VUILLEMIN ET LES ANTINOMIES DU CONCEPT ANSELMIEN DE DIEU

Jean-Baptiste Guillon, Cyrille Michon
Universidad de Navarra, Université de Nantes

Dans *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison* (1971), Jules Vuillemin se propose de reconstruire et de discuter l'argument ontologique d'Anselme. Pour ce faire, il utilise notamment les outils conceptuels de la philosophie moderne de la logique et des mathématiques, et plus particulièrement la théorie des antinomies mathématiques auxquelles il a consacré sept années de ses cours au Collège de France au cours des années 1960. En comparant la structure de l'argument d'Anselme et la logique des antinomies, Vuillemin est parvenu à la conclusion que le concept anselmien de Dieu conduisait de manière démontrable à une antinomie, et que cela permettait de construire une réfutation logico-formelle de l'argument, beaucoup plus solide que les objections traditionnelles fondées sur des conceptions discutables du concept « d'existence ».

Dans cet article, nous nous proposons de discuter l'objection de Vuillemin à l'argument d'Anselme, en nous concentrant tout particulièrement sur la troisième partie du *Dieu d'Anselme* (§§ 12–15), dans laquelle se trouve à notre avis le cœur du diagnostic de Vuillemin.

Avant de discuter l'objection de Vuillemin, nous commencerons par quelques rappels sur l'argument ontologique lui-même : dans la première section, nous donnerons une typologie des différentes formes qu'a pu prendre l'argument ontologique afin de situer précisément l'argument d'Anselme (un argument de type « conceptuel ») et la réponse que lui apporte Vuillemin (une objection non pas contre la validité de l'argument mais contre la prémisse de concevabilité). Dans la deuxième section, nous proposons une reconstruction formelle de l'argument conceptuel d'Anselme dans les termes de la logique contemporaine ; cette reconstruction permet de mettre en évidence que l'argument ne souffre d'aucun problème de validité logique (comme le reconnaît Vuillemin).

Dans la section III, nous présentons la stratégie générale de Vuillemin pour réfuter l'argument d'Anselme – une stratégie fondée sur l'idée que la conceptualité de l'argument « conduit à une antinomie ». Nous nous appuyons pour cela sur le § 12 (qui annonce l'ensemble de la troisième partie du livre) ainsi que sur les travaux antérieurs de Vuillemin qui permettent de comprendre quelle a été sa démarche heuristique pour écrire ce livre.

Un des outils conceptuels auxquels il recourt est la distinction entre « antinomies épistémologiques » et « antinomies mathématiques ».

Dans la section IV, nous discuterons de la question de savoir si Anselme est victime ou non d'une antinomie *épistémologique*. Dans le § 13, Vuillemin soutient que c'est le cas, et nous montrerons pourquoi ce jugement ne nous semble pas complètement convaincant. Mais quoi qu'il en soit de l'Anselme « historique », Vuillemin lui-même soutient que l'antinomie épistémologique aurait pu être évitée, disons par Anselme*. La vraie question est donc de savoir si Anselme* (qui évite l'antinomie épistémologique) peut éviter l'antinomie *mathématique*.

Dans les sections V et VI, nous discuterons des deux paragraphes (14 et 15) où Vuillemin tente de montrer que Anselme* est victime d'une antinomie de type mathématique. Nous verrons que la stratégie de Vuillemin est complexe puisque le concept dont il montre le caractère antinomique (au § 14) *n'est pas* le concept anselmien de Dieu, mais le concept de monde, ainsi qu'il le reconnaît explicitement. Le cœur du livre se situe donc dans le

§ 15, où Vuillemin tente de montrer que le concept anselmien de Dieu est malgré tout entaché d'antinomie, soit par héritage, soit parce qu'il reconduit à l'antinomie épistémologique.
Nous expliquerons pourquoi les réflexions de ce paragraphe nous semblent peu convaincantes.
La conclusion à laquelle nous parviendrons est que Vuillemin, en dépit d'une intuition de départ intéressante et prometteuse pour apporter une réfutation purement formelle de l'argument d'Anselme, ne parvient pas réellement à ses fins, car il n'arrive pas à mettre en évidence de manière convaincante une antinomie dans le concept anselmien de Dieu, ni une antinomie épistémologique, ni une antinomie mathématique.

1. Typologie des arguments ontologiques et des réfutations[1]

L'argument ontologique ou plutôt les arguments ontologiques se distribuent selon différentes formes. On peut ainsi distinguer ceux qui partent d'un être possible et ceux qui se contentent de prémisses sur le pensable[2]. Les premiers prennent la forme d'un argument modal, prétendant inférer de l'existence d'un être divin dans un monde possible, sa nécessité ou existence dans tous les mondes possibles, et donc son existence dans le monde actuel. Leibniz en fournit le meilleur exemple[3], et l'on a pu soutenir qu'Anselme en avait proposé un autre, redoublant ou incluant une première forme non modale[4]. Les versions non modales prétendent conclure directement à l'existence actuelle de l'être divin à partir de sa concevabilité. En fait, il s'agit aussi d'une notion modale, mais d'une modalité épistémique, distincte de celle de la modalité aléthique, même si elles ont pu être parfois confondues. Cette seconde caractérisation reste encore ambiguë et l'on peut suivre Graham Oppy en distinguant au moins trois espèces : les arguments définitionnels partent d'une définition de la nature divine ; les arguments meinongiens partent du contenu de l'idée de Dieu comme d'un objet dont l'existence est en question ; les arguments conceptuels (ou hyperintensionnels) partent de l'acte mental de concevoir une telle idée. Descartes a certainement donné une version de la forme définitionnelle, et le texte d'Anselme paraît relever de la version conceptuelle, même si l'on a pu en donner une interprétation définitionnelle voire une interprétation meinongienne. Certains

---

[1] Cette première section reprend de larges extraits de l'article de Michon C., « L'argument fantastique. La preuve ontologique repose-t-elle sur une ambiguïté ? », in *Klesis*, n° 17, 2010, p. 37–53 ; https://www.revue-klesis.org/pdf/Religion03CMichon.pdf). Nous remercions la revue *Klesis* pour son autorisation.
[2] Nous reprenons quelques éléments de la typologie proposée par Oppy G., *Ontological Arguments and Belief in God*, New York, Cambridge University Press, 1995 ; résumé dans « Ontological Arguments », in E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ontological-arguments/>.
[3] Voir notamment l'article 14 des *Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes*, Première Partie. On notera cependant que la notion de « monde possible » utilisée ici ne correspond pas exactement à celle de Leibniz (mais elle correspond à sa notion de « possible ») qui les envisage comme des univers possibles que Dieu crée ou non. L'argument modal de Leibniz est résumé par l'auteur dans la simple formule : si l'être nécessaire est possible, il existe. La difficulté est évidemment de prouver la possibilité de l'être nécessaire. Reprochant à Descartes d'avoir négligé ce point, Leibniz s'y est attelé, comme plus récemment Alvin Plantinga. Après sa mort fut publié un texte de Kurt Gödel visant cette même fin. Voir Nef F., « Perfection divine et propriétés positives », in S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou B. et R. Pouivet (éd.), *Analyse et Théologie*, Paris, Vrin, 2002, p. 95–124.
[4] Anselme proposerait un argument non-modal au chapitre 2 du *Proslogion*, et un argument modal au chapitre 3. Thèse discutée de Malcolm N., 1960, « Anselm's Ontological Arguments », in *Philosophical Review,* n° 69, 1960, p. 41–62.

disciples contemporains de Meinong se sont portés volontaires pour illustrer cette dernière catégorie[5].

Les objections aux arguments ontologiques doivent également être distinguées en plusieurs formes, dont certaines sont adaptées à une version particulière de l'argument, tandis que d'autres prétendent envelopper plusieurs versions dans une même critique. On pourrait établir grossièrement les distinctions suivantes.

Les réfutations *indirectes* prennent souvent la forme d'une *parodie* de l'argument, et prétendent montrer que celui qui accepte l'argument en faveur de l'existence de Dieu devrait également accepter des arguments parallèles en faveur de l'existence d'entités dont il semble improbable voire carrément inacceptable qu'elle puisse être établie *a priori*[6]. La faiblesse des parodies est qu'elles ne montrent pas où est l'erreur qu'elles permettent de dénoncer. Mais elle est aussi que l'on pourra toujours trouver une contestation du strict parallélisme entre les deux arguments[7].

Les réfutations *directes* s'en prennent à la valeur de l'argument, considéré en lui-même : qu'il s'agisse de ses prémisses ou de sa validité logique.

La critique des prémisses se fait sur la base d'un désaccord que l'on peut dire *substantiel* au sens où il s'agit d'un différend philosophique majeur et indépendant de la question de Dieu. Le plus célèbre est sans doute celui qui porte sur l'existence, que différentes versions de l'argument considèrent comme une perfection, une propriété, ou une caractéristique des choses existantes. À quoi l'on oppose que l'existence n'est pas un prédicat réel, n'exprime pas une perfection (Kant), voire n'est pas un prédicat du tout, au sens d'un prédicat de premier ordre, exprimant une propriété d'un objet (Frege-Russell). Une autre objection substantielle, au sens défini plus haut, porte sur la notion de Dieu utilisée par certaines formes de l'argument, à commencer par celle d'Anselme : être tel qu'on ne peut en penser de plus grand. L'objection est alors qu'un tel être n'est pas possible, voire n'est pas pensable, car il engendre une contradiction, non pas comme les notions de nombre tel qu'il n'y en a pas de plus grand, ou de mouvement tel qu'il n'y en a pas de plus rapide[8], mais comme celle d'ensemble de tous les ensembles. Nous verrons que l'objection proposée par Vuillemin dans *Le Dieu d'Anselme* relève de cette catégorie[9]. Il s'agit d'une objection *substantielle*, non pas parce que le paradoxe auquel elle renvoie réclame une analyse philosophique, mais parce qu'il n'est pas évident (et il faut donc une analyse philosophique pour le montrer) que la notion de Dieu en question soit à tous égards comparable aux autres notions évoquées, lesquelles sont clairement des notions paradoxales ou engendrant des paradoxes[10].

[5] Voir notamment Oppenheimer P. et Zalta E., « On the Logic of the Ontological Argument », in J. Tomberlin (éd.), *Philosophical Perspectives 5 : The Philosophy of Religion*, Atascadero, Ridgeview, 1991, p. 509–529.

[6] Les parodies les plus célèbres sont celle de Gaunilon, dans sa réponse à Anselme, estimant que l'argument devait prouver également l'existence de l'île perdue et telle que l'on ne peut en penser de plus grande, et celle de Caterus dans les Premières Objections aux *Méditations Métaphysiques* de Descartes, estimant que, étant donnée sa définition, le lion existant devait donc exister.

[7] On peut estimer que le concept d'île telle qu'on ne peut rien penser de plus grand n'est pas le concept d'une chose possible (les limites imposées par le concept d'île contreviennent à la détermination suivante), ou au contraire que si un tel concept est celui d'une île possible, alors elle existe.

[8] Leibniz puis Gödel, ont distingué le concept de Dieu de ces concepts.

[9] Peter King a également fait cette objection à l'argument d'Anselme dans « Anselm's Intentional Argument », in *History of Philosophy Quarterly*, vol. 1, n°2, 1984, p. 147–165.

[10] C'était une objection de Leibniz à Descartes que sa preuve reposait sur le présupposé, non élucidé, que l'être parfait était possible, ce pour quoi il se proposait de la compléter par une démonstration de la possibilité de l'être parfait.

Restent enfin les réfutations directes qui s'en prennent simplement à la forme logique de l'argument, sans prétendre s'appuyer sur une thèse philosophique importante (et donc controversée). On peut en distinguer deux formes.
La première, illustrée notamment par Thomas d'Aquin, prétend qu'aucun argument *a priori* ne peut aboutir à une conclusion d'existence, et donc pas non plus notre argument ontologique. Cette objection peut se retrouver sans doute masquée dans de nombreuses discussions, mais il semble qu'elle commet en général une pétition de principe si elle ne prend pas en compte la particularité de l'argument ontologique qui prétend justement fournir une exception à cette règle générale autrement valable.
Une autre objection portant sur la seule forme logique de l'argument prétend déceler une ambiguïté dans l'une au moins de ses expressions linguistiques, prise en deux sens différents dans les prémisses et dans la conclusion : l'argument est alors dénoncé comme un sophisme, d'une espèce assez simple, souvent caractérisée comme *équivocation* (reposant sur l'équivocité du moyen terme). L'équivocité peut être sémantique (liée à la signification d'un terme) ou syntaxique (c'est la construction de l'expression incriminée qui en est alors la racine). Si une telle objection est valable, c'est assurément la meilleure que l'on puisse faire à un argument, car elle ne repose sur rien qui soit sujet à controverse, ne commet pas de pétition de principe, et ne se contente pas de montrer *que* l'argument est mauvais, mais montre *pourquoi* il l'est[11].
Cependant, sans pouvoir répondre à toutes les objections à la forme logique de l'argument, nous allons montrer dans la section suivante qu'il n'y a pas de raison de penser qu'Anselme ait commis l'un des sophismes que l'on reproche communément à l'argument ontologique. Vuillemin, qui semble d'accord avec ce verdict, s'attaque quant à lui à l'une des prémisses de l'argument anselmien, non pas celle de l'existence avec la tradition classique, mais la prémisse de concevabilité. Sa critique semble donc relever des critiques substantielles et non formelles de l'argument, à ceci près que la discussion de la concevabilité prend un tour très formel, puisqu'il prétend montrer qu'elle repose sur une matrice logique qui est à la source de paradoxes. C'est ce que nous exposerons et discuterons dans les sections suivantes.

2. Une version formelle de l'argument d'Anselme

Dans cette section, nous proposerons une reconstruction formelle de l'argument d'Anselme, à l'aide des outils de la logique modale contemporaine. Cette reconstruction n'est pas exactement celle de Vuillemin (qui n'a pas recours à la logique modale), mais elle permet d'établir un point que Vuillemin concède, à savoir que l'argument d'Anselme est logiquement valide, et que pour le refuser il est donc nécessaire de contester l'une de ses prémisses (en l'occurrence la prémisse de concevabilité).
Notre reconstruction est en revanche assez proche des reconstructions proposées par David Lewis et Robert Adams dans les années 1970, bien qu'elle s'en écarte sur certains points que nous signalerons en note[12].

[11] C'est notamment le type de critique adressé récemment à différentes versions de l'argument par Van Inwagen P., *La Métaphysique*, Paris, Ithaque, 2017, ch. 5, et plus spécifiquement à la version d'Anselme par Millican P., dans son « The One Fatal Flaw in Anselm's Argument », in *Mind*, vol. 113, 2004, p. 437–476. Pour une présentation et une discussion, voir Michon C., *art. cit.*

[12] Voir Lewis D., « Anselm and Actuality », in *Noûs*, vol. 4, n°2, 1970, p. 175–88 ; ainsi que Adams R., « The Logical Structure of Anselm's Argument », in *Philosophical Review*, vol. 80, n°1, 1971, p. 28–54. La reconstruction de l'argument par Millican (*art. cit.*) est en revanche sensiblement différente de la nôtre dans la mesure où elle quantifie sur les « natures » et non pas sur les individus.

L'argument d'Anselme repose sur trois éléments : une définition de Dieu (qui est une description définie[13]) et deux prémisses.
En langage non formel, la définition anselmienne de Dieu est, comme on sait :

D : « l'être tel que rien ne peut être conçu de plus grand ».

Pour simplifier les discussions, nous emploierons l'expression « le D » pour abréger cette description définie.

Et les deux prémisses qui permettent de construire l'argument sont les suivantes :

- (concevabilité) le D est dans l'intelligence, et on peut concevoir que le D existe (dans la réalité)[14] ;
- (supériorité de l'existence) [en faisant l'hypothèse que le D n'existe pas,] si on concevait que le D existe, on concevrait alors quelque chose de plus grand[15].

L'argument lui-même prend la forme d'une réduction à l'absurde. L'hypothèse qui va être posée et réduite à l'absurde (à l'aide des deux prémisses et de la définition) est l'hypothèse que le D n'existe pas. Nous la noterons (H) :

(H) le D n'existe pas.

L'argument consiste donc à partir de cette hypothèse et à en tirer la conclusion contradictoire suivante :

(C) donc on peut concevoir quelque chose de plus grand que le D.

Cette conclusion est contradictoire étant donné la définition D, et donc l'hypothèse (H) est nécessairement fausse puisqu'elle mène « à l'absurde » (à une contradiction). Dire que l'hypothèse (H) est fausse, c'est dire que le D existe.

Pour formaliser cet argument et montrer sa validité logique, nous allons utiliser le système modal S5, associé à une sémantique des mondes possibles à la Kripke[16]. Mais plusieurs remarques sont importantes avant de reformuler de manière plus précise la description D et les prémisses.

---

[13] *Pace* Lewis D., *art. cit.*, p. 176.
[14] Cette prémisse regroupe les prémisses 1 et 3 de Lewis, et les prémisses 1 et 2 d'Adams. D'un point de vue historique et textuel, il semble en effet qu'Anselme ait séparé la présentation des deux éléments conjoints dans cette prémisse (et même qu'il ait fait dériver le second du premier). Mais dans la mesure où les deux éléments concernent en un sens important la concevabilité de Dieu (en tant qu'être conçu dans l'intelligence, et pouvoir être conçu comme existant), nous estimons judicieux de les conjoindre ici, d'autant que c'est précisément la concevabilité du concept de Dieu que Vuillemin mettra en question.
[15] Cette prémisse correspond à la prémisse 2 de Lewis et à la prémisse 3 d'Adams, avec une différence importante que nous soulignerons plus loin.
[16] Nous suivons en cela David Lewis. Adams, quant à lui, présente un argument modal qui utilise simplement la syntaxe des modalités (possible, nécessaire) sans utiliser la sémantique des mondes possibles. Comme le souligne Lewis (*art. cit.*, p. 175), la sémantique des mondes possibles permet un gain considérable de clarté pour déterminer la validité logique de l'argument.

1) Les « mondes possibles » du modèle seront interprétés non pas comme des mondes *métaphysiquement* possibles mais comme des mondes *épistémiquement* possibles ou « mondes concevables »[17] . Ainsi, l'énoncé « il est concevable que *p* » aura pour sémantique : « il y a un monde concevable *w* dans lequel *p* est vrai ». Et dire qu'il existe un monde concevable *w* dans lequel *p* est vrai, c'est dire que le sujet S qui conçoit *peut concevoir un monde* dans lequel *p* est vrai.
Si les mondes possibles sont seulement *épistémiquement* possibles, de la même façon le « monde actuel » du modèle (*w0*) est seulement *épistémiquement* actuel. C'est-à-dire que *w0* ne représente pas la réalité telle qu'elle est effectivement mais telle que l'agent S croit qu'elle est (ou la conçoit).

2) Notre modèle est un modèle « meinongien » dans le sens où l'existence est une propriété que les individus du modèle peuvent avoir ou ne pas avoir[18] . Donc les quantificateurs n'ont pas de portée « existentielle » au sens propre. Les individus du modèle « subsistent », comme dit Meinong, dans tous les mondes concevables mais ils « n'existent » pas nécessairement. Certains existent, d'autres pas, et évidemment leur existence varie d'un monde concevable à un autre.

il y a un *x* tel que *x=a* <=> *a* subsiste
a existe <=> l'individu *a* a la propriété d'existence dans le monde concevable *w0*

Il est important de noter que cette caractéristique « meinongienne » du modèle n'engage aucun coût métaphysique particulier, dans la mesure où nous parlons de mondes concevables (conçus) et non pas de mondes réellement possibles (ou réellement actuels). Dire que tous les individus, même « non existants », ont une subsistance, c'est simplement dire que je peux penser à un être conçu même si je le conçois comme n'existant pas ; autrement dit, c'est dire qu'il y a une différence entre être conçu et être conçu comme existant. Un être que je conçois comme n'existant pas est un être que je conçois (il y a donc un tel être) mais qui n'a pas la propriété d'exister dans le monde tel que je le conçois actuellement (le monde épistémiquement actuel). Le meinongianisme ne serait problématique que s'il s'agissait de mondes réellement possibles ou actuels, car il voudrait alors dire qu'il y a *dans la réalité* des choses qui n'ont pas l'existence.

3) Tous les individus du modèle possèdent une grandeur *g*, mais il est très important de noter qu'un même individu peut posséder des grandeurs différentes dans différents mondes concevables. Par exemple, Jules César a une certaine grandeur *g* dans le monde actuel *w0*, mais dans un monde concevable *w1* où il aurait perdu toutes ses batailles en Gaule et n'aurait pas pu devenir dictateur, il aurait dans *w1* une autre grandeur *g'* probablement inférieure à *g*.

4) Il est évident aussi que les individus peuvent avoir des propriétés différentes dans différents mondes concevables. Par exemple, dans le monde actuel *w0*, Macron satisfait la description « le 8e président de la 5e République », mais il y a des mondes concevables dans lesquels il ne satisfait pas cette description. Cette remarque a deux conséquences importantes. Premièrement, la propriété « d'existence » n'échappe pas à la règle, et un

---

[17] Voir Lewis D., *art. cit.*, p. 176.
[18] La reconstruction de Lewis revient au même sur ce point, puisqu'il utilise sa notion (méréologique) de « exister dans un monde », d'après laquelle un individu peut exister dans un monde et ne pas exister dans un autre.

individu qui existe dans certains mondes concevables peut très bien ne pas exister dans d'autres mondes concevables. Deuxièmement, si un être satisfait une description définie, par exemple « le D », dans le monde actuel *w0*, il ne s'ensuit pas logiquement qu'il satisfait cette même description définie dans tous les mondes concevables.

Avec ces précisions, nous pouvons à présent reformuler de manière plus précise les trois éléments fondamentaux de l'argument d'Anselme.

Commençons par la prémisse de concevabilité. Cette prémisse nous dit deux choses : d'une part que le D est dans l'intelligence, et d'autre part qu'on peut concevoir qu'il existe (dans la réalité).
La première partie est la partie strictement meinongienne, et nous l'interprétons comme voulant dire que, quoi qu'il en soit de l'existence ou non du D, il est au moins certain que le D *subsiste* (dans le monde actuel, c'est-à-dire dans le monde tel que le conçoit l'interlocuteur d'Anselme). On pourra donc la noter ainsi :

(Concevabilité-a) il y a un *x* qui est le D (dans *w0*).

La deuxième moitié de la prémisse nous dit à propos de cet être qui *subsiste* dans *w0* qu'il y a aussi un monde concevable dans lequel il *existe* (dans lequel il possède la propriété d'existence). Pour simplifier, nous allons donner un nom propre à cet être qui est le D dans *w0* : nous l'appellerons *a*. L'énoncé signifie donc simplement :

(Concevabilité-b) il y a un monde concevable dans lequel *a* existe (possède la propriété d'existence)[19].

Passons maintenant à la prémisse de supériorité de l'existence. Cette prémisse nous dit ceci : en supposant que *a* (c'est-à-dire le D) n'existe pas dans le monde actuel, un certain énoncé conditionnel sera vrai, à savoir « si *a* exist*ait*, il serait plus grand » ou « si on concev*ait* que *a* existe, on concevrait quelque chose de plus grand ». Cet énoncé est un conditionnel « subjonctif » pour employer la terminologie anglo-saxonne, et nous l'interpréterons donc selon la sémantique de Stalnaker-Lewis comme voulant dire la chose suivante :

- (conditionnel) dans le monde *w1* le plus proche (de *w0*) où *a* existe, *a* dans *w1* est plus grand que *a* dans *w0*[20].

---

[19] Si l'on regroupe les deux moitiés de la prémisse de concevabilité, on obtient ceci :
(Concevabilité) il y a un *x* qui est le D dans *w0* et ce *x* qui est le D dans *w0* possède la propriété d'existence dans au moins un monde concevable (qu'il la possède ou non dans *w0*).

[20] C'est cette condition qui fait la différence la plus importante entre notre reconstruction et celles de Lewis, Adams, ou encore Millican. Lewis et Adams imposent ici une condition beaucoup plus forte qui consiste à dire que *dans tous les mondes* où *a* existe, la grandeur de *a* est plus grande que *dans tous les mondes* où il n'existe pas. Autrement dit, ils interprètent le conditionnel « si *a* existait, *a* serait plus grand » non pas comme un conditionnel contrefactuel mais comme une « implication stricte » (c'est-à-dire une implication modalement *nécessaire*). Cela reviendrait à dire que la seule propriété d'existence « écrase » toutes les autres considérations en termes de grandeur. Mais Anselme n'a nullement besoin d'une condition aussi forte pour faire fonctionner son argument, et par ailleurs, la lettre de son texte semble suggérer un conditionnel contrefactuel. Millican, quant à lui, admet une prémisse de supériorité de l'existence dans laquelle l'existence est une caractéristique encore plus « écrasante », puisque dans sa reconstruction *n'importe quelle entité* qui existe est nécessairement plus grande que *n'importe quelle entité* qui n'existe pas. Un lombric existant est plus parfait qu'un Dieu non existant. La reconstruction qu'a proposé Plantinga A.

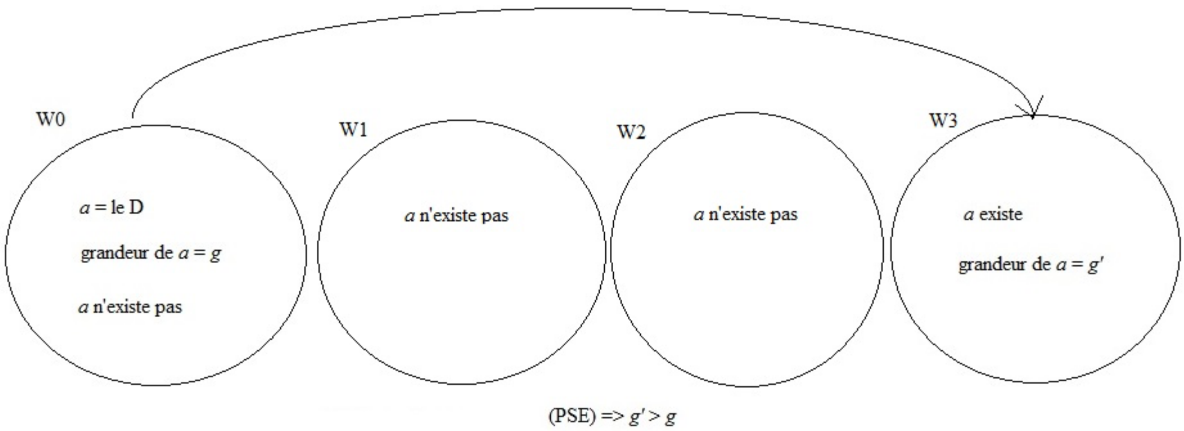
Ou encore :

- (conditionnel*) dans le monde *w1* le plus proche (de *w0*) où *a* existe, la grandeur *g'* de *a* dans *w1* est supérieure à la grandeur *g* de *a* dans *w0*.

La prémisse de supériorité de l'existence n'est pas ce conditionnel lui-même, mais c'est la proposition plus complexe suivante :

(PSE) si *a* n'existe pas dans *w0*, alors dans le monde *w1* le plus proche (de *w0*) où *a* existe, la grandeur *g'* de *a* dans *w1* est supérieure à la grandeur *g* de *a* dans *w0*.

Il peut être utile de représenter ces prémisses par un schéma :



(Ce schéma peut se lire de la façon suivante.
La prémisse de concevabilité nous dit qu'il y a un *a* dans *w0* qui est le D, et d'après notre modèle, ce *a* doit avoir une grandeur dans *w0* : nous appelons *g* cette grandeur. Posons l'hypothèse que *a* n'existe pas dans *w0*.
D'après la prémisse PSE, comme *a* n'existe pas dans *w0*, il s'ensuit que le monde le plus proche où *a* existe est un monde où *a* est plus grand. On pourrait alors se demander : *y a-t-il* un monde le plus proche où *a* existe ? Et c'est là que la deuxième moitié de la prémisse de concevabilité est importante : elle nous dit qu'il y a bel et bien *au moins un* monde concevable où *a* existe, donc il y a forcément un monde *le plus proche* où *a* existe. Dans le schéma ci-dessus, *w1* et *w2* sont plus proches de *w0* que ne l'est *w3*, mais ce sont des mondes où *a* n'existe pas. Le monde le plus proche de *w0 où a existe* est alors *w3* sur ce schéma.
Donc *w3* est un monde où *a* existe, et évidemment *a* a une grandeur dans *w3*, que nous appelons *g'*. Ce que nous dit la prémisse PSE, c'est simplement que *g'* > *g* : la grandeur de *a* dans ce monde possible le plus proche où *a* existe est supérieure à la grandeur de *a* dans *w0* où *a* n'existe pas.)

À partir de ce schéma, on peut tirer la conclusion suivante :

dans *God and other Minds* (London, Cornell University Press, 1967, p. 29) n'a pas cet inconvénient de faire de l'existence une caractéristique « écrasante », mais ce n'est pas une reconstruction modale.

(C) il y a un monde concevable (ici *w3*) dans lequel *a* a une grandeur (*g'*) plus grande que la grandeur de *a* dans *w0* (à savoir *g*).

Et par généralisation existentielle, on peut tirer :

> (C') il y a un monde concevable dans lequel *quelque chose* a une grandeur supérieure à la grandeur de *a* dans *w0.*

C'est cette conclusion qui entre en contradiction logique avec le fait que *a* soit le D, c'est-à-dire avec la définition anselmienne de Dieu comme un être tel qu'on ne peut *rien* concevoir de plus grand. Et nous pouvons donc à présent formuler cette définition de manière plus précise :

> (D) le D = le *x* tel que : il n'y a aucun *y* tel qu'il y ait un monde concevable *w1* où la grandeur de *y* (dans ce monde *w1*) est supérieure à la grandeur de *x* (dans *w0*).

Si l'on pose cette définition de la description définie « le D », alors il est possible de dériver une contradiction logique à partir des deux prémisses (concevabilité et PSE) et de l'hypothèse (H) selon laquelle « le D n'existe pas ».

Reprenons de manière synthétique l'argument formel. Celui-ci repose sur une définition et sur deux prémisses qui constituent l'arrière-plan logique de l'argument :

(D) le D = le *x* tel que : il n'y a aucun *y* tel que il y ait un monde concevable *w1* où la grandeur de *y* (dans ce monde *w1*) est supérieure à la grandeur de *x* (dans *w0*).
(Concevabilité-a) il y a un *x* qui est le D (dans *w0*). Appelons-le *a*.
(Concevabilité-b) il y a un monde concevable dans lequel *a* existe.
(PSE) si *a* n'existe pas dans *w0*, alors dans le monde *w1* le plus proche (de *w0*) où *a* existe, la grandeur *g'* de *a* dans *w1* est supérieure à la grandeur *g* de *a* dans *w0*.

Ceci étant posé, on peut démontrer de manière purement formelle que l'hypothèse (H) dans laquelle Dieu est conçu comme actuellement non existant :

> (H) le D n'existe pas dans *w0*,

implique logiquement la conclusion (C') :

> (C') il y a un monde concevable dans lequel quelque chose a une grandeur supérieure à la grandeur de *a* dans *w0*.

Or cette conclusion (C') est une contradiction logique (en vertu de la définition D). Comme la conclusion (H) implique logiquement une contradiction logique, elle doit être rejetée comme nécessairement fausse. L'hypothèse (H) a été réduite *ad absurdum*. Il est en réalité logiquement impossible que le D soit conçu comme non existant dans *w0*, c'est-à-dire qu'il est impossible de *concevoir* Dieu comme non existant (et par conséquent l'athée lui-même conçoit en fait Dieu comme existant – ou alors il n'a simplement pas conçu la définition anselmienne de Dieu, c'est-à-dire qu'il n'a pas compris *de quoi* on parle, et du coup il n'a pas pu *nier l'existence* de *cet* objet ; et partant, il n'est pas véritablement athée).

Cette reconstruction logique a pour but de montrer que l'argument anselmien (ainsi que le reconnaît Vuillemin) ne commet aucune faute logique, et que pour le refuser il faut donc refuser l'une de ses prémisses. Vuillemin propose de refuser la prémisse de concevabilité, et ce pour une raison originale d'ordre logico-formel.

3. La démarche générale de Vuillemin contre la prémisse de concevabilité (III^e partie - § 12)

Nous allons à présent discuter l'objection de Vuillemin à l'argument d'Anselme. Et nous allons commencer par présenter cette objection dans l'ordre qui nous semble être l'ordre de la découverte qu'a probablement suivi Vuillemin. Cet ordre de la découverte ne correspond pas à l'ordre des chapitres du livre, et c'est donc une hypothèse que nous faisons ; mais cette hypothèse, même si elle n'était pas absolument exacte du point de vue historique, nous semble de toutes les façons utile pour bien comprendre la stratégie argumentative de Vuillemin, car l'ordre d'exposition qu'il adopte n'est pas toujours aisé à suivre pour le lecteur.

Notre hypothèse d'interprétation du cheminement de Vuillemin repose en partie sur le contexte d'écriture du livre *Le Dieu d'Anselme*. Vuillemin publie ce livre en 1971, alors qu'il est professeur au Collège de France depuis neuf ans. En allant consulter les archives du Collège de France, et plus précisément les annuaires dans lesquels les professeurs donnent chaque année un résumé de leur cours, nous avons pu constater que dans la période qui précède immédiatement la publication du livre, Vuillemin a consacré son cours magistral pendant sept années (entre 1963 et 1969) à une enquête méthodique consacrée à l'antinomie. Voici en bref les thèmes de ses cours de l'année 1963 à l'année 1969 :

1963 : Théories de l'antinomie métaphysique et non mathématique : Kant et Hegel.
1964 : L'origine des antinomies dans les mathématiques modernes.
1965 : Solutions de Russell aux antinomies mathématiques en 1905.
1966 : Les antinomies épistémologiques de Julius König et de Jules Richard.
1967 : Conséquences des antinomies épistémologiques.
1968 : Examen de quatre articles de Russell sur les antinomies (1906-1910).
1969 : Examen de deux textes de Russell sur les antinomies (1910-1912).
(1971 : Publication du *Dieu d'Anselme*).

En allant consulter le résumé de ces cours sur l'antinomie, on peut s'apercevoir de plusieurs choses importantes.
Premièrement, l'écrasante majorité de ces cours est consacrée à des questions de philosophie des mathématiques : Vuillemin n'a consacré qu'une seule année (la première) à l'examen des philosophies de Kant et de Hegel dans lesquelles l'antinomie est conçue comme antinomie métaphysique ; mais dès la deuxième année et jusqu'à la fin de cette série de cours, il ne s'intéressera plus qu'à la découverte des antinomies en philosophie des mathématiques au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, avec une forte insistance sur les travaux de Russell. Il a d'ailleurs publié dès 1964 un article sur les antinomies dans la première philosophie de Russell, qui correspond à sa deuxième année de cours au Collège de France sur l'antinomie, et qui est cité dans *Le Dieu d'Anselme* dans la note de la page 79. Deuxième remarque importante : les résumés de cours au Collège de France contiennent la formulation exacte, et une abondante discussion, de la fameuse « matrice (A) » que Vuillemin reprend dans *Le Dieu d'Anselme* (p. 55) pour interpréter l'argument

d'Anselme. Cette matrice provient en réalité de l'article de Russell « On some difficulties in the theory of transfinite numbers and order types »[21] : il s'agit d'une version formalisée (par Vuillemin) de ce que Russell propose comme une formule générale de toutes les antinomies mathématiques. Malheureusement, lorsque Vuillemin introduit cette matrice, il ne nous dit pas d'où elle provient ; au contraire, au § 12, il la présente comme provenant d'une déduction à partir des réquisits *a priori* pour une preuve de la concevabilité du concept de Dieu.
Troisième remarque : parmi les antinomies de philosophie des mathématiques, Vuillemin a déjà mis en place dans son cours une classification entre les antinomies mathématiques au sens étroit – celles que formalise la matrice (A) de Russell – et les antinomies qu'il appelle « épistémologiques » comme celles de Jules Richard et de Julius König (par exemple : « le plus petit des nombres indéfinissables » – ce concept est paradoxal car la description elle-même consiste à définir le « nombre indéfinissable » dont il est question, et donc ce nombre indéfinissable est définissable)[22]. Or on va voir que cette classification entre antinomies mathématiques au sens étroit et antinomies épistémologiques va jouer un rôle important dans la discussion de l'argument d'Anselme.
Dernière remarque : les résumés de cours ne contiennent aucune mention d'Anselme et de son argument. Ils sont entièrement consacrés à des discussions de philosophie des mathématiques.

À partir de ces remarques, on peut donc supposer que la discussion de l'argument d'Anselme n'est venue à l'esprit de Vuillemin que dans un second temps, comme une application possible de certains résultats établis dans ses six années de cours sur l'antinomie mathématique.
Reste à comprendre comment ces travaux de philosophie des mathématiques ont pu inspirer à Vuillemin une réflexion sur la preuve anselmienne.

Il nous semble qu'on peut comprendre l'origine du raisonnement de Vuillemin comme la combinaison de deux facteurs, que l'on peut appeler :
(i) l'intuition leibnizienne, et
(ii) l'outil russellien.

On sait que Leibniz a réagi à la preuve ontologique de Descartes en disant qu'elle était juste mais incomplète, et qu'il fallait lui ajouter un argument en faveur de la « prémisse de possibilité », c'est-à-dire de la prémisse selon laquelle l'existence de Dieu est métaphysiquement possible. Sans une telle démonstration de possibilité, Leibniz soutenait que le concept de Dieu pourrait en principe être comme le concept du plus grand de tous les nombres, à savoir un concept impossible, et dans ce cas l'argument cartésien ne marcherait pas (si Dieu est possible, il est nécessaire, mais encore faut-il démontrer qu'il est possible). On sait aussi que Leibniz prétendait pouvoir apporter une démonstration en faveur de cette prémisse de possibilité, mais ce n'est pas notre propos

[21] Russell B., « On some difficulties in the theory of transfinite numbers and order types », in *Proceedings of the London mathematical society*, vol. 2, n°1, 1907, p. 29–53.
[22] Le Paradoxe de Richard est le suivant : soit l'ensemble de tous les nombres réels définissables en un nombre fini de mots ; on peut à partir de cet ensemble définir par argument diagonal un nombre réel qui ne lui appartient pas... et ce en un nombre fini de mots. Mais par conséquent ce nombre devrait appartenir à l'ensemble. Le Paradoxe de König est le suivant : il y a plus de nombres infinis que ce que l'on peut définir ; donc il y a des nombres infinis indéfinissables ; et entre ceux-ci, il y a un ordre ; on peut donc considérer le plus petit nombre infini indéfinissable... mais on vient justement de le définir ; il est donc définissable. Voir le résumé du cours de Vuillemin au Collège de France pour l'année 1966.

ici, puisque nous ne nous intéressons pas à l'argument de Descartes, mais à l'argument d'Anselme.

Si l'on passe de l'argument de Descartes à l'argument d'Anselme, l'intuition leibnizienne correspondante consisterait à dire que l'argument repose sur une prémisse de concevabilité (et non plus de possibilité) qui doit être établie, car il se pourrait que le concept anselmien de Dieu – l'être tel que rien de plus grand ne peut être conçu – soit aussi inconcevable ou problématique que le concept du plus grand de tous les nombres. Leibniz lui-même n'a pas étendu son intuition à l'argument d'Anselme – il ne s'est intéressé qu'à l'argument de Descartes, dont il pensait que la description de Dieu *était* possible (et *démontrablement* possible). Mais quoi qu'il en soit de cette intuition pour l'argument de Descartes, il semble que le problème leibnizien se pose de manière plus vive pour l'argument d'Anselme car à première vue la description anselmienne ressemble beaucoup plus que la description cartésienne au concept du « plus grand de tous les nombres » : en effet, la description anselmienne comporte une notion quantitative de grandeur et une idée de maximisation de cette grandeur, tandis que la description cartésienne ne contient que le concept de perfection et de totalité des perfections.
Ce que nous appelons ici « l'intuition leibnizienne » de Vuillemin, c'est donc l'intuition selon laquelle il se pourrait bien que la prémisse de concevabilité d'Anselme soit fausse, et ce pour des raisons voisines de l'impossibilité logico-mathématique du concept de « plus grand de tous les nombres ».

Cette intuition leibnizienne contre l'argument d'Anselme aurait pu, au moins en droit, être formulée par des philosophes du XVII^e, du XVIII^e ou du XIX^e siècle.
Mais Vuillemin est parti d'une deuxième considération fondamentale, qui s'appuyait sur ses recherches en philosophie des mathématiques contemporaine et notamment sur Russell. En effet, le thème fondamental du cours de Vuillemin au Collège de France est que Russell et les philosophes des mathématiques au tournant du XIX^e et du XX^e siècle ont apporté une nouveauté philosophique considérable : ils ont apporté la preuve imparable, la preuve logico-mathématique, que certains concepts mathématiques contiennent en eux-mêmes une antinomie. Avant ces philosophes, on pouvait penser qu'il n'existait d'antinomie qu'en métaphysique, et que la mathématique et la logique étaient exemptes de tout risque d'antinomie. Mais depuis leurs travaux, on sait qu'il existe jusque dans les mathématiques des concepts démontrablement antinomiques.
De plus, Russell a rédigé dès 1905 une formule absolument générale qui recouvre tous les cas possibles d'antinomies logico-mathématiques. C'est-à-dire qu'il suffit de remplacer les variables de cette formule par des valeurs spécifiques pour générer les preuves d'antinomies mathématiques, notamment le paradoxe de Cantor et le paradoxe de Burali-Forti.
Cette formule générale, c'est la fameuse « matrice (A) » que l'on retrouve dans *Le Dieu d'Anselme*, mais qui apparaît tout d'abord dans la discussion de Russell dans le cours au Collège de France et dans l'article de 1964.

$$\text{(A)}\ \{(u)[(x)(x\varepsilon u \rightarrow \varphi x) \rightarrow (\varphi f'u.f'u{\sim}\varepsilon u)]\} \rightarrow \{(\exists w)(z)(\varphi z \equiv z\varepsilon w) \rightarrow (\exists w)(\varphi f'w.f'w{\sim}\varepsilon w)\}$$

Il paraît assez simple de voir comment ces résultats russelliens pouvaient s'appliquer à l'intuition leibnizienne sur l'argument ontologique.
Il semble qu'en travaillant sur la découverte des antinomies mathématiques, Vuillemin ait pensé que nous disposions depuis Russell d'un outil parfait pour tester l'intuition

leibnizienne : c'est-à-dire que nous sommes capables depuis Russell de démontrer de manière absolument rigoureuse et logico-formelle qu'un certain concept génère une antinomie mathématique, simplement en appliquant la matrice (A), c'est-à-dire la forme générale des antinomies mathématiques.
Autrement dit, il semble que l'intuition initiale de Vuillemin qui a donné naissance à ce livre soit l'intuition que nous disposons à présent, depuis un peu moins d'un siècle, des outils logiques permettant de réfuter absolument l'argument d'Anselme, et de le réfuter pour des raisons formelles ou logiques et non en contestant une prémisse métaphysique discutable comme l'avait fait Kant.
En somme, Vuillemin semble avoir eu l'intuition que ses recherches sur l'antinomie mathématique lui offraient l'occasion de donner, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, la réfutation définitive et inattaquable de l'argument d'Anselme, et ce grâce aux acquis de la logique russellienne.

C'était assurément une belle intuition et qui méritait d'être mise à l'épreuve. Il semble cependant que la mise à l'épreuve se soit avérée plus compliquée que prévu, comme nous allons le voir à présent dans la discussion des paragraphes 13, 14 et 15.
Idéalement, comment aurait dû se dérouler la réfutation espérée ? Ce que Vuillemin aurait pu espérer, c'est qu'en insérant le concept anselmien dans la matrice (A), on obtienne une démonstration formelle du caractère antinomique de ce concept. La matrice (A) devait servir ici de pierre de touche pour établir le caractère antinomique du Dieu anselmien. Pour être plus précis, ce que Vuillemin appelle une « matrice », c'est un énoncé conditionnel dont le conséquent est une contradiction explicite ; mais pour comprendre le rôle dialectique de cette matrice, il faut en fait plutôt la considérer comme une forme d'argument par réduction à l'absurde, qui contient deux prémisses, et la conclusion contradictoire qui permet de rejeter la concevabilité du concept inséré dans les prémisses :

> <u>la forme d'argument (A) comme argument par réduction à l'absurde :</u>
> (1) $(u)[(x)(x\varepsilon u \rightarrow \varphi x) \rightarrow (\varphi f'u.f'u{\sim}\varepsilon u)]$
> (2) $(\exists w)(z)(\varphi z \equiv z\varepsilon w)$
> (C) $(\exists w)(\varphi f'w.f'w{\sim}\varepsilon w)$ = *contradiction logique*[23].

Le sens de cette forme générale d'argument n'est pas évident à première lecture et apparaîtra mieux à partir d'un exemple. L'exemple le plus clair est celui du paradoxe de Burali-Forti, que Russell développe dans son article de 1907[24].
Le paradoxe de Burali-Forti concerne le concept de la série de tous les ordinaux. Ce concept génère un paradoxe pour la raison suivante : toute série d'ordinaux possède elle-même un ordinal (qui est en réalité le *successeur* de cette série) et ce successeur a la caractéristique de ne pas appartenir à la série dont il est l'ordinal. Mais alors si l'on considère la série de *tous* les ordinaux, on peut montrer que cette série possède un ordinal qui n'est pas dans la série... et qui en même temps est dans la série (puisqu'il est lui-même un ordinal et que c'est la série de *tous* les ordinaux). On arrive donc à une contradiction.

---

[23] Pour être exact, la contradiction logique de la conclusion n'apparaît pas directement dans cette formalisation qui est celle de Vuillemin. Elle apparaît pourtant directement dans la formule générale que donne Russell et que Vuillemin entend ainsi formaliser. Ceci relève, à notre avis, d'une légère erreur de formalisation de la part de Vuillemin. Ce point apparaîtra plus clairement dans l'explication que nous donnons ensuite à partir de l'exemple du paradoxe de Burali-Forti.
[24] Russell B., *art. cit.*, p. 34-35.

Pour éviter la contradiction, il faudra alors rejeter l'hypothèse selon laquelle *il existe* une série de tous les ordinaux[25].
Essayons de présenter cette dérivation de l'antinomie de Burali-Forti sous la forme d'un argument par réduction à l'absurde :

> <u>la réduction à l'absurde pour l'antinomie de Burali-Forti :</u>
> (BF1) toute série d'ordinaux a la double caractéristique suivante : le successeur de cette série est lui-même un ordinal, mais ce successeur n'appartient pas à la série.
> (BF2) [supposons que] il existe une série de *tous* les ordinaux.
> (BFC) Alors cette série (de tous les ordinaux) a la double caractéristique suivante : son successeur est un ordinal [donc il *appartient à la série* puisque c'est la série de *tous* les ordinaux], mais ce successeur *n'appartient pas à la série*.

L'argument fonctionne ainsi : étant donné les caractéristiques mathématiques des séries d'ordinaux et de leurs successeurs – exprimées dans la proposition (BF1) – l'hypothèse qu'il existe une série de *tous* les ordinaux (BF2) génère une contradiction logique (BFC). On peut alors conclure que le concept de « série de tous les ordinaux » est un concept antinomique.
Russell a montré que l'on pouvait abstraire de cet exemple une forme générale qui se retrouve dans toutes les antinomies mathématiques (à commencer par son propre « Paradoxe de Russell »). Cette forme abstraite est précisément la forme d'argument (A), présentée ci-dessus, et qui peut se lire ainsi :

> <u>la forme d'argument (A) comme argument par réduction à l'absurde[26] :</u>
> (1) Soit une propriété φ et une fonction *f'* telles que toute classe u d'objets ayant la propriété φ vérifie la double caractéristique suivante : la valeur de *f'* pour u elle-même (*f'u*) a la propriété φ , et elle n'appartient pas à la classe u.
> (2) Supposons qu'il existe une classe *w* qui est la classe de *tous* les objets ayant la propriété φ.
> (C) Alors, la valeur de *f'* pour *cette* classe *w* (*f'w*) a la propriété φ [et donc *f'w* appartient à la classe *w*], et *f'w* n'appartient pas à la classe *w*[27]. = *contradiction logique*.

---

[25] Ou alors, autre solution, il faudra admettre que cette série existe, mais dire que cette série a la particularité de ne pas avoir de successeur (contrairement à toutes les autres séries d'ordinaux). Cette deuxième solution de l'antinomie est clairement exposée chez Russell, mais elle disparaît dans la formalisation de Vuillemin ; pour plus de simplicité, nous ne mentionnons cette autre solution qu'en note. Il ne nous semble pas que cet effacement de la deuxième solution ait des conséquences pour la discussion de l'argument d'Anselme.
[26] Voici la citation exacte de Russell : « Given a property φ and a function *f* , such that, if φ belongs to all the members of *u, f'u* always exists, has the property φ *,* and is not a member of *u* ; then the supposition that there is a class *w* of all terms having the property φ and that *f'w* exists leads to the conclusion that *f'w* both has and has not the property φ », Russell B., *art. cit.*, p. 35. On voit que dans cette citation la conclusion (ou le conséquent) devrait être formalisé « φf'w. ~ φf'w » et non pas « φf'w.f'w~εw » comme l'a formalisé Vuillemin. Dans la formule de Russell, ce conséquent est directement contradictoire ; dans la formalisation de Vuillemin en revanche, la contradiction n'apparaît pas directement dans le conséquent – la contradiction reste implicite (impliquée par ce conséquent et la proposition (2)). Il est donc nécessaire de revenir au texte de Russell pour bien mettre en évidence qu'il s'agit d'un argument par réduction à l'absurde.
[27] On voit ici que la conclusion de l'argument ne devrait pas avoir la forme d'une proposition existentielle, mais d'une proposition singulière se référant à la classe *w* dont l'existence a été posée par la prémisse (2). Ceci pourrait être fait grâce à l'opérateur de description définie « ι ». Au lieu de *w* (sous portée d'un

Pour passer de cette forme générale et abstraite à l'antinomie de Burali-Forti, il suffit de remplacer « φ » par « être un ordinal » et « *f'* » par « le successeur de »[28].

La « matrice (A) » (ou forme d'argument A) est donc la forme générale d'un argument par réduction à l'absurde qui permet d'établir formellement le caractère antinomique d'un certain concept (la série de tous les ordinaux, l'ensemble de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes, etc.) Et l'intuition initiale de Vuillemin semble avoir été d'utiliser cette formule générale pour prouver que le concept anselmien de Dieu est antinomique – et prouver par conséquent que la prémisse de concevabilité (dans l'argument d'Anselme) est fausse.

Cette « matrice » est donc une forme d'argument pour *prouver la fausseté d'une prémisse* de l'argument d'Anselme. Mais Vuillemin lui-même n'est pas toujours très clair dans la manière dont il présente cette matrice. Il arrive qu'il la présente comme une formalisation de « l'argument d'Anselme » lui-même (voir note 3, p. 81) alors que les prémisses de l'argument d'Anselme n'ont évidemment rien à voir avec les prémisses de *cet* argument, et la conclusion encore moins (la conclusion de l'argument d'Anselme étant évidemment l'existence de Dieu). Ailleurs, Vuillemin présente cette « matrice » comme une « preuve de la possibilité de Dieu » (*ibid.,* p. 55) comme s'il s'agissait d'une tentative d'argument *en faveur* de la prémisse de concevabilité (argument dont Vuillemin trouvera sans surprise qu'il échoue à établir la concevabilité de Dieu, mais cela n'a jamais été sa fonction dialectique, ni pour Vuillemin, ni *a fortiori* pour Anselme).

La toute première mise à l'épreuve par Vuillemin de sa grande intuition se trouve dans le paragraphe 14 (voir en particulier *ibid*., p. 78-79 et note 1 de la page 79). Dans ce paragraphe, Vuillemin essaye en effet d'insérer les concepts de la discussion anselmienne dans la forme de la matrice (A).

Malheureusement, ce qui ressort de cette première tentative n'est manifestement pas le résultat escompté : au lieu de démontrer que le concept anselmien de *Dieu* mène à une antinomie ou une contradiction, ce que Vuillemin parvient à démontrer dans cette première application de la matrice (A), c'est que le concept de *monde créé* est antinomique – c'est-à-dire non pas le concept d'un être tel que rien de plus grand ne peut être conçu, mais le concept de « l'ensemble des choses telles que quelque chose de plus grand peut être conçu » (qui est le « complémentaire » du concept de Dieu)[29].

Cet échec mène Anselme à rechercher une autre matrice dans laquelle insérer le concept anselmien, et cela donnera naissance à la matrice (B) du paragraphe 15, que nous étudierons dans la section 6. Mais avant cela, il faut noter une deuxième manière dont Vuillemin semble avoir trouvé que l'utilisation de la matrice (A) ne fonctionnait pas pour réfuter l'argument d'Anselme.

---

opérateur existentiel), il aurait alors fallu noter à chaque fois la description complète : $(\iota\, w)(z)(\varphi z \equiv z\varepsilon w)$. La proposition obtenue serait passablement complexe à lire, mais elle est indispensable pour générer la contradiction entre cette conclusion telle que Vuillemin la formule et la prémisse (2). Comme autre solution (plus simple), Vuillemin aurait pu conserver une formulation existentielle, à condition d'avoir la conjonction « φf'w. ~ φf'w » et non pas « φf'w.f'w~εw » (voir note précédente).

[28] Le paradoxe de Russell, quant à lui, est généré en remplaçant φ par « *x* n'est pas un membre de *x* » et en remplaçant *f'* par la fonction d'identité (*f'u=u*), Russell B., *art. cit.*, p. 35.

[29] Vuillemin écrit ainsi : « La prémisse d'Anselme est *id quo nihil maius cogitari potest*, tandis que la prémisse de l'antinomie est *omnitudo eorum quibus aliquid cogitari potest.* » (p. 80). C'est-à-dire : le concept anselmien est *l'être tel que rien de plus grand ne peut être conçu*, tandis que le concept dont la formule russellienne permet de démontrer l'antinomie est *l'ensemble des êtres tels que quelque chose de plus grand peut être conçu*. Ce deuxième concept, Vuillemin l'appelle un peu plus loin « l'idée du tout de la Création », *ibid.*

Ce second problème vient du fait que Vuillemin a fait un effort considérable pour tenir compte de la réalité historique des positions d'Anselme, et il semble s'être convaincu que la position historique d'Anselme ne prêtait pas directement le flanc à l'antinomie « mathématique » de la matrice (A)... parce qu'elle prêtait en fait le flanc à une objection plus radicale encore, à savoir « l'antinomie épistémologique » dont il est question au paragraphe 13. C'est l'argument de ce paragraphe 13 que nous allons discuter brièvement à présent afin de bien comprendre l'ensemble de la situation dialectique.

4. Anselme succombe-t-il à une antinomie épistémologique (§ 13) ?

En étudiant de près les textes d'Anselme, à la fois le *Proslogion*, le *Monologion*, et les réponses aux objections, Vuillemin s'est convaincu qu'Anselme lui-même, l'Anselme historique, prêtait le flanc à une objection plus radicale encore que les antinomies mathématiques de type russellien.
Cette objection radicale, qu'il appelle l'antinomie épistémologique, est en réalité un argument extrêmement simple et rapide :

> <u>L'antinomie épistémologique :</u>
> (1) Pour qu'une preuve de Dieu soit adéquate à son objet, elle doit penser Dieu comme un être absolument transcendant et donc transcendant à notre pensée, c'est- à-dire impensable.
> (2) Pour qu'une preuve (une preuve quelconque, et donc en particulier une preuve de Dieu) soit démonstrative, il faut que son objet soit pensé (et donc pensable).
> (C) Donc une preuve démonstrative de Dieu est absolument impossible (car soit elle sera pensée et donc inadéquate à son objet, soit elle sera adéquate à son objet et donc non pensée et non démonstrative).

Une première remarque importante à faire sur cet argument, c'est qu'il ne vise pas spécifiquement l'argument d'Anselme : il s'agit d'une sorte d'arme atomique contre toute forme de théologie naturelle quelle qu'elle soit, et indépendamment des détails de l'argument – qu'il s'agisse d'un argument *a priori* ou *a posteriori*, déductif ou inductif, modal ou conceptuel. Donc si cet argument était bon, il n'y aurait nul besoin d'étudier précisément tel ou tel argument de théologie naturelle : on saurait par avance qu'ils sont tous faux. Dans ce cas, pourrait-on dire, nul besoin d'écrire un livre sur l'argument d'Anselme.
Bien plus, si cet argument était bon, il renverserait en même temps tout argument *contre* l'existence de Dieu ! Car pour qu'un argument athée soit démonstratif, il faut qu'il soit à la fois adéquat à son objet et en même temps qu'il soit pensé, mais tout argument athée sera nécessairement soit adéquat à son objet et donc non pensé et non démonstratif, soit pensé et donc inadéquat à son objet. Donc une preuve démonstrative de la *non*-existence de Dieu est absolument impossible.
Mais quand un argument a une conclusion aussi énorme, on peut légitimement regarder à deux fois la plausibilité de ses prémisses. En l'occurrence, la prémisse (1) semble extrêmement difficile à défendre, ou en tout cas extrêmement faible dialectiquement dans le dialogue avec un défenseur d'argument théiste (... ou athée).

Mais laissons pour l'instant la question de la valeur de l'argument en lui-même, l'idée de Vuillemin, ce n'est pas tant que cet argument est bon, c'est surtout qu'Anselme (l'Anselme historique) n'y donne pas de réponse satisfaisante. Et pour établir ce point, Vuillemin étudie dans le détail la réponse qu'Anselme a faite pour y répondre, ou plus précisément pour répondre à une objection très proche de Gaunilon.

La réponse d'Anselme à Gaunilon comprend deux parties : Vuillemin étudie chacune de ces deux parties successivement, et pour chacune d'elles, il soutient qu'elles ne sont pas satisfaisantes. Nous allons présenter rapidement ces deux parties de la réponse, les objections de Vuillemin, et expliquer pourquoi ces objections ne semblent pas convaincantes.

Première partie de la réponse d'Anselme :
L'objection de Gaunilon consiste à dire qu'on ne peut pas avoir un concept de Dieu dans l'intelligence, parce que Dieu n'est pas connu en lui-même et ne peut pas être représenté par ressemblance avec d'autres choses puisqu'il est absolument transcendant. La réponse d'Anselme est très simple : Anselme rejette l'idée que Dieu soit « absolument transcendant » dans le sens où il n'aurait aucune forme de ressemblance avec les autres choses. Pour Anselme, il n'y a aucun doute qu'il *existe* une forme de ressemblance entre Dieu et les choses créées.

> « En effet, étant donné que tout bien inférieur est semblable à un bien supérieur dans la mesure où il est un bien, il est évident à tout esprit raisonnable que, en montant des biens inférieurs à des biens supérieurs, à partir de ceux qui sont tels que quelque chose de plus grand qu'eux peut être pensé, nous pouvons conjecturer beaucoup sur celui qui est tel que rien ne peut être pensé de plus grand que lui. » (*Opera Omnia*, in F. S. Schmitt (éd.), t. 1, p. 137, trad. Vuillemin, *op. cit.*, p. 60).

Dieu n'est donc pas absolument transcendant à notre pensée : nous pouvons le penser sous un certain prédicat, le prédicat « d'être un bien », et par ailleurs nous pouvons apprendre des choses sur lui « en montant des biens inférieurs à des biens supérieurs », c'est-à-dire via une échelle ou une gradation des biens.

Objection de Vuillemin :
Une des objections de Vuillemin consiste à dire que cette réponse ne correspond pas à ce que dit Anselme dans d'autres endroits, où Anselme semble admettre explicitement que Dieu est impensable. Mais cette objection *ad hominem* fera l'objet de la deuxième réponse d'Anselme.
L'objection de Vuillemin directement dirigée contre cette réponse consiste à dire qu'Anselme ne peut pas réellement préserver la ressemblance entre Dieu et les créatures lorsqu'il passe des biens tels qu'on peut en penser de plus grands à un bien tel qu'on ne peut en penser de plus grand :

> « Rien ne garantit que le procédé de retranchement d'une limitation par lequel on s'élève d'un degré dans l'échelle de l'être ne supprime pas la ressemblance entre deux degrés successifs. Pour qu'il ne la supprime pas, il faudrait un critère que l'on ne nous fournit pas. Bien plus, la présomption inverse paraît légitime. Car si le degré auquel on parvient est tel qu'un degré plus haut peut être pensé, on demeure dans la chaîne de la ressemblance et de la commensurabilité, mais on n'atteint pas ce qu'on désire atteindre. Si au contraire il est le *superius* par rapport auquel il n'y a pas de *superius*, la chaîne de la ressemblance est, comme l'affirme Gaunilon,

> brisée, et l'on atteint peut-être ce qu'on désire, mais par un procédé qui ne peut plus être tenu pour rationnel. » (*Op. cit.,* p. 63)

Réponse à l'objection de Vuillemin :
Que veut dire « la chaîne de ressemblance est brisée » lorsqu'on passe d'un bien tel qu'on peut en penser un plus grand à un bien tel qu'on ne peut en penser de plus grand ? Ce que dit Anselme, c'est que ces deux biens se ressemblent sous le prédicat « être un bien », et que par conséquent le second est bel est bien *conçu* : il est conçu sous ce prédicat, et par ailleurs sous la relation « qu'on ne peut en penser un plus grand ». Certes, si le prédicat « être un bien » était logiquement incompatible avec la relation « tel qu'on ne peut en penser un plus grand », alors en pensant cette description nous serions dans la même situation que celui qui pense le cercle carré. Mais le concept de « être un bien » *est-il* logiquement incompatible avec la relation « tel qu'on ne peut en penser de plus grand » ? Il semble que la charge de la preuve revient ici à celui qui affirme qu'il y a incompatibilité logique ! Il n'y a nullement une *présomption* d'incompatibilité, et s'il n'y a pas de présomption d'incompatibilité, alors il semble au contraire que la « ressemblance » (la pensabilité sous le même concept d'être un bien) est bien préservée entre les deux types de bien : le bien créé tel qu'on peut en penser un plus grand, et le bien qu'est Dieu, tel qu'on ne peut en penser de plus grand. Il y a en tout cas suffisamment de ressemblance pour que le concept anselmien soit *conçu* et qu'il ne soit pas un simple *flatus vocis*.

Deuxième objection et deuxième réponse :
Vuillemin ne se satisfait pas de cette première réponse d'Anselme, où Dieu est présenté comme tout bonnement accessible à la pensée, parce que cela semble aller à l'encontre de ce que dit Anselme lui-même au chapitre XV du *Proslogion*. En effet, dans ce chapitre XV, Anselme semble reconnaître explicitement que Dieu est absolument transcendant à notre pensée ou qu'il est impensable :

> « Donc, Ô Seigneur, non seulement tu es ce par rapport à quoi un plus grand ne peut être pensé, mais tu es quelque chose de plus grand que ce qu'on peut penser. » (*Opera Omnia*, éd. cit., p. 112, trad. Vuillemin, *op. cit*., p. 64)

C'est à cette apparente contradiction que répond la deuxième partie de la réponse à Gaunilon.

Réponse d'Anselme :
Anselme répond qu'il y a ici une ambiguïté à lever, que Dieu peut être pensé *dans un certain sens*, et que dans un autre sens il ne peut être pensé.
Vuillemin a, semble-t-il, bien formulé le sens de la solution d'Anselme en disant que, pour Anselme, Dieu peut être pensé *quoad per aliud* (i.e. sous un prédicat relatif à autre chose que lui-même), mais que Dieu ne peut pas être pensé *quoad per se* (i.e. qu'on ne peut pas le penser sous son essence).
Vuillemin s'appuie ici sur ce que dit Anselme dans le *Monologion*, lorsqu'il souligne que le prédicat d'être « l'être suprême » est dit de Dieu de manière simplement relative et non pas de manière essentielle – car Dieu cesserait d'être supérieur aux autres choses si les autres choses n'existaient pas, sans pour autant cesser d'être ce qu'il est dans son essence. De la même façon le prédicat « un bien tel qu'on ne peut en penser de plus grand » est relatif aux autres biens pensables, et ne caractérise pas l'*essence* de Dieu.

Donc il n'y aurait aucune contradiction dans le propos d'Anselme : Anselme veut simplement dire qu'on peut concevoir et penser Dieu *quoad per aliud*, sous le prédicat EQM (*Ens Quo Maius cogitari nequit*), qui est un prédicat relatif et inessentiel, et dans le chapitre XV du *Proslogion*, il veut simplement dire qu'on ne peut en revanche le concevoir *quoad per se* (sous son essence).

Objection de Vuillemin :
Après avoir exposé cette réponse d'Anselme, Vuillemin soutient que cette réponse n'est pas satisfaisante. Il commence par rappeler que, si le prédicat EQM est simplement *quoad per aliud*, alors on peut penser l'être qui est Dieu (disons « Yahvé », pour employer un nom propre de cet être au lieu d'une description) sans ce prédicat :

> « Si Dieu est *quoad per aliud* ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé, il est *quoad per se* étranger à ces relations et peut, dans cette mesure, être conçu comme n'étant pas ce qui est tel que rien de plus ne peut être pensé. » (*Ibid*., p. 67)

Mais alors, dit Vuillemin, si l'on peut séparer la conception de Yahvé de la conception de ce prédicat, une démonstration relative à ce prédicat ne permet plus d'arriver à une conclusion sur Yahvé :

> « Mais la difficulté tiendrait désormais dans le droit qu'on prend d'identifier le sujet du *per se* et du *per aliud*. Faute d'une telle identification, nous ne pourrions pas savoir que c'est bien de Dieu – et non d'un autre être – que nous prédiquons telle propriété. » (*Ibid*., p. 70)

Ainsi, l'argument d'Anselme aura au mieux montré l'existence du EQM, mais sans assurance d'avoir montré l'existence de Yahvé plutôt que celle d'un autre être.

Réponse à l'objection de Vuillemin :
Il nous semble que cette objection de Vuillemin commet une erreur logique : du fait que la propriété EQM soit inessentielle à Yahvé, il ne s'ensuit pas qu'une preuve de l'existence d'un EQM puisse être la preuve d'existence d'un autre être que Yahvé. L'erreur ici consiste à confondre une propriété essentielle avec un propre : dire que la propriété EQM est une propriété inessentielle à Yahvé, c'est dire que Yahvé peut exister sans avoir cette propriété EQM ; cela est parfaitement compatible avec le fait que la propriété EQM soit un *propre* de Yahvé, c'est-à-dire que *seul Yahvé* peut avoir cette propriété EQM (quoiqu'il ne l'ait pas nécessairement). Certes, il y a des mondes possibles dans lesquels Yahvé n'est pas EQM, mais dans tout monde possible où quelque chose *x* a la propriété EQM, cet *x* est Yahvé. Dans une telle situation, une preuve de l'existence du EQM sera bel et bien une preuve de l'existence de Yahvé, bien que EQM soit une propriété inessentielle.
Un autre exemple de propriété qui est inessentielle à Dieu mais qui est néanmoins un propre de Dieu est la propriété d'être « créateur ». Cette propriété (pour de nombreux théologiens) est une propriété accidentelle de Dieu, qui aurait pu choisir de ne rien créer. Mais cela n'empêche pas que s'il y a un créateur, ce doit être Dieu, s'il est vrai que seul Dieu peut créer.
Autrement dit, bien que la propriété EQM soit *quoad per aliud*, cela n'empêche pas que nous ayons la certitude d'avoir conçu Dieu lui-même par cette propriété, et non pas un autre être. La distinction entre *quoad per se* et *quoad per aliud* reste donc parfaitement légitime pour soutenir la réponse anselmienne à l'antinomie épistémologique : Dieu peut

être conçu en un certain sens suffisant pour la preuve (*quoad per aliud*), mais il est vrai par ailleurs que Dieu transcende notre intelligence parce que dans un autre sens (*quoad per se*) il ne peut être pensé.
Il nous semble donc que Vuillemin n'a pas établi de manière convaincante qu'Anselme succombait à une antinomie de type épistémologique. Mais au fond le problème n'est pas tant de savoir si Anselme (l'Anselme historique) a évité l'antinomie épistémologique : la vraie question est plutôt de savoir s'il *aurait pu* l'éviter, c'est-à-dire si un autre théologien plus avisé, disons Anselme*, aurait pu sauver sa preuve en évitant l'antinomie épistémologique. La thèse de Vuillemin est qu'un tel théologien aurait pu en effet sauver l'argument d'Anselme de l'antinomie épistémologique, et donc toute la question est de savoir si cet Anselme* évite *seulement* l'antinomie épistémologique (mais pour tomber dans une autre antinomie) ou s'il sauve bel et bien la preuve anselmienne. Cette question, le cœur même de l'enquête de Vuillemin, fait l'objet des §§ 14 et 15 que nous allons discuter à présent.

5. L'antinomie mathématique du concept de Monde (§ 14)

Les §§ 14 et 15 constituent à notre avis le cœur de l'objection de Vuillemin : c'est là qu'il met à l'épreuve l'intuition selon laquelle les concepts de l'argument d'Anselme mènent à une antinomie de type mathématique, telle que Russell l'a caractérisée par la formule générale que Vuillemin appelle la « matrice A ».
Plus précisément, Vuillemin procède en deux étapes : dans le § 14, il montre que les concepts d'Anselme* s'insèrent bel et bien dans la matrice A, de telle sorte qu'il est logiquement prouvé que ces concepts mènent à une antinomie... mais en réalité, le concept dont Vuillemin prouve ainsi le caractère antinomique n'est pas le concept anselmien de Dieu mais le concept du monde (l'ensemble de toutes les choses dont on peut penser une plus grande). Vuillemin reconnaît explicitement cette limite mais s'efforce ensuite de montrer, dans le § 15, que le concept anselmien de Dieu (qui n'entre pas dans la matrice A) est malgré tout problématique pour des raisons plus indirectes.

Commençons par examiner la preuve du § 14, c'est-à-dire la preuve logique du fait que le concept de monde tel que pourrait le concevoir Anselme* mène à une antinomie mathématique.
Nous avons vu dans la section précédente que l'Anselme historique, d'après Vuillemin, succombait à l'antinomie épistémologique, dans le sens où il ne parvenait pas à préserver à la fois la transcendance de Dieu (requise pour l'adéquation du concept) et le fait qu'il puisse être pensé (requis pour le caractère démonstratif de la preuve). Vuillemin résume ces deux conditions nécessaires dans les termes suivants : une bonne preuve de l'existence de Dieu devra satisfaire à la fois une condition de « transcendance » et une condition de « ressemblance » (ressemblance avec le créé qui nous assurera la possibilité de saisir Dieu au moyen de concepts que nous comprenons). Mais, d'après Vuillemin, un théologien plus avisé que l'Anselme historique aurait pu éviter cette antinomie en s'efforçant de satisfaire à la fois la transcendance et la ressemblance. Dans le § 14, Vuillemin entre donc en discussion avec ce théologien imaginaire, que nous appelons Anselme*, et qu'il décrit ainsi : « un théologien tentant de fonder l'existence divine sur une prémisse vraiment conforme au postulat de ressemblance » (*ibid.*, p. 72). Ainsi, pour Anselme*, Dieu est pensé à la fois comme plus grand que la création (transcendant à la création) et néanmoins comme « ressemblant » aux choses créées, c'est-à-dire partageant avec elles une propriété fondamentale.

De cette double condition, nécessaire pour éviter l'antinomie épistémologique, Vuillemin s'est convaincu qu'elle menait nécessairement à une antinomie de type mathématique, et qu'on pouvait prouver cela grâce à la formule générale de Russell. C'est ce qu'il veut dire lorsqu'il écrit cette conclusion frappante : « (...) lorsque la théologie est vraiment rationnelle, elle semble aboutir fatalement à l'antinomie de Burali-Forti. » (*Op. cit.*, p. 79) La forme générale des antinomies mathématiques, comme nous l'avons vu dans la section III, est la suivante :

> <u>la forme d'argument (A) comme argument par réduction à l'absurde :</u>
> (1) $(u)[(x)(x\varepsilon u \rightarrow \varphi x) \rightarrow (\varphi f'u.f'u\sim\varepsilon u)]$
> (2) $(\exists w)(z)(\varphi z\equiv z\varepsilon w)$
> (C) $(\exists w)(\varphi f'w.f'w\sim\varepsilon w)$ = *contradiction logique*.

Nous avons vu que cette forme d'argument engendrait l'antinomie de Burali-Forti en donnant aux variables j et *f'* les valeurs suivantes :

φx = x est un nombre ordinal
f'u = le successeur de *u*

Voyons donc à présent comment les concepts d'Anselme* sont censés entrer également dans la matrice (A), par substitution des variables. Pour arriver à l'antinomie d'Anselme*, les valeurs des variables sont les suivantes :

φx = x est une perfection (une chose) telle qu'on peut en penser une plus grande
f'u = le successeur de u (la chose la plus petite parmi les choses plus grandes que tous les membres de u)

Étant donné ces valeurs, l'antécédent de la matrice (A) se lit de la manière suivante :

> (A1) pour tout ensemble u, si tous les membres de u sont des choses telles qu'on peut en penser de plus grandes, alors le successeur de cet ensemble u est lui aussi une chose dont on peut en penser une plus grande et il n'est pas membre de u.

ou encore :

> (A1') pour tout ensemble u de choses limitées, le successeur de u est lui aussi une chose limitée et il n'est pas membre de u.

Ce conditionnel en lui-même n'est pas immédiatement problématique. L'antinomie apparaît lorsqu'on pose le second antécédent de la matrice (A), i.e. $(\exists w)(z)(\varphi z\equiv z\varepsilon w)$. Cette deuxième condition se lit ainsi :

> (A2) il existe un ensemble *w* de toutes les choses telles qu'on en peut penser de plus grandes (i.e. un ensemble de toutes les choses limitées).

Que signifie cette hypothèse en termes plus simples ? C'est tout simplement l'hypothèse de l'existence du monde ou de la création, nous dit Vuillemin. Or cette hypothèse d'existence, associée à la condition (A1), engendre une antinomie pour la raison

suivante : s'il existe un ensemble *w* de toutes les choses limitées, alors d'après (A1), cet ensemble (comme tous les autres ensembles de choses limitées) a un successeur – appelons-le S. S est donc le successeur du monde, c'est-à-dire la plus petite chose parmi les choses plus grandes que le monde (ou plus grandes que toutes les choses du monde). Or, toujours d'après (A1), ce successeur du monde (S) *ne doit pas être membre* du monde (d'après la condition $f'u \sim \varepsilon u$). Mais comme par ailleurs S satisfait la condition de ressemblance avec le monde (d'après la condition $_{\varphi}f'u$) S est donc une chose telle qu'on peut en penser une plus grande, et appartient au monde (qui est l'ensemble de *toutes* les choses telles qu'on peut en penser de plus grandes). On arrive donc à la contradiction suivante : s'il existe un ensemble *w* de toutes les choses limitées (i.e. si « le monde » existe), alors le successeur de cet ensemble *w* est membre de *w* et en même temps n'est pas membre de *w*.
Ainsi, de même que l'hypothèse de l'existence d'une série de tous les ordinaux est antinomique (parce que le successeur de cette série devrait être un ordinal qui soit à la fois dans cette série et hors de cette série – c'est l'antinomie de Burali-Forti), de même, l'hypothèse de l'existence du monde (ensemble de toutes les choses telles qu'on peut en penser de plus grandes) est antinomique (parce que le successeur de cet ensemble devrait à la fois faire partie du monde et ne pas en faire partie). Telle est l'antinomie de la « théologie [lorsqu'elle] est vraiment rationnelle ».

La première remarque à faire sur cette démonstration d'antinomie est celle que fait Vuillemin lui-même :

> « (…) ce n'est pas le concept anselmien de Dieu qui peut résulter de l'interprétation de la matrice (A). […] le concept qui résulte de (A), pour cette interprétation, est celui de l'ensemble de toutes les perfections telles qu'on peut en penser de plus grandes qu'elles : c'est le concept de monde, non le concept de Dieu. » (*Op. cit.,* p. 56)

Le concept dont on vient de montrer les conséquences antinomiques, c'est donc le concept de l'ensemble de toutes les choses telles qu'on peut en penser de plus grandes ; or le concept anselmien de Dieu est le concept d'un être tel qu'on *ne peut pas* en penser de plus grand. Le concept anselmien de Dieu est donc, comme dit Vuillemin, le « complément du concept de monde » (*ibidem*). Par conséquent, on n'a pas encore réussi, par la matrice (A), à montrer le caractère antinomique du concept de Dieu. Pour montrer éventuellement ce caractère antinomique, il faudra recourir à une *autre* matrice dont l'interprétation fera apparaître le concept de Dieu et non pas simplement le concept du monde. C'est pour cette raison que Vuillemin passe, dans le § 15, à la matrice (B), qui quant à elle permet de retrouver le concept de Dieu. Nous viendrons un peu plus loin à la discussion du § 15. Mais pour l'instant, il y a encore deux remarques sur la démonstration du § 14 qui méritent discussion.
La deuxième remarque est une objection qu'on pourrait faire à la première : dans la première remarque, Vuillemin concède lui-même que sa démonstration d'antinomie a pour ainsi dire manqué la cible puisqu'elle ne montre le caractère antinomique que du concept de monde et non du concept de Dieu. Mais on pourrait être tenté de penser que le concept de Dieu était *également* présent dans la matrice (A), et pas seulement le concept de monde. En effet, ce qui génère l'antinomie de la matrice (A), c'est le fait que le *successeur* du monde doive être à la fois hors du monde (parce que plus grand que toutes les perfections du monde en tant que successeur, d'après la condition $f'u \sim \varepsilon u$) et en même

temps dans le monde (parce que lui-même susceptible de plus grand, d'après la condition de « ressemblance » φf'u). Or ce successeur du monde, qui est à la fois transcendant au monde (hors de lui) et ressemblant au monde, n'est-ce pas justement la définition de Dieu, du moins celle que devrait avoir le bon théologien rationnel Anselme* ? Autrement dit, ne faut-il pas voir la matrice (A) comme une matrice qui montre le caractère antinomique non pas tellement du monde, mais surtout de l'existence d'un *successeur du monde* (qui lui soit ressemblant), c'est-à-dire justement de Dieu ? Et donc comment se fait-il que Vuillemin concède n'avoir pas montré le caractère antinomique du concept de Dieu, mais seulement le caractère antinomique du concept de monde ? Toute la question ici est celle de savoir si le « successeur du monde » que l'on trouve dans l'interprétation de la matrice (A) doit ou non être identifié à Dieu.
Il nous semble que Vuillemin est ici ambigu : en un sens, il semble bien que Vuillemin ait pensé ce « successeur du monde » comme devant être Dieu lui-même : de fait, c'est pour cela qu'il identifie la condition φf'u (dans l'antécédent du conditionnel) comme correspondant au « postulat de ressemblance », c'est-à-dire au postulat d'après lequel *Dieu* doit ressembler aux perfections créées afin de pouvoir être conçu par nous. Le postulat de ressemblance est un postulat qui concerne Dieu (et non pas la notion de successeur en général) et donc Vuillemin n'aurait aucune raison de voir dans cette condition de la matrice (A) un rapport avec le postulat de ressemblance s'il ne voyait pas dans le successeur du monde (à la fois transcendant et ressemblant) la notion même de Dieu. Mais d'un autre côté, il est immédiatement évident, dans l'interprétation de la matrice (A), que le successeur du monde est posé comme « étant tel qu'on peut en penser un plus grand » – car c'est par *cette* propriété φ que tout successeur est censé être ressemblant à l'ensemble dont il est le successeur. Par conséquent, s'il fait partie de la *définition même* du successeur du monde que ce successeur est tel qu'on peut en penser un plus grand, il est clair que cette définition n'a plus rien à voir avec le Dieu anselmien ! Vuillemin pourrait éventuellement insister sur le fait que cette condition de ressemblance (être tel qu'on peut en penser un plus grand) est indispensable pour avoir une théologie vraiment rationnelle, mais cela reviendrait alors à rejeter le concept anselmien (un être tel qu'on *ne peut pas* en penser un plus grand) comme nul et non avenu, et non pas à montrer son caractère antinomique. Quoi qu'il en soit, il est clair que cette matrice ne montre absolument rien contre le concept *anselmien* de Dieu (l'être tel qu'on ne peut en penser un plus grand) mais seulement contre son complémentaire (l'ensemble des êtres tels qu'on peut en penser de plus grands), et Vuillemin a donc raison de souligner ce point et de poursuivre son enquête en voyant si une autre matrice pourrait permettre de montrer le caractère antinomique du concept de Dieu.
Troisième et dernière remarque : étant entendu que la démonstration de la matrice (A) ne dit rien contre le concept (anselmien) de Dieu, et ne concerne que le concept de monde, est-il vrai de dire qu'elle montre le caractère antinomique du concept de monde, c'est-à-dire de l'ensemble de toutes les choses telles qu'on peut en penser de plus grandes ? Nous ne sommes pas absolument convaincus de cela. En effet, comme on vient de le voir, pour engendrer l'antinomie, il ne suffit pas de postuler l'existence du monde (qui correspond au deuxième antécédent, ou si l'on veut à l'antécédent du conséquent) : il faut aussi postuler que le monde *a un successeur qui ressemble aux éléments du monde par le fait d'être tel qu'on peut en penser un plus grand*. Cette seconde condition nécessaire pour arriver à l'antinomie est donnée par le premier antécédent du conditionnel (u)[(x)(xεu $\rightarrow \varphi$x) $\rightarrow$ (φf'u.f'u~εu)], celui qui dit que *tout* ensemble de choses limitées a un successeur qui est à la fois extérieur à cet ensemble *et est lui-même limité*. Mais cette prémisse est- elle si évidente ? N'est-il pas possible d'envisager qu'il existe un monde (un

ensemble de toutes les choses telles qu'on peut en penser de plus grandes) mais que ce monde *n'ait pas* de successeur, ou bien qu'il ait un successeur, mais que ce successeur ne soit pas tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand que lui ? Autrement dit, la première prémisse, dans son universalité (qui fait qu'elle s'applique aussi au monde, et génère la contradiction), est-elle si évidente que cela ? Pourquoi le monde aurait-il nécessairement un successeur (un plus grand) qui soit lui-même tel qu'on peut penser encore plus grand ? Dans la logique du texte de Vuillemin, il semble que la raison pour laquelle il admet cette prémisse est qu'il s'agit de la condition nécessaire d'une « théologie vraiment rationnelle » : le monde doit avoir un successeur qui est à la fois transcendant (extérieur au monde) et ressemblant (donc tel qu'on peut en penser un plus grand). Autrement dit, le concept de monde conduit à une antinomie *si on essaye* de mener un projet de « théologie vraiment rationnelle » selon les critères de Vuillemin (dans lequel Dieu doit être ressemblant au monde dans le sens d'être tel qu'on peut en penser un plus grand).
Mais cela ne prouve pas que le concept de monde soit antinomique *en lui-même*, c'est-à-dire pour quelqu'un qui n'a pas les autres hypothèses de la « théologie vraiment rationnelle », c'est-à-dire soit quelqu'un qui pense que le monde n'a pas du tout de successeur (un athée ?), soit quelqu'un qui pense que le successeur du monde n'est *pas* tel qu'on peut penser quelque chose d'encore plus grand (Anselme lui-même, semble-t-il). Autrement dit, il ne nous semble pas du tout évident que Vuillemin ait prouvé par la matrice (A) le caractère antinomique du concept de monde en lui-même ; il semble plutôt qu'il ait montré le caractère antinomique du concept d'un successeur du monde qui serait en même temps ressemblant au monde par le fait d'être tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand.
Pour conclure sur ce § 14, il est clair que Vuillemin a montré le caractère antinomique du concept d'un *successeur du monde qui soit lui-même limité*. Est-ce qu'il a montré le caractère antinomique du concept de *monde* lui-même ? Vuillemin le pense, mais cela ne nous semble pas du tout évident. Quoi qu'il en soit, qu'il ait ou non montré le caractère antinomique du concept de monde, il n'a rien prouvé (directement en tout cas) sur le concept anselmien de Dieu, qui est le complément du concept de monde, ainsi qu'il le reconnaît lui-même. C'est pourquoi l'essentiel de son argumentation concernant le concept anselmien se trouve dans le paragraphe suivant (§ 15) où il va envisager le concept de Dieu lui-même et une autre matrice logique dans laquelle ce concept apparaît.

6. L'antinomie mathématique du concept de Dieu (§ 15)

Voyons donc à présent l'argument du § 15 dans lequel Vuillemin soutient que le concept anselmien de Dieu doit malgré tout être rejeté à cause du problème des antinomies. Voici comment Vuillemin résume le propos de ce paragraphe :

> « On montrera que : 1° en un certain sens, Anselme admettrait ou pourrait admettre qu'il y a quelque chose de contradictoire dans l'idée du tout de la Création ; 2° confrontée à l'antinomie de ce tout, on voit immédiatement que sa propre prémisse ne contient pas de contradiction explicite ; 3° mais l'arbitraire ontologique par lequel on démontre l'existence de son objet renvoie à l'antinomie épistémologique, tandis que par ailleurs il n'écarte nullement l'antinomie mathématique attachée au concept de ce tout. » (*Ibid.,* p. 80)

Les deux premiers points sont concessifs : Vuillemin commence par concéder (1°) que le caractère antinomique du concept de monde (supposément établi par la démonstration

du § 14) ne pose pas de problème particulier (en tout cas pas de problème direct) pour Anselme. C'est ce que nous venons de voir dans la section précédente.
La deuxième concession (2°) va plus loin : non seulement la matrice (A) – qui est antinomique – ne concerne que le concept de monde (et donc ne montre rien quant au concept anselmien de Dieu), mais en outre on peut démontrer que la matrice logique qui *fait* apparaître le concept anselmien *n'est pas* antinomique. Quelle est cette autre matrice, et comment Vuillemin établit-il ce résultat ? Pour comprendre le cheminement de Vuillemin, il faut repartir de la matrice (A) :
(A) $\{(u)[(x)(x\varepsilon u \rightarrow \varphi x) \rightarrow (\varphi f'u.f'u{\sim}\varepsilon u)]\} \rightarrow \{(\exists w)(z)(\varphi z \equiv z\varepsilon w) \rightarrow (\exists w)(\varphi f'w.f'w{\sim}\varepsilon w)\}$

Pourquoi la matrice (A) ne dit-elle rien sur le concept anselmien de Dieu ? Parce qu'elle parle d'un successeur du monde (f'w) qui partage avec les éléments du monde leur condition définissante, c'est-à-dire le fait d'être tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand – ce qui est l'interprétation de la propriété j dans la matrice. Or il est évident que le Dieu anselmien, s'il est effectivement un « successeur » du monde (dans le sens où il est un « plus grand » que toutes les choses du monde, et qui transcende le monde) *ne partage pas* la condition d'être tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand. La définition même du Dieu anselmien est qu'on ne peut rien penser de plus grand. Donc si l'on continue d'interpréter la variable de la matrice de la même manière (où φ = être tel que l'on peut penser quelque chose de plus grand), le concept anselmien de Dieu doit être un successeur du monde (f'w) qui n'appartient pas au monde (f'w$\sim\varepsilon$w) mais *qui ne partage pas* la propriété définissante des éléments du monde ($\sim\varphi$ f'w). Si l'on veut obtenir cette conjonction dans le conséquent ($\sim\varphi$f'w.f'w$\sim\varepsilon$w), il faut évidemment modifier l'antécédent, puisque le conséquent en découle logiquement, c'est-à-dire qu'il faut écrire : $\sim\varphi$f'u.f'u$\sim\varepsilon$u dans l'antécédent. On obtient alors la matrice que Vuillemin appelle (B) :

(B) $\{(u)[(x)(x\varepsilon u \rightarrow \varphi x) \rightarrow ({\sim}\varphi f'u.f'u{\sim}\varepsilon u)]\} \rightarrow \{(\exists w)(z)(\varphi z \equiv z\varepsilon w) \rightarrow (\exists w)({\sim}\varphi f'w.f'w{\sim}\varepsilon w)\}$

Dans cette matrice (B), la propriété « φx » doit être interprétée comme « on peut penser un y plus grand que x », ou encore en notation formelle : P(∃y)y>x[30]. En substituant cette formule dans la matrice (B), Vuillemin obtient la matrice (C) suivante (qui n'est qu'une instance de (B) dans l'interprétation qui nous intéresse) :

(C)
$$\{(u)[(x)(x\varepsilon u \rightarrow P(\exists y)y>x) \rightarrow ({\sim}P(\exists y)y>f'u.f'u{\sim}\varepsilon u)]\}$$
$$\rightarrow \{[(\exists w)(z)P((\exists y)y>z) \equiv z\varepsilon w] \rightarrow [(\exists w)({\sim}P(\exists y)y>f'w.f'w{\sim}\varepsilon w)]\}$$

En langage naturel, ces matrices signifient ceci :

Si (i) tous les ensembles de choses limitées ont un successeur qui *n'est pas* limité et qui n'appartient pas à l'ensemble : $(u)[(x)(x\varepsilon u \rightarrow P(\exists y)y>x) \rightarrow ({\sim}P(\exists y)y>f'u.f'u{\sim}\varepsilon u)]$

et si (ii) il existe un ensemble de *toutes* les choses limitées (le monde) : $(\exists w)(z)P((\exists y)y>z) \equiv z\varepsilon w$

[30] « P » est ici un opérateur propositionnel signifiant « on peut penser que » ou « on peut concevoir que ».

alors (iii) il existe un ensemble (le monde) dont le successeur (Dieu) n'est pas limité et n'appartient pas à l'ensemble (au monde) : (∃w)(~P(∃y)y>f'w.f'w~εw).

Telle est donc la « matrice » dans laquelle on voit apparaître le concept anselmien de Dieu, c'est-à-dire le concept d'un « plus grand » que le monde, qui n'est pas dans le monde et surtout qui *n'est pas tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand*. Que peut-on dire de cette nouvelle matrice ? La première chose à en dire, d'après Vuillemin, c'est qu'elle n'est clairement pas antinomique : son conséquent ne contient aucune contradiction logique, ni dans la version purement formelle et générale (B) ni dans la version spécifiée ou interprétée (C). C'est là le sens de la seconde concession de Vuillemin : « 2° confrontée à l'antinomie de ce tout [le monde], on voit immédiatement que sa propre prémisse [i.e. le concept anselmien de Dieu] ne contient pas de contradiction explicite ».

Étant donné ces deux concessions, si le projet initial de Vuillemin était de faire entrer les concepts anselmiens dans la formule générale des antinomies de Russell afin de montrer le caractère antinomique de ces concepts, on ne peut que conclure à un échec : les concepts anselmiens *n'entrent pas* dans la formule générale de Russell (A), et la formule générale modifiée dans laquelle ils entrent (B) *n'est pas* antinomique.
Pourtant Vuillemin ne s'arrête pas là et entend établir dans le § 15 que le concept anselmien de Dieu est malgré tout problématique. C'est le troisième point que nous avons cité :

> « 3° mais l'arbitraire ontologique par lequel on démontre l'existence de son objet renvoie à l'antinomie épistémologique, tandis que par ailleurs il n'écarte nullement l'antinomie mathématique attachée au concept de ce tout. » (*Ibid*., p. 80)

Que veut dire ici Vuillemin ? Le contenu du § 15 permet de mieux comprendre ce qui est dit ici. Et il nous semble qu'il y a trois problèmes distincts soulevés ici par Vuillemin contre Anselme.
Premier problème, l'antinomie mathématique attachée au concept de monde n'est « nullement écartée », et cette antinomie se répercuterait de manière indirecte sur le concept anselmien de Dieu en tant que ce dernier est le *complément* du concept de monde. Vuillemin écrit ainsi :

> « Le concept de Dieu en est le complément [du concept de monde]. Par là, il participe au caractère antinomique du concept de monde. » (*Ibid*., p. 84)

Le concept anselmien de Dieu serait donc antinomique par « participation » ou par « héritage », du fait de l'antinomie mathématique que recèle son complément.
Deuxième problème, la nouvelle matrice, (B) ou (C), « renvoie à l'antinomie épistémologique ». Pourquoi ? Parce qu'elle revient à nier que le successeur du monde (Dieu) satisfait la condition définissante des éléments du monde (à savoir la propriété « être tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand »). Mais si Dieu ne satisfait pas cette condition, alors on perd le « postulat de ressemblance » qui avait généré la matrice (A) : on a bien un Dieu transcendant au monde (et donc on a un concept adéquat à son objet), mais on n'a plus un Dieu « ressemblant » au monde (et donc on ne peut plus le « concevoir », ce qui implique que la preuve anselmienne est non démonstrative). Troisième problème, la démonstration de l'existence de Dieu correspondant à la matrice

(B) ou (C) est marquée par un « arbitraire ontologique ». De quoi s'agit-il ici ? Vuillemin considère que les matrices (B) et (C) ne sont certes pas *antinomiques* (leur conséquent ne contient aucune contradiction, leur antécédent non plus, et de plus leur conséquent s'ensuit bien logiquement de l'antécédent). Mais il estime qu'elles sont « arbitraires » dans le sens où nous n'avons aucune raison d'accepter la vérité de l'antécédent. Que dit en effet l'antécédent principal ?

(i) Tous les ensembles de choses limitées ont un successeur qui *n'est pas* limité et qui n'appartient pas à l'ensemble.

Cet antécédent implique que l'ensemble de tous les arbres, ou l'ensemble de tous les chats, sont des ensembles qui ont pour successeur... Dieu lui-même (un être non limité, c'est-à-dire tel qu'on ne peut en penser de plus grand). Or cela semble arbitraire : s'il semble intuitif de penser que l'ensemble de *toutes* les choses limitées (le monde) a Dieu pour successeur, il n'est pas du tout intuitif de penser que *tous* les ensembles de choses limitées (l'ensemble des arbres, l'ensemble des chats) ont également Dieu pour successeur (c'est-à-dire pour chose *la plus petite* qui soit plus grande que tous les éléments de l'ensemble).

Ainsi, bien que l'on ait échoué à démontrer de manière directe le caractère antinomique de l'argument d'Anselme, celui-ci souffrirait tout de même de trois défauts rédhibitoires : premièrement, le concept anselmien *hérite* du caractère mathématiquement antinomique du concept de monde ; deuxièmement, le concept anselmien reconduit à l'antinomie épistémologique ; troisièmement, quand bien même il n'y aurait nulle contradiction dans les prémisses et la conclusion de l'argument, l'une de ses prémisses serait « arbitraire », au sens où nous n'avons aucune bonne raison de la tenir pour vraie (et toutes les bonnes raisons de la tenir pour fausse).

Il nous semble cependant qu'aucun de ces trois arguments avancés par Vuillemin n'est vraiment convaincant.
Sur l'idée d'héritage de l'antinomie du monde : une première chose à dire concernant ce premier problème, c'est que (comme on l'a vu plus haut) il n'est pas clair du tout que Vuillemin ait établi le caractère antinomique du concept de monde *lui-même*. Ce dont il a certainement montré l'antinomie (par la matrice (A)), c'est le concept d'un *successeur* du monde qui soit à la fois hors du monde et tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand. Un tel successeur est antinomique et n'existe donc pas. Mais pourquoi le monde n'existerait-il pas *sans* un tel successeur – c'est-à-dire soit sans successeur du tout, soit avec un successeur qui soit tel que rien ne peut être pensé de plus grand ? Nous ne voyons pas comment Vuillemin estime avoir établi le caractère antinomique du concept de monde lui-même. Mais à supposer qu'il ait établi ce point, est-il si évident que le caractère antinomique du concept de monde soit « hérité par » ou « transmis à » son complément, le concept anselmien de Dieu ? Pour qu'il y ait un tel héritage, il semble qu'il faudrait poser le principe général selon lequel :

> (P) le concept complément d'un concept antinomique est toujours lui aussi un concept antinomique.

Or ce principe est-il vrai ? S'il y a antinomie dans la phrase du menteur « je dis toujours le faux », y a-t-il antinomie dans le complément, à savoir la phrase « je dis toujours le vrai » ? Il ne semble pas. S'il y a antinomie dans la propriété du barbier « *x* rase tous ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes », y a-t-il antinomie dans la propriété « *x* ne rase pas tous ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes » ? De nouveau, il ne semble pas. De fait, Vuillemin lui- même semble réticent à affirmer le principe (P) – il n'affirme aucun principe de cette forme et reste très prudent dans les formulations où il évoque l'héritage du caractère antinomique par le complément du concept de monde. D'une part, il ne dit jamais que le concept anselmien de Dieu est antinomique, mais seulement qu'il « participe au caractère antinomique » de son complément. Il faudrait avoir ici une théorie explicite de la « participation » pour savoir ce que cela signifie exactement. D'autre part, voici comment s'exprime Vuillemin lorsqu'il présente pour la première fois son argument d'héritage :

> « Ainsi, l'ensemble des perfections qui sont telles que des perfections plus grandes qu'elles peuvent être pensées est un concept contradictoire dans la chose. Son complément, l'être tel que rien de plus grand ne peut être pensé, est un concept contradictoire pour ma science. Le premier peut être pensé ; il ne peut pas être. Le second ne peut pas être pensé. Est-ce à dire qu'il peut être ? Rien n'est moins sûr, puisqu'il est le complément d'un concept antinomique. » (*Ibid.,* p. 84, nous soulignons)

Dans cet extrait, Vuillemin rappelle que le concept de monde ne peut pas être parce qu'il est contradictoire en lui-même. Il évoque par ailleurs le fait que le concept complémentaire (Dieu) est « contradictoire pour ma science », c'est-à-dire qu'il relève d'une antinomie épistémologique ; mais nous reviendrons sur ce point un peu plus loin. Ce qui nous intéresse ici, c'est la question de savoir si le concept de Dieu souffre également d'une antinomie mathématique qui impliquerait qu'il ne peut être (en tant que contradictoire « dans la chose »). À cette question, il serait très aisé de répondre si nous disposions d'un principe (P). Il suffirait alors de dire : il est évident que le concept de Dieu est également contradictoire pour la chose, et qu'il ne peut pas être, puisqu'il est le complément d'un concept antinomique et que le complément d'un concept antinomique est toujours lui-même antinomique. Mais ce n'est pas ce qu'affirme Vuillemin : il dit beaucoup plus prudemment « Est-ce à dire qu'il peut être ? *Rien n'est moins sûr* puisque etc. » Il exprime simplement une incertitude ou un doute, là où la vérité du principe (P) lui permettrait d'établir de manière directe la certitude que le concept de Dieu ne peut pas être parce qu'il est lui-même antinomique. Cette formulation même nous semble révéler le fait que Vuillemin ne se sentait pas en mesure d'affirmer le principe (P). Et les auteurs du présent article ne se sentent pas non plus en mesure d'affirmer ce principe (ni sa négation d'ailleurs). Or, en l'absence du principe (P), nous ne voyons pas pourquoi le caractère antinomique du concept de monde (*si* l'on admet ce caractère antinomique, qui encore une fois est loin d'être clairement établi) poserait un problème pour son complément, le concept anselmien de Dieu.

Passons à la deuxième difficulté soulevée par Vuillemin, qui consiste à dire que le concept anselmien de Dieu nous « renvoie à l'antinomie épistémologique ». Cette objection repose sur l'idée que si l'on pense Dieu comme « tel que rien de plus grand ne peut être pensé », on a perdu la ressemblance avec le monde (et donc la « pensabilité ») puisque la caractéristique commune des choses du monde est d'être telles que l'on peut penser quelque chose de plus grand. Cette objection vaut ce que vaut le problème de l'antinomie épistémologique et nous y avons donc déjà répondu dans notre discussion du § 13. L'objection n'est pas convaincante parce qu'elle exige que Dieu soit pensé par *un certain concept* (qui caractérise les choses du monde), à savoir le concept d'être tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand, mais Dieu peut très bien être pensé par un autre concept (être une certaine grandeur, et même une grandeur telle qu'on peut en penser de plus *petites*). Dire que Dieu n'est pas pensé *du tout* simplement parce qu'il n'est pas pensé par le concept « être tel que quelque chose peut être pensé de plus grand » n'est pas convaincant. Pour convaincre, il faudrait montrer ce qui n'est pas pensé dans la description anselmienne « un être tel que rien de plus grand ne peut être pensé ». Or il semble bien que tous les éléments qui composent cette description soient parfaitement pensables et pensés ; par principe de compositionnalité, il semble donc raisonnable de présumer que le concept composé est également pensable et pensé, à moins qu'il ne recèle dans sa composition même une antinomie (mathématique) qui le rend impensable – mais c'est justement ce que Vuillemin a échoué à établir. Donc nous ne voyons pas comment Vuillemin peut établir que le concept anselmien de Dieu serait « contradictoire pour ma science » ou épistémologiquement antinomique : certes Dieu n'est pas pensé par un concept *quoad per se* (mais par un concept *quoad per aliud*), et certes il n'est pas pensé par un concept qui caractérise également les choses créées (mais par un concept *composé* de concepts qui s'appliquent aux choses créées), mais tout cela n'implique nullement qu'il ne soit pas pensé du tout.

La troisième et dernière difficulté est celle selon laquelle la « prémisse » d'Anselme deviendrait « arbitraire » dans la matrice (B) ou (C). Cette difficulté nous semble reposer sur une erreur de position dialectique de la part de Vuillemin. Reprenons en effet le raisonnement correspondant à la matrice (C) :

Si (i) tous les ensembles de choses limitées ont un successeur qui *n'est pas* limité et qui n'appartient pas à l'ensemble,
et si (ii) il existe un ensemble de *toutes* les choses limitées (le monde),
alors (iii) il existe un ensemble (le monde) dont le successeur (Dieu) n'est pas limité et n'appartient pas à l'ensemble (au monde).

L'objection de Vuillemin consiste à dire que, même s'il est vrai que (iii) n'est pas contradictoire et s'ensuit des prémisses (i) et (ii), il reste que la prémisse (i) est « arbitraire » (dans le sens où elle n'a aucune plausibilité ontologique). Or, nous dit Vuillemin, si cette prémisse est arbitraire, alors la « preuve » de la matrice (C) – et dont Vuillemin nous dit qu'elle n'est qu'une manière « d'exprimer l'argument d'Anselme » (*ibid.*, p. 81, n. 3) – n'est pas convaincante ; elle ne permet pas d'établir la conclusion désirée, à savoir qu'il y a un Dieu transcendant au monde et tel que rien de plus grand ne peut être pensé. La preuve d'Anselme n'éviterait la contradiction que pour tomber dans un autre vice : l'arbitraire d'une prémisse.
Mais le problème de cette objection, c'est que « la preuve » de la matrice (C) n'est absolument pas l'argument d'Anselme ; et montrer qu'une de ses prémisses est arbitraire ou fausse ne montre donc absolument rien sur la valeur des prémisses (et de la conclusion) de l'argument d'Anselme. Certes, on pourrait considérer en un certain sens que l'argument de (C) – l'argument qui prend (i) et (ii) comme prémisses et (iii) comme conclusion – correspond à un argument possible en faveur de l'existence de Dieu. Ce serait un argument de la forme générale suivante :

(i*) tous les ensembles de type T ont nécessairement un « successeur »,
(ii*) or le monde est un ensemble de ce type T,
(iii*) donc il existe un « successeur » du monde, c'est-à-dire Dieu.

De manière encore plus générale, cet argument appartiendra à la famille des preuves de l'existence de Dieu par « remontée », comme l'argument de la remontée au premier moteur (toute chose en mouvement doit avoir un moteur, etc.), ou à la première cause (toute chose doit avoir une cause, etc.) ; ici, on remonterait non pas l'échelle des moteurs ou des causes, mais l'échelle des grandeurs, pour arriver, de proche en proche, à un sommet de l'échelle. Et il est parfaitement exact (quoi qu'on pense des autres arguments par remontée) que l'argument (C) conçu de cette manière n'est absolument pas convaincant, et ce pour la raison que donne Vuillemin : on ne voit pas pourquoi il faudrait poser que tout ensemble de choses limitées a nécessairement pour successeur un être tel que rien de plus grand ne peut être pensé.
L'argument (C) – interprété comme argument en faveur de l'existence de Dieu – n'est donc pas du tout convaincant... mais il n'a rien à voir avec l'argument d'Anselme ! L'argument d'Anselme n'est absolument pas un argument de « remontée » ayant (i) comme prémisse. Comme on l'a vu dans la section II, l'argument d'Anselme est un argument par réduction à l'absurde de l'hypothèse de la non-existence de Dieu, et les prémisses sur lesquelles il repose sont les suivantes :

- (concevabilité) le D est dans l'intelligence, et on peut concevoir que le D existe (dans la réalité) ;
- (supériorité de l'existence) [en faisant l'hypothèse que le D n'existe pas,] si on concevait que le D existe, on concevrait alors quelque chose de plus grand.

Aucune de ces prémisses n'implique ni n'est impliquée par la prémisse (i) de (C). Et si l'on reprend méthodiquement la situation dialectique qui nous a amené à considérer la matrice (C), on se rappellera que (C) n'a pas du tout été proposée initialement comme une formalisation *de l'argument d'Anselme*, mais comme une tentative de remplacement de la matrice (A), qui elle-même était une tentative pour montrer le caractère antinomique du *concept* anselmien de Dieu, c'est-à-dire comme une tentative pour prouver que *la prémisse de concevabilité* d'Anselme est fausse.
On a vu que la matrice (A) *ne permettait pas* d'établir le caractère antinomique du concept anselmien de Dieu (ni donc la fausseté de la prémisse de concevabilité). Dans le § 15, Vuillemin nous dit en outre que la matrice révisée – (B) ou (C) – n'est pas du tout antinomique, et donc ne permet pas non plus d'établir le caractère antinomique du concept anselmien de Dieu (ni par conséquent la fausseté de la prémisse de concevabilité). À cela, Vuillemin ajoute que la matrice (C) échoue à prouver l'existence de Dieu... mais ça n'était pas son rôle dialectique dans la discussion avec Anselme ! Son rôle dialectique était de tester le caractère antinomique ou non du concept anselmien (pour discuter la prémisse de concevabilité). Certes, si on conçoit (C) comme un argument potentiel pour l'existence de Dieu, c'est un très mauvais argument. Mais ce n'est absolument pas l'argument d'Anselme.
À certains moments, Vuillemin semble penser que l'échec de la matrice (C) montre qu'on n'a toujours pas « établi la concevabilité » du concept anselmien. Mais de nouveau, ce serait se tromper dans la situation dialectique : les matrices (A), (B) et (C) avaient pour but, à l'origine, d'essayer de montrer *l'inconcevabilité* du concept anselmien (à cause d'un problème d'antinomie). La situation dialectique est donc la suivante : initialement, Anselme propose d'accepter l'intuition selon laquelle « on peut concevoir que l'être tel que rien de plus grand ne peut être pensé existe ». Cette prémisse est initialement plausible puisque l'on comprend chacun des termes de la description et qu'on ne voit pas

de contradiction évidente dans la composition de ces termes. Par défaut, il semble raisonnable de penser qu'une description F que je comprends et dans laquelle je ne repère aucune contradiction est telle que je peux concevoir que le F existe. À cela, l'intuition leibnizienne de Vuillemin consistait à dire : « attention ! Certaines contradictions échappent au premier regard ; il se pourrait que la description anselmienne soit *subtilement* contradictoire (comme le sont certains concepts mathématiques dont on ne repère pas à première vue le caractère antinomique) ». Soit : examinons donc si l'on peut trouver une contradiction subtile de type mathématique. Et pour cela examinons les matrices (A), (B) et (C) à la recherche d'une antinomie éventuelle. Résultat : aucune antinomie ! Donc raisonnablement on devrait revenir à la présomption initiale : puisqu'on n'a aucune raison de penser que cette description n'est pas concevable, revenons à la présomption de concevabilité (puisque c'est une description dont nous comprenons tous les termes et dans laquelle un examen *approfondi* a échoué à trouver la moindre contradiction). À ce stade de la discussion, c'est une erreur dialectique de prétexter : « mais la matrice (C) a échoué à *prouver la concevabilité* du concept anselmien ». La matrice (C), encore une fois, n'a jamais eu pour but de prouver la concevabilité du concept anselmien. Elle participait d'une démarche cherchant à prouver son *in*concevabilité (contre la présomption de concevabilité). Cette démarche ayant échoué à prouver l'*in*concevabilité, la seule attitude raisonnable est de reconnaître la défaite et d'admettre que les arguments de Vuillemin n'ont en fait apporté aucune considération susceptible de mettre en doute les prémisses de l'argument d'Anselme – ni la prémisse de supériorité de l'existence (contre laquelle Vuillemin n'essaye pas de proposer d'argument), ni la prémisse de concevabilité, contre laquelle tous ses arguments d'inconcevabilité ont échoué à notre avis, aussi bien les arguments d'antinomie épistémologique que les arguments d'antinomie mathématique (directe ou héritée).

Conclusion

Le but du présent article était d'évaluer la réfutation de l'argument d'Anselme développée par Vuillemin dans *Le Dieu d'Anselme*. Afin de procéder à cette évaluation, nous avons essayé de reconstruire la démarche herméneutique qu'avait suivie Vuillemin. Notre interprétation consiste à dire qu'il est parti de son étude approfondie des antinomies mathématiques, développée dans ses cours au Collège de France pendant les années ayant précédé la publication du livre. Plus particulièrement, il semble que Vuillemin ait eu pour point de départ la formule générale russellienne des antinomies (reprise explicitement dans le livre), dans laquelle il aurait trouvé une pierre de touche pour tester l'intuition d'une antinomie intrinsèque au concept anselmien de Dieu. De fait, ce que nous avons appelé « l'intuition leibnizienne » semblait à première vue prometteur : le concept d'un « être tel que rien de plus grand ne peut être conçu » n'est pas sans affinité logique ou formelle avec les concepts mathématiques générateurs d'antinomies (le plus grand de tous les nombres chez Leibniz, l'ordinal de la série de tous les ordinaux pour Burali-Forti, etc.)

Cette intuition leibnizienne et le projet de lui appliquer le test de la formule russellienne constituaient manifestement un programme philosophique enthousiasmant et prometteur. Il s'agissait d'utiliser les progrès récents de la philosophie des mathématiques et les meilleurs outils de la logique contemporaine afin de résoudre un problème métaphysique traditionnel. Cette conception méthodologique (dans laquelle la logique peut permettre de clarifier des problèmes métaphysiques) et cette ambition optimiste (de pouvoir résoudre des grandes questions philosophiques traditionnelles – ou du moins de réaliser des progrès substantiels) sont caractéristiques de Vuillemin, et ce sont ces caractéristiques remarquables qui font de lui un des très grands philosophes français de sa génération. Dans le cas précis de l'argument d'Anselme, le programme de Vuillemin pouvait permettre d'apporter une réfutation bien plus importante que toutes celles apportées au cours des siècles passés – aussi bien celle de Kant que celle de Frege et Russell. En effet, les « réfutations » passées proposaient soit de contester la validité de l'argument, soit de mettre en doute une prémisse métaphysiquement discutable. Mais comme Vuillemin le reconnaît (et comme le suggèrent les reconstructions logiques contemporaines), la validité de l'argument ne semble pas en cause ; et les stratégies rejetant une prémisse métaphysique substantielle semblent condamnées à demeurer éternellement discutables. Le programme de Vuillemin, au contraire, faisait entrevoir la possibilité d'apporter une démonstration logico-formelle du caractère antinomique de l'une des prémisses, ce qui lui permettait (sans mettre en doute la validité du raisonnement proprement dite) d'espérer une réfutation définitive.

Malheureusement, si notre interprétation du programme de Vuillemin est exacte, la lecture attentive du *Dieu d'Anselme* semble indiquer que la réalisation du programme ne s'est pas déroulée comme prévu. En tentant de faire entrer les termes d'Anselme dans la forme générale des antinomies (la « matrice A » d'origine russellienne), Vuillemin n'a pu que constater qu'il manquait sa cible : le concept dont il pouvait (au mieux) démontrer le caractère antinomique était le concept de monde et non pas le concept anselmien de Dieu. Pour remédier à ce problème, Vuillemin a recherché une « matrice » de remplacement (la matrice B) qui permettait de faire apparaître le concept anselmien... mais là encore le projet de réfutation semblait échouer, car la matrice en question (ainsi que le reconnaît très honnêtement Vuillemin) ne génère aucune antinomie. Finalement, malgré ces deux échecs, Vuillemin semble avoir trouvé trois remarques pour « sauver » le programme initial – ce sont les trois remarques du § 15, qui constituent à notre avis le cœur du livre, et que nous avons discutées dans la section 6. Premièrement, le concept anselmien de Dieu « hériterait » du caractère antinomique du concept de monde (démontré par la matrice A) ; deuxièmement, ce concept succomberait à une antinomie « épistémologique » en dépit de l'absence d'antinomie mathématique ; troisièmement, la matrice de remplacement (B ou C) aurait une prémisse « arbitraire » (non justifiée) et n'établirait donc pas la concevabilité du concept anselmien. La troisième de ces remarques nous a semblé reposer sur une erreur de position dialectique. Quant aux deux premières remarques, nous avons essayé de montrer pourquoi elles ne nous semblaient pas convaincantes – ou pour le moins substantiellement discutables au même titre que les « réfutations » kantienne ou frégéenne, et donc bien loin de la réfutation logico-formelle (et donc démonstrative) que Vuillemin semble avoir initialement ambitionnée.

D'après les analyses et arguments que nous avons présentés, il nous semble donc que le projet de réfutation de Vuillemin est parti d'une intuition et d'un programme tout à fait prometteurs, mais que la mise en œuvre du programme s'est avérée beaucoup plus difficile que prévu, et débouchant finalement (à notre avis) sur un échec. Ceci n'enlève évidemment rien au mérite et à l'intérêt du *Dieu d'Anselme*, tant il est vrai qu'en philosophie et en logique il est aussi important de savoir ce que l'on *ne peut pas* démontrer que ce que l'on *peut* démontrer. L'échec du projet frégéen de logicisation des mathématiques est sans doute l'exemple le plus célèbre d'un échec philosophiquement fécond. De la même façon, savoir que le projet de réfutation du concept anselmien par antinomie mathématique est un échec serait en soi un enseignement philosophique de grande importance et un progrès substantiel dans l'histoire de l'argument ontologique. Ce projet est-il véritablement un échec ? Nous ne pouvons pas prétendre l'avoir établi définitivement : d'autres tentatives pour mettre au jour une antinomie mathématique dans le concept anselmien sont toujours possibles[31]. Vuillemin semble cependant s'être donné une méthode générale pour faire apparaître l'antinomie s'il y en avait une (à savoir la formule de Russell), et son échec est donc particulièrement significatif[32]. Quoi qu'il en

[31] Notons qu'il existe dans la littérature récente une autre tentative, indépendante de celle de Vuillemin, pour montrer que le concept anselmien tombe sous le coup d'une antinomie russellienne. Il s'agit de l'article de Viger C., « St. Anselm's Ontological Argument Succumbs to Russell's Paradox », in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 52, n°3, 2002. Cet article n'a pas suscité beaucoup de réactions. Parmi les trois articles qui y ont répondu directement, le dernier démontre à notre avis de manière imparable que l'argument de Viger commet une erreur assez basique : il s'agit de la réponse de Uckelman S., « The Ontological Argument and Russell's Antinomy », in *Logic and Logical Philosophy*, vol. 18, n°3-4, 2009, p. 309–312. Voir également ce même article pour les références aux deux autres réponses (moins efficaces à notre avis). Il est à noter que la stratégie de Viger est sensiblement différente de celle de Vuillemin, puisqu'il ne présente pas le concept anselmien comme étant une *instance* d'antinomie mathématique, analogue aux paradoxes de Russell ou de Burali-Forti ; il tente de montrer que le concept de « plus grand » employé par Anselme génère l'antinomie de Russell elle-même. En bref, l'argument de Viger est le suivant. Dans la hiérarchie anselmienne, Dieu doit être plus grand que tous les autres êtres absolument. Ainsi, si l'on accepte le concept anselmien, c'est-à-dire non relatif, de « plus grand », on devrait pouvoir définir l'ensemble des choses qui satisfont la propriété « être plus petit que Dieu », noté $\boldsymbol{\Omega}$. Or comme *tout* (sauf Dieu) est plus petit que Dieu, à partir de l'ensemble $\boldsymbol{\Omega}$ on peut définir l'ensemble universel **U**, contenant tous les éléments de $\boldsymbol{\Omega}$ plus Dieu. Or, l'ensemble universel **U** génère le paradoxe de Russell (ce qui est un résultat bien connu en théorie des ensembles). Donc la supposition de l'existence de la relation anselmienne (non restreinte) « plus grand » génère une antinomie et on doit donc rejeter la concevabilité de cette relation, sur laquelle repose la définition d'Anselme. L'erreur de Viger est en fait très simple : Viger a raison de dire que si l'on peut construire l'ensemble **U** de toutes les choses (Dieu plus le reste), alors on arrive à l'antinomie russellienne. C'est pour cela qu'on considère classiquement, depuis Russell, que la classe de toutes les choses est une classe propre et non pas un ensemble. Et Viger a aussi raison de dire que si l'on pouvait définir un *ensemble* $\boldsymbol{\Omega}$ de toutes les choses plus petites que Dieu, alors on pourrait définir (par simple addition de Dieu) un *ensemble* de toutes les choses (ce qui génère l'antinomie). Soit. Il n'y a donc pas d'*ensemble* de « toutes les choses telles que Dieu est plus grand qu'elles ». Viger en conclut que le concept anselmien de « plus grand » est donc contradictoire ou antinomique, puisqu'il n'y a pas d'ensemble de toutes les choses satisfaisant cette propriété (« x est tel que Dieu est plus grand que x »). Mais cette dernière étape recèle une erreur basique. Comme le rappelle Uckelman, le fait qu'une propriété ne définisse pas un *ensemble* n'implique nullement que cette propriété soit contradictoire ou antinomique, autrement la propriété d'identité à soi (x=x) serait contradictoire puisqu'elle ne permet pas de définir un ensemble (la classe de toutes les choses identiques à soi étant la classe universelle, qui est une classe propre). Ce qu'on peut conclure, c'est que la propriété d'être plus petit que Dieu définit une *classe propre* et non pas un *ensemble*, mais cela ne révèle absolument aucun défaut logique dans cette propriété (ou dans les concepts qui la composent). La tentative de Viger pour réduire la conceptualité anselmienne à une antinomie nous semble donc reposer sur une erreur basique. Elle est donc incomparablement moins intéressante que la tentative de Vuillemin.

[32] S'il y avait un espoir de parvenir à une réfutation d'Anselme sur la base des antinomies mathématiques, il reposerait peut-être dans la considération suivante : bien qu'il utilise la formule générale applicable à toutes les antinomies, il est clair que Vuillemin a utilisé le paradoxe de Burali-Forti (avec ses notions d'ordre et de successeur) pour « faire entrer » la définition anselmienne dans cette formule générale. Autrement dit, là où Viger a essayé de réduire le concept anselmien au paradoxe de *Russell* (voir note précédente), Vuillemin a essayé de le réduire au paradoxe de *Burali-Forti*. Mais il serait peut-être intéressant également de rapprocher le concept anselmien des paradoxes « définitionnels » de Richard et de Berry. Le paradoxe de Berry concerne « le plus petit entier naturel non descriptible par une expression de quinze mots ou moins ». Comme cette définition fait quinze mots, cet entier est à la fois définissable et indéfinissable en quinze mots ou moins. Ce type de paradoxes repose sur le fait que la description par laquelle est défini l'objet contient une référence réflexive au processus de définition des objets. Or, on pourrait faire observer que la définition anselmienne (l'être tel que rien de plus grand ne peut être conçu) est à la fois la description par laquelle est conçu l'objet et en même temps fait référence de manière réflexive au processus par lequel les objets sont conçus. C'est ce qui fait que la définition anselmienne est « imprédicative » (dans la terminologie de Poincaré). Or, Richard proposait justement de résoudre son paradoxe définitionnel par l'interdiction logique des définitions imprédicatives. Cependant, cette solution – qui condamnerait en effet la définition anselmienne – n'est pas celle communément adoptée aujourd'hui pour résoudre les paradoxes

soit, un échec général, s'il était établi, serait évidemment bien loin de démontrer le succès de l'argument ontologique – les réfutations plus anciennes (par rejet d'une prémisse métaphysique substantielle) gardent leurs mérites (que nous n'avons pas discutés ici). Mais dans la mesure où ces réfutations sont philosophiquement discutables (à la différence de celle espérée par Vuillemin), ce que l'on peut retenir de l'échec de Vuillemin est qu'il y a de grandes chances que l'argument anselmien continue longtemps encore à susciter de nouvelles discussions et de nouvelles tentatives (discutables) de réfutation. On pourrait lui appliquer ce que Nietzsche dit du problème du libre arbitre :

« Ce n'est certes pas le moindre charme d'une théorie que d'être réfutable : c'est ainsi qu'elle attire les esprits déliés. Il semble bien que la théorie cent fois réfutée du "libre arbitre" ne doive sa survie qu'à ce genre de charme ; il vient toujours quelqu'un qui se sent de taille à la réfuter encore[33]. »

---

de Richard et de Berry. On a le plus souvent recours à la distinction entre langage-objet et métalangage (distinction dont les conséquences sur la définition anselmienne sont beaucoup moins évidentes). De fait, Vuillemin lui-même relève le caractère imprédicatif de la définition anselmienne et répond explicitement que cela ne constitue pas une objection problématique contre Anselme : « Au point de vue du réalisme, une définition imprédicative n'est nullement illégitime en elle-même puisque l'être déborde le connaître. » (*op. cit.*, p. 50). Est-ce qu'une étude plus poussée des rapports entre Anselme et les paradoxes de Richard/Berry permettrait de mettre au jour un problème plus profond ? Nous ne pouvons l'exclure totalement, et on pourrait s'étonner que Vuillemin n'ait pas, apparemment, tenté cette voie. Peut-être a-t-il estimé qu'elle n'aboutirait pas.

[33] Nietzsche F., *Par-delà bien et mal*, I, §18, in G. Colli et M. Montinari (éd.), trad. C. Heim, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1987.