



Temps, relationnisme et relativisme

Frédéric Nef

► **To cite this version:**

| Frédéric Nef. Temps, relationnisme et relativisme. 2009. <ijn_00357103>

HAL Id: ijn_00357103

https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00357103

Submitted on 29 Jan 2009

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.

Frédéric Nef

(EHESS)

Existence, essence et possibilité

(d'après « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Paris, 2004)

Peut-on penser l'existence ? Peut-on la définir ? Y a-t-il place dans la métaphysique pour une logique de l'existence ? Peut-on répondre à la question : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien » ?

1. Le possible et la prétention à la l'existence

1.1. L'opuscule « De la production originelle des choses prises à leur racine » (*De rerum originatio radicali* en abrégé dans ce qui suit *De rerum*) du 23 novembre 1697 est un des textes les plus connus de Leibniz. Il s'agit dans ce texte de dévoiler le « mécanisme métaphysique » qui donne « les raisons du monde ». Le fameux « Pourquoi y a-t-il quelque chose de rien ? » trouve ici une de ses réponses : parce qu'il y a du possible dans l'entendement divin.

Ceci consiste à prendre la question au sérieux et non à la décomposer en deux questions « qu'en est-il de l'être ? » et « qu'est-ce que le néant ? » (contenue dans le « plutôt que rien » de la question), scission de la question qui conduit à une méditation sur l'abîme (*Abgrund*), l'absence de fondement (*Ungrund*) et le fondement originnaire (*Urgrund*) chez Heidegger, dans le premier chapitre de l'*Introduction à la Métaphysique*. La question de Leibniz est une vraie question, pas une question rhétorique, du genre des questions emphatiques auxquelles on ne peut répondre et dont la foule croit qu'elles définissent la pose métaphysique. On ne peut ici montrer le lien entre principe de raison et questionnement métaphysique, il suffit de dire que là aussi la présence du rien dans la forme négative du principe (« Rien n'est sans raison », « *Nihil est sine ratione* ») ne pointe pas vers un horizon abyssal où s'évanouissent toutes les questions, mais vers une exigence de rationalité, à laquelle n'échappe pas la création.

Dans le *De rerum* Leibniz affronte une difficulté centrale dans la métaphysique occidentale : comment concilier le caractère nécessaire de la production des choses (émanation) avec son caractère libre (création) ?

Le *De rerum* se présente tout d'abord comme une variation sur la preuve *a contingentia mundi* (c'est-à-dire celle qui dérive la nécessité de Dieu de la contingence du monde : du non nécessaire on déduit le nécessaire), à partir de l'idée de copie, de réplique, puisque Leibniz envisage chaque état du monde comme une copie qui de proche en proche réclame un original, car chaque copie reste contingente et ne peut être la raison de la série, en tant que contingente :

« Outre le mode ou agrégat des choses finies, il existe quelque Unité dominante qui est à ce monde non seulement ce que l'âme est à moi-même ou plutôt ce que moi-même suis à mon corps mais qui entretient avec ce monde une relation beaucoup plus élevée. Car cette unité dominante dans l'univers ne régit pas seulement le monde, mais elle le construit, elle le fait ; elle est supérieure au monde et pour ainsi dire au-delà du monde, et par conséquent elle est la raison dernière des choses. En effet, la raison suffisante de l'existence des choses ne saurait être trouvée ni dans aucune des choses singulières, ni dans tout l'agrégat de la série des choses. Supposons que le livre des éléments de la géométrie [les *Éléments d'Euclide*] ait existé de tout temps et que les exemplaires en aient toujours été copiés l'un sur l'autre : il est évident, bien qu'on puisse expliquer l'exemplaire présent sur l'exemplaire antérieur sur le quel il a été copié, qu'on n'arrivera jamais, en remontant en arrière à autant de livre qu'on voudra, à la raison complète de l'existence de ce livre puisqu'on pourra toujours se demander pourquoi de tels livres ont existé de tout temps, c'est-à-dire pourquoi il y a eu des livres et pourquoi des livres ainsi rédigés. Ce qui est vrai de tels livres est aussi vrai des différents états du monde, dont le suivant est en quelque sorte copié sur le précédent, bien que selon certaines lois du changement. Aussi loin qu'on remonte en arrière à des états antérieurs, on ne trouvera jamais dans ces états la raison complète pour laquelle il existe un monde et qui est tel.» (Leibniz, 1962, p. 83)

La démonstration de Leibniz est ici la suivante : la raison complète d'un état du monde donné ne peut se trouver dans l'état antérieur et donc il faut admettre une unité transcendante à la série des états du monde qui en est la raison complète.

Il recourt à trois moyens différents pour cette démonstration : l'analogie – l'âme est au corps ce que l'Unité est au monde — , la supposition (par le biais d'une comparaison entre état du monde et copie d'un livre) et la déduction. On peut remarquer que le livre original est supposé éternel. La démonstration de Leibniz diffère donc d'une preuve physico-théologique classique, car le sens ultime de ce passage est le suivant : vous pourriez objecter que l'on obtient l'existence de Dieu à partir de celle du monde en le supposant fini dans le temps et donc en remontant la chaîne des causes dans une cause première, ce qui effectivement ne fait qu'explicitier ce qui était donné dans l'hypothèse. Supposons donc maintenant un monde éternel. Je montre qu'il est tout autant nécessaire qu'il y ait une raison dernière des choses qui leur est transcendante. Donc l'existence de cette raison n'était pas enveloppée dans la supposition.

1.2. Il faut ici faire une pause dans l'explication pour rappeler la **subtilité leibnizienne de la notion d'existence**. Pour Leibniz il y a prévalence de l'existence sur la non existence car l'être nécessaire est existentificateur (*existentificans*, Gerhardt, VII, p. 289). Toute possibilité exige l'existence, il y a un conatus à l'existence de la part du possible (*conatum ad existentiam, ib.*). On peut dire que tout possible existentifie (*existiturire, ib.*). L'existence est une perfection (*Lettre à Elizabeth* 1678, éd. Prenant p. 57-59). Quand Leibniz parle de l'existant, il parle de l'actuel, l'essence n'est que la possibilité de l'être (Gerhardt, I, p. 229). Il ne faut jamais confondre existence et possibilité :

« En un mot, quand on parle de la possibilité d'une chose, il ne s'agit pas des causes qui peuvent faire ou empêcher qu'elle existe actuellement : autrement on changerait la nature des termes et on rendrait inutile la distinction entre le possible et l'actuel. » (Théodicée, § 235)

Revenons au texte. Ce qui précède, dans l'explication justifie que l'on doive passer de la « nécessité physique » à la « nécessité métaphysique », c'est-à-dire de la nécessité des lois qui régissent les états du monde de manière interne et externe à la nécessité qu'il y ait un monde. Cette distinction est toujours pertinente dans les discussions cosmologiques actuelles : par la nécessité physique on remonte à une soupe primitive de particules, à une singularité initiale du type expansion ou autre, mais par cette nécessité on ne peut poser la nécessité intrinsèque du monde (ou plutôt dans notre vocabulaire, de l'univers). Cette distinction ne doit pas nous conduire à penser que le monde est nécessaire au sens où il ne se pourrait pas qu'il n'y ait pas de monde (*cf.* l'interdéfinition des modalités : nécessaire = pas possible que ne pas ou : $Lp \Leftrightarrow \neg M\neg p$, *cf.* chap. XVIII pour L et M) car ceci est faux dans le cas où nous souhaitons, comme Leibniz, que le monde soit le fruit d'un acte libre. Ce que nous voulons comme nécessité métaphysique dans ce cas c'est une nécessité conditionnelle : s'il y a un monde qu'il soit le meilleur métaphysiquement (c'est-à-dire qu'il réalise le maximum de possibilités).

Il faut donc distinguer trois types de nécessité

PHYSIQUE, toujours conditionnelle, i.e. relative à un monde

METAPHYSIQUE CONDITIONNELLE : si le monde existe, qu'il soit nécessairement le meilleur, tout en étant contingent, c'est-à-dire qu'il soit non nécessaire. Le monde est donc à la fois contingent et parfait.

METAPHYSIQUE ABSOLUE : Dieu est absolument nécessaire, au sens de ce « dont l'essence implique l'existence » (*Op. cit.* p. 84), et donc qui ne peut pas ne pas exister.

Il y a donc un étagement des nécessités : la nécessité physique est fondée sur la nécessité métaphysique conditionnelle, car il est meilleur pour un monde d'avoir des lois physiques que de ne pas en avoir (*Cf. Discours de Métaphysique § XXX*), de même que la nécessité métaphysique conditionnelle est fondée sur la nécessité métaphysique absolue, car la nécessité conditionnelle implique logiquement la nécessité absolue ($(p \supset Lp) \supset Lp$) et métaphysiquement il y a un rapport de fondation entre les deux.

1.3. En quoi consiste le **mécanisme métaphysique** qui fait passer, à rebours, de la nécessité métaphysique absolue à la nécessité physique ? Leibniz répond par sa conception de la possibilité comme essence :

« Mais pour expliquer un peu plus distinctement comment, des vérités éternelles ou essentielles et métaphysiques, naissent des vérités temporaires, contingentes ou physiques, il faut reconnaître d'abord du fait qu'il existe quelque chose plutôt que rien, qu'il y a dans les choses possibles ou dans la possibilité même, c'est-à-dire dans l'essence une certaine exigence d'existence, ou bien, pour ainsi dire, une prétention à l'existence, en un mot, que l'essence tend par elle-même à l'existence. »

D'où il suit encore que tous les possibles, c'est-à-dire tout ce qui exprime une essence ou réalité possibles, tendent d'un droit égal à l'existence, en proportion de la quantité d'essence ou de réalité, c'est-à-dire du degré de perfection qu'elles impliquent. Car la perfection n'est autre que la quantité d'essence.» (Op. cit. p. 85)

1.4. Leibniz identifie **essence et possibilité** :

« Car l'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste qu'exister par son essence est exister par sa possibilité » (Gerhardt, 4, p. 406)

Si la possibilité de l'existence, qui est une perfection, c'est l'essence, alors la quantité d'essence c'est le degré de perfection. Il existe un fait métaphysique fondamental : l'essence tend à l'existence. On voit bien comment on peut prouver que le monde actuel est le plus parfait : il réalise le maximum d'essence, ou plutôt l'essence au plus haut degré, par rapport à tous les autres mondes qui ne sont que possibles. C'est le premier de ces points, l'équivalence entre l'essence et la possibilité même qu'il faut commencer par commenter, en resituant le problème de l'essence au 17^e siècle.

Remarque 1 Hobbes et Lockeⁱ ont critiqué la théorie aristotélicienne de l'essence, en attribuant à Aristote la paternité d'une erreur qui aurait infecté la philosophie scolastique, erreur consistant à confondre l'essence nominale et l'essence réelle : nous attribuons de manière purement nominale une essence dans une définition et nous pensons ensuite à tort que les propriétés d'une chose découlent de son essence qui n'est que la manière dont nous avons défini ses propriétés (Hobbes, *De Corpore* II, 8, 23 Locke, *EEH*, II,3,17). Ce qui est visé par eux c'est l'ambiguïté fatale de la quiddité (*to ti ên einaî*) qui serait à la fois la définition et l'essence réelle. Hobbes restreint par exemple l'essence aux accidents des corps. Leibniz entend rétablir dans ses droits le concept d'essence, en lui rendant une objectivité, en pensant à nouveaux frais la relation entre essence et existence, en repensant le statut du passage de l'essence à l'existence, à partir d'une analyse du statut ontologique du possible.

Remarque 2 Leibniz et Suarez sur la distinction des possibles dans l'entendement divin

Pour bien saisir l'originalité de la position de Leibniz, il est utile de rappeler celle de Suarez, qui nie la possibilité d'une distinction réelle des possibles dans l'entendement divin. Suarezⁱⁱ argumente de la manière suivante contre ce type de distinction, en faveur de la distinction de raison entre les possibles (sur ce point **Kant, qui fait des modalités des modalités de jugement est dans la ligne de Suarez**, comme l'a montré de manière plus générale L. Honnefelder, 1990a.) :

*« ...les choses possibles qui ne sont pas encore engendrées, sont disposées sous un genre et une espèce déterminés dans le même sens où l'on dit que les prédicats essentiels s'y accordent, ou qu'ils leur sont attribués avec vérité, c'est-à-dire en tant qu'ils sont objectivement dans l'entendement divin ou en n'importe quel autre ; car cette coordination ou cette disposition sous des genres ou des espèces déterminés, n'existe pas formellement dans les choses, mais dans l'intellect, bien qu'elle ait son fondement dans les choses, soit en tant qu'elles existent en acte, soit en tant qu'elles peuvent exister et constituer le terme objectif de la science par laquelle on sait que, si elles sont produites, elles doivent avoir une nature et une essence déterminées. Par conséquent, lorsqu'on dit qu'une chose possible et qu'une chose engendrée sont identiques numériquement ou spécifiquement, si l'on traite de l'identité réelle ou positive, cela s'avère faux puisque cela ne se produit qu'entre des extrêmes positifs et réels ; cependant on dit de manière négative qu'elles constituent une nature unique ou une espèce unique, parce que la réalité productible (*res productibilis*) et la réalité produite ne sont pas deux choses (*non sunt duae res*) mais une seule (*sed una*) : néanmoins, nous concevons cette unité ou identité négative, comme positive, par le fait de comparer la réalité positive qui existe objectivement dans l'intellect avec la réalité qui existe en acte, comme si c'étaient deux extrêmes positifs, alors que dans la réalité ils ne sont qu'un (...).» (Op. cit. p. 61, trad. corrigée. Texte latin Suarez 1866, tome 26, p. 231-232)*

On ne peut ici montrer l'équivoque de la position de Suarez entre puissance logique (*potentia logica*) et puissance objective (*potentia objectiva*). Nous nous contentons de signaler la position de Suarez pour mieux faire ressortir celle de Leibniz, qui a perçu cette équivoque et dont la doctrine vise à la dissiper.

ⁱ On se sert ici de l'excellent article de Alasdair McIntyre « Essence and Existence » *Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards éd., t. 3, p. 59-61, 1967

ⁱⁱ Dans la *Dispute Métaphysique XXXI*, sur la « Distinction de l'étant fini et de son être, trad. franç. 1999, » (*De l'essentia entis ut tales est, et de illius esse, eorum distinctione*)

2. Kant et le concept d'existence. Kant vs. Frege ?

2.1. Rappel rapide Kant, Frege

Leibniz a utilisé cette définition de la possibilité réelle dans sa preuve a priori de l'existence de Dieu qui en déduit l'existence nécessaire à partir de sa seule et simple possibilité. Kant critique la déduction analytique de l'existence à partir de la possibilité dans le cas de la possibilité de l'existence divine et fait de cette déduction analytique une conséquence de la conception de l'existence comme prédicat. Frege rejette lui aussi cette conception de la logique traditionnelle où « a existe » est paraphrasé « a est existant », et il analyse l'existence comme un prédicat de deuxième ordre : dans l'énoncé

La lune est un satellite de la terre

Affirmer que la lune existe c'est affirmer que le concept de « lune » a la propriété de subsumer un objet.

2.2. Un examen plus attentif du texte de Kant, *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, montre que **la distance entre Kant et Frege** n'est peut-être pas aussi grande qu'on le pense généralement (Cf. E. Morscher, 1986). En effet Kant déclare :

« Lorsque, dans le langage courant, l'existence jouerait le rôle d'attribut, elle s'appliquerait bien moins à la chose elle-même qu'au jugement qu'on portait sur cette chose. Par exemple, l'existence est accordée à la licorne de mer ou narval, et refusée à celle de terre ; cela signifie simplement que la représentation du narval est une notion d'expérience, autrement dit que la chose représentée existe. Et c'est pourquoi, si je veux prouver que j'ai raison d'affirmer l'existence de cette chose, je ne vais pas invoquer le concept de la chose, dans lequel il n'y a que des attributs de l'ordre possible, mais j'invoque l'origine que j'en ai. (...) Il ne faut pas dire : des hexagones réguliers existent dans la nature, mais dire : à certains objets de la nature, tels que les alvéoles des nids d'abeille ou que le cristal de roche, conviennent les attributs compris dans le concept d'hexagone » (Kant, 1967, p. 80).

2.3. Dans les *Leçons de Métaphysique*, Kant insiste sur la **nature modale de ce concept** (la réalité effective (*Wirklichkeit*), la possibilité et la nécessité étant toutes trois modalesⁱⁱⁱ) :

« Il [le concept d'existence] appartient à la classe de la modalité, c'est-à-dire à l'acte de juger d'après la possibilité, de manière générale. (...) La réalité (*Wirklichkeit*) ne donne au sujet rien de plus que la possibilité ; la réalité avec tous ses prédicats n'est posée (*gesetzt*) qu'absolument ; dans la possibilité, ces prédicats ne sont posés dans la pensée que d'une manière relative. La première est position absolue (*absolute Setzung*), la seconde position relative. Tout ce qui existe est en effet complètement déterminé ; ce n'est que dans l'existence que la chose est posée avec tous ses prédicats et qu'elle est donc complètement déterminée. (...) Quelque chose est-il simplement pensé, alors il est possible. Quelque chose est-il simplement pensé parce qu'il est déjà donné, alors il est réel. Quelque chose est-il donné parce qu'il est pensé, alors il est nécessaire. Avec l'existence ajoutée à une chose, je ne pense rien de plus que la possibilité, seule la manière de la poser est différente, à savoir la relation à moi-même » (Kant, 1993, p. 153-154).

La définition kantienne de l'existence est solidaire de sa théorie des modalités, contenues dans la table des catégories. Celles-ci se répartissent en catégories de la quantité (unité, pluralité, totalité), de la qualité (réalité, négation, limitation), de la relation (inhérence/subsistance, causalité/dépendance et communauté) et de la modalité (possibilité/impossibilité, existence/non-existence, nécessité/contingence) (I, p. 834). Dans ce texte des *Leçons de Métaphysique* la confusion que semble faire Kant entre existence et réalité, est révélateur du fait que la réalité effective n'est qu'une existence dans la sensation et donc que l'on peut considérer en un certain sens l'existence sous un angle modal, ce qui correspond bien à la caractérisation de 1763, quand elle est rapportée à un acte de l'esprit (le fait de poser, *setzen*) ce qui est le propre des modalités.

Les catégories, à la différence de celles d'Aristote, pour qui elles sont des formes d'attribution, sont des « concepts purs de l'entendement » qui donnent l'unité aux représentations « dans un jugement » (I, p. 834). Ceci revient à faire dépendre les modalités du jugement :

« la modalité des jugements est une fonction tout à fait particulière de ceux-ci, qui possède ce caractère distinctif de ne contribuer en rien au contenu du jugement (car en dehors de la quantité, de la qualité et du rapport il n'y aurait plus rien qui pourrait constituer le contenu d'un jugement), mais de concerner seulement la valeur de la copule, en relation avec la pensée en général » (I, p. 830-831).

2.4. Si dans ce passage on peut tenter une conciliation entre Aristote et Kant (dans la mesure où c'est la copule qui effectue l'acte d'attribution) dans sa *Logique* Kant est encore plus net et ne laisse aucun doute **sur l'opposition de sa conception au réalisme modal d'Aristote et de la tradition leibniziano-wolffienne :**

« [le moment de la modalité ne concerne donc] que le jugement lui-même, nullement la chose sur laquelle porte le jugement » (cité dans le *Kant Lexicon*, p. 703).

Il faut préciser que ce réalisme modal est ce que Kant se représente. Les choses sont beaucoup plus complexes. Les catégories aristotéliennes sont à la fois des

catégories sémantiques et des catégories ontologiques ; les conceptions aristotélicienne (fondée sur l'opposition *dunamis/energeia* et faisant de tout possible une potentialité qui se réalisera) et leibnizienne (fondée sur l'opposition du possible et de l'actuel, certains possibles restant non réalisés) sont au moins partiellement distinctes ; il y a chez Leibniz une ambiguïté entre une définition de la possibilité comme concevabilité (*cogitabilitas*) et comme essence etc. Kant se représente sa propre doctrine de la modalité du jugement comme opposée à la modalité *de re* et il met sous le nom de « chose sur laquelle porte le jugement » le fondement possible d'une modalité *de re*. On peut donc parler d'une conception subjectiviste des modalités et, dans la mesure où la question de l'existence est enveloppée dans celle des modalités, d'une conception subjectiviste de l'existence.

On peut soutenir la thèseⁱⁱ que si Kant reproche à la métaphysique spéciale d'être contradictoire, de précipiter la raison dans des antinomies, parce qu'elle outrepasserait ses limites, il n'en va pas de même pour la métaphysique générale, où Kant dénoncerait, une « erreur d'identification ». Kant reprocherait à l'ontologie traditionnelle non d'avoir inventé une chimère (l'être en général), mais de s'être trompé sur sa nature : il ne s'agirait pas de l'être, mais de l'entendement qui connaissait l'être. Kant aurait dénoncé l'erreur d'identification qui fait prêter à notre structure conceptuelle, où l'être est le concept le plus général, une réalité objective, l'être étant défini comme l'étant maximum.

On doit repousser l'explication de Heidegger pour cette réduction de l'ontologie à une analytique de l'entendement, explication qui consiste à soutenir que Kant opère cette réduction en vertu de sa nouvelle thèse sur l'existence, définie comme position absolue, thèse qui romprait radicalement avec la définition wolffienne de l'existence comme prédicat.ⁱⁱ En effet la définition wolffienne de l'être (*Cf. Ontologia*, § 134) est radicalement modale et si Kant a raison de critiquer la position de l'existence en position de prédicat (Frege le suivra sur ce point, avec une solution plus satisfaisante en ce qui concerne le concept d'existence), il n'est pas certain que l'élimination de fait de l'ontologie des modalités chez Kant (*Cf. Knuuttila 1988, Kant 1974, p. 72 ss.*) soit liée à la réduction de l'ontologie à une analytique. Heidegger dans son interprétation du concept de position (*Setzung*) montre que Kant lui donne implicitement un contenu partiellement subjectif :

« Pour autant qu'il le [l'Être] le définit comme « seulement la position » (Setzung) à partir d'un site délimité, savoir à partir de la position comme acte de la subjectivité humaine, c'est-à-dire de l'entendement humain dépendant du donné sensible. (...) Dans l'interprétation de l'être comme position, il est impliqué que la position et la qualité d'être posé de l'objet sont expliquées à partir des différentes relations au pouvoir de connaître, c'est-à-dire dans le rapport qui retourne à lui, dans le fléchissement en arrière, dans la ré-flexion. (...) La considération ne porte plus directement sur l'objet de l'expérience, elle se fléchit en arrière vers le sujet qui fait l'expérience, elle est

réflexion. (...) La définition extrême de l'Être comme position s'accomplit pour Kant dans une réflexion sur la réflexion – donc dans un mode remarquable de la pensée.» (Heidegger, 1968, p. 105,107,108)

On voit dans ces interprétations de Heidegger s'articuler l'inflexion vers la subjectivité de la pensée de Kant et l'accès à un type de pensée transcendantale. En ce sens la thèse de Kant sur l'être comme position, était susceptible de modifier le cours de la métaphysique en lui faisant opérer un tournant vers la théorie de la connaissance, le sujet de la connaissance. Heidegger, dans son interprétation, fait bien voir les présupposés métaphysiques ultimes d'un tel tournant. Il reste cependant à voir ce qui a rendu ce tournant possible, dans l'ordre de la sémantique et de la logique.

On voit habituellement trois ordres de raison pour cette réduction dont deux au moins concernent le débat sur la métaphysique : la réduction de l'essence au concept, l'intuitionnisme sémantique et la thèse sur la stérilité ontologique de la logique. (Chauvier 2000 p. 53). On s'attachera ici brièvement aux deux derniers ordres de réduction qui jouent un rôle central dans le débat actuel sur la métaphysique.

3. L'existence est-elle un prédicat ?

3.1. **L'argument de** ceux qui, comme **Meinong**, continuent à soutenir que l'existence est un prédicat est proche des disputes médiévales sur ce type de sophismeⁱⁱ :

La chimère est concevable (*Chimaera est opinabilis*)

qui consiste à distinguer un être formel et un être objectif : La chimère a l'être objectif (elle est un objet de pensée), mais elle n'a pas l'être formel, (Cf. A. Prior 1967, p. 141), c'est à dire qu'elle n'existe pas tout en ayant un être objectif (pour qu'on puisse prédiquer qu'elle est concevable ou opinable). En effet l'argument de Meinong est que pour pouvoir asserter

La chimère est non existante

il faut bien que la chimère soit un objet (un objet tel que pour exister formellement il n'existe pas objectivement). Cette manière de voir implique une ontologie à deux étages. Meinong distingue ainsi quelque fois, de manière peu satisfaisante, « exister » et « être existant » : la chimère n'existe pas et est non existante. Cette distinction est censée prévenir l'objection de Russell (Cf. *supra*) suivant laquelle on peut ajouter au carré rond « existant » de façon à obtenir quelque chose d'absurde : que le carré rond existe. Pour Meinong on peut ajouter « existant » à « carré » et à « rond » et

cependant avoir un objet qui n'existe pas ! (Cf. R. Grossmann, 1974, p. 159). Tout ce que cette distinction indique, malgré sa maladresse, c'est une « théorie des modes faibles et forts de l'être » pour reprendre une expression de A. Prior (*Op. cit.* p. 142). Cette distinction en ce qui concerne les abstractions et les fictions c'est celle entre subsister et exister. Quine dans *On What There Is* rejette cette distinction de modes d'être forts et faibles (Quine, 1947, p. 3), en rejetant la distinction entre être et exister, exactement comme Kant :

«L'idée de position est absolument simple, et tout à fait équivalente à l'idée d'être. Or quelque chose peut être posé d'une manière purement relative ou mieux on peut purement considérer la relation (respectus logicus) de quelque chose avec autre chose. Alors le mot être, autrement dit l'affirmation de cette relation n'est rien que la copule dans un jugement. Si au contraire, on considère non pas cette relation in abstracto, mais une chose en elle-même et pour elle-même, alors être signifie exister» (Op. cit. p. 81).

C'est exactement cette distinction que rejette également Russell.

3.2. **Russell** analyse les jugements singuliers d'existence, en distinguant ceux comportant des noms propres et ceux comportant des descriptions :

- (A) Romulus a existé.
- (B) L'auteur de Waverley existe.

Dans les jugements singuliers du type A, le nom propre, contre les apparences, n'est pas un constituant de l'énoncé. Pour Russell «Romulus ne figure pas dans l'énoncé» (p. 403). Ceci évidemment ne nie pas l'évidence : dans l'énoncé que nous avons sous les yeux figure bien le nom propre, mais il n'est pas un constituant de l'énoncé. Dans l'exemple choisi «Romulus» est un raccourci de « la personne qui est appelée Romulus ». Pour Russell si je montre une tache de peinture en disant «ceci est rouge», ceci est le nom propre logique de cette tache, alors que « Romulus » n'est pas le nom propre logique de son porteur. Dans le premier cas, il y a référence directe à ce qui est une approximation, convenable dans ce contexte, de nom propre logique au particulier qui est désigné, dans le second il faut toute une chaîne de médiation, y compris une convention qui au départ décide d'appeler cet individu de ce nom propre. On laissera de côté ce point qui concerne plutôt la sémantique des noms propres (Cf. Kripke 1972, Salmon 1982). Il faut donc analyser les énoncés de type A en leur reconnaissant la forme suivante : «x est la personne qui est appelée Romulus est vrai pour x». À la rigueur les énoncés de type A pris comme attribuant l'existence à un individu dénoté par un nom propre sont dénués de sens (c'est la paraphrase qui a un sens). Carnap par exemple déclare que l'énoncé «Dieu existe» est dénué de sens parce que l'existence y est traitée comme un prédicat (ce qui est une simplification grossière de Kant, Cf. E Morscher *Op. cit.* p. 274).

3.3. **Hintikka** par contre accepte que des énoncés du type A pris en leur sens premier possèdent un sens et propose de leur donner la forme logique $\exists x (x=b)$:

«La formule $\exists x (b=x)$ ou $\exists x (x=b)$ aura nécessairement la même puissance logique (*logic power*) que ‘b existe’ (1969, p. 30).

Pour Hintikka le prédicat E ! est réductible à \exists :

«...L’existence est exprimée par le quantificateur existentiel et par rien d’autre » (*Ib.* p. 33).

3.4. **Russell analyse les énoncés de type B comme des énoncés d’identité** et traite donc l’existence ici comme affirmant une identité. Il analyse en effet par exemple l’énoncé (l’auteur de *Waverley* existe) comme affirmant :

L’auteur de *Waverley* = x a écrit *Waverley*.

qui signifie que la personne qui a écrit *Waverley* est la personne qui a écrit *Waverley*. Il faut alors faire disparaître le constituant « l’auteur de *Waverley* ». La fonction propositionnelle « x a écrit *Waverley* » est (i) vraie pour au moins un x, (ii) vraie pour au plus un x. La première de ces propriétés (i) exprime la fonction propositionnelle « est possible ». La seconde (ii) est une condition d’unicité. (i) n’est pas remplie pour « la licorne », et (ii) n’est pas remplie pour « l’habitant de Londres ». On peut joindre (i) et (ii) et obtenir :

(C) x a écrit *Waverley* = $\forall x$ (‘x est c’ est possible pour c)

on a fait disparaître le constituant « l’auteur de *Waverley* ». B veut donc dire : il y a une entité c (qui peut être Walter Scott) telle que « x a écrit *Waverley* » est vrai quand x est c et faux quand x n’est pas c. Dans (C) « l’auteur de *Waverley* » a une occurrence primaire — la proposition où figure « l’auteur de *Waverley* » ne fait pas partie d’une proposition plus grande, comme dans « Je crois que l’auteur de *Waverley* existe », où « l’auteur de *Waverley* » a une occurrence secondaire. Ceci permet d’affirmer à Russell que

« tout énoncé dans lequel une description a une occurrence primaire implique que l’objet décrit existe. » (p. 411, trad. corrigéeⁱⁱ).

L’existence nécessite l’occurrence primaire qui réclame la description, donc l’existence réclame la description. On ne peut donc pas dire si les individus qui se trouvent apparemment dans le monde existent, par exemple à l’aide d’une simple énumération, on pourra le dire « seulement après les avoir décrits » (p. 413). Pour résumer il y a donc deux possibilités pour un symbole incomplet du type ‘description’ : en dehors du contexte il n’a aucun sens, dans le contexte il peut avoir un sens soit réductible au « tel et tel » (*so and so*), soit non réductible au ‘tel et tel’ et donc éliminable. Une description définie en occurrence primaire accompagnée d’un contexte a donc un import référentiel, i.e. une existence. Un nom propre avec

ostension directe ou différée est dans le même cas : il y a bien import référentiel. Une description définie en occurrence secondaire ou une description définie en occurrence primaire sans contexte et les noms propres non ostensifs n'ont toutefois pas d'import référentiel.

3.4. Théorie des descriptions et ontologie

On peut se demander quelle est la portée exacte de la théorie des descriptions pour l'ontologie. Nous venons de voir qu'existence et description sont étroitement liées. On peut difficilement nier que l'atomisme logique ne soit au moins une ontologie, admettant comme primitifs des particuliers (qui peuvent être des faits ou des individus), des relations (externes) etc. Le but de l'atomisme logique n'est pas il est vrai ontologique au sens où il s'agirait de dégager systématiquement les catégories fondamentales de la métaphysique entendue comme relative à la structure fondamentale de la réalité, ainsi que nous avons défini plus haut l'ontologie, mais en cherchant à dégager ce que Russell nomme la structure logique des faits, et suivant un idéal de précision et d'explicitation, il stipule explicitement quels types d'entités sont admis et rejetés. En ce sens la logique sert d'instrument et de méthode pour dégager les composants de la structure logique du monde, entendu comme un ensemble de faits et non d'objets. Cette méthode se distingue par exemple de la méthode phénoménologique, en particulier dans sa variante heideggerienne, par le fait que l'on n'identifie pas l'analyse de l'existence à une « herméneutique du *Dasein* »ⁱⁱ. Il y a une autre différence : Russell finalement conserve une conception classique de l'ontologie, relative à la connaissance, entendue comme l'activité rationnelle la plus haute de l'être humain et non à sa situation dans toute sa contingence et sa facticité. Bref, ce n'est pas une ontologie existentielle de l'être-là ou du *Dasein*, mais une ontologie au sens classique, que Russell définit comme une logique philosophique à vocation classificatrice (Cf. la comparaison plus haut avec la zoologie). Si Heidegger ne donne aucun argument pour le bien fondé de sa méthodeⁱⁱ, Russell, lui, s'efforce constamment de justifier l'usage de la logiqueⁱⁱ, notamment en montrant qu'elle est nécessaire pour analyser la forme des énoncés portant sur la réalité. Une simple analyse grammaticale des moyens de référence n'aboutirait pas selon lui à une théorie unifiée et testable. Il y a une autre différence, qui concerne le concept de monde. L'ontologie de *Être et temps* est un certain sens une ontologie du monde, mais entendue comme une ontologie de l'être-dans-le monde. Les catégories de la réalité ne sont d'aucune utilité pour le projet d'analytique existentielle de l'être-au-monde. Si l'on cherche à décrire phénoménologiquement par exemple le souci, ces catégories ne sont pas pertinentes. Le monde du soucieux n'est pas le monde objectif et il n'y a de monde objectif que pour les sciences qui ne posent pas la question de l'être. La conséquence en est la destruction de l'ontologie classique au sens de base catégorielle de la structure du monde, que ce soit l'ontologie de la substance ou une autre. De ce point de vue Russell, lui, s'efforce de saisir la « forme du monde » (Russell) (la même chose pourrait être dite *mutatis mutandis* du *Tractatus* en ajoutant que cette forme est saisie à partir de ses limites et de l'intérieur).

Pour Russell, affirmer que les lions existent n'équivaut pas à affirmer que les lions sont possibles. Affirmer que les lions existent c'est dire que la fonction 'x est un lion' est possible, mais c'est la fonction propositionnelle qui est possible et non les lions. (p. 415-416) De plus il a éclairci un deuxième malentendu : exister ne signifie pas être dans le temps et dans l'espace. À ce propos il fait une déclaration assez surprenante :

«C'est un sens de l'existence du genre de celui des théorèmes d'existence qui est pertinent pour l'examen du sens de l'existence que j'ai entrepris dans les deux dernières conférences » (p.417).

Un théorème d'existence en mathématiques est un théorème qui affirme l'existence d'un certain type d'être mathématique. Par exemple «un nombre premier pair existe»est un théorème de ce genre. Le statut ontologique des êtres mathématiques implique qu'ils ne sont pas dans le temps et dans l'espace : le

nombre deux n'est pas spatio-temporel. Ce qui est surprenant c'est l'affirmation de Russell : ce statut de l'existence, qui semble particulier aux être mathématiques, donnerait la clef des emplois de l'existence plus courants, comme dans «Homère a existé» ou «Romulus n'a pas existé». La seule manière de comprendre cette possibilité de 'transfert' — «je soutiens que ce sens de l'existence [mathématique] peut être transféré aux sens plus courants de l'existence» (*Id.*) — est d'une part de voir que Russell accepte la définition frégréenne du nombre, comme concept, et qu'il donne un statut de propriété d'un concept à l'existence qu'il s'agisse d'un nombre ou d'une fonction propositionnelle. Ce sens purement formel de l'existence doit évidemment être distingué de celui que recevrait ce concept dans la partie de la métaphysique qui a à décrire l'existence concrète dans le monde, partie qu'on désigne comme métaphysique existentielle.

4. L'existence indéfinissable

Si Russell a rejeté la doctrine des modes forts et faibles de l'être et donc l'admission d'une réalité non existante, il est revenu à McTaggart de pousser à bout la métaphysique logique de l'existence entendue comme identique à la réalité (the nature of existence c'est la même chose que la nature de la réalité qui est l'objet de la métaphysique)

4.1. L'existence elle aussi est indéfinissable. La coextensivité que nous avons attribué à première vue doit être remise en cause et examinée de plus près, afin de dégager la spécificité de l'existence relativement à la réalité. La coextensivité entraînerait que l'existence implique la réalité et que la réalité implique l'existence. Le premier membre de la conjonction est vrai ; le second peut être faux : s'il est vrai qu'une chose existante est réelle (une table ne peut être réelle qu'en existant), il n'est pas vrai qu'une chose réelle soit nécessairement existante. On a dit que l'ontologie de McTaggart n'admet pas la non existence ; les entités non existantes dont nous allons parler ne feront donc pas partie de l'ontologie, mais elles doivent être analysées, quitte ensuite à être éliminées en partie comme les propositions. McTaggart donne un exemple éclairant :

« Non seulement Socrate existe, mais il est réel, et il en est ainsi de sa qualité de sagesse et de sa relation de supériorité morale à Néron et de même est réelle la relation quantitative dans laquelle sa sagesse se tient par rapport à celle de Aristote. Mais d'un autre côté, la qualité de sagesse et la relation de supériorité, prises en elles-mêmes et non en tant qu'elles connectent des particuliers existants n'existent pas, même si elles sont réelles. Et de même la proposition «Socrate est sage» (...) n'existe pas, même si elle est réelle.» (§5, p. 5).

De même les caractéristiques de l'existant elles-mêmes, c'est-à-dire les qualités et les relations, peuvent peut-être ne pas être considérées comme existantes. Sur ce point McTaggart développe une distinction que nous trouverons au cœur de l'ontologie contemporaine des propriétés, notamment des propriétés particulières ou tropes. En effet, il déclare :

«On peut douter peut-être que les caractéristiques de l'existant doivent elles-mêmes être classées comme existantes. Mais si Socrate existe et est sage, il serait certainement déraisonnable de nier que sa sagesse existe. Et sa sagesse n'est rien d'autre que sa qualité d'être sage. De la même manière est-ce que sa supériorité morale sur Néron existe ? En effet, elle n'est rien d'autre qu'une relation dans laquelle Socrate se tient à l'égard de Néron.» (§5, p. 5-6).

McTaggart distingue en effet ici la-sagesse-de-Socrate de la sagesse attribuée à Socrate, mais considérée abstraction faite de cette attribution. La sagesse de Socrate est une propriété particulière, tandis que la sagesse prise abstraitement est une propriété générale, un universel. Il concède l'existence à la propriété particulière, mais la dénie à la propriété générale, ce qui est une position apparemment nominaliste, rien n'empêchant après tout un idéaliste d'être nominaliste — ce ne serait pas la première fois dans l'histoire de la philosophie. De même les propositions pour McTaggart n'existent pas (on verra plus loin pourquoi selon lui les propositions sont explétives par rapport aux faits, dans la plupart des cas). La réalité dans certains cas implique donc l'existence, mais pas dans tous. Ceci ne donne pas une définition de l'existence, mais précise la distinction entre réalité et existence. On ne peut donc définir l'existence, quoique le fait de l'attribuer aux substances réelles, aux événements réels et à leurs caractéristiques, mais non aux caractéristiques en général ni aux propositions éclaire cette notion. On ne peut faire apparemment plus que l'éclaircir.

McTaggart mettra beaucoup de soin à montrer qu'il n'existe rien de réel qui ne soit existant : il faudra donc réduire, éliminer la réalité du non existant :

«Je ferai tout mon possible pour maintenir qu'il n'y a pas de raison de soutenir qu'il y a quoi que ce soit de réel qui est non existant, et que, même s'il existe une réalité non existante, sa relation à l'existence est telle qu'en étudiant l'existence, nous étudions la totalité de l'existence » (§7, p. 9)

McTaggart vient là en quelques mots de donner la clé de sa méthode d'élimination de la réalité non existante : nous montrerons que, dans tous les cas où nous devons reconnaître empiriquement une réalité non existante, son caractère de réalité vient d'une relation à l'existence. Un exemple très simple : Si la possibilité est une réalité non existante, elle doit sa réalité à ce qu'il y a d'existant dans la possibilité (le «réel de la possibilité» (Leibniz)). McTaggart procédera de manière systématique en examinant les types de réalités non existantes (ou plutôt les types d'entités qui paraissent telles) : les propositions, les caractéristiques les possibilités.

4.2. Existence, substance et relations

Est-ce que quelque chose existe ? Cette question peut sembler le paradigme des questions métaphysiques, complètement gratuites et oiseuses. Il ne s'agit d'ailleurs pas de répondre par oui et par non à cette question. Il ne s'agit pas non plus de se la poser pour le plaisir, sans intention d'y répondre. C'est une question qui découle d'une exigence déductive : si c'est possible, prouver que quelque chose existe. Pour pouvoir donner les caractéristiques générales de l'existence, il faut tout d'abord avoir une preuve qu'au moins quelque chose existe. L'enquête portant sur les caractéristiques de l'existence en général, il suffit qu'une seule chose existe. Si elle avait porté sur la totalité de l'existence, la démarche aurait été différente. McTaggart donne une raison supplémentaire. Même si nous n'étions pas assurés que quelque chose existe, nous pourrions analyser les caractéristiques de l'existence à titre hypothétique, sous une supposition (*Annahme*). Nous ne pourrions alors cependant pas dégager ce qu'il appelle les conséquences pratiques de son ontologie et qui impliquent que l'on puisse différencier l'existence par la perception. (§ 55).

Il existe une première manière de répondre à cette question, non directement, mais en examinant une réponse radicalement négative : «rien n'existe»ⁱⁱ. Énoncer cette dénégation suppose que l'on considère que l'existence est une illusion, mais ceci suppose à son tour que cette illusion soit prononcée par un sujet qui se considère indemne de l'illusion et qui pour cela existe. Cependant l'énoncé «rien n'existe» n'est pas considéré, comme il l'est de manière habituelle, comme autocontradictoire en lui-même (*cf.* chap. XIX), comme «aucune proposition n'est vraie» l'est (puisque si aucune proposition n'est vraie, cette proposition non plus n'est pas vraie etc.). Cette proposition «rien n'existe» n'est pas contradictoire en elle-même, mais contradictoire avec son assertion, car pour la former il faut bien que quelque chose existe. On pourrait évidemment objecter que «rien n'existe» est tout aussi contradictoire que «aucune proposition n'est vraie», car il faut bien que cette proposition existe et comme elle affirme que rien n'existe, c'est contradictoire, mais il faut se rappeler que les propositions n'existent pas et donc il n'est pas

contradictoire qu'une proposition, non existante, affirme la non existence de tout. (§ 57, 58). La proposition «quelque chose existe» n'est pas non plus auto-évidente. Ce n'est donc ni une tautologie, ni une contradiction, et il faut des raisons extra logiques pour décider de sa vérité :

«Nous pouvons ne pas avoir de raison de croire que X existe, à moins que nous ne percevions directement X ou Y dont l'existence implique celle de X. Ainsi notre croyance dans la proposition «quelque chose existe» dépend de notre perception. (...) Cependant bien que sa négation ne soit pas autocontradictoire et sa vérité non auto-évidente, l'énoncé que quelque chose existe est certainement aussi vrai qu'un énoncé peut l'être. Il est bien sûr possible pour un jugement basé sur une perception d'être erroné, parce qu'un jugement peut décrire de façon incorrecte ce qui est perçu. Mais une telle erreur n'invaliderait pas ce jugement particulier. Car, nous l'avons vu, si un jugement quelconque affirmant que X existe est erroné à travers une telle description incorrecte, alors cette description doit exister et le jugement que quelque chose existe serait vrai» (§ 58, p. 59)ⁱⁱ

Cette question (« Est-ce que quelque chose existe ? ») est très proche de celle-ci, bien que distincte : « Pourquoi y a-t-il un univers (plutôt que rien) ?ⁱⁱ ». La première question est plus radicale, elle ne porte pas sur l'univers physique, tel que nous l'observons avec sa taille, ses constantes, mais sur l'existence de manière abstraite. La seconde question porte sur le surgissement de l'univers, totalité de ce qui est, et dans un certain sens les réponses de type physique (cosmologie quantique ou relativiste) sont pertinentes tandis qu'elles ne le sont pas pour la première. L'ajustement des constantes physiques n'est pas une réponse à la question ontologique radicale sur l'existence. En termes classiques, la première question appartient à la métaphysique générale, tandis que la seconde est du ressort de la métaphysique spéciale, de la cosmologie (entendue comme branche de la métaphysique et pas comme théorie physique).

4.3. Qualité et existence

McTaggart suit donc un ordre déductif et dérive la catégorie de la qualité de celle de l'existence. Dire que l'existant existe sans qualités équivaldrait à dire que rien n'existe, car ce qui existe a nécessairement une nature en plus de son existence. On retrouve ici quelque chose de la *Logique* de Hegel, mais sans synthèse du pur être et du rienⁱⁱⁱ dans l'être-là ou le devenir. Il s'agit simplement de nier qu'un existant puisse exister sans nature, constituées de qualités qui consistent à être ceci ou cela. Nous avons évoqué la catégorie ontologique des particuliers nus, à propos de l'atomisme logique.

McTaggart nie l'existence de tels particuliers. Toutefois il y a une difficulté logique : Si nous pouvons distinguer l'existant et sa nature, l'existant abstraction faite de ses qualités, ne pensons-nous pas l'équivalent d'un particulier nu avec toutes les difficultés qui y sont attachées ? Il s'agit de bien voir que la relation des qualités (ou propriétés) à un particulier (ici une substance) est quelque chose d'ontologiquement problématique. Si les qualités prises ensemble constituent le particulier et si nous nions la substance, la relation entre ces qualités devra posséder une force d'unification équivalente à la substance et ce n'est pas une simple relation de coprésence des qualités les unes aux autres qui sera suffisante. Si nous attribuons les qualités à un substrat substantiel, cela, comme on vient de le voir, risque de nous entraîner du côté des substrats dénués de qualités, des particuliers nus. McTaggart démontre ainsi l'existence des qualités : quelque chose existe ; rien ne peut exister sans nature ; avoir une nature c'est avoir des qualités, donc ce qui existe a des qualités. La qualité est indéfinissable (§ 60, p. 61). Tout ce qui est vrai de quelque chose est une qualité. La relation qui est introduite ici est «vrai de» (*true of*) qui ne doit pas être confondue avec «vrai». Une croyance est vraie (ou fausse) ; une qualité est vraie d'un existant (ou de plusieurs). La définition que l'on serait tenté de donner de «vraie de» serait la suivante :

«X est vrai de A quand une croyance qui affirme que X appartient à A est une croyance vraie, et X est faux de A, quand une croyance qui affirme que X appartient à A est une fausse croyance. Maintenant, nous pouvons dire que X appartient à A est équivalent à affirmer que X est une qualité de A.» (§ 60, p. 61)

Or, cette définition est circulaire. On ne peut donc définir la qualité en définissant «vrai de». Tout ce que nous pouvons faire, s'il est impossible de définir la qualité, c'est d'en donner des exemples (ce que l'on pourrait appeler une 'définition par ostension'). La difficulté c'est de donner des exemples de qualités qui ne soient pas des relations, car les deux sortes d'entités peuvent facilement être confondues. En particulier il existe des qualités dépendantes de relations (par exemple : être amoureux). La solution semble être de prendre comme base des qualités paradigmatiques (c'est-à-dire dont on est sûr qu'elles sont vraies de quelque chose et qu'elles n'ont pas d'élément relationnel). McTaggart propose : la bonté, le bonheur, la rougeur, la douceur comme des exemples de telles qualités.

De «quelque chose existe et possède des qualités», on peut déduire «quelque chose existe et ne possède pas certaines qualités», en vertu de l'incompatibilité de certaines qualités : une figure par exemple ne peut être triangulaire et carrée, rouge et bleue (ajoutons : au même point de sa surface — elle pourrait être rayée ou rouge à pois bleus !). La non possession de qualités a un aspect positif : elle nous

fait gagner de la connaissance : « nous gagnons véritablement de la connaissance autant quand nous nions la qualité X que quand nous affirmons la qualité Y » [X et Y étant incompatibles], mais cela n'implique que nous gagnons autant de connaissance : si effectivement je sais que X est un triangle, j'aurais plus de connaissance que si je sais que X n'est pas un triangle. Quand je ne sais pas si X est un triangle, cette croyance doit être distinguée de quand je sais que X est un non triangle. Si je ne sais pas si X est une figure géométrique, je ne sais pas que X est un triangle, mais cela n'apporte pas de connaissance. Quand je sais que X est une figure géométrique et que j'ai déduit de mes connaissances qu'il ne peut s'agir d'un triangle, j'ai gagné de la connaissance, j'ai restreint ma marge d'ignorance. Un non mâle est femelle, mais si je ne sais pas si X est un mâle, je peux ignorer que X est humain. McTaggart propose donc de distinguer « Ceci n'est pas carré » de « ceci est non carré ». Cette distinction correspond à celle entre négation de phrase et négation de constituant (portant sur un prédicat).

Tout ce qui existe a donc des qualités et autant de qualités que de qualités positives (§62, p.63). Toute chose existante a au moins trois qualités : au moins une qualité quelconque, la qualité d'existerⁱⁱ et dès lors la qualité d'avoir plusieurs qualités, d'être multiplement qualifié (*many qualified*). On peut remarquer qu'il n'y a pas d'inflation ontologique, car si on a vu de ces trois qualités, on crée une qualité qui est de posséder trois qualités, elle tombe sous la qualité d'être multiplement qualifié, qui joue un rôle de clôture de la multi prédication : si A a F, alors A a G (le fait d'avoir F), donc A a H (le fait d'avoir G) etc. Ce mécanisme est apparemment bloqué par McTaggart. Il distingue d'une part des qualités simples et d'autre part des qualités complexes et des qualités composées. Une qualité composée peut être réduite par l'analyse à des qualités simples. Deux qualités quelconques prises ensemble forment une qualité composée. « Rouge et doux » forme une qualité composée. Une qualité complexe peut être analysée mais ne peut être réduite à un agrégat de qualités. La vanité (*conceit*) est un exemple de qualité complexe. On peut l'analyser comme une opinion exagérée de soi-même, mais on ne peut la réduire à des qualités simples. La pudeur, pouvons-nous ajouter serait dans ce cas. La qualité composée a des parties, mais la qualité composée a des élémentsⁱⁱ. La qualité composée de toutes les qualités d'une chose existante est appelée la nature de cette chose. De la nature d'une chose il faut cependant distinguer sa substance.

5. Avicenne : la métaphysique science de l'existant en tant que tel

Avicenne en déterminant l'objet de la métaphysique dégage l'existant en tant que tel comme suprême objet de la science première.

Il faut d'emblée refuser l'identification de cette science à la physique, car 'étude de la substance corporelle en tant qu'existante, de la mesure (ou du nombre) en tant qu'existant car

«il n'est pas possible que cela ressortisse à la science des sensibles ni à une des sciences de ce dont l'existence est dans le sensible » (Ib. p. 92).

L'existence en tant que telle de la substance n'est pas sensible, ni l'existence en tant que telle du nombre ou de la mesure et

«quant au sujet de la logique considéré en lui-même, il est clair qu'il est en dehors des choses sensibles » (Ib. p. 93).

Tout ceci simplement juxtaposé formerait une rhapsodie. Ce qui forme l'unité de tout ceci c'est l'existant :

«Il est clair que tous ces sujets ressortissent à la science qui s'occupe de ce dont la subsistance ne dépend pas des sensibles. Le seul sujet commun entre eux, dont ils seraient tous des modes et des accidents, c'est l'existant. Certains d'entre eux sont des substances, d'autres des quantités, d'autres d'autres catégories. Il est impossible qu'il y ait d'autre notion vérifiée qui les englobe tous deux autre que l'existence, la notion de l'existence » (Id.)

Le sujet de la métaphysique c'est donc l'existant en tant que tel :

«Il appert clairement de cet ensemble que l'existant en tant qu'existant est quelque chose de commun à toutes ces choses et qu'il faut en faire le sujet de cette «discipline» comme nous l'avons dit ; et parce qu'il n'exige pas que l'on connaisse sa quiddité et qu'on l'établisse de sorte qu'on aurait besoin d'une autre science que cette science qui prenne en charge de montrer ce qu'il est en lui. Il est en effet impossible d'établir un sujet et de vérifier sa quiddité dans la science dont il est le sujet, mais il faut seulement admettre son existence et sa quiddité.

Ainsi le sujet premier de cette science est-il l'existant en tant que tel ; et le domaine de ses recherches sont les choses qui l'accompagnent nécessairement en tant qu'existant sans condition.» (Id.)

La quiddité d'une chose est en bon aristotélisme son essence ou sa définition. Une manière de comprendre ce que dit ici Avicenne est que la métaphysique n'aura pas à prendre comme point de départ la définition de l'existant en tant que tel, définition livrant son essence ; il suffira simplement d'admettre cette quiddité, dans

la mesure où elle est réalisée de manière multiple dans tous les modes et accidents de l'existant en tant que tel. Une distinction introduite plus tard par Avicenne (*Op. cit.* p. 108) permet de mieux comprendre encore ce point.

Avicenne distingue en effet à propos de n'importe quelle chose quelconque sa nature propre qui est la quiddité, nature qui est distincte de l'existence en tant que telle qui est 'affirmation'. (On retrouvera chez McTaggart la distinction entre existence et nature d'une chose).

L'objet de la métaphysique sera donc l'existant en tant que tel, commun aux sciences particulières et cet objet se déclinera en existant nécessaire, existant possible et non existant. C'est dans le livre II de la *Métaphysique du Shîfa* que commencera l'étude de la substance dont l'étude présuppose celle de l'existant. C'est seulement à propos de l'existence nécessaire que se pose le problème de l'existence de Dieu, dans la mesure où Avicenne pose l'unicité de l'existence nécessaire, confondue avec l'existence divine. En tant qu'existant nécessaire et seulement en tant qu'existant nécessaire, nullement en tant que Dieu, Dieu est également objet de la métaphysique, dans ce premier moment de recherche de cet objet.

Remarque 1. La substance, Aristote et les tropes

La définition de la substance est la suivante :

«Tout ce qui existe a donc des qualités. Ces qualités seront elles-mêmes existantes et auront des qualités, ceci sans fin. Mais à la tête de la série il y a quelque chose qui sera existant qui a des qualités sans être elle-même une qualité. Le nom ordinaire pour ceci, et je pense le meilleur nom, est la substance.» (§ 65, p. 66)

Cette définition apparaît comme une réminiscence partielle des définitions aristotéliennes qui insistent sur la non prédicabilité de la substance :

«La substance au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet : par exemple, l'homme individuel ou le cheval individuel.» (*Catégories*, 5, 2 a, 11-14)

«La substance est prise en deux acceptions ; c'est le sujet dernier, celui qui n'est affirmé d'aucun autre, et c'est encore ce qui, étant l'individu pris dans son essence, est aussi séparable : de cette nature est la forme ou la configuration de chaque être » (*Métaphysique*, Δ, 8, 1017 b, 23-25)

«La substance se prend, sinon en un grand nombre de sens, du moins en quatre principaux : on pense, en effet, que la substance de chaque être est soit la quiddité, soit l'universel, soit le genre, et en quatrième lieu le sujet. le sujet est ce dont le reste s'affirme et qui n'est pas lui-même affirmé d'une autre chose.» (*Id.* Z, 3, 1028 b, 33-37)

McTaggart mentionne la contestation qui s'est élevée contre la notion de substance : le groupe de qualités qui habituellement est prédiqué d'une substance ne pourrait-il pas exister sans la substance ? D'après McTaggart si nous nions qu'une qualité soit prédicable de quelque chose, nous buterons sur une grave difficulté : nous ne pourrions plus dire du groupe de qualités que c'est un groupe de qualités. On peut comprendre ceci de la manière suivante : pour qu'il y ait un groupe de qualités, il faut que ces qualités aient quelque chose en commun. Or dans le cas présent qu'ont-elles de commun, si ce n'est d'être prédiquées de la même substance. Si nous les détachons de cette substance, alors elles ne formeront plus un groupe. C'est précisément le défi que relèvera la métaphysique des tropes : penser une structure (peut-être même plus riche que celle de groupe) des tropes sans la réduire à une inhérence commune (*Cf.* Bacon 1995). McTaggart a le mérite d'envisager la possibilité de renoncer aux substances en faveur des qualités.

Il donne un autre argument pour montrer que c'est impossible et qui touche à la structure même des qualités à l'intérieur de la nature d'un existant. Soit Dupont, dont on peut prédiquer qu'il est heureux. Prenons d'autres qualités pour constituer sa nature : la bonté, la conscience et le bonheur. D'après McTaggart nous ne pouvons substituer à Dupont aucune de ces qualités. Par exemple nous venons d'affirmer que Dupont est heureux. Il ne serait pas équivalent d'affirmer soit que l'agrégat des qualités qui composent sa nature est heureux, soit séparément que sa sagesse est heureuse etc. On peut se demander ce que vaut cet argument. Si nous renonçons à la substance, cela signifiera-t-il que chaque qualité devra être prédicable de chaque autre ? Il semblerait ici que McTaggart ait pris au pied de la lettre l'expression 'abandonner la substance en faveur des qualités', comme signifiant 'là où vous prédiquez des substances, prédiquez maintenant des qualités', ce qui est absurde. Si effectivement on renonce à la substance en faveur des qualités, cela donne lieu à toute une série de difficultés, mais celle que soulève McTaggart résulte d'un sophisme. La véritable difficulté est que si nous renonçons aux substances, nous devons admettre que les particuliers sont soit des faisceaux de qualités particulières, soit générales et dans les deux cas il y aura des difficultés pour conserver le double caractère de la prédication de qualités d'une substance : la particularité de la substance et la généralité des qualités.

McTaggart réaffirme son engagement en faveur de la substance, à partir de l'impossibilité de constituer une catégorie ontologique indépendante de qualité :

«À la conclusion que la substance existe il a été objecté qu'une substance n'est rien en dehors de ses qualités, et donc qu'une conception de la substance comme distincte de ses qualités est impossible et que le nom lui-même [de substance] serait dépourvu de sens. Mais ceci est erroné. Il est bien entendu tout à fait exact qu'une substance n'est rien en dehors de ses qualités. Et si nous devons former la conception d'une substance qui n'aurait pas de qualités, l'entreprise serait sans espoir, comme celle de former la conception d'un triangle sans côtés. Mais il ne s'ensuit pas que, parce qu'une substance n'est rien à part de ses qualités, qu'elle ne soit rien d'autre qu'une conjonction de

qualités. Et il ne suit pas que parce que nous ne pouvons former la conception d'une substance qui n'a pas de qualités, nous ne pouvons former la conception d'une substance qui a des qualités.» (§ 68, p. 69)

L'argument est que si nous rejetons la substance, nous devons rejeter les qualités, parce que les qualités ne peuvent exister sans les substances et les substances sans les qualités, ce qui signifie, dans un autre vocabulaire que les substances et les qualités sont mutuellement dépendantes. Pour McTaggart il y a donc réellement un raisonnement fallacieux quand nous affirmons l'indépendance des qualités à partir leur nécessité pour que la substance existe réellement.

Remarque 2. McTaggart vs Stout ou les tropes en question.

McTaggart examine ensuite une objection de G. F. Stout (1860-1944), le psychologue anglais qui avait soutenu que les substances spatio-temporelles persistantes ne sont que des composés de qualités, conçues comme des particuliers abstraits et qui avait dû défendre cette vue contre les attaques de Moore. Stout peut être considéré comme un précurseur de la métaphysique des tropes dans «*The Nature of Universals and propositions*» (1921-1923). À travers Stout, McTaggart, le défenseur de la substance affronte le partisan des propriétés particulières et ce débat anticipe des débats contemporains sur la pertinence de ces notions (Cf. P. Simons 1995). L'objection de Stout est la suivante :

«Qu'est-ce que le sujet lui-même distingué de l'attribut ? Il semble que son être tout entier doit consister à être ce à quoi appartiennent les attributs. Mais comment tout l'être de quelque chose peut-il consister à être en relation avec quelque chose d'autre. Il doit y avoir une réponse à cette question – Qu'est-ce qui est relié de cette manière ? » (Stout, 1914-1915, cité § 69, p. 70)

La réponse de McTaggart consiste à analyser le fait d'être reliée pour une qualité à la substance comme dérivant d'un fait primitif. L'exemple choisi est : Dupont est heureux. La qualité d'être heureux, de bonheur, est bien sûr liée à la substance de Dupont, mais

«Ce n'est pas tout. Il [Dupont] n'est pas seulement lié à la qualité de bonheur. Il est heureux. Et c'est cette dernière chose qui est fondamentale. Le fait que Dupont est heureux est le fait primitif et le fait que qu'il est lié à la qualité de bonheur est seulement dérivé (*derivative*). En effet, si le fait qu'il est heureux peut être réduit à sa relation à la qualité de bonheur, alors, en vertu du même principe, sa relation à la qualité de bonheur doit être réduite aux deux relations entre cette relation et ces deux termes –Dupont et le bonheur. Ainsi nous nous embarquons dans une série infinie du type de celles qui ont conduites Bradley à nier la réalité de toute relation.» (*Id.*)

La réponse de McTaggart à la question de Stout «Qu'est-ce qui est relié de cette manière ?» est donc le fait primitif et la qualité. On pourrait objecter que ce fait primitif et la qualité sont une seule et même chose : quelle différence faire entre le fait d'être heureux pour Dupont et la qualité d'être heureux ? McTaggart refuse de réduire le fait d'être heureux à la relation entre Smith et la qualité d'être heureux, pour ne pas s'engager dans une régression infinie 'qui a conduit Bradley à nier la réalité des relations' (p. 70).

La substance existe, mais nous ne savons pas encore s'il en existe une ou plusieurs. McTaggart pose ainsi la question : « est-ce que la substance est différenciée ? ». Ce problème est lié à celui, classique, de l'individuation : pour Aristote, d'après les commentaires médiévaux de

son œuvre, les substances sont individuées par la matière (puisque la forme est universelle). Certains médiévaux, suivis par des philosophes postérieurs, comme Leibniz, ont soutenu l'existence d'un principe d'individuation et d'une essence individuelle, l'haecceité. D'autres ont soutenu l'unicité de la substance, comme Spinoza, en considérant généralement les individus comme des accidents ou des modes de la substance. Leibniz a critiqué ce monisme spinoziste, d'une part en lui substituant un pluralisme ontologique fondé sur la théorie de l'expression où chaque détail, à l'infini, est fondé en raison dans la loi de la substance individuelle et d'autre part en acceptant à un niveau métaphysique une structure atomique de la réalité où les substances individuelles en dernière analyse se décomposent en monades, c'est-à-dire en substances simples, principes d'activité d'emblée différenciés. En ce sens la différenciation des substances se fonde chez Leibniz de manière ultime sur la variété infinie des monades — en vertu du principe de raison (dont le principe d'indiscernabilité des identiques est une conséquence) deux atomes ne peuvent être identiques. Ceci fait que les atomes matériels sont rejetés car ils n'ont pas de principe interne de différenciation, tandis que les atomes spirituels, ou monades, possédant un tel principe obéissent au principe de raison et au principe de discernabilité des différents (converse du principe d'indiscernabilité des identiques). Il était nécessaire de rappeler cet arrière-fond de la question « Est-ce que la substance est différenciée ? » dont la sécheresse quasi-scolastique peut s'avérer rebutante, dans la mesure où ses enjeux ne sont pas manifestes.