

SPLendeur ET MISÈRE D'UNE « PREUVE PAR LES EFFETS A PRIORI »

Paul Clavier
Université de Lorraine

Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison (ci-après *DAAR*) est un texte foisonnant, parfois redondant, souvent subtil et complexe. Animé par l'ambition toute kantienne d'illustrer l'échec inévitable de la théologie rationnelle, Jules Vuillemin laboure en tous sens le texte du *Proslogion*, à l'affût de suggestions d'un traitement formel, comme aussi de ses failles éventuelles.

Dans sa restitution critique de l'argument anselmien, Jules Vuillemin part de la division des preuves en preuves *a posteriori* et preuves *a priori*, se plaisant à définir l'argument d'Anselme comme « preuve par les effets *a priori* ». Je voudrais d'abord interroger le rôle de cette division dans le dispositif d'ensemble de l'ouvrage. Par ailleurs, Vuillemin caractérise l'argument d'Anselme comme « syllogisme intuitif » ou « preuve ramassée ». Il accorde beaucoup d'importance à une présentation ramassée, ou compacte, de la preuve. C'est d'autant plus surprenant que cette preuve est par ailleurs créditée d'une « forme négative et épistémologique ». C'est le second point que j'essaierai d'éclaircir.

1. Anselme *a priori* et *a posteriori*

Le dilemme initial

Dans l'avertissement qui tient lieu d'introduction à l'ouvrage, Jules Vuillemin plaide pour un réexamen des positions de principe humienne et kantienne sur la théologie rationnelle. Avant de dire « si la raison théorique a le droit de dépasser l'expérience dans ses jugements », il faut « décider d'abord la question préalable de savoir si cette même raison a le pouvoir de dépasser l'expérience dans ses concepts » (*DAAR*, p. 6).

Vuillemin formule alors un dilemme : « ou bien nous sommes incapables de concevoir Dieu, ou bien du moins, si nous sommes capables de le concevoir, nous sommes incapables de démontrer théoriquement qu'il existe » (*ibid.*)

Vuillemin estime insuffisant d'en rester à ce dilemme qu'il construit comme un diptyque Hume-Kant. La première branche (humienne) ne permet pas de comprendre l'illusion théiste que l'on détruit, faute d'un concept de Dieu adéquat, la seconde (kantienne) « n'explique pas qu'on ait pu se croire en mesure de la détruire » (tous les raisonnements sur le suprasensible sont dialectiques, il n'y a pas de preuve mais pas non plus de *disproof*). Vuillemin entend donc dépasser ce dilemme, en palliant les deux insuffisances du dilemme initial. La branche humienne est invalidée : désormais seules des preuves *a priori* sont à prendre en considération. Mais la branche kantienne va être corrigée. Vuillemin va explorer systématiquement des vices de forme dirimants (et plus seulement une incapacité) dans les démonstrations théoriques *a priori*, dont la preuve d'Anselme est comme la matrice. Vuillemin utilise cette preuve pour mettre à jour plusieurs mécanismes d'illusion théiste.

Pour que ce dilemme modifié produise un résultat philosophique intéressant, par exemple un constat d'échec de la théologie rationnelle, il faudrait que la preuve d'Anselme contienne toutes les preuves *a priori* possibles, et que l'on concède que les preuves *a posteriori* manquent leur objet. Que la preuve d'Anselme soit le paradigme exclusif de tout argument théiste *a priori*, Jules Vuillemin ne le dit pas. Mais l'énergie qu'il met à la scruter en tous sens le suggère.

Le vice d'inadéquation

Vuillemin commence par donner raison au Philon des *Dialogues* de Hume : « on peut donc d'abord présumer que les preuves véritablement *a posteriori*, c'est-à-dire à partir des effets sensibles, ne seront pas adéquates à leurs objets » (*DAAR*, p. 6), « le principe d'analogie sur lequel ces preuves reposent ne permet pas de dépasser le fini et d'aboutir à autre chose qu'à un Dieu anthropomorphique » (*ibid.*, p. 7). Cette critique du théisme expérimental de Cléanthe, Vuillemin l'avalise (« Les preuves *a posteriori* ne parviennent qu'au fini », *ibid.*, p. 9) et lui accorde un tel poids qu'elle sera reprise en conclusion de l'ouvrage. (On retrouve également en *ibid.*, p. 66 cette dialectique de la ressemblance et de la transcendance).

La conclusion de Vuillemin, rappelons-le, sera une longue citation de la Onzième partie des *Dialogues* de Hume sur l'impossibilité d'attribuer *a posteriori* à Dieu des attributs infinis (*ibid.*, p. 142). Et la cinquième partie rappelait : « toutes les preuves *a posteriori* [...] considèrent des séries finies d'effets finis et, si elles sont probantes, c'est-à-dire si elles se résolvent dans l'unique principe que des effets semblables prouvent des causes semblables, elles ne sauraient parvenir à aucune infinité ni perfection dans les attributs divins » (*ibid.*, p. 138).

Le virage mathématique

Mais Vuillemin n'en reste pas au constat d'inadéquation des preuves *a posteriori* à leur objet suprasensible : « Pour lui devenir adéquates, il faudrait qu'elles se dégagent de leur gangue sensible, que, par conséquent, elles imitent les preuves de la seule science suprasensible, les mathématiques, et que, comme elles, elles soient *a priori* » (*ibid.*, p. 6). C'est sur la base de ces remarques que Vuillemin caractérise la preuve du *Proslogion* : produire « des preuves qui sont à la fois *a priori* par leur ambition et leur objet et *a posteriori* en tant qu'elles procèdent à partir d'effets » (*DAAR*, p. 6). C'est (au moins implicitement) au moyen des mathématiques que la preuve du *Proslogion* sera « libérée complètement de toute attache avec l'expérience sensible » (*ibid.*, p. 7).

La preuve du *Proslogion* aurait donc par « anticipation » (*ibid.*) répondu aux objections humiennes. Vuillemin relit ainsi un passage de la Neuvième partie des *Dialogues*, qui dénie toute pertinence et toute efficacité aux preuves *a priori*, mais souligne : « En ridiculisant les preuves *a priori*, Hume suggère toutefois que les véritables preuves de l'existence de Dieu ont été empruntées [...] aux modèles mathématiques » (*ibid.*) On voit l'utilisation stratégique qui est faite de Hume : il permet à Vuillemin de discréditer sans autre forme de procès les arguments *a posteriori* au motif qu'ils sont soumis à une règle de proportion. Bref, si les preuves *a posteriori* ne sont pas adéquates à leur objet, il faut passer aux « preuves par les effets *a priori* » (*ibid.*, p. 8-9).

Une « preuve par les effets a priori »

Pourquoi cette qualification de « preuve par les effets *a priori* » ? Vuillemin considère que chez Augustin, Anselme ou Descartes, on part d'effets « qui ne sont pas plus donnés à la sensation que ne l'est une suite de nombres » et qui font passer « de suites d'effets rationnels donnés à une entité véritablement hors de cette suite » (*ibid.*, p. 8). De cette preuve par les effets *a priori*, Vuillemin diagnostiquera qu'elle présume naïvement un réalisme mathématique : qui consiste en l'occurrence à « attribuer l'existence à la plus haute des idées » (*ibid.*) Ce que Vuillemin critique dans cette preuve, c'est donc une utilisation naïve du « principe de compréhension » (*ibid.*, p. 9) : l'abus de « la relation de prédication par laquelle une propriété est attribuée à un ou plusieurs individus » (*ibid.*, p. 8) et qui pose cette propriété comme ayant une existence individuelle.

Vuillemin emprunte à Quine ce diagnostic d'un passage illicite du concept à la classe : « lorsque nous concevons une condition, nous paraissions fondés à poser [l'existence de] la classe dont les éléments sont les choses qui remplissent cette condition » (*ibid.*, p. 135).

« La preuve du Proslogion repose sur [cet] usage illimité du principe d'abstraction en considérant que les fonctions propositionnelles « x est tel que rien de plus grand ne peut être pensé » et donc aussi « x est tel que quelque chose de plus grand peut être pensé » engendrent automatiquement la classe de tous les x's qui les remplissent respectivement » (*ibid.*, p. 139).

Vuillemin soupçonne donc la théologie rationnelle d'avoir surestimé la capacité d'engagement ontologique des mathématiques, en s'arrogeant « le droit de poser une idée comme terme de toute série de choses sensibles », en attribuant « l'existence à la plus haute des idées » (*ibid.*, p. 8-9), en professant un réalisme platonicien naïf qui mobilise imprudemment « ce même principe de compréhension sur lequel repose la Théorie "naïve" des ensembles » (*ibid.*, p. 9)¹.

Vuillemin s'efforcera de montrer que cette théorie naïve aboutit à une antinomie épistémologique (*ibid.*, p. 58), et qu'elle suppose une antinomie du type mathématique (*ibid.*, p. 72). Elle repose en outre sur le postulat du parfait (*ibid.*, p. 87). Vuillemin tient donc pour acquis qu'une preuve *a posteriori* ne permet pas de décrire Dieu comme « être éminemment suprasensible » (*ibid.*, p. 6) et que la seule connaissance suprasensible qui soit en mesure de pallier ce défaut, ce sont les mathématiques. C'est le point sur lequel je voudrais revenir.

Le verdict kantien

Kant a souligné, après Hume, l'insuffisance de toute preuve physico-théologique : « Cette preuve pourrait donc, au mieux, démontrer un *architecte du monde* (*Weltbaumeister*), qui serait toujours très limité par la capacité (*Tauglichkeit*) de la matière qu'il travaille, mais non un *créateur du monde* (*Weltschöpfer*), à l'idée duquel tout serait soumis [...]. Le raisonnement conclut donc de l'ordre et de la finalité qui s'observent partout dans le monde, comme d'une organisation tout à fait contingente, à l'existence d'une cause qui *leur est proportionnée* » (*Critique de la raison pure*, Ak. III, 417, lignes 28-31 et 36-37 - 418, ligne 1)². À première vue, ce reproche d'insuffisance est fondé. Le raisonnement physico-théologique prouve seulement, d'après Kant, la contingence de la forme du monde, et non la contingence de la matière, c'est-à-dire de la substance dans le monde : « Il faudrait en effet, pour établir ce dernier point, qu'il pût être démontré que les choses du monde seraient en elles-mêmes et suivant des lois universelles impropres à un tel ordre et à une telle harmonie, à moins d'être, jusque dans leur substance, le produit d'une sagesse suprême » (Ak. III, 417, lignes 22-26). Kant trace ici la ligne de partage entre la substance des choses, qui dépend du créateur, et l'ordre et l'harmonie présentés par les phénomènes

¹ Qu'on retrouve dans la discussion contemporaine anglophone sous le nom de « One-Over-Many Assumption », cf. Fine G., *On Ideas : Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

² Voir aussi : « l'expérience ne nous présente jamais le plus grand de tous les effets possibles (comme devant témoigner de sa cause » (Ak. III, 423, lignes 24-27).

sensibles, en partie, mais en partie seulement, assumés par les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement³.

D'où le passage de relais de la preuve physico-théologique à la preuve cosmologique, dont Kant déplorait le caractère factice et périlleux : « la preuve physico-théologique s'est trouvée arrêtée dans son entreprise et, pour se tirer d'embarras, a sauté soudain sur la preuve cosmologique, laquelle n'est qu'une preuve ontologique cachée [...] » (Ak. III, 418, lignes 36-37 - 419, ligne 1). L'argument cosmologique, lui, nous mettait sur la voie d'un créateur, d'une « cause de tous les effets possibles », sans qu'on puisse affirmer « qu'*un tel être existe nécessairement* » (Ak. III, 409, ligne 7). Il serait concluant si nous avions une raison d'affirmer que toute chose *doit nécessairement* avoir une cause qui fait qu'elle existe. Faute de quoi, l'argument cosmologique devra s'appuyer sur le fragile argument ontologique, pour mieux s'effondrer. L'argument physico-théologique, de son côté, ne permettait de conclure qu'à une cause d'ordre. Cependant, la probabilité que la matière, supposée exister d'elle-même ou par une cause indépendante de cette cause d'arrangement de l'univers, se prête à un tel arrangement, serait nulle. Voilà une bonne raison pour réclamer une cause de l'existence des choses, qui les dispose elle-même à un tel arrangement. Ainsi, l'argument physico-théologique, par son insuffisance même, fournit une prémisse supplémentaire à l'argument cosmologique. Bref l'argument physico-théologique part d'un arrangement de choses finies, et ne peut remonter à une cause infinie.

Son précédent thomiste

Il est piquant de rappeler que l'objection de la disproportion est classique, au moins depuis Thomas : Thomas d'Aquin n'a pas manqué de considérer, lui aussi, cette objection : *Somme de théologie*, Première Partie, question II : De Dieu : est-ce qu'il existe ? Article 2. Si l'existence de Dieu est ou non démontrable :

« 3. Enfin si l'on pouvait démontrer l'existence de Dieu, cela ne pourrait se faire qu'en partant des effets qu'il produit. Or ses effets ne sont pas en proportion avec lui : alors qu'il est lui-même infini, les effets sont finis ; et il n'y a pas de proportion entre le fini et l'infini. Et comme on ne peut démontrer une cause par un effet qui ne lui serait pas proportionné, il est clair que l'existence de Dieu ne peut pas être démontrée » (notre traduction dans : *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?* Paris, Vrin, « Chemins philosophiques », 2004, p. 75).

Dans la *Somme*, Thomas répond en distinguant deux types de démonstration, la démonstration *propter quid* qui procède de l'essence de la cause à l'existence de l'effet, et la démonstration *quia* qui remonte de l'effet à la cause. Donc la démonstration de Dieu à partir de ses effets finis ne conduit pas fatalement à une cause finie. Mais il ne suffit pas de lever l'objection qui dit que d'un effet fini on ne peut pas remonter à une cause infinie. Encore faut-il montrer comment d'un effet fini on peut néanmoins remonter, le cas échéant, à une cause infinie. C'est cette alternative à la première branche du dilemme que

³ Sur cette question classique, voir notre « Kant. Les idées cosmologiques », in *La philosophie de Kant*, Paris, PUF, Quadriga, 2004, p. 87-89 ainsi que, Bouriau C., « Lectures de Kant. Le problème du dualisme », *ibid.*, p. 528. Kant rappellera, dans la *Critique de la raison pratique*, que « Le concept de Dieu reste donc toujours, lorsqu'on suit la voie empirique (de la physique) un concept sans détermination exacte [*ein nicht genau bestimmter Begriff*] de la perfection de l'Être premier : on ne peut le considérer comme adéquat au concept d'une divinité [...] » (Ak. V, 139, lignes 34-36). Fort de sa *Dialectique transcendantale*, Kant pense avoir suffisamment discrédité la métaphysique théiste, c'est pourquoi il ajoute aussitôt, en une parenthèse assassine : « (quant à la métaphysique, dans sa partie transcendantale, il n'y a rien à en tirer) » (Ak. V, 139, lignes 36-37).

je voudrais brièvement explorer, en discutant comment Thomas d'Aquin prétend franchir cet abîme de disproportion entre un monde fini créé et sa cause infinie.

Effets finis, cause infinie quand même ?

Le *De potentia* propose la justification suivante :

- (1) Il y a une distance infinie entre l'existant et le non-existant.
- (2) Un agent est doté d'une puissance infinie quand le terme initial et le résultat de son opération sont séparés par une distance infinie.
- (3) Dieu crée tout ce qui existe à partir de rien.
- (4) Dieu est doté d'une puissance infinie⁴.

Je vois trois difficultés à ce raisonnement :

1°) Parler de distance infinie entre l'existant et le non-existant est très métaphorique (cela suppose une topologie et une métrique). Quelles sont les coordonnées du non-existant, celles de l'existant ? Il s'agit de suggérer par cette métaphore que l'opération de créer réclame un pouvoir infini. Or si un pouvoir infini est un pouvoir qui n'est arrêté par rien (sinon par les lois logiques) alors *facere ex nihilo*, c'est faire sans qu'il y ait rien, donc *a fortiori* rien qui vous arrête ?

2°) Dire que Dieu crée à partir de rien ne veut pas dire qu'il part d'un état de chose qui est : il n'y a rien, parce qu'un tel état de chose n'est justement pas une situation initiale. Thomas lui-même conçoit la création *ex nihilo* comme une création *non ex aliquo* et non comme une création *ex non aliquo* (Geach distingue l'action créatrice de Dieu (*God's creating an A*) et l'action transformatrice, qui présuppose un objet sur lequel elle s'exerce (*God's making something to be an A*) : (I) Dieu fait que $(\exists x)$ (x est un A) ; (II) $(\exists x)$ (Dieu fait que x est un A). Suggestion de Geach : traduire la proposition « Dieu crée un A *ex nihilo* » par : (I) & non-(II).)

3°) C'est la troisième difficulté : il faut une raison d'affirmer que le monde n'existe pas de lui-même. On dira, par exemple, que l'existence de régularités structurelles et dispositionnelles (espèces d'éléments et lois de la nature) ne va pas de soi et réclame un agent produisant ces structures et dispositions universelles. Si cet agent doit, pour réaliser ces structures et dispositions, opérer sur un matériau qui existe par lui-même, il n'y a aucune raison qu'il parvienne à constituer des régularités universelles. Il est alors bien plus plausible d'attribuer à cet agent non seulement la responsabilité de l'organisation mais aussi l'existence du monde. *A contrario*, un monde composé d'éléments existant par eux-mêmes, indépendamment les uns des autres, a peu de chance de présenter les moindres régularités structurelles et dispositionnelles.

C'est l'argument esquissé par Philon d'Alexandrie, Théophile, le Pseudo-Justin, Bacon, Voltaire, Condillac, Kant, Maxwell et Brentano :

⁴ « Une distance infinie sépare l'existant du non-existant (*Ens et non-ens in infinitum distant*). Or c'est le propre d'une puissance infinie que d'opérer sur une distance infinie (*Sed operari ex infinita distantia est infinitae virtutis*). Par conséquent créer est le propre d'une puissance infinie (*Ergo creare est infinitae virtutis*).

[...] Que la création réclame une puissance infinie dans ce dont elle procède (*creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur*) cela tient au fait que ne pas exister est à une distance infinie d'exister (*Non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat*). C'est ce qui ressort clairement de ce que le non existant est plus distant que n'importe quel existant ne l'est de n'importe quel existant déterminé, à quelque distance qu'il se trouve de cet autre existant (*quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente distans invenitur*). Par conséquent nul ne peut produire quelque chose à partir d'absolument rien, à moins d'être doté d'une puissance infinie (*et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiae infinitae*). En effet il n'y a pas de proportion entre le non être et l'être (*Non entis enim ad ens nulla est proportio*) » (*De Potentia*, qu. 3, art. 4, *Sed contra, Quaestiones Disputatae*, in P. M. Pession (éd.), Torino/Roma, Marietti, 1953, vol. II, p. 37-45).

- (1) Le monde est ordonné.
- (2) Il est bien plus probable que le monde soit ordonné sous l'action d'un démiurge que spontanément.
- (3) La mise en ordre du monde suppose la docilité de la matière.
- (4) Si la matière existe indépendamment du démiurge, il n'y a aucune raison qu'elle se prête docilement à son action.
- (5) Conclusion : il est bien plus probable que le démiurge ait créé la matière qu'il a mise en ordre, plutôt qu'il ait arrangé une matière dont la constitution et les propriétés échappaient à son contrôle⁵.

S'il en est ainsi, une démonstration *a posteriori*, partant d'existences finies, n'est pas condamnée à conclure à une cause proportionnée à ces effets, et permet de conclure à une cause d'existence infinie. Il n'y a donc pas de monopole de la voie mathématique dans l'accès au suprasensible ou à l'infini. Cette considération est importante, surtout si la voie mathématique est, comme le prétend Vuillemin, bouchée.

2. Un syllogisme intuitif ?

Une preuve ramassée

Vuillemin caractérise l'argument du *Proslogion* comme une « preuve ramassée » « étrangère aux enchaînements des longues suites de raisons » propres au *Monologion* (DAAR, p. 12). On songe aux déclarations de Descartes sur le cogito : « le cogito n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous ont donnée ; votre esprit la voit, la sent et la manie » (*Lettre au marquis de Newcastle*, mars-avril 1648). Vuillemin parle de « vision rationnelle » ou encore d'« épistémè ». Dans cette preuve ramassée, écrit-il, « les caractéristiques de la preuve imitent les propriétés de l'être sur lequel elle porte » ; « l'argument rationnel copie les propriétés de Dieu lui-même, l'unicité et l'auto-suffisance » (*ibid.*)

On voit mal comment un argument (des propositions reliées par un schéma inférentiel) peut imiter ou copier les propriétés d'un être. Que veut dire Vuillemin avec cette remarque ? Que l'argument d'Anselme est unique, auto-suffisant ? Qu'il s'agirait d'« un argument tel qu'on ne peut pas en penser de plus grand », et du coup, un argument qui ne se déroule pas seulement dans l'intellect, mais qui existe aussi en réalité ?

Revenons à l'idée de « preuve ramassée ». À l'appui de cette caractérisation, Vuillemin souligne la locution « *in promptu rationali menti* » du chapitre III du *Proslogion* ainsi que sur un fait de composition rédactionnelle. En effet, dans une première analyse de la preuve, Jules Vuillemin remarque que la conclusion est anticipée par rapport au développement (DAAR, p. 15) : « Et certainement ce qui est tel que rien ne peut être pensé de plus grand ne peut être dans la seule intelligence ». Selon Vuillemin, Anselme place cette conclusion « en tête du raisonnement pour montrer que la preuve n'est pas un véritable raisonnement, une concaténation d'arguments, mais une seule vision rationnelle » (*ibid.*)

On peut bien entendu contester cette déclaration. Il semble qu'Anselme ait voulu ainsi formuler le nerf de l'argument, mais même sous cette forme ramassée, il doit être complété au moins par deux prémisses : « ce qui est tel que rien ne peut être pensé de plus grand est dans une intelligence » et « il est plus grand d'exister dans la réalité que dans la seule intelligence ».

⁵ Voir le détail de l'exposition dans Clavier P., *Ex nihilo : enquête sur la thèse philosophique de la création du monde*, Paris, Hermann, 2011, vol. 1.

Toutefois, cette caractérisation de l'argument comme « une seule vision rationnelle » a le mérite de suggérer que l'engagement ontologique envers Dieu est presque immédiat : lorsque l'insensé entend prononcer le nom de Dieu « s'il comprend le sens de la voix, il doit avoir dans son intelligence une réalité objective, qui, sous peine de contradiction, l'oblige à poser la réalité formelle de la chose correspondante » (*ibid.*, p. 16). De ce point de vue, c'est bien « *unum argumentum* » que programme le *Proslogion*, au sens d'un argument d'un seul trait, d'un argument direct.

Le syllogisme intuitif

Vuillemin décrit le nerf de l'argument comme un passage de la forme épistémologique qui « guide ma science » à la forme ontologique « conforme à la nature de la chose ». Il le formule en termes scolastiques comme passage de la réalité objective à la réalité formelle. Vuillemin parle de « syllogisme intuitif » (*ibid.*, p. 17), qu'il construit comme suit :

« Majeure : nous pouvons concevoir ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé [ci-après *eqmcn*, pour : *ens quo majus cogitari nequit*].

Mineure : nous pouvons nous représenter quelque chose qui ne saurait être conçu comme inexistant et nous concevons que ce quelque chose est plus grand que ce qui peut être conçu comme inexistant.

Conclusion : Dieu ne peut être pensé comme inexistant, sans quoi il serait moins grand que ce que nous concevons comme ne pouvant pas être inexistant, et, de ce fait, ce même être par rapport auquel on ne peut rien penser de plus grand ne serait pas ce même être par rapport auquel on ne peut rien penser de plus grand.

Ainsi quand l'athée dit Dieu inexistant, il contredit dans sa conclusion ce qu'il prétend signifier dans sa majeure. » (*Ibid.*)

Ce syllogisme est-il si intuitif que cela ?

Pour accéder à la Majeure, il faut déjà admettre : 1°) que l'expression *eqmcn* a une signification ; 2°) que cette signification est libre de contradiction, 3°) que cette expression décrit bien Dieu ; 4°) que l'insensé comprend ce que signifie l'expression *eqmcn* ; 5°) que du fait que l'insensé ait à l'esprit *eqmcn*, on puisse dire que *eqmcn* existe dans son intellect⁶ ; 6°) que les conceptions d'une personne sont closes sous l'implication (Jonathan Barnes considère comme une prémisse de la preuve que « si une personne peut concevoir quelque chose, et que cette chose en implique une autre, alors la personne peut aussi concevoir cette autre⁷ »).

⁶ *Eqmcn* est-ce une description (une référence identifiante) de Dieu, ou l'énoncé d'un attribut essentiel de Dieu ? Pour que ce soit un attribut essentiel, il faudrait que Dieu ne puisse jamais être décrit autrement que comme *eqmcn*.

Si l'être décrit par *eqmcn* ne peut pas ne pas exister *in re*, *eqmcn* doit exister même si personne n'y pense, même s'il n'existe pas *in intellectu*. *Eqmcn* est une description d'un être qui existerait même si personne n'y pensait.

La preuve, elle, ne fonctionne que si pour tout intellect théiste, agnostique ou athée, on garantit que la description est dans cet intellect. À tout esprit qui nierait que Dieu existe *in re*, Anselme prétend opposer qu'il comprend l'expression *eqmcn*, et que par le fait même il est obligé de reconnaître que l'*eqmcn* existe *et in re* : si quelqu'un conçoit *eqmcn*, alors il ne peut rien penser de plus grand, et donc il ne peut pas penser que cela existe seulement dans l'intellect. La description joue un rôle central dans l'argument mais c'est une *ratio cognoscendi* de Dieu, non sa *ratio essendi*. Ce qui permettra d'ailleurs à Thomas d'Aquin de contester la validité de la description.

⁷ « 5. If a person can conceive of something, and that thing entails something else, then the person can also conceive of that other thing. (Premise) » (Barnes, J., *The ontological argument*, London, MacMillan, 1972), dans Oppy G., « Ontological Arguments », 8.2, in E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

Si ces conditions sont réunies, alors selon le chapitre IV du *Proslogion* : « Personne, comprenant ce qu'est Dieu, ne peut penser que Dieu n'est pas, bien qu'il puisse dire ces mots dans son cœur, soit sans aucune signification, soit en leur donnant quelque signification étrangère⁸ ».

Et la mineure n'est pas non plus si intuitive : elle présuppose que la relation « plus grand que » permet d'ordonner réalité objective et réalité formelle d'une idée, autrement dit que ce qui ne peut pas être conçu comme inexistant (ce qui doit exister *et in re*) est plus grand que ce qui peut être conçu comme inexistant (ce qui existe *in solo intellectu*).

Ce présupposé est lui-même à préciser : le quelque chose (dont l'inexistence est inconcevable) est-il conçu plus grand que tout ce qui est conçu comme inexistant ou seulement plus grand que « ce même être » s'il pouvait être conçu comme inexistant ? Si l'on suit Jonathan Barnes, c'est une prémisse de l'argument d'Anselme :

« 4. *Each thing which exists in reality is greater than any thing which exists only in the understanding* » : un caillou existant en réalité est plus grand que le double Everest (j'appelle double-Everest une montagne de 17696m qui n'existe que dans mon esprit). Cette prémisse est assez coûteuse puisqu'elle revient à dire que toute réalité formelle est plus grande que toute réalité objective.

Il est possible de recourir à une prémisse moins coûteuse (en solde) qui quantifie sur la taille de x n'existant pas dans la réalité et celle de ce même x existant dans la réalité. C'est la prémisse 3 de Robert M. Adams dans sa reconstruction de l'argument (1971) : « 3. Pour tout x , pour toute taille m , si m est la taille de x , et s'il n'est pas possible qu'il existe un y et une taille n telle que n est la taille de y et que $n > m$, et si x n'existe pas dans la réalité, alors il est nécessaire que si x existe en réalité il existe une taille n telle que $n > m$ et n soit la taille de x ». Cela revient à dire que le double-Everest existant en réalité est plus grand que le double-Everest existant dans l'imagination... ce qui souligne le problème de comparaison. Qu'est-ce qui est plus grand : pas les caractères du concept de double-Everest, puisque nous avons la même description (c'est le coup des cent thalers). La différence est une différence de propriété du concept (puisque dans un cas le concept est instancié et pas dans l'autre). Ce qui est plus grand, c'est l'altitude moyenne de la croûte continentale (le niveau moyen des terres émergées).

Contrairement au cas de description co-référentielle, nous avons ici un cas de descriptions identiques référant à deux entités distinctes, ou du moins ayant en commun la description des caractères mais séparée par une propriété distinctive.

Une entité peut-elle être contrefactuellement comparée à elle-même ? L'Everest est-il plus grand que s'il n'existait qu'en imagination ? (Alors que : « l'Everest est plus grand que s'il mesurait 4807m » ne pose pas de problème).

Un argument simili-diachronique

En dépit de ces complications, je voudrais souligner ce qu'il y a d'éclairant dans la présentation que fait Vuillemin de l'argument comme une sorte d'intuition rationnelle, plutôt que comme une inférence. Dans la suite de ce § 3 intitulé « Impossibilité et possibilité de l'athéisme », Vuillemin prend au sérieux la question du chapitre IV du

(Spring 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ontological-arguments/>>.

⁸ « *Nullus quippe intelligens id quod Deus est potest cogitare quia Deus non est licet hæc verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione* » (ch. IV). Cf. DAAR, p. 19.

⁹ « *For anything x and magnitude m , if m is the magnitude of x , and if it not possible that there is a thing y and a magnitude n such that n is the magnitude of y and $n > m$, and x does not exist in reality, then it is necessary that if x exists in reality then there is a magnitude n such that n is greater than m and n is the magnitude of x* ». Par commodité, je renvoie à l'excellent article « Ontological Arguments » de Oppy, *op. cit.*, (8.3).

Proslogion : « Mais comment l'insensé a-t-il dit dans son cœur ce qu'il n'a pu penser, ou comment a-t-il pu ne pas penser ce qu'il a dit dans son cœur, puisque c'est une seule et même chose de dire dans son cœur et de penser ?¹⁰ ».

Vuillemin aperçoit une « contradiction entre ces deux faits : 1° dire dans son cœur, c'est penser ; 2° l'athée n'ayant pas pu penser, il devrait ne pas pouvoir dire. Il faut donc que dire dans son cœur et penser soient tous deux pris en des sens différents (*non tantum uno modo*). Mais on sauvera cette possibilité si l'on distingue : a) la représentation d'une signification par un mot (*vox rem significans cogitatur*) ; b) la compréhension de la réalité même de la chose (*idipsum quod res est intelligitur*) » (*DAAR*, p. 18).

Vuillemin emprunte à Gaunilon (chapitre 2 du *Liber pro insipiente*) le dilemme suivant :

- Ou bien on peut dissocier *cogitatio* (simple représentation) et *intellectio* (science) « Mais alors la preuve d'Anselme ne prouve rien, car je n'ai aucun critère me montrant que ma représentation de Dieu n'est pas trompeuse » (*ibid.*, p. 38-39).
- Ou bien « lorsqu'il s'agit de Dieu, *cogitare* et *intelligere* se confondent » (*ibid.*, p. 39), de sorte que dans la conception de Dieu est déjà incluse l'existence. Penser à Dieu sous cette description *eqmcn*, c'est *ipso facto* reconnaître qu'il existe¹¹.

Vuillemin attire ici l'attention sur un problème remarquable de l'argument : d'un côté, il fonctionnerait mieux si la *cogitatio* et l'*intellectio* étaient des moments distincts. Car alors il y aurait bien une étape au cours de laquelle l'*eqmcn* passe de simple représentation à entité dont l'existence est avérée. Mais il courrait alors le risque que la *cogitatio* soit trompeuse. D'où la rectification proposée aussitôt par Vuillemin. « On ne devra pas distinguer comme étant différents le fait d'avoir la chose dans l'intelligence, qui serait un premier moment temporel, et le fait de comprendre que la chose est, qui serait un second moment dans le temps » (*ibid.*)

Cette distinction pourrait expliquer la situation épistémique de l'insensé, mais elle suppose que, pendant un temps au moins, l'insensé a dans l'intellect quelque chose qu'il comprend, sans comprendre que cela existe *et in re*, alors qu'aussitôt comprise la notion en question (analytiquement), il suit que l'entité qu'elle décrit ne peut pas ne pas exister également dans la réalité.

Autrement dit, Anselme aurait arrangé un scénario diachronique, là où le jugement d'existence est synchrone avec l'intellection de la notion. Contrairement à l'existence du tableau prémédité dans l'esprit du peintre, qui peut dire ensuite qu'il l'a fait, que ce qu'il avait dans l'esprit a été augmenté par sa réalisation, l'existence de Dieu ne vient pas s'ajouter à son concept, comme une instantiation qui se produirait dans le temps. Vuillemin aurait donc déjoué une manœuvre anselmienne. Alors qu'un tableau peut fort bien n'exister que dans la pensée du peintre, l'*eqmcn* ne peut pas n'exister que dans l'esprit de l'insensé : « il y a donc une contradiction interne dans l'intention du *Proslogion*, qui prouve trop en rendant impossible la position et l'existence même de l'adversaire qu'il prétend réfuter » (*Ibid.*)

Une forme essentiellement négative ?

« Seule la forme négative et épistémologique est caractéristique de la preuve ontologique d'Anselme » (*ibid.*, p. 19). Vuillemin définit la preuve d'Anselme comme « une preuve par les effets exclus », soulignant la présence spécifique de la « prémisse négative et épistémologique », soulignant par là le fait que l'argument commence par décrire l'état

¹⁰ « *Verum quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde cum idem sit dicere in corde et cogitare ?* »

¹¹ Un peu comme dans le *master argument* de Berkeley : penser à des arbres dans un parc, que personne ne perçoit, c'était déjà *ipso facto*, sans qu'on y prenne garde, les rendre perçus.

cognitif d'un individu (*l'insipiens*), contrairement à « la prémisse positive et dogmatique » de la preuve ontologique classique (*ibid.*, p. 20).

Mais il faut remarquer que la prémisse épistémologique est immédiatement traduite en termes de contenu psychologique ou d' « être objectif » (Dieu est dans l'entendement de l'insensé comme objet de représentation). C'est un point sur lequel Vuillemin revient dans la deuxième partie, au moment de formuler les trois objections auxquelles succombe, selon lui, la preuve d'Anselme.

On part bien d'une *cogitatio* réputée impossible (*quo nihil majus cogitari possit*). On part, dit encore Vuillemin, de l'impossibilité d'un concept : « Dieu est défini par sa relation à une entité qu'il est impossible de penser » (*ibid.*) : « la preuve du *Proslogion*, écrit Jules Vuillemin dans une formule très compacte, est une preuve par les effets exclus en ce qu'elle part de ce qu'il est impossible de poser en relation à l'être dont cette impossibilité démontrera l'existence » (*ibid.*, p. 21).

On peut ici suggérer une critique sur cette idée de « forme négative ». En effet, on pourrait tout aussi bien formuler la preuve en définissant Dieu *ens quo quicquid minus cogitari debet*, ce qui dispenserait d'insister sur « l'impossibilité de penser » comme critère. Si on admet qu'une impossibilité de penser équivaut à une nécessité (obligation) de penser que ne pas, et que l'asymétrie de la relation d'ordre me permet de dire que la nécessité de penser qu'il n'y a pas de y plus grand que x équivaut à la nécessité de penser que x est plus grand que tout y ; alors le caractère essentiellement négatif de la preuve disparaît. On pourrait alors caractériser la preuve comme « preuve par les effets inclus en ce qu'elle part de ce qu'il est nécessaire de poser en relation à l'être dont cette nécessité démontrera l'existence ». Le seul effet exclu, c'est l'hypothèse, admise en vue de sa réduction, que Dieu existe seulement dans l'intellect.

Un argument « épistémologique »

Il me semble que la prémisse définitionnelle d'Anselme se caractérise davantage par son caractère « épistémologique » que par son caractère négatif. Ce que d'ailleurs Vuillemin a très clairement mis en relief : « Est-il vrai que, quand on dit devant l'insensé : Dieu est tel que rien de plus grand ne peut être conçu, il conçoit quelque chose ? Anselme suppose que le mot (*vox*) produit un être dans l'intelligence (*significatio*) » (*ibid.*, p. 37).

Avant même qu'il ne soit question d'engagement ontologique mathématique (du concept à la classe), la preuve stipule que penser à une expression vous engage à admettre l'existence de la signification dans l'intelligence. Un insensé sensé pourrait aisément dire : de ce que je pense à quelque chose, il ne s'ensuit pas que cette chose existe dans ma pensée, de ce que j'ai le concept d'un *eqmcn*, il ne s'ensuit pas que l'*eqmcn* existe dans mon intellect. Son existence est intentionnelle mais il n'y a pas là de quoi déclarer une nouvelle entité existante, fût-elle seulement intra-mentale. Anselme aurait été meinongien avant la lettre...

Vuillemin souligne la distinction expresse que fait Anselme entre son argument et un argument qui serait « ce qui est plus grand que tout est dans l'intelligence, s'il est dans l'intelligence, il est aussi dans la réalité – sinon en effet le plus grand que tout ne serait pas le plus grand que tout – : jamais dans tout ce que j'ai écrit on ne trouvera une telle démonstration » (*ibid.*, p. 21).

Selon Jules Vuillemin, les descriptions « plus grand que tout » (« prémisse positive et dogmatique ») et « par rapport à quoi rien de plus grand ne peut être pensé » (« prémisse négative et épistémologique ») ne sont pas équivalentes : « de ce qui peut être pensé ne pas être, il y a moins d'évidence à dire qu'il n'est pas plus grand que tout ce qui est qu'à

en dire qu'il n'est pas ce par rapport à quoi un plus grand ne peut être pensé » (*ibid.*, p. 21- 22).

Reformulé de manière plus intuitive, on dira qu'il est plus plausible d'attribuer la contingence à l'être maximal qu'à l'être tel qu'on ne peut en penser de plus grand. Anselme souligne encore : « et il n'est pas aussi indubitable de dire que si quelque chose plus grand que tout est, elle n'est rien d'autre que ce par rapport à quoi un plus grand ne peut être pensé. »

Curieusement, Anselme admet ici que :

(1) « quelque chose de plus grand que tout ce qui est... peut être pensé ne pas être », alors que :

(2) « ce par rapport à quoi un plus grand ne peut être pensé ne peut pas ne pas être », En effet, si (2) était fausse il suivrait aussitôt :

(3) ce par rapport à quoi un plus grand ne peut être pensé peut ne pas être. D'où :

(4) « donc elle n'est pas ce par rapport à quoi rien de plus grand ne peut être pensé ».

Cependant, dans les deux cas, une étape indispensable de l'argument (ou de la preuve ramassée ou de la vision rationnelle) reste la traduction d'une situation cognitive ou d'un fait épistémique (l'insensé pense (à) « *ens quo majus cogitari nequit* ») en termes ontologiques : « *ens quo majus cogitari nequit* » existe dans l'intellect de l'insensé. C'est cette caractéristique « épistémologique » de l'argument qui constitue son talon d'Achille le plus évident, et il est heureux que Vuillemin lui accorde tant d'importance.