito* : le je pense donc je suis étant un signe d'imperfection, si malgré tout je ressens en moi cette imperfection, c'est que je possède l'idée du parfait dont je ne suis pas la cause. Donc il faut connaître qu'une nature « véritablement plus parfaite que je n'étais » existe : Dieu. Descartes fonde son inférence sur un élément qu'il trouve irrécusable des pièces à conviction : l'existence du *cogito* antécédent logique de l'existence (nécessaire) de Dieu. Il l'exprime sans ambages : « c'est pourquoi j'ai mieux aimé appuyer mon raisonnement sur l'existence de moi-même, laquelle ne dépend pas aucune suite de cause, et qui m'est si connue que rien ne peut être davantage. Et, m'interrogeant sur cela moi-même je n'ai pas tant cherché par quelle cause qui a préféré me conserver, afin de me délivrer par ce moyen de toute suite et succession de cause<sup>33</sup>».

2. En partant de l'existence : j'existe et je suis imparfait. Mais si je possède en moi l'idée du parfait, quelle peut être la cause de mon existence ? Ce ne peut être moi qui suis imparfait. Dieu seul peut être l'auteur de mon être. « Mais qu'il fallait de toute **nécessité**, qu'il en eut quelqu'un d'autre plus parfait duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais, car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre en sorte que j'eusse moi-même tout ce par quoi je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi par la même raison tout le surplus que je connaissais me manquer, et aussi être moi-même et infini, éternel et immuable, tout connaissant, tout puissant et enfin avoir toutes les perfections que je pourrais remarquer en Dieu<sup>34</sup>».

3. En partant de l'idée de Dieu : la définition du triangle me force à reconnaître que la somme de ses angles est égale à deux droits. Mais rien ne me prouve pour autant que le triangle existe. En revanche, l'existence

---

<sup>32</sup>R. Brecher, *Op.cit.*

<sup>33</sup> R. Descartes, *Premières objections*, p.337, cité par N. Nseka, *Op.cit.*, p.24

<sup>34</sup> Id., *Discours de la méthode*, Fernand Nathan, 1981, p.56

est comprise dans l'idée de Dieu, puisqu'il ne saurait y avoir de perfection sans existence. Descartes l'écrit : « faisant réflexions sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devrait être de quelque nature qui est en effet plus parfaite ». Cette idée de Dieu, Descartes l'hérite d'Anselme de Cantorbery.

Descartes relancera démonstration d'Anselme, à savoir, partant de la notion même de l'essence de Dieu. *Métaphysiques* (1644) V, cette preuve est difficilement dissociable de la démonstration dite par l'idée de perfection de la *méditation III*. Quoiqu'il en soit, comme dans l'inférence par les effets, le point départ de la déduction cartésienne de l'existence de Dieu par son essence même, reste le même : l'idéalisme philosophique en termes de la révélation comme présence en ma pensée de l'esprit fini de l'idée de Dieu ou de l'être parfait et infini qui est, et que je ne suis pas. Ainsi, la déduction découvre Dieu « existant dans l'intérieur de son idée et hors de ma pensée<sup>35</sup> ». Il se déduit pour Descartes Dieu est l'être dont l'existence nécessaire fait partie de son essence ou plutôt de sa définition.

Affirmer que « l'existence de Dieu est connue par la considération de sa seule nature » revient à « dire qu'un attribut est contenu dans la nature d'une chose est de même que dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'il peut être affirmé d'être en lui » sa déf. IX<sup>36</sup>.

Mais l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou le concept de Dieu (cf son Axiome X) d'où il peut être vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu, ou que Dieu existe. Il s'ensuit qu'en vertu de cette déduction, l'existence comme propriété de Dieu est bien indissociable de son idée que nous avons dans la pensée. Dès lors, chez Descartes l'existence nécessaire de Dieu est certaine. « L'idée de Dieu appartient à la structure naturelle de l'esprit en lequel se trouvent des « natures nécessaire et immuable », plus que toute autre idée, elle le caractère unique et correspondant à une réalité nommable, en vertu du principe connu de caractère que ce que nous concevons clairement et distinctement appartient à la nature de quelque chose<sup>37</sup> ». Les physiciens et cosmologues contemporains ne sont (in)différents de la preuve de l'argument ontologique. Disons qu'ils sont plus précis. Ils ont l'idée d'un Dieu, annoncé par Kant comme vu ci-haut : Un dieu architecte, un Dieu Créateur (Dieu de la Genèse) et non moralisateur (Dieu de Lévitiques), moins encore un Dieu religieux à adorer de Deutéronome.

#### *i<sub>a</sub>: S'il y a eu création de l'univers, il y a eu [nécessairement] un Dieu créateur*

En cosmologie, on peut distinguer deux manières d'expliquer l'univers. L'explication de l'univers-éternel (sans début) et celle de la univers-crétion (ayant eu un commencement). Selon les partisans de l'univers éternel (Aristote, Fred Hoyle), l'univers est stationnaire. Il n'a pas de début, il n'a pas de fin. Il est éternel, *i.e.*, en dehors du temps. Selon les créationnistes, par exemple ceux qui soutiennent la théorie de l'*atome primitif* (comme Georges Lemaître, 1927), celle de Matvei Bronstein sur le *prétendu commencement de l'univers*, et d'une certaine mesure l'explication du *big bang*, l'univers a eu un commencement, un début donc on peut parler de *La création de l'univers* (1945 George Gamow.). Si donc, comme le préface Robert Woodrow Wilson, « l'univers a eu un commencement, alors nous ne pouvons pas éviter la question de la création<sup>38</sup> ». Mais comment peut-il y avoir une création sans créateur ? Ms Bolloré et Bonnassies ont réussi à argumenter sur une preuve scientifique de l'existence de Dieu. Tout d'abord, le Dieu des scientifiques dont il est question n'est pas d'abord un Dieu de l'exode et lévitiques, juge, prescripteur et moraliste, normatif, mais d'un Dieu causal de la genèse 1, l'iss créateur, causaliste du monde. Nous illustrerons quelques-unes des « prémisses scientifiques » qui permettent d'inférer l'existence (nécessaire) d'un Dieu créateur. La première serait celle qui porte sur l'existence dans un instant *t* du temps d'un début de l'univers. C'est ce que prouvent la découverte de *la mort thermiques de l'univers* (1824) et *l'expansion accéléré de l'Univers* 1998. La deuxième serait celle qui porte sur la découverte d'« un « rayonnement de fossile » provenant d'une époque très ancienne de l'Univers, comme prédit par Dicke et calculé par Peebles<sup>39</sup> », par Arno Penzias et Robert W. Wilson. Mais quelle serait cette époque et comment expliquer ce début ? Wilson est clair : « la théorie de *Big Bang* semble être la représentation fidèle de la façon

<sup>35</sup> Id., *Méditations III*, cité par N. Nseka, *op.cit.*, p.25

<sup>36</sup> Cf M.Fitting, *Types, Tableaus and Gödel's God*, Kuwer Academic Publishers, London, 2002, p.135. Nous traduisons

<sup>37</sup> R. Descartes, *Secondes réponses*, p.338 et *Méditations*, p.311-312, cité par N. Nseka, *Op. cit.*, p.26

<sup>38</sup> M.-Y Bolloré et Olivier, *Op.cit.*, p.11

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.11

dont l'Univers a commencé et s'est développé<sup>40</sup> ». La troisième serait celle qui postule l'existence d'un Dieu causal par l'explication causale de la théorie de la relativité. Les auteurs montrent que si la théorie de la *relativité* (1905 et 1915) « affirme que le temps, l'espace et la matière sont liés et qu'aucun des trois ne peut exister sans les deux autres », alors « il existe une cause à l'origine de notre Univers et cette cause est « nécessairement non temporelle, non spatiale et non matérielle <sup>41</sup> ». Ainsi donc, le syllogisme est clair :

Tout ce qui a un début a un créateur

Or l'univers a un début

Donc l'Univers a un créateur.

Ou encore, ce que Aristote et Leibniz développait en terminait de raison suffisante :

1. Tout ce qui existe a une raison d'être en soi (chose nécessaire) ou en autre chose (chose contingente).
2. Or, la totalité des contingentes ne peut pas avoir sa raison d'être en soi.
3. Donc la totalité des choses contingentes a sa raison d'être en autre chose.
4. Or, cette autre chose est forcément une chose nécessaire.
5. Donc la totalité des choses contingentes a sa raison d'être dans un être nécessaire.
6. Or, l'Univers fait partie de la totalité de choses contingentes.
7. Donc l'Univers a sa raison d'être dans un être nécessaire. |
8. Or, un être nécessaire est dépourvu de toutes caractéristiques propres des êtres contingents : spatio-temporalité, limitation quantitative, composition ;
9. Donc la totalité des choses contingentes (dont l'univers) a sa raison d'être dans un être non spatial, atemporel et simple. Nous l'appellerons « Dieu <sup>42</sup> ».

Ce raisonnement montre avec cohérence que l'existence de Dieu, et son existence nécessaire n'est pas une simple intuition donnée par la raison immédiate, *i.e* méditative ou contemplative, une affaire de foi. Mais il s'agit bien non seulement d'une preuve scientifique, mais encore d'une déduction logique. C'est dans cette optique à la fois inférentielle et scientifique que l'on peut comprendre un dialogue interactif anonyme que l'attribue à Einstein. Il s'agit d'une interaction avec un de ses professeurs Athée. L'échange démontre l'existence d'un Dieu créateur, fondée sur la négation à l'hégélienne. Négation basée sur un fondement contradictoire, *i.e* base une propriété sur son contraire. En ce sens, cette négation se veut homogène et normative<sup>43</sup>.

### *Argument inférentiel d'Einstein*

Les arguments précédents peuvent être appelés d'arguments référentiels, fondés. En ce sens, qu'ils cherchent la signification « Dieu existe » en **référence** à une réalité (un Être) extérieure. Tandis que l'argument inférentiel est celui qui cherche la signification de « Dieu existe », dans le langage lui-même, *i.e*, à partir de l'occurrence de l'énoncé dans une interactions dynamiques des autres énoncés, bref dans *l'usage* du langage. Dans ce dialogue, tout part du passage du psaume 13 ou 53 : « L'insensé déclare dans son cœur, Dieu n'existe pas ». A strictement parler, il ne sera pas question ici de faire une preuve de l'existence de Dieu, comme ci-haut, mais nous allons formaliser ce dialogue entre un professeur A (athée) et son auditoire fait de deux Étudiant C<sub>a</sub>, C<sub>b</sub> (croyant) pour besoin de formalisation.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.122

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.20

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.510-511

<sup>43</sup> cf J.Y. Girard, *Le fantôme de la Transparence*, 2016, p.63

Steve MUNDAY, *Argument ontologique<sup>1</sup> vs engagement (onto-)logique. (ré)-inférence et modalité*

A : Est-ce que Dieu a **créé** tout ce qui existe ?

C<sub>a</sub> : Oui, Dieu a tout **fait**.

A : Si Dieu a tout créé, il a donc aussi créé le mal puisque le mal existe.

A : Et selon le principe de nos travaux qui définissent ce que nous sommes, alors Dieu est mauvais.

C : Silence.

A : La foi en un Dieu était un mythe.

C<sub>b</sub> : Puis-je vous poser une question professeur : le froid existe-t-il ?

A : Quel genre de question est-ce, bien sûr que le froid existe ! N'avez-vous jamais eu froid ?

C<sub>b</sub> : En fait, Monsieur, le froid n'existe pas.

C<sub>b</sub> : Selon la loi de la physique, ce que nous considérons être le froid est en réalité l'absence de chaleur. Car, tout individu ou tout objet possède ou transmet de l'énergie et la chaleur est produite par un corps ou par une matière qui transmet de l'énergie. Le zéro Absolu (-460°F) est l'absence totale de chaleur ; toute la matière devient inerte et incapable de réagir à cette température. Le Froid n'existe pas. Nous avons **créé** ce mot pour décrire ce que nous ressentons si nous n'avons aucune chaleur.

C<sub>b</sub> : L'obscurité existe-t-elle ?

A : Bien sûr qu'elle existe

C<sub>b</sub> : Vous avez encore tort, Monsieur. L'obscurité n'existe pas non plus.

C<sub>b</sub> : L'obscurité est en réalité l'absence de lumière. Nous pouvons étudier la lumière, mais pas l'obscurité. En fait, nous pouvons utiliser le prisme de Newton pour faire augmenter la lumière blanche en plusieurs couleurs et étudier les diverses longueurs d'onde de chaque couleur.

C<sub>b</sub> : En revanche, vous ne pouvez pas mesurer l'obscurité. Un simple rayon de lumière peut faire irruption dans un monde d'obscurité et l'illuminer. Comment pouvons-nous savoir l'espace qu'occupe l'obscurité ? Nous mesurons la quantité de lumière présente. L'obscurité est donc un terme **créé** et utilisé par l'homme pour décrire ce qui arrive quand il n'y a pas de lumière.

C<sub>b</sub> : Finalement, demanda le jeune homme au professeur : le mal existe-t-il, Monsieur ?

A : Bien sûr, comme je l'ai déjà dit.

A : Nous le voyons chaque jour. C'est dans les exemples quotidiens de l'inhumanité de l'homme envers l'homme. C'est dans la multitude des crimes et des violences partout dans le monde. Ces manifestations ne sont rien d'autre que du mal !

C<sub>b</sub> : le Mal n'existe pas, Monsieur, ou au moins il n'existe pas de lui-même. Le Mal est simplement l'absence de Dieu. Il est comme l'obscurité et le froid, un mot que l'homme a créé pour décrire l'absence de Dieu.

C<sub>b</sub> : Dieu n'a pas créé le mal. Le Mal n'est pas comme la foi, ou l'amour qui existe tout comme la lumière et la chaleur. Le Mal est le résultat de ce qui arrive quand l'Homme n'a pas l'amour de Dieu dans son cœur. Il est comme le froid qui vient quand il n'y a aucune chaleur ou l'obscurité qui vient quand il n'y a aucune lumière. Le nom de l'étudiant fut Albert Einstein. Voici (en annexe) la formalisation ludique qu'en fait Mme Quatrini.

## Passage du psaume 13 ou 53 Formalisation pour une analyse logique

Dans un souci de simplification et de clarté, nous ne distinguons pas, dans un premier temps les étudiants  $C_a$  et  $C_b$  entre eux. Dans la mesure où ces étudiants poursuivent le même objectif dans ce dialogue, on peut les considérer comme constituant un seul et un même interlocuteur  $C$ , qui s'oppose au professeur  $A$ .

*Après une première proposition de formalisation, il s'agit ici d'affiner davantage la formalisation ludique dans la perspective de restituer le contenu logique de l'argumentation développée par l'enseignant et la contre argumentation de l'étudiant.*

### 1 Le tout début du dialogue

Nous rendons compte ci dessous de la formalisation du dialogue par une interaction entre deux desseins, un pour chaque interlocuteur<sup>1</sup>.

En outre, dans la mesure où l'enchaînement des interventions successives correspondent ici à la stratégie argumentative du professeur, nous allons rendre compte du raisonnement visé en formalisant aussi les calculs (étapes de raisonnement) qui s'effectuent dans la base cognitive du professeur et que ce dernier souhaite imposer dans la base cognitive de l'étudiant.

<sup>1</sup>Ce que nous avons appelé la surface du dialogue, qui permet de mettre en relief quelles interventions s'enchaînent

Dialogue	Formalisation (actions)
A : Est-ce que Dieu a créé tout ce qui existe ?	$(+, 0, \{1\})$
C: Oui, Dieu a tout fait	$(+, 01, \{1\})$
A : Si Dieu a tout créé, il a donc aussi créé le mal puisque le mal existe.	$(+, 011, \{1\})(-, 0111, \emptyset)$ $(+, 1, \{5\})(-, 15, \emptyset)$ $(+, 2, \emptyset)$
A : Et selon le principe de nos travaux qui définissent ce que nous sommes, alors Dieu est mauvais. $(+, 4, \{1\})$	$(+, 3, \{1\})$ $(-, 31, \emptyset)$
C : ...	

Dans la formalisation ci dessus, explicitons l'interprétation proposée des intervention successives :

- La première intervention du professeur A initie le dialogue, elle est ancrée sur un lieu arbitraire 0, il s'agit d'une question qui crée un nouveau lieu 01, à partir duquel l'étudiant est invité à répondre.
- L'étudiant C reçoit bien la question et répond par l'affirmative. Cette réponse est exprimé par la simple action  $(+, 01, \{1\})$ .
- Dans l'intervention suivante, le professeur reprend et souligne l'affirmation sur laquelle l'étudiant s'est engagé, ce qui se traduit par la succession de deux actions  $(+, 011, \{1\})(-, 0111, \emptyset)$ , l'ensemble vide de la seconde action indique qu'il n'y a pas besoin de continuer à justifier l'affirmation, le lieu peut disparaître du fil du dialogue.

Le professeur continue en dévoilant la première partie de son raisonnement, cette affirmation partagée par les deux interlocuteur va être utilisée par A pour déduire que Dieu a créé le mal, affirmation représentée par l'action  $(+, 1, \{1\})$  suivie par l'action  $(-, 11, \{5\})$ . A garde la main, (puisque) et précise la prémisse qu'il a utilisée : le mal existe.  $(+, 2, \emptyset)$  avec un ensemble vide car cette dernière affirmation est asséné un peu comme un axiome.

• L'intervention de A continue, ...

#### 1.0.1 Les deux premières interventions

(selon le point de vue de A)

$$\frac{}{\vdash 2} \quad \frac{}{\vdash 1, 2} \quad \frac{}{\vdash 0, 1, 2} \quad \frac{}{\vdash 0111} \quad \frac{}{\vdash 011} \quad \frac{}{\vdash 01} \quad \frac{}{0 \vdash}$$

que nous réécrivons en utilisant des notations plus explicite pour les lieux<sup>2</sup> :

$$\frac{}{\vdash L_{E(m)}} \quad \frac{}{\vdash L_{acree(D,m)}, L_{E(m)}} \quad \frac{}{\vdash L_{acree(D,T)}, L_{acree(D,m)}, L_{E(m)}} \quad \frac{}{\vdash L_{acree(D,T)}} \quad \frac{}{\vdash L_{oui}, L_{acree(D,m)}, L_{E(m)}} \quad \frac{}{\vdash L_{oui} \vdash} \quad \frac{}{\vdash L_R \vdash L_{acree(D,m)}, L_{E(m)}} \quad \frac{}{\vdash L_R} \quad \frac{}{\vdash L_Q, L_{acree(D,m)}, L_{E(m)}} \quad \frac{}{L_Q \vdash}$$

#### 1.1 Les raisonnements sous jacents (dans les bases cognitives)

Une assertion est explicitement partagée par les deux interlocuteurs après la première intervention :

$$\text{Dieu a créé tout ce qui existe (tout ce qui existe est créé par Dieu), soit } \forall x E x(x) \Rightarrow a - \text{cree}(\text{dieu}, x)$$

Cette assertion peut être formalisé par le dessin suivant<sup>3</sup> en utilisant des formules

<sup>2</sup>Par souci de lisibilité, on remplace l'écriture des lieux comme suite arbitraire d'entiers par des notations plus abstraites mais qui indiquent quel (morceau d') énoncé est concerné par les actions.  
<sup>3</sup>on la preuve correspondant en calcul des séquents hyperséquentalisés



positives  $Ex(x)$  et  $acree(dieu, x)$  pour respectivement  $x$  existe et  $x$  a été créé par Dieu.

$$\frac{\frac{\frac{}{\vdash acree(Dieu, bien)}{}^{\emptyset}}{\vdash acree(Dieu, bien)}{}^{\emptyset} \dots \frac{\frac{}{\vdash acree(Dieu, arbre)}{}^{\emptyset}}{\vdash acree(Dieu, arbre)}{}^{\emptyset} \dots \frac{\frac{}{\vdash acree(Dieu, mal)}{}^{\emptyset}}{\vdash acree(Dieu, mal)}{}^{\emptyset}}{\vdash \downarrow E^{\perp}(x), acree(Dieu, x)}$$

Si on fait interagir ce dessein (plus précisément le sous dessein de base  $E(mal) \vdash acree(Dieu, mal)$ ) et le dessein de base  $\vdash E(mal)$  comme l'indique l'intervention de A, la normalisation des deux, va se réduire en un dessein de base  $\vdash acree(Dieu, mal)$ .

Comme la figure suivante l'illustre :

$$\frac{\frac{\frac{}{\vdash E(mal)}{}^{\emptyset} \quad \frac{\frac{}{\vdash acree(Dieu, mal)}{}^{\emptyset}}{\vdash acree(Dieu, mal)}{}^{\emptyset}}{\vdash acree(Dieu, mal)}{}^{\emptyset}}{\vdash acree(Dieu, mal)} \quad \text{qui se réduit en} \quad \frac{}{\vdash Cree(Dieu, mal)}{}^{\emptyset}$$

## II. Le concept de l'existence en logique : argument ontologique vs engagement ontologique

Nous avons énoncé que (ii) « Dieu existe » est manifestement un énoncé existentiel. Il se traduirait par « il y a (un) Dieu », « il existe (un) Dieu ». Nous l'avons vu cet énoncé est à traiter au même titre que « les nombres premiers existent ». Les deux ont un même sens que « il existe (il y a) Dieu », « il existe (il y a) des nombres premiers ». Nous l'avons dit, il s'agit d'un énoncé constatatif et descriptif qui nous engage en l'assertant. Quine est plus précis à ce propos : « être, c'est être la valeur d'une variable liée »<sup>44</sup>. Les objets (constatés/décrits) que nous sommes censés admettre, écrit Quine, sont précisément les objets que nous reconnaissons comme faisant partie de l'univers dans lequel les variables liées de la quantification sont censées prendre leur valeurs [...] Les quantificateurs sont des manières d'« encapsuler » ces constructions choisies du langage ordinaire qui servent sans équivoque à renvoyer à des objets. Paraphraser une phrase dans la notation canonique de la quantification, c'est, d'abord et par-dessus tout, expliciter son contenu ontique, la quantification étant un procédé pour parler des objets en général<sup>45</sup>. La nuance est donc détail : l'existence est-elle un prédicat de l'être ou une position d'être ?

La difficulté l'existence (de Dieu) est liée à la difficulté de la nature logique de cette existence. Kant qui a ouvert la question, a lui-même gardé une position plutôt ambiguë. Tantôt il considère l'existence comme une position d'être (sujet), tantôt comme une propriété d'être (prédicat). Finalement, au lieu de résoudre le problème, on l'a déplacé en disant qu'il faut traiter l'existence sur deux plans différents. Du point de vue métaphysique (l'existence est une position d'être) et du point de vue logique (existence est un prédicat). Les défenseurs de l'argument ontologique l'ont presque tous affirmé. De cette façon on peut à juste titre admettre que l'argument ontologique fut un engagement ontologique à la Quine. Toujours est-il qu'on aurait négligé le point de vue grammatical. C'est l'angle mort oublié qui, pourtant, si on dépiaute sa structure nous permettrait de surmonter l'impasse. Dans les lignes qui suivent nous discutons les différentes réponses et admettons l'hypothèse selon laquelle pour Dieu, au moins exister est confondu comme sa position d'être et sa propriété d'être. En d'autres termes, en revenant à la grammaire de « il existe », et le *distinguo* sujet réel et sujet apparent, l'existence est position d'être, sujet. Disons un mot sur ces considérations logiques et métaphysiques.

<sup>44</sup> Cf W.V.O. QUINE, 1953 : *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, (S. Laugier, dir.), Paris, Vrin, 2003.p.43

<sup>45</sup>Id, *Le Mot et la chose*, 1977, p.335

**Sur le plan logique ou plan quantificationnel, l'existence est un prédicat.** L'existence en logique se traduit par l'énoncé quantificationnel « il y a Dieu », « il existe Dieu ». Les logiciens ont analysé « Dieu existe » comme un prédicat au sens où « Dieu est existant ». c'est un énoncé existentiel quantificationnel telle qu'il est vrai lorsqu'au moins il est exemplifié dans l'univers des objets dont il fait **référence**. De façon systématique, c'est à Quine qu'on doit l'examen scrupuleux des énoncés de ce genre. Quine, partant de l'exemple de « Pégase existe », réussira à montrer que tout nom (propre, Dieu y compris) peut être enchassé et transformé en prédicat. Cet enchâssement insinue qu'un terme général fixe l'analyse d'une phrase de sorte qu'elle revienne à affirmer ou à impliquer «  $(\exists x) (x \text{ est } \dots)$  », « tout objet  $x$  est tel que », « il existe un objet  $x$  tel que... »<sup>46</sup>. L'engagement ontologique veut que l'énoncé que nous inférerons en disant un certain objet à travers « il existe ceci ou cela ». C'est ainsi que ce « il existe » introduit un prédicat. Or, dans notre analyse de l'argument ontologique, indépendamment et bien avant Quine, beaucoup de philosophes ont pris « Dieu existe » au sens de Quine d'un engagement ontologique du prédicat « existence » attribuée à Dieu.

Pour Kant la propriété d'exister prédiquée à Dieu est une propriété du concept Dieu, *i.e* d'un objet construit par le travail de notre esprit. C'est le Kant 2 (logicien) sur cette question, car le Kant 1 (métaphysicien) que nous verrons ci-dessous affirmait que l'existence n'était pas le prédicat d'un être, mais la position d'être. Ainsi l'avoue-t-il « il existe » allait faire errer logiquement les philosophes. Et pourtant « cette propriété n'a pas plus de valeur que toutes les autres propriétés comme : « il est bon, il est intelligent », etc., dont on peut démontrer qu'elles appartiennent au concept de Dieu ». De cette façon, conclut Kant à la suite de Thomas d'Aquin, on doit dire, quand on parle de Dieu comme d'un être réel : *si Dieu existe*, il est bon, il est intelligent, Tout-puissant, et... il existe !<sup>47</sup> ». L'existence de Dieu est onc un prédicat de Dieu<sup>48</sup>.

Descartes de son côté est sans équivoque : « je ne vois pas quel genre de chose vous voulez que l'existence soit, ni pourquoi elle ne peut pas aussi bien être dite une propriété, comme la toute-puissance, prenant le nom de propriété pour toute sorte d'attribut ou pour tout ce qui peut être attribué à une chose »<sup>49</sup>.

Pour Anselme de Cantorbéry l'existence est une grandeur, *i.e* un prédicat. La difficulté avec cette considération d'Anselme est le fait qu'Anselme semblait confondre, à en croire ses détracteurs, entre l'existence dans la pensée (existence logique) et l'existence dans la réalité (le fait d'être). Dans le premier cas l'existence serait un prédicat dans le second, une substance. Il faut objecter, fait remarquer Laffitte, que le mot 'est' n'a pas le même sens dans la conclusion que dans la prémisse ; l'*esse* substantif qui pose l'existence a un tout autre sens que l'*esse* prédicatif qui définit l'essence ; l'existence n'est pas un prédicat, elle ne peut se déduire de l'essence<sup>50</sup>.

Pour les logiciens de la quantification dont Quine et Hintikka, ils considèrent que lorsque dans une certaine version, la logique stipule que l'existence n'est pas un prédicat, elle veut simplement insinuer qu'elle est logiquement indépendante du quantificateur existentiel qui l'exprime : être n'est plus être la valeur d'une variable liée. Dans ce sens, il pourrait être question probablement (d'une violation) des règles du gouvernement de ces quantificateurs.

Ainsi, selon Jaakko Hintikka (1929-2015), c'est « en étudiant ces règles que nous pouvons arriver à trouver si, et dans quel sens, l'existence peut être traitée comme un prédicat ou quelque chose de semblable au prédicat<sup>51</sup> ». Pour Hintikka, l' « existence peut être un prédicat dans le sens qu'il est possible d'utiliser une formule d'expression contenant le symbole individuel libre  $a$  comme une traduction de la phrase 'a existe', sans tomber dans une difficulté logique<sup>52</sup> ». Hintikka fait remarquer qu'il sied aussitôt de modifier les conditions (C.E) et (C.U) respectivement en (C.E<sub>0</sub>) :  $xFx \Rightarrow Fa$  et  $x(a=x)$  pour au moins un symbole individuel  $a$ , et en (C.U<sub>0</sub>) : si

<sup>46</sup> Cf W. V. O. QUINE, 1960 : *Le mot et la chose*, Paris, Editions Flammarion, 1977, p.332 et 335

<sup>47</sup> A. Lercher, *Op.cit.*, p.50

<sup>48</sup> Pour justifier le « prédicat » d'existence nécessaire qu'il attribue à Dieu, Kant formule un raisonnement que l'on peut résumer par un exemple qu'il en donne<sup>48</sup> : « je peux espérer gagner 1 000 francs au Loto ; je peux aussi avoir 1 000 francs dans ma poche ». Entre ces deux sommes, il n'y a aucune différence. Car 1000=1000. « Mais avec 1000 francs dans ma poche, je suis plus riche qu'avec 1 000 francs attendus du Loto. « Il peut donc n'y avoir aucune différence entre la chose et l'idée de la chose, à ceci près que l'existence réelle appartient à la chose et non à l'idée de la chose ». Kant ne nie donc pas le fait que le concept n'est pas la chose : « Vous pouvez avoir dans votre esprit le concept très précis de 1000 Francs : c'est dix fois cent francs, de quoi m'acheter un billet pour Rome, etc. mais si vous voulez parler des 1 000 francs réels que vous espérez gagner, vous direz : « *si je gagne 1000 francs*, j'aurai dix fois cent francs, de quoi m'acheter un billet pour Rome, etc. » cf. AA. Lercher, *Op.cit.* p.50

<sup>49</sup> Descartes, *Cinquième réponse*, p.346

<sup>50</sup> Voir J. Laffite et B. Noëlline, *Op.cit.* col6b

<sup>51</sup> J. Hintikka, *Models for Modalities. Selected Essays*, D. Reidel Publishing Company, Dordrech, 1969, p.33-34. Nous traduisons.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.34

$x Fx$  et, si  $x(b=x) \Rightarrow Fb$ . Cette modification permet d'obtenir un système plus riche ou plus flexible dans lequel, Hintikka considérait qu'on pouvait exprimer certaines choses que l'on ne pouvait pas exprimer avant, tel que nier l'existence des individus. Un énoncé de la forme  $(Ex)(x=a)$  ne paraît pas du tout moins prouvable, fait remarquer Hintikka, alors la phrase telle que 'Homère n'existe pas' peut traduite dans ce symbolisme sans une interprétation de la question du nom propre 'Homère' comme une description donnée. Dans ce sens, l'usage d'une expression pour l'existence n'est pas seulement possible mais aussi sert d'objet. Ainsi donc conclura Hintikka, « l'existence, est si vous voulez, un prédicat défini en terme du quantificateur existentiel <sup>53</sup> ».

C'est la première souche qu'il faut enlever du chemin de l'argument ontologique. A en croire Poulain, définir l'existence— en logique— revient avant tout à éliminer les éléments auxquels renvoie ce terme. Ainsi il ne pourra fonctionner plus que comme désignation prédicative dans des propositions. Car, affirmer une propriété du sujet d'une proposition, c'est classer dans un certain ensemble auquel il n'appartiendrait pas s'il ne possédait pas les propriétés dont il est question<sup>54</sup>. En d'autres termes, « existence » et « existe » ne saurait jouer et gouverner pleinement, aussi longtemps qu'on ne peut déterminer *a priori* avec qui serait classé le sujet qui n'existe pas.

Mais, à la suite de Nākhnikian et Salmon et surtout de Timothé Smiley<sup>55</sup>, Hintikka va tenter une fois de plus d'élaborer ce qu'il a appelé *other candidates for the role of a 'predicate of existence'*. C'est le rôle de la forme  $Q(b)$ , i.e le prédicat ( $Q$ ) d'existence de  $b$ . Le candidat favori à cette prédication existentielle aurait la forme  $(b=b)$ . C'est un candidat possible pour dire que c'est  $b$  et rien  $b$  qui est considéré dans cette prédication. Ainsi, utiliser ce prédicat pour objet nécessite le rejet de la condition (C. self) et la condition (C. self. =). Le rejet de ces conditions permet de considérer que le prédicat d'existence est en mesure de nier l'existence aux individus sans contradiction. Ainsi, en rejetant ces conditions, la formule  $Q(b) \supset (b=b)$  devient valide. Ce qui fait que même la converse de cette implication  $(b=b) \supset Q(b)$  peut être validité par ces conditions posées par Hintikka, y compris leurs dérivées ((C.E<sub>0</sub>) et (C.U<sub>0</sub>)). En d'autres termes, il n'y a pas d'évidence pour l'équivalence  $(b=b) \equiv Q(b)$  qui égale  $(b=b)$  avec le prédicat d'existence  $Q(b)$ , comme on peut en avoir dans l'identification de  $Q(b)$  d'avec  $(Ex)(x=b)$ . Bref, l'usage de  $(b=b)$  que donne la condition (C. self=) comme un prédicat d'existence est donc un grand prétexte<sup>56</sup>.

C'est dans ce sens que Russell considérait qu'une proposition telle 'Dieu existe est' très épineuse et même non doué de sens. Car, on y prétend transférer une propriété attribuable à une fonction propositionnelle, à un individu. En effet, le terme « existence » ne peut, selon Russell, connoter que « la possibilité de la fonction propositionnelle, « le fait qu'elle donne lieu à au moins une proposition vraie <sup>57</sup> ». Dieu serait-il alors un nom propre comme Pégase chez Quine ou une valeur d'une fonction propositionnelle ? C'est Quine qui semble y répondre au mieux. En effet, soit un énoncé « Pégase existe », pour montrer l'usage logique de l'existence comme prédicat (trivial) qui en appelle à un engagement ontologique, Quine commence par décomposer cet énoncé en une autre notation dite canonique :

$(y)(y=\text{Pégase/Dieu})$ , i.e  $(x)(x \text{ existe})$  et  $(x)(x \text{ existe})$  sont respectivement «  $(y)(y=x)$  » et «  $(x)(y)(y=x)$  », comme trivialement vrai. C'est ainsi, le verbe « existe » est ici analysé comme un terme général ordinaire et donc comme un prédicat attribuable à des sujets quelconques. Comment ? Il suffit de prendre «  $x$  existe » pour «  $(y)(y=x)$  », lequel comme dans l'identité «  $x=x$  » est vrai de toute chose. Toutefois, malgré les difficultés techniques la phrase «  $(x)(x \text{ existe})$  est vraie ; et si un nom propre « Pégase/Dieu » a une position purement référentielle comme dans « Pégase/Dieu existe », il serait du moins étrange sinon absurde que la phrase « Pégase/Dieu existe » passe pour fausse. Ainsi Quine prend soin de faire remarquer que la fausseté de  $(y)(y=\text{Pégase/Dieu})$  apparaît étrange si «  $(x)(y)(y=x)$  » est vrai, et si « Pégase/Dieu » a une position purement référentielle comme dans  $(y)(y=\text{Pégase/Dieu})$ . Au fond le problème de Quine réside dans le souci de démontrer la trivialité de  $x$  (Pégase/Dieu) existe. Mais alors, ne peut-on, toutes choses restant égales par ailleurs, utiliser ce prédicat  $x$ , comme dans un énoncé tel  $Fx$  de et  $Fa$  ? Il semble que cela ne fragiliserait pas la construction de l'existence comme prédicat. Si donc  $Fx$  dit que «  $x$  est F » et  $Fa$  «  $a$  est F », on arrive aisément à l'identité des prédicats tel  $(x)((Fx Fa)(x=a))$ .

<sup>53</sup> J. Hintikka, *Op.cit.*, p.34

<sup>54</sup> Cf J. Poulain, *Wittgenstein et la possibilité des propositions religieuses. Suivi de Logic and Religion. A shortened and adapted version*, Paris, La Haye, 1973, p.76

<sup>55</sup> "Sense without Denotation", *Analysis* n°20, 1959-1960

<sup>56</sup> Cf *Ibid.*, p.37

<sup>57</sup> Cf. B. Russell, *The philosophy*, p.232, cité par J. Poulain, *op.cit.*, p.77

Ceci nous paraît une démonstration à laquelle faudrait-il s'attendre pour la considération de l'existence comme prédicat. Cependant qu'en serait-il si on revenait au sens tant métaphysique que grammatical.

*En métaphysique l'existence n'est pas un prédicat d'un être, mais une position d'être.* L'existence n'est pas du tout, un prédicat d'une détermination ou d'une chose, mais la position absolue d'une chose et se distingue aussi par-là de tout prédicat qui, en tant que tel n'est jamais appliqué à autre chose que d'une manière relative. Nous nous rattachons sur cette position métaphysique de l'existence qui est aussi celle du sens grammatical de l'énoncé « il y a (un) Dieu ». Nous pensons considérer qu'exister c'est simplement être et cela pour deux raisons à notre avis. Premièrement, « il y a » ou « Il existe des nombres premiers », « (il y a) il existe Dieu », pris au sens grammatical, il faut dire qu'il y a ici un seul sujet. Le « il » est le sujet apparent, alors que « existe Dieu » que la logique considère pour prédicat est le sujet réel. « Il existe de nombres premiers » est une même proposition (éternelle) au sens de quine que le nombre naturel existe. Dans ce sens, ce n'est plus sur le registre de la logique (des prédicats qu'il faut s'engager pour comprendre l'énoncé « Dieu existe », « je suis », mais bien sur la logique propositionnelle. Ce n'est plus dans l'angle de référence, mais dans celui de l'inférence qu'il faut examiner. Il serait déroutant d'interpréter « j'existe », « je suis », comme « il existe un  $x$ , tel que  $x$  est je ». Ainsi donc, la forme impersonnelle de « il y a », « il existe », aurait sans doute dérouté la compréhension quand on parle de « il existe », prenant cela pour un prédicat (variable prédicative) liée à un sujet par le biais du quantificateur. Dieu existe est duale de Dieu est avec le même sens que « j'existe » ou bien « je suis ».

Deuxièmement, pour peu qu'on parle de Dieu, il est important pour une fois de l'écouter aussi nous parler. Souvent on parle trop de lui à sa place. Mais que dit-il qu'il est. Moïse a tenté de lui poser cette question, et, la réponse de Dieu est sans équivoque et éclair : « Je suis celui qui suis » (Deut.3,14), s'entend, j'existe. En conséquence, nous considérons que l'existence de Dieu ou de tout le monde et toute chose d'ailleurs, n'est pas un prédicat si ce n'est qu'un prédicat apparent, c'est être, la position d'être. L'engagement ontologique pris dans un contexte référentiel (à des objets prédicats quantifiés) se dissout dans l'argument ontologique, pris dans un contexte inférentiel (celui des sujets inférant, argumentant). Le sens de l'argument ontologique n'est plus dans la référence à un être extérieur, au-delà, au-dessus, du langage et contexte qui l'infèrent, mais dans ce contexte et ce langage. C'est le sens du dialogue d'Einstein vu ci-haut. Et c'est dans ce sens, Gaunilon et le défenseur d'un être perceptible et descriptible par nos sens ne peuvent objecter le sens et la signification de l'énoncé « Dieu existe », si on cherche la signification non par référence à un objet extérieur mais par inférence dans le langage de l'énoncé.

Qu'en est-il de la dimension modale que cette existence a inférer

### III. *Le glissement vers l'inférence modale*

Devrait-on analyser si Dieu existe, alors il existe nécessairement, comme un même énoncé de sorte que tout énoncé simple est un énoncé modal ? ou plutôt, il faudra le considérer comme des énoncés différents, où « si Dieu existe » pourrait être remplacé par n'importe quel autre énoncé (comme si la création existe, si le mouvement existe) ?

Nous avons vu ci-haut, comment chacun des défenseurs de l'argument ontologique déduit la nécessité de l'existence de Dieu, à partir soit de l'idée de Dieu, *i.e* à partir du simple fait ou caractère de son existence. Or, parmi les critiques de l'argument ontologique, figure celle-ci qui remet en cause la déduction d'une proposition modale à partir à partir de son identité non modale : «  $P \Rightarrow P$  » ou plus exactement (iii) «  $P \Rightarrow \Box P$  ». Une telle inférence en appelle non seulement à la nature prédicative ou propositionnelle, mais aussi, à une interprétation stricte et non tordue de l'implication. En effet, si  $P$  alors  $Q$ , équivaut étant la condition suffisante  $P$ , la condition nécessaire  $Q$ . Cependant, la nécessité de la condition affecte tous ses membres (antécédente et conséquent). Ainsi  $Q \Rightarrow P$  en termes modal serait  $\Box(Q \Rightarrow P)$ <sup>58</sup> congruent avec  $(\Box Q \Rightarrow \Box P)$ . Il serait alors tordu d'inférer  $P \Rightarrow \Box P$  directement. Mais on peut l'obtenir que par substitution *salva veritate*, de  $Q/P$ , à partir d'un (iii')  $Q \Rightarrow \Box P$ , *i.e* : si Dieu existe donc, nécessairement Dieu existe. Au regard de nos (i) vus ci-haut, cela signifie si la création existe ( $Q$ ), alors nécessairement un Créateur existe ( $\Box P$ ). C'est donc sous deux points de vue qu'il faut une telle inférence. Du point de vue métaphysique et ordinaire, et d'un point de vue strictement logique.

<sup>58</sup> C'est un énoncé purement modal en soi dont la nécessité ne vient pas de l'implication. Pour qu'il s'agisse d'une nécessité de l'implication, il faut voir L'idée de Lewis ci-dessous :  $(Q \Rightarrow P) \equiv \neg \text{non} (Q \wedge \text{non} P)$

Du point de vue métaphysique, nous avons vu que l'existence nécessaire de Dieu est inférée à partir de la nécessité du monde, du mouvement ou de la création :  $\Box(Q \Rightarrow P)$  ou plus précisément  $Q \Rightarrow \Box P$

Ce qui s'exprime ainsi : s'il y a création, ce qu'il y a (nécessairement) un créateur : «  $Q \Rightarrow \Box P$  ». On  $Q =$  la création existe, et  $P =$  Dieu existe. Par *modus ponendo ponens*, on aura  $\Box P$ . « Dans l'usage non philosophique ordinaire, faisait remarquer Quine, la construction avec « nécessairement » connote une attitude propositionnelle d'intention l ou de résolution, (...) pour dire qu'une conclusion sui de – ou est compatible avec- quelque prémisses déterminée, comprise comme arrière-fond. Or, la modalité n'est rien de tout cela <sup>59</sup>» En effet, du point de vue logique, « l'adverbe « nécessairement » attribue la nécessité de façon inconditionnelle et impersonnelle, comme un mode absolu de la vérité <sup>60</sup>». C'est autant dire que la nécessité se confond à l'analyticité<sup>61</sup>, selon l'interprétation que Carnap fait de la sémantique modale de Lewis. Ainsi donc, il s'avère intéressant d'examiner et la notion de nécessité à partir de l'implication. En effet, la logique modale de Lewis avait été inspirée de la distinction ou plutôt de la confusion « implication matérielle » vs « conditionnelle matérielle <sup>62</sup>». Lewis parle de « l'implication stricte » stipulant qu'une implication matérielle doit porter sur une proposition non seulement vraie mais aussi analytique. White et Russell auraient confondu dans un même sens les propositions « p implique q » et « si p alors q » et ont utilisé l'une pour l'autre. Pour Lewis « p implique strictement q » est à comprendre au sens de « nécessairement non (p et non q) <sup>63</sup>. Même dans cette interprétation, deux choses ne permettent pas de comprendre logiquement  $P \Rightarrow \Box P$ . D'un côté, la difficulté que la modalité doit s'appliquer, comme vu ci-haut, à toute l'implication, i.e. à la condition suffisante comme à la condition nécessaire, de sorte que par distribution, la nécessité peut s'attribuer à chacune des propositions. De l'autre, « Dieu existe nécessairement » (conclusion métaphysique) et « nécessairement Dieu existe » (proposition modale) ne doivent pas être utilisés indifféremment. Dans le premier cas, la nécessité porterait, toutes choses restant égales par ailleurs, sur le prédicat – ça signifierait Dieu a (la propriété nécessaire d'exister) une existence nécessaire. Alors que dans le second cas, la proposition est plus analytique et pourrait signifier « nécessairement un triangle a trois côtés ». Dans ce dernier cas, la proposition est non référentielle (Pour mémoire, Quine évoque la logique modale ici dans la mesure où il s'interroge sur la quantification dans le contexte modal que Lewis n'a pas développé, bien qu'ayant *maintenu* cette possibilité). Si bien que si on considère des énoncés tels :

- (1) le nombre de planètes =9
- (2) Nécessairement  $9 > 7$
- (3) Donc, nécessairement le nombre de planètes est  $9 > 7$ . Obtenir (3) de (1) et (2) serait une inférence erronée dans la mesure où, selon Quine la nécessité de (3) est prise au sens notionnel de la modalité (*de dicto*) et non pas au sens relationnel ou *de re* qui porte sur le prédicat d'individu. Pour éviter toute ambiguïté, nous devons avoir la formule :
- (4)  $\exists x(x \text{ est nécessairement } > 7)$ . Car, renchérit Mutombo si l'objet  $x$  à qui l'on prédique la propriété nécessaire d'être supérieur à 7 est 9, alors (4) est incompatible avec la fausseté de (3). Mais si c'est le nombre de planète qui a cette propriété, alors (4) est incompatible avec la vérité de (2)<sup>64</sup>.

Or, il s'avère, comme nous l'avons mentionné, « Dieu existe nécessairement » est à prendre au sens de la modalité *de re*, à savoir, au sens où l'existence nécessaire doit être traitée comme prédicat. Cela nous permettrait de traduire son énoncé dans la notation (iv) ci-haut de Quine :  $\exists D (D \text{ existe nécessairement})$ .

Dans le même contexte Bertrand Russell se demandait s'il ne fallait pas interpréter « Dieu » comme fonction : « Dieu » serait-il une valeur fonctionnelle de  $f$  ou une fonction propositionnelle ? On aurait ainsi la

<sup>59</sup> W.V.O Quine, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977, p.274-275

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.275

<sup>61</sup> Dans le même sens, Pierre Belna considérait que les énoncés modaux sont apodictiques (analytiques) parce que renforcés par un opérateur modal notamment celui de la nécessité. Les propositions : « le sage est heureux » et « une bataille navale aura possiblement lieu » sont respectivement apodictique et problématique. Leur modalité est liée au prédicat, à la chose même plutôt qu'à la proposition complète. (cf P. Belna, *Histoire de la logique*, Ellipse, 2005, p.31

<sup>62</sup> Quine faisait remarquer que c'est Whitehead et Russell qui à la suite de Frege ont soutenu la version de Philon de Mégare sur « si p alors q » comme étant « non (p et non q), comme implication matérielle et non pas conditionnelle matérielle (cf W.V.

O.Quine, *op.cit.*, p.275). Le travail de Lewis sera de distinguer les deux appellations.

<sup>63</sup> (cf W.V. O.Quine, *op.cit.*, p.276)

<sup>64</sup> Cf M. Mutombo Matsumakia, *Opacité référentielle et quantification. Une introduction à la sémantique intensionnelle*, Peter Lang, Editions scientifiques européennes, 19998. p.94

fonction « Dieu » qui se définirait soit en (1) « Dieu, l'être nécessaire tel et tel », soit en (2) « Dieu, l'être nécessaire, existe ». Évidemment, (1) aurait le risque d'aboutir à une proposition dépourvue de sens. Alors que (2) n'est pas dépourvu de sens, parce qu'affirmant – qu'il y a au moins une valeur de  $x$  qui satisfait à la fonction « être nécessaire » est possible, *contradictum in adjecto*<sup>65</sup>. Pour Russell, il y a confusion de type. Car, « seule une fonction propositionnelle peut être nécessaire, i.e donner lieu à une propositions toujours vraie<sup>66</sup> ». En conséquence, affirmer (iii) « Dieu existe nécessairement », en faisant porter la nécessité non plus sur le *modum* mais le *dictum*, on tombe dans la même erreur. Car, on affirme là d'une fonction propositionnelle existentialisée ce qu'on peut attribuer à une fonction d'implication reliant les deux fonctions propositionnelles composant une proposition générale selon le schéma : «  $(x) : fx \Rightarrow gx$ . Si cette fonction symbolise un énoncé de vérité purement logique, sauf ce que Poulain appelle *mauvaise grammaire*, il serait absurde que (3) ne conduise à un énoncé ontologique et qu'une fonction propositionnelle nécessaire ne puisse affirmer la nécessité, et, qui ait une portée hypothétique.

Il s'ensuit que l'argument ontologique semble souffrir de beaucoup d'infirmité pour être récupéré et inséré dans le cadre de la logique modale non classique. L'opérateur modal qui devrait nous servir de mot de passe semble ne pas suffire, et même, nous donne l'air décevant si l'on sait que ses défenseurs, compte tenu des limites de la sémantique modale de leur époque, en utilisent plus au sens ontologique qu'au sens logique (post lewissien).

Toujours est-il que l'idée de l'existence de Dieu telle que défendue dans l'argument ontologique peut révéler dans jugement concernant l'existence de Dieu une triple modalité. Il s'agit notamment du caractère du fait d'être, de la nécessité d'exister et de la possibilité de prouver que Dieu existe. En nous arrêtant sur les deux derniers opérateurs modaux d'essence ontiques, nous voulons en même temps épouser la préférence de Gardies sur l'appellation 'modalités ontiques' à celle 'modalités aléthiques' qu'on trouve chez certains auteurs, mais qui nous semble avoir le défaut de suggérer que la possibilité de recevoir une valeur de vérité soit le privilège exclusif de telles modalités. A vrai dire, nous n'avons nullement la prétention de donner un traité de la logique modale dans cette partie. Toutefois, il sied de nous rappeler que la compréhension de l'argument ontologique entre dans la démonstration du système S5 qui comprend les axiomes :

A<sub>1</sub>  $\Box p \supset p$

A<sub>2</sub>  $\Box (p \supset q) \supset \Box (\Box p \supset \Box q)$

A<sub>3</sub>  $\sim \Box p \supset \Box \sim p$  qu'on substitue souvent à la formule  $\Diamond p \supset \Box \Diamond p$

Et les règles : R1. la classique règle du détachement pour l'implication matérielle.

L'argument ontologique, quand il signifie preuve ontologique, ne vise pas seulement à montrer l'existence de Dieu, mais surtout à démontrer qu'une telle existence est nécessaire. Voilà pourquoi, la conclusion '*Necessary, if God exists, then God exists' is necessarily true only if God actually exists*<sup>67</sup> nous ouvre les horizons à une sémantique du monde possible. Mais avant cela, s'il faut apprécier si l'interprétation modale d'Anselme est celle qu'élabore ou que passe outre l'axiomatique moderne.

### La formulation cartésienne d'une logique modale propositionnelle

Pour Descartes que l'esprit possède plus d'une idée de toutes autres choses semble tout ce qui de plus normal et de plus possible. L'idée d'une « île » « la plus merveilleuse », ou d' « un cheval ailé » ou encore d' « une montagne sans vallée », n'a pas la même nature i.e clarté et distinction en terme d'essence et n'est pas vraie ou statique, et par conséquent, ne peut passer qu'en terme de possibilité.

L'esprit fonctionne autrement quand il s'agit de l'idée de Dieu. Si je pense Dieu, ce qu'il existe, écrit Descartes. Et s'il existe, ce qu'il existe nécessairement : « en Dieu, et en Dieu seul, une fois établie la possibilité intrinsèque de sa nature <sup>68</sup>, l'existence découle nécessairement de l'essence dont elle est inséparable<sup>69</sup>».

<sup>65</sup> Cf Bertrand Russel, cité par J. Poulain, *Op.cit*, p.78

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> R. Brecher, *Op.cit*, p.178

<sup>68</sup> R. Descartes, *Premières réponse*, p.357 et *deuxième réponse*, p.383, cité par Ngimbi Nseka, *Op.cit*, p.30

<sup>69</sup> Id., *Cinquième réponse*, p.503, cité Ngimbi Nseka, *Op.cit*, p.30



### Démonstration<sup>70</sup>

Pour Descartes le plus parfait des êtres, l'être ayant toutes les perfections, a une existence nécessaire. En d'autres termes, l'existence nécessaire est une partie de l'essence de Dieu. En atteignant ainsi une proposition formalisable, on peut, connaissant la théorie de types et en se rappelant la notion de degré des existences, admettre que les objets du type-0 désignent les objets possibles.

Mais si on définit Dieu comme être qui existe nécessairement, on a, l'être  $D$  tel que  $\exists \Box(D)$ . Si cet être existe, il doit satisfaire les propriétés qui le définissent.

D'où :

1.  $\exists(D) \supset \exists \Box(D)$ .
2.  $\Box[\exists(D) \supset \exists \Box(D)]$  de 1, x règle de nécessité ;
3.  $\Diamond \exists(D) \supset \Diamond \Box \exists(D)$ , de 2, x principe K ( $\Box(P \supset Q) \supset (\Diamond P \supset \Diamond Q)$ )
4.  $\Diamond \exists(D) \supset \Box \exists(D)$ , de 3 x principe de  $\Diamond \Box P \supset \Box P$ , du S5
5.  $\exists(\alpha. \Box \exists(\alpha)) \supset \Box \exists(\alpha. \supset \Box \exists(\alpha))$ , de 4, usage de la description définie de « l'être qui existe nécessairement » soit formalisé ainsi  $\alpha. \supset \Box \exists(\alpha)$ .

4 prouve que qu'il est possible que l'existence de Dieu est nécessaire. CQFD.

En d'autres termes, (5) se démontre mieux et valide S5 plutôt dans K du fait dans sa faiblesse, il est valide dans S5. Et si on utilise S5, l'argument ci-dessus est correct.

Fitting faisait remarquer en même temps que l'argument repose sur l'hypothèse selon laquelle l'existence de Dieu est possible. Dans S5  $\Box \exists(D) \supset \exists(D)$  et  $\exists(D) \supset \Diamond \exists(D)$  sont trivialement valides. En effet,  $\Diamond \exists(D) \supset \Box \exists(D)$ , est valide et on a l'équivalence de  $\exists(D)$ ,  $\Diamond \exists(D)$  et  $\Box \exists(D)$ . Ainsi, supposer que l'existence de Dieu est possible équivaut simplement à supposer que Dieu existe. Aux dires de Fitting, cette conclusion est en soi intéressante, mais comme argument pour l'existence de Dieu, elle ne convainc pas. Après la formulation de Descartes, Leibniz tenta une présentation plus théorique que formelle. Car, c'est de lui ou plutôt de ses définitions notamment sur les perfections que devront naître les démonstrations de Gödel. Mais alors, comment les travaux de Leibniz ont-il pu se greffer dans l'ossature de l'argument ontologique ?

### La formulation de Gödel

Un des plus grands logiciens et mathématiciens de l'époque contemporaine, Kurt Gödel (1906-1978) subit l'influence de David Hilbert et son école. Sa formulation de l'argument ontologique est une réhabilitation à nouveau prix de la preuve d'Anselme et de la notion de perfections leibnizienne entendues comme propriétés. La preuve ne sera publiée qu'en 1987, 9 ans après sa mort. Mais Gödel échangeait avec plus d'un de ses collègues sur sa preuve. Comme Leibniz de la vaine cartésienne, Gödel donne une double quintessence modale de cet argument : Prouver que l'existence de Dieu est nécessaire si possible, et prouver que l'existence de Dieu est possible. En d'autres termes pour Gödel :

- a. L'existence de Dieu est possible (1)
- b. l'existence de Dieu est nécessaire, si possible (2) et
- c. donc nécessairement Dieu existe (3). Nous nous intéressant principalement ou uniquement à (c) qui correspond à notre énoncé ( $v$ ) vu ci-haut.

### Exposé théorique

La théorie de la preuve ontologique qu'élabore Gödel, pour nous répéter, n'est pas si inouïe. Au fond, on peut ainsi dire, dans une formule si banale que Gödel mathématise et axiomatise, *stricto sensu*, ce qu'Anselme, Descartes et Leibniz ont inféré. *L'énoncé* de cette preuve « tient en 12 lignes de symboles de logique formelle avec 5 axiomes, 3 définitions et 4 théorèmes<sup>71</sup> ».

Nous partant ici principalement de la version dans le livre de Melvin Fitting<sup>72</sup>. Dans l'entreprise de la preuve de l'existence de Dieu, Gödel hérite de ses prédécesseurs, dont le plus direct est Leibniz, la notion de perfections.

<sup>70</sup> Cf M. Fittings, *Types, Tableaux and Gödel's God*, Kluwer Academic Publisher, London, 2002, p.135-136.

Cf <sup>71</sup>M.-Y Bolloré et Olivier, *Dieu, la Science, les preuves. L'aube d'une révolution*. Préface de Robert. W Wilson, prix nobel de la physique, Guy Trédantiel., Paris, 2021. p.317

<sup>72</sup> M. Fittings, *Op.cit.*, p.135-136

Pour Leibniz, en l'occurrence, ces perfections étaient les propriétés atomiques dont il était facile de les combiner les unes et les autres comme s'appliquant ou se rapportant à un certain objet. Ainsi, il devenait possible de former une collection ou des collections de variables combinatoires de perfections. Cependant, Gödel se réserve d'une telle entreprise purement définitionnelle. Il préfère le terme de 'positiveness' (propriétés positives) à celui de collection des perfections. On peut admettre, à la suite de Fitting que ce qui est une conjonction de perfections chez Leibniz c'est ce que Gödel appelle une propriété positive. Ainsi, la distance entre Gödel et Leibniz se précise et s'éclaircit en ceci que là où Leibniz a essayé d'utiliser de façon rigoureuse ce que sont les notions informelles, Gödel en introduit les axiomes.

Ainsi donc, pour prouver que l'existence de Dieu est possible et que l'existence de Dieu est nécessaire, si possible, Gödel propose quelques axiomes, des définitions et théorèmes. Nous présentons d'abord les axiomes, définitions, propositions et théorèmes que Gödel utilise dans cet argument avant de procéder à quelques démonstrations qui se montrent valides notamment dans S5 et K.

### Quelques axiomes

*Axiome 1. (Dichotomie) Une propriété est vraie si et seulement si sa*

*Négation est fausse.* Autrement dit, une propriété ou le complément d'une propriété est positif. Formellement, on aura :

A.  $(X) P(\neg X) \supset \neg P(X)$ , B.  $(X) \neg P(X) \supset P(\neg X)$ . Axiome 1 en général, veut dire que toute propriété entraînée par - i.e impliquée uniquement par - une propriété positive est positive. A ce titre il est logiquement correct. Le principe du tiers-exclu s'en trouve validé : le vrai et le faux sont disjoints<sup>73</sup>. Pour Gödel il faut que pour chaque  $P$ , une de ses négations soit positive. Il doit exister des propriétés positives. Et puis qu'il n'existe pas à la fois des propriétés positives négatives, il doit exister au moins des propriétés négatives. Pour Fitting, cet axiome suppose aussi qu'une propriété négative peut aussi être décrite comme celle dont le complément est positif. Comment ? Pour Fitting si on suppose que  $P$  implique la propriété  $Q$ , et si, nécessairement toute chose qui contient  $Q$  possède  $P$  alors  $P$ , elle contient également  $Q$ <sup>74</sup>. Ce qui veut dire que qui peut contenir une propriété négative, alors que  $P$  qui contient  $Q$  peut être positif.

Le caractère dichotomique de cet axiome se stigmatise comme suit : 1A ne nous semble assez plausible. En effet, deux propriétés contradictoires ne peuvent être positifs ensembles. Le principe de non-contradiction ne s'en trouve pas moins validé ici. Cependant B se trouve un peu problématique. Il stipule qu'au moins une des propriétés ou son complément doit être positif.

Ainsi pour satisfaire à cette exigence, nous pouvons recourir à la notion de consistance maximale, i.e , on ne peut ajouter aucune formule à un ensemble A sans porter préjudice à sa consistance. On trouve aussi bien chez Henkin en 1930<sup>75</sup> que chez Gödel lui-même. On a donc cette formule « A a une extension maximale notée  $\mathcal{I}0$  :  $(\forall A)[A \in \mathcal{I}0 \Leftrightarrow A \notin \mathcal{I}0]$ . On construit, cette extension selon Henkin, par un procédé synthétique, i.e en ajoutant de formules quelconques au système  $S_0$ , au lieu d'un tableau de séquences ou d'un arbre de Smullyan qui relève d'un procédé analytique. Certes, Gödel avait tout de moins en esprit cette démonstration de Henkin. En 1930, il n'avait pas besoin de la totalité des domaines d'individus auxquels se réfère la définition de la valeur (une  $\Phi A$  de premier degré contient les variables de prédicat  $P_1 \dots P_n$ , pour toute assignation de fonction logique à  $P_1 \dots P_n$ ). D'où, Gödel remplace la validité d'une fonction par sa satisfiabilité pour une certaine assignation dans tous les entiers naturels.

En outre, Gödel élabore une hypothèse sur la condition de monotonie : *une propriété contenue dans une propriété positive est, en soi, positive.* C'est ce que nous préférons appeler le théorème (1) de monotonie. Formellement :

$[P(X) \wedge \Box(\forall x)(X(x) \supset Y(x))] \supset P(Y)$  où  $x$  est une variable libre de type 0. Dans la considération gödelienne la quantification de type-0 est celle qui est toujours actuelle et non simplement possible ; d'où son usage à notre avis de la nécessité. Cela, peut-être à cause du fait que sa conclusion que l'énoncé 'Dieu existe' se limitait à

<sup>73</sup> [http://jp.manson\\_unblog.fr/2007/04/30/analyse-critique-de-la-preuve-ontologique-de-godel/](http://jp.manson_unblog.fr/2007/04/30/analyse-critique-de-la-preuve-ontologique-de-godel/) page consultée, le 10 novembre 2010.

<sup>74</sup> M.Fitting, *Op.cit.*, p.140

<sup>75</sup> Henkin, « The completeness of the First order Functional calculus », in *Journal of Symbolic Logic*. 14, 1949, trad. française dans J.Largeault (éd.), *Logique mathématique*. Textes, Paris, Armand Colin, 1972, p.147

utiliser le quantificateur existentiel et qu'un quantificateur sur la possibilité aurait été faible à propos. Fitting à son tour estime que « l'existence doit faire explicitement l'usage du Prédicat d'existence, E, qui relativise la quantification universelle à une quantification existentielle ou particulière, symbolisé ainsi :  $(\forall x) \in E$  ». Le prédicat d'existence est un existentiel exposé qui abrège les formes :  $(\forall x) [E(x) \supset \Phi]$  et  $\exists x [E(x) \wedge \Phi]$  respectivement en :  $(\forall x) \Phi$  et  $(\exists^E) \Phi$ . Appelons cela, dans notre analyse définition (1) de la relativisation existentielle ou 'quantificationnelle'.

*Axiome 2. (Fermeture) Une propriété est vraie si elle contient*

*Nécessairement une propriété vraie :  $(\forall X)(\forall Y)\{[P(X) \wedge \Box(\forall^E)X(x) \supset Y(x)] \supset P(Y)\}$*

L'axiome 2 est logiquement correct. Une propriété contenant une propriété fautive est fautive.

On peut même le qualifier d'axiome de quantification chez Gödel. En effet, il prélude la notion de la quantification ou m'instanciation des propriétés que nous aborderons plus loin. Avec la prop. 1 : *une propriété positive possiblement instantiée. C'est que si P est positif, alors il est possible que quelque chose possède la propriété P* ou peut la démontrer. Mais avant cela, chez Frege une pareille intuition était pensable : « Tout concept a une extension et cette extension peut être ou ne pas être vide. On dit dans ce dernier cas qu'un objet tombe sous le concept ou qu'il existe un individu tel que<sup>76</sup>... i.e au moins un individu possède sa propriété

*Démonstration*

Supposons que *P* est positif et *N* une quelconque propriété négative. Il ne peut en être tel que *P* contient ou implique *N*, ou encore que *N* serait positif. Ainsi s'il n'est pas nécessaire que toute chose possédant *P* possède *N*, alors il est possible que quelque chose a, ou possède *P* sans posséder *N*. D'où il est possible que quelque chose ou plutôt il existe au moins une chose telle que cette chose possède *P*.

*Axiome 3. La conjonction d'une collection des propriétés positives est positive.* Formalisé comme suit :  $(\forall X)(\forall Y)\{[P(X) \wedge P(Y)] \supset P(X \wedge Y)\}$ . Il s'agit d'un axiome du troisième ordre. Gödel affirmait au sujet de cet axiome qu'il serait réservé pour une somme de nombres. Car, on peut traiter avec cet axiome un nombre fini des nombres en faisant une récurrence de cet axiome comme énoncé. Au fond, il est question de la conjonction d'une collection des propriétés positives qui est aussi positive (Pour Leibniz toutes les perfections sont compatibles les unes les autres et peuvent être dans un même sujet). La complexité de cet axiome amena Fitting en 2002 à le considérer comme axiome numérique. Ainsi proposa-t-il de sitôt d'utiliser quelques abréviations de cet axiome tel et de le formaliser conséquemment :

1. *Z* s'applique seulement aux propriétés positives (*Z*, comme *P*, est du type :  $\uparrow\langle\uparrow\langle 0 \rangle\rangle$ )

$Pos(Z) \Leftrightarrow [Z(X) \supset P(X)]$

2. *X* s'applique à ces objets qui possède exactement les propriétés qui tombent sous *Z*, *X* est l'intersection (nécessaire) de *Z*. (Bien sûr *Z* est du type,  $\uparrow\langle\uparrow\langle 0 \rangle\rangle$ , *X* de, et *x* du type 0).

$(X \text{ intersection de } Z) \Leftrightarrow \Box(\forall x)\{X(x) \equiv (\forall Y) [Z(Y) \supset Y(x)]\}$  .

Nous pouvons le schématiser simplement comme suit  $\Box(X \cap Z)$ .

Ou encore :

$(Z)\{pos(Z) \supset (\forall X)[(X \cap Z) \supset P(X)]\}$  et devient 3' (avec quantification  $(\forall Z)(\forall X)\{[pos(Z) \wedge (X \cap Z)] \supset P(X)\} \supset P(D)$  voir infra)

*Axiome 4 : Une propriété positive l'est nécessairement, et une propriété négative l'est aussi nécessaire.*

Formule : Formalisation de l'axiome 4. :  $\forall(X) [P(X) \supset \Box P(X)]$  ou  $(\forall X) [\neg P(X) \supset \Box \neg P(X)]$ .

*P* est pris pour objet intensionnel de type  $\uparrow\langle\uparrow\langle 0 \rangle\rangle$ , tout comme en admettant que *P* est rigide. Car, l'intensionnalité de *P* nous paraît illusoire. Si donc nous admettons que *P* est rigide, nous pourrions à bon escient le prendre comme un objet extensionnel de type  $\uparrow\langle\uparrow\langle 0 \rangle\rangle$ . En sus, cet axiome est stigmatisé avec le Théorème (2) de notre analyse dit d'exemplification ou de consistence. Il dit exactement ceci : *Si une propriété est positive, alors elle est consistante, i.e exemplifiée possiblement, ainsi que son corollaire 1 : La propriété d'être semblable à Dieu est consistante.*

<sup>76</sup> G. FREGE, *Les fondements*, §53, p.42 et 180

A y voir de près, jusqu'ici, les axiomes et définitions ainsi que théorèmes utilisés sont plus proches de la thèse : *il est possible que Dieu existe*. Dans une deuxième phase, on pourra remarquer que l'auteur élabore des axiomes qui quasi aideront la démonstration de la thèse selon laquelle *l'existence de Dieu est nécessaire, si possible*. Thèse à partir de laquelle, la preuve de Gödel diffère de celle de Descartes ou plutôt se veut ingénieuse. En effet, plus que chez prédécesseurs, Gödel introduit une paire de notions qui sont de grand intérêt dans la compréhension de la démonstration. Il énonce d'abord la définition (3) dite de l'essence : *une propriété D est l'essence d'un objet d si :*

1. *d possède la propriété D*
2. *D entraîne la propriété de d.*

Cette définition parle d'une essence au lieu de l'essence pour simplement dire l'argument stipule que les essences sont uniques si elles existent. Si un objet *d* avait deux essences P et Q, chacune serait une propriété de *d* par 3, 1 et alors chacune entraînerait l'autre selon 3, 2. Ce qui serait pratiquement absurde. Il s'ensuit que selon Gödel, certes monothéiste, pour un objet qui peut être un Dieu, il est clair qu'il soit le candidat unique pour cette essence. D'où la proposition (2) : si *d* est un Dieu, l'essence (D) de *d* est d'être un Dieu.

Démonstration

A supposer que D est la conjonction de toutes les propriétés positives (axiome 3), alors avoir la propriété D signifierait être (un) Dieu, (déf.2). Si donc un objet *d* possède la propriété D, alors D est l'essence de *d* (déf. 3). Par ailleurs si P est une propriété de *d* (par l'ax. 1), P doit être positif, autrement ses compléments ne les seraient pas non plus. Puisque *d* a toutes les propriétés positives, *d* aurait alors les propriétés complémentaires à P. Dès lors, il s'ensuit que P doit être positif. Or, D est la conjonction de toutes les propriétés positives, D entraîne P. Prenant P pour arbitraire, D entraînera toutes les propriétés de *d* conformément à la définition 3, 2. Gödel avait utilisé une autre définition qui amplifie cette dernière. Celle que nous voulons appeler de la propriété nécessaire. Soit : Déf.4 : *un objet d a la propriété d'exister nécessairement si l'essence de d est nécessairement exemplifiée.*

Dans la version de Manson, on trouve une formulation de l'axiome 5 qui n'est chez Fitting. Axiome 5. *Être NE est être semblable à Dieu. : P(N)*

Axiome 5 nous dit que l'existence nécessaire est positive ou encore il est nécessaire que la propriété d'être semblable à Dieu soit exemplifiée. Manson fait observer qu'à cause du théorème 2 de notre analyse qui stipule *Si x est semblable à Dieu, alors être semblable à Dieu est l'essence de x*, cet axiome est incorrect, alors que le théorème en soi ne pose pas de problème selon Manson. En effet, ce théorème posera un problème dans un cadre non métaphysique, parce que s'il est vrai en étant appliqué à l'homme et aux choses, il devient faux lorsqu'il est appliqué à des choses transcendantes qui excluent le temps, i.e la causalité, et donc la relativité entre les choses. Dieu étant transcendant (un noumène) par nature, il ne peut être comparé causalement avec les choses de notre monde factuel (phénomènes). Alors que le théorème 3 : *Il existe nécessairement x tel que x est semblable à Dieu*, est faux. On peut reformuler ainsi : l'existence de x est incertaine et indéfinie si x est semblable à Dieu.

Ainsi, selon Manson, la "preuve ontologique de Dieu" prête à une "incertitude ontologique". C'est ici que Manson lança une réfutation acerbe contre Gödel en disant que « l'auteur de la preuve ontologique, supposé être Gödel, a fait preuve surtout de partialité et de foi plutôt que de logique rigoureuse ».

Mais Gödel dans ce 5<sup>ème</sup> axiome voudrait simplement dire que l'existence nécessaire et en soi une propriété positive. Voilà pourquoi la proposition 5 dans notre numérotation de Gödel stipulera que *si un Dieu existe, un Dieu existe nécessairement*. On peut en effet, la démontrer comme suit :

A supposer qu'un Dieu existe veut dire qu'un objet *d* est un Dieu ou plus clairement qu'un objet concret tombe sous ce concept. Alors *d* possède toutes les propriétés positives y compris l'existence (déf. 2). L'essence de *d* est exemplifiée (prop.1). Mais l'essence de *d* est un Dieu. D'où la proposition d'être nécessairement Dieu est exemplifiée ou subsume un objet.

Pouvons à présent analyser la seconde partie de l'argument ontologique de Gödel conformément à **S5** et **K**. Nous aurons le prop. 6, selon notre numérotation *s'il est possible que Dieu existe, il est nécessaire qu'un Dieu existe (S5)*. Pour démontrer cette proposition, Gödel part du fait que dans un système de la logique modale **K**, si  $P \supset Q$  est valide,  $\Diamond P \supset \Diamond Q$  est aussi valide. Ainsi, 6 devient pratiquement *s'il est possible qu'un Dieu existe, il est possible qu'il est nécessaire qu'un Dieu existe* (prop. 7). De même, dans **S5**,  $\Diamond \Box A \supset \Diamond A$  implique qu'il est

nécessaire que A est valide. Mais alors, ayant le conséquent A, ne peut-on pas démontrer que Dieu existe nécessairement ? Pour peu qu'on puisse tenter, Fitting qu'il fallait l'adjonction du théorème (5) 3 de notre analyse qui comprend les axiomes soulignés dans **S5**, avant d'arriver théoriquement à la proposition 8 de notre version qui soutient exactement : 'un Dieu existe nécessairement.'

Au sujet de ce théorème et de cette proposition, ainsi l'apercevait déjà Fitting, Gödel fait référence à un Dieu et non au Dieu (*To the God*). En effet, en servant de la condition leibnizienne selon laquelle avoir les mêmes propriétés assurent l'identité, on peut facilement établir le fait unique (identique) que peut subsumer un objet quelconque. Soit D la propriété d'être semblable à Dieu et supposons que  $d_1$  et  $d_2$  possèdent cette propriété. Par la proposition 5 ci-dessus, D doit avoir nécessairement à la fois l'essence de  $d_1$  et de  $d_2$ . Et si P est une propriété de  $d_1$ , D doit entraîner P, x Déf.<sub>3.2</sub> puisque D est une propriété de  $d_2$ , P doit aussi être une propriété de  $d_2$ , x Déf.<sub>3.1</sub>. Ainsi, une propriété de  $d_2$  doit aussi être une propriété de  $d_1$ . D'où, puis que  $d_1$  et  $d_2$  ont les mêmes propriétés, elles sont identiques. Pour « Leibniz des objets sont identiques quand ils ont les mêmes propriétés ». Fitting en avait donné une formulation :  $(\forall\alpha)(\forall\beta)[(\alpha=\beta)\equiv\forall\gamma(\gamma(\alpha)\supset(\gamma(\beta)))]$  où = est du type  $\langle t, t \rangle$ , pour tout t, alors  $\alpha$  et  $\beta$  sont du type t et  $\gamma$  de type  $\langle t, t \rangle$ . On peut le démontrer dans le tableau suivant :  $(\forall\alpha)(\forall\beta)(\forall\gamma)[(\gamma(\alpha)\supset(\gamma(\beta))\supset\alpha=)$

- |   |   |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. <math>\neg(\forall\alpha)(\forall\beta)(\forall\gamma)[(\gamma(\alpha)\supset(\gamma(\beta))\supset\alpha=\beta)]</math></li> <li>2. <math>\neg(\forall\beta)(\forall\gamma)[(\gamma(P)\supset(\gamma(\beta))\supset P=\beta)]</math></li> <li>3. <math>\neg(\forall\gamma)[(\gamma(P)\supset(\gamma(Q))\supset P=Q)]</math></li> <li>4. <math>(\forall\gamma)[\gamma(P)\supset(\gamma(Q))]</math></li> <li>5. <math>\neg(P=Q)</math></li> <li>6. <math>\langle\lambda X.\neg(X=Q)\rangle(P)\supset\langle\lambda X.\neg(X=Q)\rangle(Q)</math></li> </ol> | <ol style="list-style-type: none"> <li>7. <math>\lambda X.\neg(X=Q)(P)</math></li> <li>8. <math>\langle\lambda X.\neg(X=Q)\rangle(Q)</math></li> <li>9. <math>\neg\neg(P=Q)</math></li> <li>10. <math>\neg(Q=Q)</math></li> <li>11. <u><math>P=Q</math></u></li> <li>12. <u><math>Q=Q</math></u></li> </ol> |
|---|---|

2 vient de 1, 3 de 2, x, RE avec P et Q pour nouveaux paramètres ; 4 et 5 de 3, x Rc ; 6 de 4, x Ru, avec usage du terme de domaine grand terme  $\langle\lambda X.\neg(X=Q)\rangle(Q)$ ; 7 et 8 de 6, x Rd. De la disjonction ; 9 et 10 de 7 et 8, x, Règle d'abstracteur ; 11 de 10, x Double négation ; 12 règle dérivée de la réflexivité. 11 et 5 closent la branche, et 12 et 10. Ainsi, on peut comprendre l'exposé théorie ou informelle de l'argument de Gödel. A plus d'un titre il a différé des arguments précédents. En plus, pour s'en convaincre une simple présentation théorique ne suffit pas. Nous voulons dans les lignes qui suivent exposer comment cette démonstration fut formalisée par Kurt Gödel. Nous allons principalement nous référer, à la présentation qu'en avait faite Fitting en 2002. Gödel hérite de Russell la théorie de types et utilisa la méthode des arbres ou des tableaux pour démontrer formellement l'argument ontologique. Il y a bien sûr une variété de tableaux. Mais ici, Gödel fait usage des tableaux de préfixes usités dans K et S5. Elle consistait en une démonstration par l'absurde et se justifie en tautologie s'il y a absurdité de valeurs dans différentes branches.

**Donc Nécessairement Dieu existe.**

Nécessairement Dieu existe. Ce fut une conclusion à laquelle tous les artisans de la démonstration de l'existence de Dieu ont abouti et devrait aboutir peu important le chemin emprunté. Ainsi, loin de faire économie de cette règle d'or, Gödel admet dans son argument que l'existence possible implique de Dieu son existence nécessaire. Aussitôt, il amorce sa démonstration en introduisant une notion auxiliaire qu'il appelle *l'existence nécessaire*. En effet, pour notre auteur « si (un) Dieu existe, l'existence (*son existence*) ne peut être contingente<sup>77</sup> ». La proposition 7 de Gödel affirmait déjà, à la suite de Thomas d'Aquin, Descartes et Kant pour ne citer que ceci, que *si un Dieu existe, il existe nécessairement* ou même la proposition 6 qui stipulait que *s'il est possible que Dieu existe, alors il existe nécessairement*<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> M. Fitting, *op.cit.*, p.160

<sup>78</sup> *Ibid* p.142

En clair l'existence nécessaire actuelle de Dieu résulte de son existence possible. Comment la démontrer ? Pour démontrer cet axiome Gödel formalise la définition 6<sup>79</sup> comme suit :  $\langle \lambda x. (\forall) [\varepsilon(Y, \chi) \supset \Box (\exists^E) Y(z)] \rangle$

Gödel introduit alors, l'hypothèse selon laquelle l'existence nécessaire est positive. C'est l'axiome 5, symbolisé comme suit :  $P(N)$  Avec  $N$  abrégant le terme du type  $\uparrow \langle 0 \rangle$ . Démonstration qui suit est notre reconstruction.

1.  $\Diamond (\exists x G(x) \supset \Box (\exists^E x) G(x))$ , prop.6
2.  $(\exists x G(x) \Box (\exists^E x) G(x))$ , prop. 5.
3.  $\Box (\exists x G(x) \supset \Box (\exists^E x) G(x))$  par nécessité et selon le principe de K
4.  $\Box (A \supset B) \supset (\Diamond A \supset \Diamond B)$ , en vertu de l'axiome  $(\Diamond \Box A \supset \Box A, S5.,$  Gödel conclut que  $\Diamond (\exists x G(x) \supset \Box (\exists^E x) g(x))$ .  
Ainsi terminait sa preuve. Ne nous serait-il pas légitime à présent d'apprécier partant de considérations de certains auteurs, cette gigantesque et emblématique œuvre de Gödel ?

### Remarques sur la démonstration de Gödel

Cette démonstration mathématique datant de 1970, mais publiée posthume en 1987 provoqua un vif émoi chez les mathématiciens et logiciens, qui n'étaient pas pour autant capables d'expliquer tous les aspects de cette preuve. Certains l'ont même taxée d'une preuve de fois plutôt que de logique. Il peut paraître même impossible du moins, sinon difficile de comprendre une preuve aussi abstraite. Fitting, Sobel, Anderson et tant d'autres logiciens mathématiciens y observent une série d'objections et même de réfutations et que nous voulons aligner ici pour apprécier à juste valeur celui-là même qui a conduit l'aspect grammatical ou plutôt modal de l'argument ontologique.

### Objection de Fitting

Elle se meut principalement au tour de l'essentialisme de Gödel – il est possible que Dieu existe nécessairement- et surtout la conclusion il est nécessaire que Dieu existe. En effet, pour Fitting Gödel a remplacé la preuve tentée par Leibniz sur la compatibilité des perfections, par une (*outright*) haute assumption énoncée dans 3' (à savoir :  $(\forall Z)(\forall X)\{[pos(Z) \wedge (X \cap Z)] \supset P(X)\} \supset P(D)$ ). Car, l'usage que Gödel fait de cet axiome est seulement de montrer être semblable à Dieu est une propriété positive. A cet effet, Scott proposa de prendre  $P(D)$  comme en soi un axiome.

Il s'ensuit, aux dires de Fitting, que l'hypothèse de conjonction des propriétés positives de Gödel se démontre aussi comme équivalent de la possibilité d'existence de Dieu. Ce qui la rend plus ou moins trivial. On peut comprendre davantage quand on démontre que les axiomes

1.  $(\forall Z)(\forall X)\{[pos(Z) \wedge (X \cap Z)] \supset P(X)\} \supset P(D)$  ; 2.  $P(D)$  comme assumption et 3.  $\Diamond (\exists^E x) (D(x))$  et 4.  $\Diamond (\exists x) (D(x))$  sont équivalents dans S5. En effet, 1 implique 2. 3 de 2 par le théorème 4 qui admet l'Axiome 1A, 2 et 3' : 3' donne lieu dans K à :  $\Diamond (\exists^E x)(D(x))$  et  $\Diamond (\exists x) D(x)$ . Mais l'implication de 4 à partir de 3, observait Fitting est triviale. Si donc 4 implique 2 est plausible, il est aussi plausible que D et D\* sont équivalents et que leur positivité devient rigide. Fitting en illustre en faisant dériver un tableau de dérivation que nous reprenons comme suit :

1.  $\Diamond (\exists x) D(x)$ . Assomption
2.  $\neg P(D)$ , Négation de l'assomption
3. 1.1.  $(\exists x)(D(x))$ . de 1, Rp
4. 1.1.  $D(d)$ , de 3, RE
5. 1.1.  $(\forall x)[D(x) \equiv D^*(x)]$ , Prop. 11.14
6. 1.1.  $[D(x) \equiv D^*(x)]$ , 5 Ru
7. 1.1.  $D^*(x)$ , 6 et 4 Règle de dérivation
8. 1.1.  $\langle \lambda x. ((\forall Y) [P(Y) \equiv Y(x)]) \rangle (d)$
9. 1.1.  $((\forall Y) [P(Y) \equiv Y(x)] (d))$ , 8, Ra
10. 1.1.  $[P(D) \equiv D(d)]$ , 9, x Ru

<sup>79</sup> Selon laquelle, un objet g a la propriété d'exister nécessairement si l'essence de g est nécessairement exemplifiée. Cf M. Fitting, *op.cit.*, p.142 e 160



11. 1.1.  $P(D)$ , 10 et 4, x Règle de dérivation, Eq.
12. 1.1.  $\forall X [\neg P(X) \supset \Box \neg P(X)]$ , Axiome 1 Eq.
13. 1.  $\neg P(D) \supset \Box \neg P(D)$ , de 12, x Ru
14. 1.  $\neg P(D)$
15. 1.  $\Box \neg P(D)$ , et 14 de 13, x, MPP.
16. 1.  $\neg P(D)$ , de 15, x RN

Plus systématiquement, on peut remarquer que l'implication est 1 par 2 est assez facile à comprendre. A ce propos, Fitting écrivait : « si  $C$  est une collection de propriété positives,  $D$  entraîne tous les membres de la conjonction de  $C$ , et puisque 2 dit que  $D$  est positif, la conjonction de  $C$  est positive. Un tel argument informel escompté peut se démontrer formellement<sup>80</sup> :

1. 1.  $P(D)$
2. 1.  $\neg(\forall X)(\forall Y)\{[P(X)\wedge P(Y)]\supset P(X\wedge Y)\}$
3. 1.  $\{[P(A)\wedge P(B)]\supset P(A\wedge B)\}$  de 2, x Ru, A et B (N. P)
4. 1.  $(P(A)\wedge P(B))$
5. 1.  $P(A\wedge B)$ , et 4 de 3, x R de dérivation
6. 1.  $P(A)$
7. 1.  $(P) B$ , et 6, de 5, x Rc
8. 1.  $(\forall X)(\forall Y)\{[P(X)\wedge \Box(\forall^E x)X(x)\supset Y(x)]\supset P(Y)\}$ , ax<sub>2</sub>
9. 1.  $\{[P(D)\wedge \Box(\forall^E x)D(x)\supset (A\wedge B)(x)]\supset P(A\wedge B)(x)\}$ , de 8, Ru,
10. 1.  $\Box(\forall^E x)D(x)\supset (A\wedge B)(x)\supset P(A\wedge B)$ , x 1 et 9, x R dérivation(ou Rc)
11. 1.  $\neg \Box(\forall^E x)D(x)\supset (D(x)\supset (A\wedge B)(x))$ , 10 et 5, R de dérivation
12. 1.1.  $(\forall^E x)D(x)\supset (D(x)\supset (A\wedge B)(x))$ , de 11 RN
13. 1.1.  $\neg(\forall x)E(x)\supset (D(x)\supset (A\wedge B)(xi))$ , 12, sans abréviation, Eq.
14. 1.1.  $\neg[E(c)\supset (D(c)\supset (A\wedge B)(c))]$ , 13, x Ru
15. 1.1.  $E(c)$
16. 1.1.  $\neg(D(c)\supset (A\wedge B)(c))$ , et 15 de 14, x R dérivation
17. 1.1.  $D(c)$
18. 1.1.  $(A\wedge B)(c)$ , et 17 de 16, x R dérivation
19. 1.1.  $(\forall X)[\forall P(X)\supset \Box P(X)]$ , ax<sub>4</sub>
20. 1.1.  $P(A)\supset \Box P(A)$ , de 19, x Ru
21. 1.1.  $P(B)\supset \Box P(B)$ , 20, x RS, A/B
22. 1.  $\Box P(A)$ ,
23. 1.  $\Box P(B)$ , 7, et 22 de 6, x, RN.
24. 1.1.  $P(A)$
25. 1.1.  $P(B)$ , de 23 et 24 de 22, x, RN
26. 1.1.  $\langle \lambda x. ((\forall Y)[P(Y)\supset Y(x)]) \rangle (x)$  de 17, x, sans abréviation, Eq.
27. 1.1.  $((\forall Y)[P(Y)\supset Y(c)])$ , 26, x, R d'abstracteur
28. 1.1.  $P(A)\supset A(c)$ , de 27, x, Ru
29. 1.1.  $P(B)\supset B(c)$ , 28, x, RS, A/B
30. 1.1.  $A(c)$ , de 28 (24), 6, x, MPP
31. 1.1.  $B(c)$ , 29 (25), 7, x, MPP
32. 1.1.  $\neg \langle \lambda x. (A(x)\wedge B(x)) \rangle (c)$ , 18, sans abréviation, Eq.
33. 1.1.  $\neg [A(c)\wedge B(c)]$ , 32, x, R d'abstracteur

34.1.1.  $A(c)$ ,

35.1.1.  $B(c)$ ,

et 34 de 33, Règle de la disjonction  
i.e  $P(D)$  est ainsi démontrable.

<sup>80</sup> Ibid, p.154

Par ailleurs, une autre originalité de l'entreprise de Gödel concerne la notion d'essence. Celle-ci joue un rôle central dans la deuxième moitié de sa preuve. Comment démontrer que l'existence de Dieu est nécessaire, si possible ?

## Conclusion : L'argument ontologique est-il un engagement ontologique ?

Ce travail suscite un regain d'intérêt sur l'argument multiséculaire de l'existence de Dieu. Longtemps, il s'agit d'un débat purement ontologique, théologique et métaphysique. Mais le sens d'un énoncé comme « Dieu existe » ne devrait pas se justifier dans une métaphysique extralinguistique. Cet article a eu l'intérêt de placer le débat sur le champ de l'analyse logique de la notion de l'existence d'un être appelé Dieu.

Deux approches de l'argument ontologiques méritent d'être retenues. Soit que l'on considère la signification de l'existence de Dieu en référence à une réalité (Être qui existe). Soit que l'on trouve assez intéressant et pratique de situer le sens de « Dieu existe » dans l'usage donné du langage. Dans le premier cas, on est, pourquoi pas, réaliste (métaphysique) et l'argument ontologique est un engagement ontologique. L'énoncé « Dieu existe » est consistant si un Être dont le nom serait Dieu existe ou a existé réellement. Dans le second cas, l'argument ontologique ne nous engage pas ontologiquement, mais logiquement. L'argument ontologique est un engagement logique si l'on prend l'énoncé (ii) Dieu existe comme Premièrement une inférence logique dont une des prémisses serait exemple, si moi, j'existe (le monde) existe, on fait le choix qu'un Dieu existe. Deuxièmement, si on le prend dans son sens grammatical, « Dieu existe » n'a pas besoin de faire de l'existence un prédicat. C'est un seul et même sujet (position d'être). L'énoncé signifie il existe un Dieu ou il y a un Dieu. Dieu est le sujet réel et « il » le sujet apparent. L'énoncé Dieu existe équivaut donc à Dieu est ou à je suis. La modalité de nécessité qui enchâsse cet énoncé est d'abord métaphysique. Si on doit l'interpréter dans la sémantique modale, elle doit respecter les systèmes et théories de cette sémantique. Point barre.