

L'existence est-elle un prédicat ? Kant, Heidegger, Frege

Textes fondamentaux

1. Kant : l'existence n'est pas un prédicat réel mais la position absolue d'un objet

Référence :

Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale, Idéal de la raison pure ;
Quatrième section : Sur l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu

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

On a de tout temps parlé de l'être *absolument nécessaire*, et l'on ne s'est pas donné autant de peine pour comprendre si et comment on peut seulement concevoir une chose de ce genre que pour en démontrer l'existence [*Dasein*]. Or il est tout à fait facile, à la vérité, de donner de ce concept une définition de nom, en disant que c'est quelque chose dont la non-existence est impossible, mais on n'en est pas plus instruit touchant les conditions qui rendent impossible de regarder la non-existence [*Nichtsein*] d'une chose comme absolument inconcevable, et qui répondent proprement à la

question que l'on veut résoudre ; concevons-nous ou non en général quelque chose par ce concept ? En effet, de rejeter au moyen du mot « inconditionné » toutes les conditions dont l'entendement a toujours besoin pour regarder quelque chose comme nécessaire, cela est loin de me faire comprendre si, par ce concept d'un être absolument nécessaire, je pense encore quelque chose, ou si par hasard je ne pense plus rien du tout.

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

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

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

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

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

Contre tous ces raisonnements généraux (auxquels aucun homme ne saurait se refuser) vous m'objecterez un cas que vous présentez comme une preuve par le fait, en me répondant qu'il y a cependant un concept, mais celui-là seulement, où la non-existence [*Nichtsein*] est contradictoire en soi, c'est-à-dire dont il y a contradiction à supprimer l'objet, et que ce concept est celui de l'être absolument réel [*allerrealsten Wesens*]. Il a, dites-vous, toute réalité, et vous êtes fondé à admettre un tel être comme possible (ce que j'accorde pour le moment, bien que l'absence de contradiction dans un concept soit loin de prouver la possibilité de l'objet¹). Or, dans toute réalité [*Realität*] est comprise aussi l'existence [*Dasein*]; l'existence [*Dasein*]

¹ Le concept est toujours possible quand il n'est pas contradictoire. Ceci est le critère logique de la possibilité, et par là son objet se distingue du *nihil negativum*. Mais il n'en peut pas moins être un concept vide, quand la réalité objective de la synthèse par laquelle le concept est produit, n'est pas particulièrement démontrée et cette démonstration comme nous l'avons montré plus haut, repose toujours sur des principes de l'expérience possible, et non sur le principe de l'analyse (le principe de contradiction). Nous sommes ainsi avertis de ne pas conclure aussitôt de la possibilité (logique) des concepts à la possibilité (réelle) des choses.

est donc contenue dans le concept d'un possible. Si donc vous supprimez cette chose, vous supprimez la possibilité intérieure de la chose, ce qui est contradictoire.

Je réponds : vous êtes déjà tombés dans une contradiction, lorsque dans le concept d'une chose dont vous vouliez simplement concevoir la possibilité, vous avez introduit celui de son existence [*Existenz*], sous quelque nom qu'il se cache. Si l'on vous accorde ce point, vous avez gagné la partie en apparence, mais en réalité vous n'avez rien dit, car vous n'avez fait qu'une pure tautologie. Je vous le demande, cette proposition : telle ou telle chose (que je vous accorde comme possible, quelle qu'elle soit) existe, est-elle une proposition analytique ou une proposition synthétique ? Dans le premier cas, par l'existence [*Dasein*] de la chose vous n'avez rien ajouté à votre pensée de cette chose ; mais en ce cas, ou bien la pensée qui est en vous devrait être la chose même, ou bien vous avez supposé une existence [*Dasein*] comme appartenant à la possibilité, et alors l'existence [*Dasein*] est soi-disant conclue de la possibilité interne, ce qui n'est qu'une misérable tautologie. Le mot « réalité », qui, dans le concept de la chose, sonne tout autrement que l'existence [*Existenz*] dans le concept du prédicat, ne résout pas la question. Car, si vous appelez réalité tout ce que vous posez (sans que soit déterminé ce que vous posez), vous avez déjà posé et admis comme réelle, dans le concept du sujet, la chose même avec tous ses prédicats, et vous ne faites que vous répéter dans le prédicat. Si vous avouez au contraire, comme doit raisonnablement le faire tout être raisonnable, que toute proposition d'existence [*Existenzialsatz*] est synthétique, comment voulez vous soutenir que le prédicat de l'existence [*Existenz*] ne peut se supprimer sans contradiction, puisque cet avantage n'appartient proprement qu'aux propositions analytiques, dont le caractère repose précisément là-dessus ?

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

Être [*Sein*] n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique il n'est que la

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

Quand donc je conçois une chose, quels que soient et si nombreux que soient les prédicats au moyen desquels je la conçois (même en la déterminant complètement), par cela seul que j'ajoute que cette chose existe [*ist*], je n'ajoute absolument rien à la chose. Autrement, il n'existerait [*existieren*] plus la même chose, mais quelque chose de plus que je n'ai pensé dans le concept, et je ne pourrais plus dire que c'est exactement l'objet de mon concept qui existe [*existiere*]. Si, dans une chose, je conçois toute réalité [*Realität*], à l'exception d'une seule, et si je dis que cette chose défectueuse existe [*existiert*], la réalité [*Realität*] qui lui manque ne s'y ajoute pas pour cela ; mais elle existe [*existiert*] précisément aussi défectueuse que je l'ai conçue, autrement il existerait [*existieren*] quelque autre chose que ce que j'ai conçu. Si donc je conçois un être comme la suprême réalité (sans défaut), il reste toujours à savoir si cet être existe [*existiere*] ou non. En effet, bien qu'à mon concept il ne manque rien du contenu réel possible d'une chose en général, il manque cependant encore quelque chose au rapport à tout mon état intellectuel, à savoir que la connaissance d'un objet

soit possible aussi a posteriori. Et ici se montre la cause de la difficulté qui règne sur ce point. S'il s'agissait d'un objet des sens, je ne pourrais pas confondre l'existence [*Existenz*] de la chose avec le simple concept de la chose. En effet, le concept ne me fait concevoir l'objet que comme conforme aux conditions universelles d'une connaissance empirique possible en général, tandis que l'existence [*Existenz*] me le fait concevoir comme compris dans le contexte de toute l'expérience, et si le concept de l'objet n'est nullement augmenté par sa liaison avec le contenu de toute l'expérience, notre pensée en reçoit de plus une perception possible. Si au contraire nous voulons penser l'existence par le seul moyen de la pure catégorie, il n'est pas étonnant que nous ne puissions indiquer aucun critère qui serve à la distinguer de la simple possibilité.

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

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

que l'illustre Leibniz ait fait ce dont il se flattait c'est-à-dire qu'il soit parvenu à connaître a priori la possibilité d'un être idéal aussi élevé.

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

2. Heidegger : le *Dasein* comme mode d'existence *sui generis*

Référence :

Sein und Zeit (trad. E. Martineau), § 4 & 9.

§ 4. Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie derechef que le *Dasein* se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être. A cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même. La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du *Dasein*. Le privilège ontique du *Dasein* consiste en ce qu'il est ontologique. [...]

L'être lui-même par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter et se comporte toujours d'une manière ou d'une autre, nous l'appelons *existence*. Et comme la détermination d'essence de cet étant ne peut être accomplie par l'indication d'un *quid* réel, mais que son essence consiste bien plutôt en ceci qu'il a à chaque fois à être son être en tant que sien, le titre *Dasein* a été choisi comme expression ontologique pure pour désigner cet étant.

§ 9. L'« essence » de cet étant [le *Dasein*] réside dans son (avoir-) à-être. Le *quid* (*essentia*) de cet étant, pour autant que l'on puisse en parler, doit nécessairement être conçu à partir de son être (*existentia*). C'est alors justement la tâche ontologique que de montrer que, si nous choisissons pour désigner l'être de cet étant le terme d'existence, ce titre n'a point, ne peut avoir la signification ontologique du terme traditionnel d'*existentia* ; *existentia* signifie ontologiquement autant qu'*être-sous-la-main* [*Vorhandenheit*], un mode d'être qui est essentiellement

étranger à l'étant qui a le caractère du Dasein. Pour éviter la confusion, nous utiliserons toujours à la place du titre *existentia* l'expression interprétative d'*être-sous-la-main*, réservant au seul *Dasein* la détermination d'être de l'existence.

L'« essence » du *Dasein* réside dans son existence. Les caractères de cet étant qui peuvent être dégagés ne sont donc pas des « propriétés » sous-la-main d'un étant sous-la-main présentant telle ou telle « figure », mais, uniquement, des guises à chaque fois possibles pour lui d'être. Tout être-ainsi-ou-ainsi de cet étant est principalement être. C'est pourquoi le titre « Dasein » par lequel nous désignons cet étant n'exprime pas son *quid*, comme dans le cas de la table, de la maison, de l'arbre, mais l'être.

Mise sur la notion de *Dasein* par Françoise Dastur, *Heidegger et la question du logos* (Vrin), p. 85-86 :

Ce qui constitue, à partir de 1923, le point de départ de l'ensemble de la pensée de Heidegger, ce n'est nullement l'opposition, traditionnelle dans la philosophie moderne, du sujet et de l'objet, ni le face à face de la conscience et l'un monde de choses, mais [l]e rapport compréhensif à l'être que Heidegger baptise *Dasein*. Comme Heidegger ne cessera de le souligner par la suite, ce terme ne peut nullement être compris comme remplaçant simplement celui de *Bewusstsein*, conscience, comme s'il s'était agi dans *Être et temps* d'un simple changement de terminologie et non d'une compréhension totalement nouvelle de l'être de l'homme [NdA : M. Heidegger, *Héraclite*, Paris, Gallimard, 1973, p. 174. Dans la lettre que Heidegger adressait à Jean Beaufret le 23 novembre 1945, il expliquait: « *Dasein* ne signifie nullement pour moi me voilà !, mais si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible : être le-là et le le-là est précisément *Alètheia* : décèlement - ouverture » (LH, p. 184)]. En le réservant exclusivement à la désignation de l'être de l'homme, Heidegger donne ainsi au terme de *Dasein*, qui avait été forgé pour traduire le latin *existentia*, un sens nouveau. C'est la raison pour laquelle Heidegger s'est vivement opposé à la traduction en français de ce terme par « être-là », car on a alors l'impression que ce qui est ainsi signifié est le pur être *de facto* de l'homme. Comme il le fait remarquer à un des participants au cours du séminaire sur Héraclite qu'il a organisé avec Eugen Fink pendant l'hiver 1966-1967, « du coup, tout ce qui avait été conquis dans *Être et temps* comme nouvelle position est perdu ». Il s'agit en effet, dans *Sein und Zeit*,

d'arracher ce terme au sens qu'il a dans la langue courante, dans lequel il est synonyme de *Vorhandensein*, qui désigne la présence subsistante de quelque chose, pour lui octroyer une nouvelle signification, celle de l'ouverture à l'être dans laquelle l'homme se tient.

Mais ce que Heidegger vise comme but final de sa recherche, ce n'est pas la détermination de l'être de l'homme. Au contraire, comme il l'expliquera clairement par la suite, l'analytique du Dasein est une interprétation ontologique de l'être de l'homme comme *Dasein* qui n'est pas entreprise pour elle-même, mais qui demeure au contraire « au service de la question portant sur la vérité de l'être » (QI, p.32.). On ne peut donc reprocher à Heidegger de n'avoir pas pris en compte tous les aspects de l'existence humaine puisque, comme il le précise bien, l'analytique du *Dasein* n'a pas pour but d'établir les bases ontologiques de l'anthropologie, mais a uniquement pour fin l'ontologie fondamentale (SZ, § 42. p. 200), à savoir l'établissement de la base ontologique sur le fondement de laquelle les ontologies régionales peuvent ensuite s'établir. Ce qui distingue en effet le *Dasein* d'une simple chose, c'est le fait qu'« il y va en son être de cet être même » (SZ § 4, p. 13). Et c'est cet être lui-même auquel il se rapporte toujours d'une manière ou d'une autre que Heidegger nomme « existence », réservant également ce terme à la seule désignation du mode d'être de l'homme. Le Dasein a ainsi un rapport prioritaire à l'être, puisque « la compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein » (SZ § 4, p. 13)

3. Frege : l'existence comme propriété de concepts

Référence :

Fondements de l'arithmétique, § 53.

Quand je parle de propriétés qui sont dites d'un concept, je n'entends évidemment pas les caractères qui composent le concept. Ceux-ci sont des propriétés des choses qui tombent sous le concept, non du concept lui-même. Par exemple <rectangle> n'est pas une propriété du concept <triangle rectangle>. Mais la proposition qu'il n'y a pas de triangle rectangle rectiligne équilatéral énonce une propriété du concept <triangle rectangle, rectiligne, équilatéral> ; elle lui attribue le nombre zéro.

A cet égard, l'existence a quelque analogie avec le nombre. Affirmer l'existence, ce n'est rien d'autre que de nier le nombre zéro. L'existence étant propriété du concept,

la preuve ontologique de l'existence de Dieu a raté son but. Mais l'unicité, pas plus que l'existence, n'est un caractère du concept « Dieu ». L'unicité ne peut pas plus servir à la définition de ce concept qu'on ne saurait employer la solidité, le confort d'une maison, ou son caractère spacieux pour sa construction – en concurrence avec les pierres, le mortier et les poutres. On ne doit cependant pas en tirer la conclusion générale qu'une propriété ne peut jamais être tirée d'un concept, c'est-à-dire de ses caractères. C'est possible dans certaines circonstances, tout comme on peut parfois inférer la durée d'un bâtiment de son mode de construction. On affirmerait trop en disant qu'on ne saurait rien conclure sur l'existence, ou l'unicité, à partir des caractères d'un concept ; mais ce ne saurait être par une inférence aussi immédiate que celle par laquelle on attribue à un objet, à titre de qualité, le caractère d'un concept sous lequel il tombe.

Il serait également faux de nier que l'existence et l'unicité puissent être caractère d'un concept. Cependant, elles ne sont pas caractères de ces concepts auxquels on les attribuerait en suivant ce que le langage suggère. Par exemple, si on réunit sous un même concept tous les concepts sous lesquels un seul objet tombe, l'unicité est le caractère de ce concept. Il subsumerait entre autres le concept <lune terrestre> mais non le corps céleste de ce nom. Ainsi, on peut soumettre un concept à un autre concept plus élevé, de second ordre si l'on peut dire. Mais il ne faut pas confondre ce rapport avec la subordination des concepts.