

## LES ANSELME DES JULES VUILLEMIN : DE LA CRITIQUE GÉNÉRALE DE LA RAISON PURE À LA CLASSIFICATION DES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES

Baptiste Mèlès

CNRS – Archives Henri Poincaré

### Introduction

Ni œuvre programmatique comme la *Philosophie de l'algèbre* ni ouvrage de synthèse comme *Nécessité ou contingence* et *What Are Philosophical Systems ?*, l'ouvrage de Jules Vuillemin *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison* est souvent relégué au second rang, comme si son titre, d'apparence théologique et monographique, le réservait exclusivement à des publics d'initiés<sup>1</sup>.

Le sous-titre, *Les Apparences de la raison*, ne faisait pourtant pas mystère d'ambitions autrement plus générales. C'est à fort juste titre que Jean-Claude Pariente lit dans ce livre « une première mise en œuvre » du programme de critique générale de la raison pure annoncé dans la *Philosophie de l'algèbre*, programme dont Vuillemin « éprouve en quelque sorte la consistance sur une recherche historique<sup>2</sup> ». Le livre est pendant plus de dix ans resté le dernier d'un auteur jusqu'ici prolifique<sup>3</sup> : dix ans de relatif silence éditorial, conclus par l'*opus magnum* qu'est *Nécessité ou contingence*. De quelle décennie de recherche l'*Anselme* fut-il le point d'orgue, et pourquoi le point d'orgue fut-il si long ? Nous commencerons par rappeler le programme de recherche de critique générale de la raison pure annoncé par la *Philosophie de l'algèbre*. Nous examinerons ensuite en quoi l'*Anselme* prolonge ce programme : Vuillemin y poursuit l'étude comparative des pensées mathématique et philosophique, qui s'articule autour des notions de structure et d'antinomie. Nous montrerons enfin que les insatisfactions exprimées par Vuillemin relativement aux conclusions de cet ouvrage ont appelé les solutions apportées dans *Nécessité ou contingence*, qui ont elles-mêmes renouvelé le questionnement d'Anselme par Vuillemin dans ses articles post-classificatoires.

Aboutissement d'un programme de recherche en même temps qu'appel à des transformations profondes, l'*Anselme* fut à Vuillemin ce que la *Dissertation de 1770* fut à

---

<sup>1</sup> Vuillemin J., *La Philosophie de l'algèbre. I. Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'Algèbre moderne*, Paris, P.U.F., 1962 (désormais noté PA) ; *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier, 1971 (désormais noté DA) ; *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984 (désormais noté NC) ; *What Are Philosophical Systems ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (désormais noté WAPS). La présente recherche a été financée par l'Agence nationale de la recherche (projet VUILLEMIN, ANR-17-CE27-0017-01). Cet article doit beaucoup à la lecture des articles du présent dossier et à la discussion avec leurs auteurs. Les pages qui suivent sont particulièrement redevables à Jean-Baptiste Guillon, Cyrille Michon et Sylvain Roudaut : en cas de redondance que j'aurais omis de signaler explicitement, c'est à eux que revient la primeur.

<sup>2</sup> Pariente J.-C., « Sur Jules Vuillemin (1920-2001) », in *Revue d'Auvergne*, vol. 580-581, 2006, p. 133-157, ici p. 138-139 ; l'auteur consacre quatre pages à ce qu'il considère avec NC comme l'un des deux ouvrages « les plus marquants » de Vuillemin (p. 138-141).

<sup>3</sup> Dans les années 1960, Vuillemin a publié près d'un livre par an : Vuillemin J., *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, PUF, 1960 (désormais noté MMD) ; PA, *op. cit.*, 1962 ; *Le Miroir de Venise*, Paris, Julliard, 1965 ; *De la Logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967 (désormais noté DLT ; rééd. par Th. Bénatouïl, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008) ; *Rebâtir l'Université*, Paris, Fayard, 1968 ; *Leçons sur la première philosophie de Russell*, Paris, Armand Colin, 1968 (désormais noté Russell) ; *La Logique et le monde sensible. Études sur les théories contemporaines de l'abstraction*, Paris, Flammarion, 1971 ; DA, *op. cit.*, 1971.

Kant. Nous verrons comment, autour de cet ouvrage, le programme de critique générale de la raison pure s'est transformé en projet de classification des systèmes philosophiques.

### 1.1. La critique générale de la raison pure : mathématiques, structure, antinomies

C'est dans la *Philosophie de l'algèbre* que trouve son expression la plus pure le programme vuilleminien de critique générale de la raison<sup>4</sup>.

La *Philosophie de l'algèbre* tout entière défend et illustre la thèse du parallélisme entre l'histoire des mathématiques et celle de la philosophie pure : « L'histoire des Mathématiques et de la Philosophie montre qu'un renouvellement des méthodes de celle-là a, chaque fois, des répercussions sur celle-ci<sup>5</sup>. » Or retracer l'histoire de l'algèbre, c'est montrer sa transformation d'abord de la théorie des équations en l'étude des structures abstraites – objet du tome I – puis de l'étude des structures abstraites en la théorie elle-même algébrique des structures, l'« algèbre de l'algèbre » exemplifiée par la théorie des treillis – objet du tome II<sup>6</sup>. De science mi-sensible, mi-rationnelle, l'algèbre est devenue purement rationnelle et s'est élevée jusqu'à se penser elle-même. La méthode axiomatique, la logique et la théorie des ensembles lui ont permis d'« effectue[r] elle-même la critique des connaissances qu'elle propose », s'érigeant de ce fait au statut d'une « science qui réfléchit elle-même sur ses principes et qui est susceptible d'établir la légitimité de leurs droits et les limites de leurs prétentions<sup>7</sup>. » Par analogie, en vertu du parallélisme entre les histoires des mathématiques et de la philosophie, « la nature de la connaissance pure en Algèbre [...] permet d'espérer un renouvellement de la philosophie théorique. » On peut s'attendre à ce que la philosophie puisse à son tour, de manière purement rationnelle, « réfléchi[r] sur ses principes » afin d'« établir la légitimité de leurs droits et les limites de leurs prétentions. » Tel est, transposé de l'histoire philosophique de l'algèbre, le programme de la critique générale de la raison pure que se fixe Vuillemin au début des années 1960 : une pensée de la raison par elle-même sans compromission aucune avec les contingences de l'expérience.

Reste à savoir comment établir ce que Vuillemin appelle « la légitimité des droits » et « les limites des prétentions » de la raison. Dans sa Leçon inaugurale au Collège de France, contemporaine de la publication de la *Philosophie de l'algèbre*, Vuillemin précise que cette tâche à la fois positive et négative de refondation de la philosophie de la connaissance commencera par l'examen du lien entre les notions de structure et d'antinomie :

« Il est [...] raisonnable de supposer un lien, si difficile qu'il soit d'en préciser la nature, entre la pensée abstraite et formelle et la production des antinomies. Comme une telle question est fondamentale pour la philosophie de la connaissance, c'est à l'éclaircir que je m'attacherai d'abord et c'est aux deux notions de structure et d'antinomie que je consacrerai l'enseignement de cette année<sup>8</sup>. »

---

<sup>4</sup> Cf. Maronne S. et Mèlès B. (dir.), dossier « Lectures et postérités de *La Philosophie de l'algèbre* de Jules Vuillemin », *Philosophia Scientiæ*, vol. 24, n°3, 2020.

<sup>5</sup> *PA*, Introduction, § 2, p. 4. Si ce parallélisme est décrit de manière détaillée dans la *PA*, il était annoncé dès *MMD* en 1960. Cf. Schwartz É., « Le Descartes de Jules Vuillemin et sa contribution à la Philosophie de l'algèbre », in *Les Études philosophiques*, vol. 1, n°112, 2015, p. 31–50.

<sup>6</sup> Cf. Mèlès B., « Structure et évolution de *La Philosophie de l'algèbre* de Jules Vuillemin (tomes I et II) », in *Philosophia Scientiæ*, vol. 24, n°3, 2020, p. 17–42.

<sup>7</sup> *PA II*, Conclusion, § 70, p. 360.

<sup>8</sup> Vuillemin J., *Leçon inaugurale, faite le mercredi 5 décembre 1962 par M. Jules Vuillemin, Professeur, Paris, Collège de France, 1963, VI, p. 20–21 (désormais noté LI).*

Il faudra en réalité plus d'un an : l'étude de ces deux notions fera l'objet de toute une décennie d'enseignement au Collège de France.

### 1.2. La structure

Le volet positif de la critique générale de la raison pure porte sur la notion de structure ; lui seront consacrés, pendant plusieurs années, les cours du mardi. Le résumé du cours 1962-1963 porte ainsi on ne peut plus explicitement « sur la notion de structure [...] en se bornant à examiner, sur l'exemple des *Méditations métaphysiques* de Descartes, ce qui peut caractériser une structure philosophique<sup>9</sup>. » Les cours des années suivantes semblent délaisser cette notion au profit de questions logiques : celui de 1963-1964 porte « sur les calculs propositionnels de Russell », celui de 1964-1965 « sur quelques principes de la philosophie de Russell », à savoir le principe des relations externes et le principe d'abstraction<sup>10</sup>. Mais ces recherches, qui aboutiront à la publication des *Leçons sur la première philosophie de Russell* en 1968, se veulent bel et bien l'application de la méthode structurale aux *Principles of Mathematics* de Russell, comme l'affirme Vuillemin à cette époque : « je tentai d'analyser ce livre – en lui appliquant la méthode que je tenais de M. Gueroult<sup>11</sup> ». La mise au jour des principes de la philosophie de Russell faisait donc partie du programme d'analyse et de mise en application de la notion de structure, volet positif du programme de critique générale de la raison pure<sup>12</sup>, en partie repris de Gueroult.

En partie seulement. Car si l'étude des structures est, pour Vuillemin comme pour Gueroult, un outil d'analyse, elle devient chez l'élève un outil de synthèse qu'elle n'est pas chez le maître. Quoique Vuillemin proclame que « les travaux de M. Gueroult (*Descartes selon l'ordre des raisons*) ont fourni les matériaux de cette étude », l'idée de « restituer sous forme synthétique l'ordre des raisons dans les *Méditations* », tout comme celle de formaliser la relation d'« ordre des raisons », ne sont rien moins que gueroultiennes<sup>13</sup>. L'exemple cartésien permet en réalité à Vuillemin, comme il l'annonçait dans la Leçon inaugurale, de relier deux notions de structure : l'une philosophique, empruntée à Gueroult – ensemble de thèses articulées les unes aux autres selon un ordre démonstratif explicite –, l'autre mathématique, d'inspiration bourbachique – ensemble muni de fonctions et de relations. Une structure philosophique devient ainsi, en un sens fort, un ensemble de thèses muni d'une relation d'ordre. Tout en paraissant s'effacer devant celui qu'il s'est choisi comme maître, Vuillemin réalise donc un programme de recherche qui lui est propre : la relève de l'analyse structurale par l'adjonction de méthodes

---

<sup>9</sup> Vuillemin J., « Résumé des cours de philosophie de la connaissance », in *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours de 1962-1963*, Paris, Collège de France, 1963, p. 193.

<sup>10</sup> Vuillemin J., « Résumé des cours de philosophie de la connaissance », in *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours de 1963-1964*, Paris, Collège de France, 1964 ; « Résumé des cours de philosophie de la connaissance », in *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours de 1964-1965*, Paris, Collège de France, 1965.

<sup>11</sup> Vuillemin J. (posthume), « Un Français peut-il encore comprendre les philosophes d'outre-Manche ? », présenté et édité par Mélès B., in *Les Études philosophiques*, vol. 1, n°112, 2015, p. 17-30, ici p. 21 (p. 5 du manuscrit dactylographié). Voir également Vuillemin J., *Leçons sur la première philosophie de Russell*, Avertissement, p. 6.

<sup>12</sup> Les cours des années 1965-1969 porteront « sur l'histoire du principe d'abstraction après 1903 chez Russell et ses contemporains », à savoir successivement Whitehead, Russell, Nicod, Carnap, Goodman et le dernier Russell. Ces recherches aboutiront directement à l'ouvrage *LMS*.

<sup>13</sup> Une partie du cours sera offerte à Gueroult dans un recueil d'hommages : Vuillemin J., « Sur les propriétés formelles et matérielles de l'ordre cartésien des raisons », in *Études sur l'histoire de la philosophie, ses problèmes, ses méthodes ; en hommage à Martial Gueroult*, Paris, Fischbacher, 1964, p. 43-58.

synthétiques empruntées aux mathématiques<sup>14</sup>. Par analyse comme par synthèse, la notion de structure permet de mettre au jour la « légitimité des droits » de la raison en tant que créatrice d'objets.

### 1.3. Les antinomies

Le second grand volet de la critique générale de la raison pure, dont les mathématiques ont également fourni l'exemple, est l'étude des antinomies :

« Lorsque, pour expurger la Théorie des ensembles des antinomies qui la menacent, les mathématiciens déterminent les différents types de limitations, entre lesquels la raison pure doit choisir, ils définissent du même coup la possibilité d'une nouvelle critique de cette raison. Tel est le point suprême auquel peut parvenir la philosophie de la connaissance : comprendre la nature des antinomies et des illusions intrinsèques de la raison pure, décrire et classer les limitations propres à les éviter, analyser enfin les motifs que la raison allègue pour choisir entre elles. » (*LI, V*, p. 20)

Si Vuillemin s'approprie de façon originale la notion guerultienne de structure, celle d'antinomie lui est, d'entrée de jeu, propre. Cette notion transversale aux systèmes entre en contradiction directe avec le principe guerultien de monographe<sup>15</sup>. Comme le relèvent fort justement Jean-Baptiste Guillon et Cyrille Michon, c'est à l'étude de cette notion que Vuillemin consacre tout au long des années 1960 les cours du mercredi<sup>16</sup> : d'abord les arguments de Kant et de Hegel prétendant justifier l'absence d'antinomie en mathématiques, puis la critique de ces arguments, qui supposent le principe des relations internes ; Vuillemin étudie ensuite les antinomies de Cantor, Burali-Forti et Russell, ainsi que les solutions proposées par celui-ci : la première théorie des types, la théorie zig-zag, la limitation de grandeur, puis la théorie sans classes, qui s'appuie sur la théorie des symboles incomplets ; c'est dans ce contexte, comme le montrent également en détail J.- B. Guillon et C. Michon, que Vuillemin en vient à formaliser l'expression par Russell de l'origine des antinomies<sup>17</sup>. Vuillemin consacre ensuite le cours 1965-1966 à l'étude des antinomies que Ramsey a qualifiées d'épistémologiques, telles que l'antinomie de Richard. En 1966-1967, dans la continuité de ses recherches sur les antinomies, il relie les conceptions du principe d'induction complète avec une classification non seulement des philosophies des mathématiques, mais plus généralement des « points de vue métaphysiques généraux : logicisme, formalisme, intuitionnisme<sup>18</sup>. » Enfin, en 1967-1968

---

<sup>14</sup> Mèlès B., « Jules Vuillemin, disciple hétérodoxe de Martial Gueroult », in *Revue internationale de philosophie*, 2020.

<sup>15</sup> Mèlès B., « Des ensembles aux morphismes. Structure et évolution de l'histoire structurale de la philosophie », in V. Debuiche (éd.), *La Philosophie ventriloque*, à paraître.

<sup>16</sup> Voir dans le présent dossier l'article de Guillon J. et Michon C., « Vuillemin et les antinomies du concept anselmien de Dieu ».

<sup>17</sup> Vuillemin J., « L'origine et le mécanisme des antinomies dans la première philosophie de Russell (1903) », in *Logique et Analyse*, vol. 7, n°25-26, avril 1964, p. 59-95 ; Vuillemin J., « Sur les conditions qui permettent d'utiliser les matrices russelliennes des antinomies (1905) pour exprimer des théorèmes de limitations internes des formalismes », in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol.7, n°1, 1966, p. 1-19 ; Vuillemin J., *Russell*, ch. IV.

<sup>18</sup> La conception du principe d'induction comme jugement synthétique *a priori* est ainsi caractéristique de l'intuitionnisme, sa conception comme définition ou comme théorème, du logicisme, sa conception comme axiome ou théorème dans un système formel – arithmétique ou théorie des ensembles – du formalisme.

puis 1968-1969, année de la rédaction de *l'Anselme*<sup>19</sup>, Vuillemin étudie la théorie des types ramifiés de Russell. L'enseignement du mercredi a ainsi été consacré, tout au long des années 1960, d'abord à montrer l'existence d'antinomies de la raison pure, puis à examiner les solutions des antinomies mathématiques et épistémiques, enfin à mettre au jour, par-delà la philosophie des mathématiques, les liens profonds entre antinomies et classification des positions métaphysiques.

Pourquoi les antinomies ? Parce qu'elles sont l'unique instrument de mise au jour des limites de la raison, une fois celle-ci comprise comme raison *pure*. Comment pourrait-elle en effet mener à bien l'auto-examen critique dont l'algèbre contemporaine lui a fourni l'exemple, quand toute autorité extérieure – notamment celle de l'expérience sensible – est récusée d'avance ? Les limitations, pour reprendre le titre d'un ouvrage familier à Vuillemin, ne peuvent être qu'internes<sup>20</sup>. Seule la découverte d'antinomies peut conduire la raison pure à renoncer à ses prétentions illégitimes. L'analyse lui permet de prendre conscience des principes responsables de la contradiction.

Le rôle des antinomies n'est pourtant pas strictement négatif. Axiomatisées, elles sont le fil d'Ariane qui mène directement du cul-de-sac à la sortie du labyrinthe. Une fois la contradiction exprimée comme la négation d'une conjonction de principes, l'une des lois de De Morgan de la logique classique permet d'en dériver une disjonction de négations qui vaut aussitôt comme classification des solutions envisageables<sup>21</sup>. L'axiomatisation de l'antinomie fournit *ipso facto* une liste de solutions candidates. L'étude des antinomies est donc, comme celle des structures, un outil d'analyse autant que de synthèse. L'analyse mène à l'axiomatisation, qui par combinatoire engendre l'inventaire complet des solutions possibles.

Vuillemin s'est donc fixé au début des années 1960, dans le *Descartes* puis surtout dans la *Philosophie de l'algèbre* et la *Leçon inaugurale*, un programme de critique générale de la raison pure. Ce programme consiste en l'examen de la notion de structure, qui montre la portée de la raison pure, et des antinomies, qui montrent ses limites. C'est, comme nous allons le voir, dans le prolongement immédiat de ce qu'Élisabeth Schwartz appelle « la double appropriation de la méthode gueroultienne des structures et de l'héritage brunsvicgien d'une "philosophie mathématique"<sup>22</sup> » que s'inscrivent les recherches anselmiennes.

---

<sup>19</sup> Selon l'Avertissement (p. 10), l'ouvrage fut rédigé, « pour l'essentiel, pendant [s]on séjour à l'*Institute for Advanced Study (Historical School)* de Princeton », autrement dit à l'hiver 1968 (Vuillemin J., « Résumé des cours de philosophie de la connaissance », in *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours de 1968-1969*, Paris, Collège de France, 1969). L'imprimeur reçut le manuscrit dactylographié le 6 novembre 1970 ; les corrections d'épreuves eurent lieu entre janvier et mai 1971.

<sup>20</sup> Ladrière J., *Les Limitations internes des formalismes. Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1957.

<sup>21</sup> Parmi ces solutions engendrées de manière purement combinatoire, les moins coûteuses relativement aux intérêts de la raison sont celles qui ne reposent sur la négation que d'un seul principe. Il existe donc autant de solutions minimales que de principes impliqués dans l'antinomie. Dans *NC*, Vuillemin classera les systèmes philosophiques en fonction des prémisses explicites ou implicites du Dominateur qu'ils rejettent : le réalisme rejette le principe de nécessité conditionnelle, le conceptualisme ce même principe ou la bivalence, le nominalisme l'une des trois prémisses rapportées par Épictète (*Entretiens, II, 19*), l'intuitionnisme le tiers-exclu, le scepticisme la correspondance entre le vrai et le réel (Mélès B., *Les Classifications des systèmes philosophiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 259).

<sup>22</sup> Schwartz É., « Le sens et la portée de l'idéalisme allemand dans la philosophie de Jules Vuillemin », in *Revue d'Auvergne*, vol. 585, 2007, p. 105-134, ici p. 106.

## 2. Mathématiques, structure et antinomies dans *Le Dieu d'Anselme*

### 2.1. Théologie et histoire des mathématiques

L'*Anselme* de Vuillemin est le point d'aboutissement des recherches menées tout au long des années 1960 sur l'histoire philosophique des mathématiques, la notion de structure et la notion d'antinomie.

Vuillemin ayant malheureusement renoncé à publier le tome II de la *Philosophie de l'algèbre*, son lectorat ne pouvait pas savoir que l'ouvrage programmatique annonçait l'*Anselme*. Aussitôt après avoir, en conclusion, appelé la philosophie à imiter l'exemple de l'algèbre en s'élevant à une réflexivité purement rationnelle, Vuillemin proposait en effet, d'une manière si elliptique que sans l'ouvrage de 1971 elle serait demeurée énigmatique, de chercher dans l'idée de Dieu un équivalent des paradoxes ensemblistes :

« La philosophie doit examiner systématiquement non seulement comme l'avait fait Kant si Dieu existe hors de nous, mais encore si l'idée de Dieu, en nous, correspond à une véritable « réalité objective ». La crise de la théorie des ensembles trouve-t-elle un analogue en philosophie ? Les remèdes à cette crise trouvent-ils un analogue dans la reconstruction philosophique ?<sup>23</sup> »

Faute de précision supplémentaire dans la *Philosophie de l'algèbre*, on doute qu'un lecteur de cette époque eût rétabli le lien manquant. Tout au plus le § 25 du tome I proposait-il, à titre d'exemple de démonstration d'impossibilité en philosophie, de généraliser la réfutation kantienne des preuves de l'existence de Dieu en examinant le concept même de Dieu.

Pourtant le travail était bien en cours. En 1964, dans les années mêmes où Vuillemin rédige le tome II de la *Philosophie de l'algèbre*, ses notes personnelles convergent très vite vers le futur *Anselme*. Quelques pages d'un cahier conservé dans le fonds Jules-Vuillemin permettent de retracer jour après jour la structuration de la pensée de Vuillemin sur ces questions<sup>24</sup>. À la date du 6 février 1964, Vuillemin établit d'abord une correspondance entre deux listes de principes menant d'une part aux paradoxes ensemblistes, de l'autre à la preuve d'Anselme. Plaçons ces deux listes côte à côte afin de mieux faire apparaître la correspondance que Vuillemin cherche à établir :

[Contradictions ensemblistes]	[Preuve d'Anselme]
1. la notion de nombres (resp. de nombres ordonnés), d'ensemble et d'élément : $u, x, \varepsilon$ ;	1. la notion de degrés d'être ou de qualité, et d'élément et d'ensemble $u, x, \varepsilon$ ;
2. la notion de nombre de (resp. nombre ordinal de), foncteur d'ensembles : $f_u$ . Cette notion suppose une opération d'équivalence sur les ensembles ;	2. la notion de majorant de, foncteur du degré, $f_u$ . Cette notion suppose une opération d'équivalence sur les êtres ou les qualités (attributs) ;

<sup>23</sup> *PA II*, Conclusion, § 71, p. 361. Cf. la Conclusion du tome II dans Vuillemin J., « Le tome II de La Philosophie de l'algèbre. Dossier documentaire », in S. Decaens, S. Maronne et B. Mèlès (éd.), *Philosophia Scientiæ*, vol. 24, n°3, 2020, p. 219–235.

<sup>24</sup> Fonds Jules-Vuillemin, manuscrits VI.5. À la demande des ayants droit, le fonds d'archives est accessible à tout chercheur se rendant au Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie – Archives Henri-Poincaré (Nancy) en justifiant de son intérêt. La foisonnante boîte VI, qui rassemble tous les travaux préparatoires sur l'*Anselme*, mériterait une étude systématique et approfondie, qui dépasse les ambitions du présent texte.

3. une opération qui dans un cas est l'opération ensemble des parties [...], dans l'autre l'opération successeur de ;	3. une opération d'augmentation ou accroissement ;
4. l'application de cette opération aux nombres. Pour ceci les nombres doivent constituer des ensembles ;	4. l'application de cette opération aux degrés. Pour ceci les degrés doivent constituer un ensemble (l'échelle des degrés) ;
5. la notion de tous les nombres.	5. la notion de tous les degrés.

Vuillemin ajoute quelques remarques sur cette correspondance. Il observe que si rien ne semble garantir l'objectivité de l'accroissement, il suffit pour la démonstration d'Anselme que nous puissions le penser. Il note également que le majorant  $f^u$  est une perfection – celle d'une échelle de perfections – mais qu'il n'appartient pas à la hiérarchie ( $f^u \sim \epsilon u$ ) puisque « la perfection d'une échelle n'est pas une échelle ». Il conclut ces analyses préparatoires par le « Dictionnaire » et les « deux axiomes » suivants :

<b>Burali-Forti</b>	<b>ensembles</b>	<b>équivalence classes ordinales</b>	<b>nombre ordinal</b>	<b>nombre ordinal de</b>	<b>ensemble de tous les ordinaux</b>
preuve ontologique	qualités	équivalence de degré	perfections	majorant de	échelle de toutes les perfections

2 axiomes :

1. Le majorant ( $\neq$  borne supérieure) d'une qualité ou attribut est un attribut.
2. Toute qualité a un majorant (au moins par la pensée).

Les jours suivants, Vuillemin développe ces analyses. Le 7 février, il étudie plus explicitement le lien entre cette reconstruction et différentes matrices des antinomies inspirées de Russell, puis propose de réécrire à cette lumière les antinomies de Kant. Le 8 février, il relie ces réflexions à la notion de *gradatio*. Le cœur de l'argumentation des parties III et IV de l'*Anselme* semble donc sorti presque tout armé du programme de recherche de Vuillemin, à l'époque même de la rédaction du tome II de la *Philosophie de l'algèbre*.

Aussi est-ce par une symétrie naturelle que l'Avertissement de l'*Anselme* prolonge le parallélisme qui structure la *Philosophie de l'algèbre* entre les histoires des mathématiques et de la philosophie, pour montrer la correspondance entre l'histoire des démonstrations concernant « la plus haute des idées » (Avertissement, p. 8) et celle des méthodes mathématiques. Aux trois grands types de preuves de l'existence de Dieu successivement apparus correspondent trois grandes étapes de l'histoire des mathématiques : d'abord celle d'une méthode *a posteriori*, puis d'une méthode mixte, enfin d'une méthode *a priori*.

Les preuves *a posteriori* avaient fait l'objet d'un ouvrage à part. Dans son livre de 1967 *De la logique à la théologie*, « contribution fort indirecte et parfois fort cachée à l'analyse du

concept de Dieu<sup>25</sup>», Vuillemin étudiait les preuves de la théologie d'Aristote non tant pour elles-mêmes – « leur liaison à une physique périmée<sup>26</sup> » suffisant à les condamner – que pour leurs usages ultérieurs, en particulier dans la lignée de Thomas d'Aquin : « en amendant ses moyens de preuve, ses héritiers ont souvent conservé la conception générale qui supporte ces moyens<sup>27</sup>. » Il montre à cette fin que les trois preuves de la période de maturité d'Aristote – une preuve métaphysique en *Métaphysique* Λ, qui démontre l'immobilité de la substance à partir de son immatérialité, et des preuves physiques dans *Physique* VIII et VII 1, qui démontrent l'immatérialité de la substance à partir de son immobilité – sont « des variations sur la preuve *a contingentia mundi*<sup>28</sup> ». Vuillemin extrayait les principes de ces démonstrations : le principe physique d'existence du mouvement, trois principes logiques (non-contradiction, inexistence de l'infini actuel, tiers-exclu) et dix principes métaphysiques, réductibles à cinq (économie, priorité de la substance, priorité de l'acte, analogie, définition du mouvement)<sup>29</sup>. Bien au-delà de l'œuvre d'Aristote, Vuillemin concluait par le défaut général des preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu : « quatre postulats de différente importance interviennent au principe de la théologie d'Aristote et la rendent ambiguë dans ses conclusions, incertaine dans ses preuves, caduque et contradictoire<sup>30</sup> » : le postulat d'économie est ambigu et incertain, le postulat des catégories, qui enferme chaque science dans un genre, empêche les preuves par analogie d'être pleinement démonstratives<sup>31</sup>, le progrès des sciences a réhabilité l'infini actuel refusé par Aristote, la séparation de l'action et de la passion « introduit dans la doctrine d'Aristote la contradiction logique qu'est une relation sans converse<sup>32</sup> », problème analysé dans la Quatrième étude. Ayant dans l'*Aristote*, comme l'écrit Thomas Bénatouïl, « donn[é] pour objet à chacune de ses études, non pas une thèse ou un argument d'Aristote, mais un outil conceptuel caractéristique de sa pensée : l'analogie, la table des catégories, la régression à l'infini comme moyen de réfutation, les relations épistémologiques<sup>33</sup> », le Vuillemin de l'*Anselme* conclut, après Hume, à l'inadéquation des preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, incapables d'atteindre l'infini en partant du fini (Avertissement, p. 6-7, p. 9 ; III, § 12, p. 57 ; IV, § 18, p. 107 ; IV, § 22 ; Conclusion, § 23, p. 134).

Aux démonstrations *a posteriori* ont succédé, en mathématiques comme en théologie, « des preuves qui sont à la fois *a priori* par leur ambition et leur objet et *a posteriori* en tant qu'elles procèdent à partir d'effets » (Avertissement, p. 6) : telles sont les preuves du *Monologion* d'Anselme. On trouve ici un procédé cher aux « mathématiques classiques, science mi-sensible, mi-rationnelle », qui a fait d'elles, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, « moins une discipline de la raison pure qu'une science mixte, où cette raison appliquait ses

<sup>25</sup> *DLT*, 1967, Introduction, p. 11 ; dans la rééd. de 2008, voir V, § 1, p. 175.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 175 ; cf. aussi III, § 4 ; et Conclusion, § 2.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 175–176.

<sup>29</sup> Vuillemin analyse en détail la méthode des régressions à l'infini dans la Troisième étude, le principe de l'analogie dans la Première, la définition du mouvement et le principe de priorité de l'acte dans le § 7 de la Cinquième étude, le principe de priorité de la substance dans le § 8.

<sup>30</sup> *Ibid.*, § 9, p. 223.

<sup>31</sup> *Ibid.*, II, § 7, p. 94–95.

<sup>32</sup> *Ibid.*, V, § 9 ; cf. l'Introduction de 2008, p. 4.

<sup>33</sup> Bénatouïl Th., « Préface », dans *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2008, p. V–XXI, ici p. XIX. Cf. aussi Schwartz É., « Histoire des mathématiques et histoire de la philosophie chez Jules Vuillemin », in R. Rashed et P. Pellegrin (éd.), *Philosophie des mathématiques et théorie de la connaissance. L'œuvre de Jules Vuillemin*, Paris, Blanchard, 2005, p. 1–28, notamment p. 10–12.



méthodes à des données particulières relevant d'une faculté d'intuition *sui generis* » (*ibid.*, p. 8). Mais ces preuves, analysées en détail dans la partie IV, ne permettent guère plus que les preuves *a posteriori* le saut de l'expérience à la transcendance :

« Imaginons, ce qui n'a pas eu lieu, que la philosophie se soit développée au même rythme que les mathématiques et en liaison avec elles. Cette liaison eût inspiré au réalisme philosophique une prudence dont n'a assurément pas fait preuve la théologie rationnelle. Ce réalisme, comme ce fut peut-être dans une certaine mesure le cas pour Platon, ne se serait sans doute pas arrogé le droit de poser une idée comme terme de toute série de choses sensibles, ce droit dépendant de certaines conditions que doit remplir la série. Et il n'aurait pas attribué l'existence à la plus haute des idées. C'est en effet en dépassant sans mesure leur modèle éventuel que les preuves par les effets *a priori* ont prétendu atteindre leur objet. » (*Ibid.*)

Les preuves mixtes étaient donc à leur tour inadéquates : pour atteindre « la plus haute des idées », la raison ne pouvait compter que sur ses ressources propres. Aussi fallut-il « attendre de la théologie un dernier effort, pour rendre les preuves complètement adéquates en les libérant complètement de toute attache avec l'expérience sensible », autrement dit produire des preuves « vraiment *a priori* » comme le feront plus tard les mathématiques modernes. Car pour une fois, la philosophie, fournissant une « anticipation des conceptions et des démonstrations de cette mathématique générale », a devancé les mathématiques. Aussi a-t-elle « dû inventer » (*ibid.*, p. 6-7) :

« Pour accéder à l'existence et au concept du Dieu infini, il fallait un engagement ontologique bien plus puissant, que la théologie rationnelle et le réalisme philosophique n'ont pas hésité à prendre, et dont le modèle mathématique ne devait être fourni que bien plus tard [...]. La preuve *a priori* en théologie rationnelle n'a pu en effet déduire l'existence de l'*omnitudo realitatis* que parce qu'elle a utilisé systématiquement et dans toute son ampleur ce même principe de compréhension sur lequel repose la Théorie "naïve" des ensembles. » (*Ibid.*, p. 9)

Théologie et mathématiques, « seules sciences qui, mettant en œuvre la pure raison humaine, lui permettent la connaissance d'objets donnés en dehors de l'expérience sensible », ont donc suivi des histoires parallèles : après avoir constaté l'inadéquation des preuves *a posteriori*, puis celle des preuves mixtes, les deux disciplines se sont heurtées aux limites intrinsèques des preuves purement *a priori*.

On voit ainsi que les ambitions de Vuillemin dans *l'Anselme* débordent non seulement les enjeux monographiques, mais même la question théologique. Par-delà l'archevêque de Canterbury et même par-delà Dieu, Vuillemin se donne pour objet la raison pure, dont la théologie révèle les plus hautes prétentions : « À travers ce rappel de la théologie rationnelle, c'est donc une critique du réalisme philosophique, porté à ses conséquences extrêmes, qu'on a tentée » (*Ibid.*) Dans le prolongement direct du parallélisme mathématico-philosophique de la *Philosophie de l'algèbre*, Vuillemin se donne pour objectif une critique générale de la raison pure.

Pour réaliser cette tâche, Vuillemin va mobiliser les deux outils affûtés pendant la première décennie d'enseignement au Collège de France : la structure et l'antinomie.

## 2.2. La structure

L'étude de la preuve d'Anselme dans la première partie du livre met scrupuleusement en application la méthode d'analyse structurale de Gueroult. Dès l'Avertissement, la revendication est évidente :

« On n'a point fait œuvre d'érudition. On s'est limité autant qu'on a pu, lorsqu'il a fallu puiser dans Platon, Plotin, Augustin, pour éclairer Anselme ou les questions posées par lui ou impliquées par ses idées. On n'a quasi rien retenu de l'immense "littérature" dont les preuves anselmiennes ont été l'occasion. Tantôt c'était qu'on l'ignorait, tantôt qu'on la trouvait inutile et tantôt que l'utilité qu'on lui voyait restait sans rapports directs avec les questions qu'on s'était posées. » (*Ibid.*, p. 10)

On croirait lire ici Gueroult, qui dans l'Avant-propos du *Descartes* congédiait non seulement le « démon de la philosophie » de Ferdinand Alquié mais aussi la technique historique de « la critique (problème des sources, des variations, des évolutions, etc.) » pratiquée par Étienne Gilson, Henri Gouhier et Jean Laporte avant de montrer la nécessité d'une « analyse objective des structures de l'œuvre<sup>34</sup> » jusqu'ici simplement esquissée par Léon Brunschvicg. C'est en toute fidélité à la méthode structurale de Gueroult, relecteur et éditeur naturels de l'ouvrage<sup>35</sup>, que Vuillemin consacre la partie I, « Analyse de la preuve de l'existence de Dieu dans le *Proslogion* d'Anselme », à une lecture minutieuse des chapitres I à V et XV de l'ouvrage, puis de la réponse à Gaunilon, en suivant résolument « l'ordre des raisons », c'est-à-dire l'ordre argumentatif adopté par Anselme plutôt que quelque ordre artificiel étranger à l'auteur. Vuillemin justifie chaque thèse, montre en quoi elle présuppose celles établies précédemment et explicite les principes sous-jacents de l'argument anselmien. Vuillemin fait fidèlement sien la méthode structurale de Gueroult.

La convergence avec Gueroult est également doctrinale. Le nom du maître ne connaît certes qu'une seule occurrence (*ibid.*, § 7, p. 40, n. 1). Vuillemin ne cite même pas le passage du *Descartes* les plus évidemment reliés à son propre objet d'étude : Gueroult évoquait notamment, en citant le chapitre VII du *Proslogion*, la reprise par Descartes de « la tradition platonicienne-augustinienne de saint Anselme<sup>36</sup> », et dans une note de bas de page plagiait par anticipation toute la partie IV de l'*Anselme*, qui analyse les « concepts que le *Proslogion* emprunte tacitement au *Monologion* » (*ibid.*, IV, § 17, p. 91)<sup>37</sup>. C'est que Vuillemin tait systématiquement les noms d'auteurs avec lesquels l'accord – ou le désaccord – est si profond que toute mention explicite ferait insulte aux grands – et trop d'honneur aux petits<sup>38</sup>. Car si le nom du maître fait défaut, son œuvre est omniprésente,

---

<sup>34</sup> Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, Avant-propos, p. 10.

<sup>35</sup> Gueroult accepta de « lire une première version de cet ouvrage » (Avertissement, p. 10) et de le publier dans la collection « Analyse et raisons » chez Aubier.

<sup>36</sup> Gueroult M., *Descartes*, II, p. 29. Ce passage ne pouvait évidemment pas échapper à Vuillemin. Il est cité dans Vuillemin J., « Trois philosophes intuitionnistes : Épicure, Descartes et Kant », in *Dialectica*, vol. 35, n°1-2, 1981, p. 21-41, en l'occurrence p. 28 n.3.

<sup>37</sup> Gueroult écrivait en effet : « Cette détermination [par Descartes] des degrés de l'être en fonction d'une hiérarchie des notions fondées sur l'inégalité de leur dignité, aboutissant à l'être parfait existant par soi, appartient à la tradition augustinienne platonicienne de saint Anselme. Cf. *Monologion*, ch. IV », Gueroult M., *Descartes*, I, p. 222, n. 145.

<sup>38</sup> Le procédé est particulièrement systématique dans *Le Miroir de Venise* : entre mille exemples, Vuillemin ne nomme ni celui qui, parmi les « quelques personnes d'autorité, et qui réglaient le goût dans les choses dont je m'occupais » (p. 49), tente de le détourner des questions scientifiques, ni l'« homme en place, et qui ne devait cette place qu'à ses travaux et à ses mérites » (p. 52) qui l'encourage à la rigueur. Dans *MMD*, la rareté des références à un Gueroult omniprésent est tout aussi criante.

tout simplement indissociable de celle de Descartes. Lorsque Vuillemin cite comme des évidences l'existence chez Descartes d'une « étroite subordination des vérités à l'ordre des raisons » (*ibid.*, I, § 5, section III, p. 27) et la subordination – dans l'ordre analytique des *Méditations* – de la preuve ontologique à la preuve par les effets, celle-là supposant l'existence d'un Dieu véracé établie par celle-ci (*ibid.*, II, § 6, p. 38 ; II, § 7, p. 40 ; III, § 13, p. 60), il fait siennes les thèses qu'en 1993 encore il retiendra comme les plus caractéristiques et les plus iconoclastes de Gueroult : « la distinction fondamentale entre les vérités de ma science et les vérités de la chose ainsi que la subordination de la preuve ontologique aux deux preuves par les effets<sup>39</sup>. » Inutile donc pour Vuillemin de citer le nom de Gueroult, tant il se confond à ses yeux avec celui de Descartes. Méthodologiquement comme doctrinalement, Vuillemin s'inscrit dans la lignée de l'analyse structurale de Gueroult.

C'est donc dans une perspective structurale que Vuillemin analyse les principes constitutifs de l'argument d'Anselme : l'intervention de la foi pour fournir le nom de Dieu dans le chapitre I (*ibid.*, I, § 1) ; le caractère négatif et épistémologique de la preuve du chapitre II (*ibid.*, I, § 2) ; l'impossibilité de l'athéisme établie dans le chapitre III, malgré sa dicibilité admise dans le chapitre IV (*ibid.*, I, § 3) ; le passage, effectué dans le chapitre V, du nom révélé de Dieu à son essence (*ibid.*, I, § 4) ; enfin la différence, justifiée par des reconstructions logiques<sup>40</sup>, entre la preuve adéquate d'Anselme (*ibid.*, I, § 5, section I, p. 24–25) et la preuve ontologique – inadéquate – que lui prête Gaunilon (*ibid.*, I, § 5, section II, p. 25–26), la première impliquant unilatéralement la seconde (*ibid.*, I, § 5, section III, p. 27–29). Dans cette reconstruction de l'argument d'Anselme principe par principe, Vuillemin met en application la méthode structurale de Gueroult, volet positif de la critique générale de la raison pure.

### 2.3. Les antinomies

Nous avons vu que le programme de critique générale de la raison pure contenait également un volet négatif. Ce « lien, si difficile qu'il soit d'en préciser la nature, entre la pensée abstraite et formelle et la production des antinomies », apparaît clairement dans la partie II de l'*Anselme*.

Après avoir analysé dans la partie I la structure de l'argument d'Anselme, Vuillemin montre (*ibid.*, II, § 6) qu'elle suppose résolues trois questions préalables :

1. l'idée de Dieu est-elle intrinsèquement possible ?
2. si oui, la possédons-nous ?
3. si oui, peut-on de cette idée déduire une existence ?

---

<sup>39</sup> Vuillemin J., « Ce qu'a de spécifique l'histoire de la philosophie », in E. Agazzi (éd.), *Entretiens sur philosophie et histoire. Actes du congrès de Santa Margherita, Ligure et Gênes, 17-21 septembre 1989*, Genève, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 1990, p. 97–108, ici p. 100. Voir également Vuillemin J., « *Id quo nihil maius cogitari potest. Über die innere Möglichkeit eines rationalen Gottesbegriff* », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 53, n°3, 1971, p. 279–299, ici p. 296. Les *Principes de la philosophie* inversent l'ordre des deux démonstrations comme l'ordre synthétique inverse l'ordre analytique. Cf. Gueroult M., *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, France, Vrin, 1955.

<sup>40</sup> Vuillemin s'appuie sur une extension du système T de logique modale propositionnelle. À l'axiome T (ou M), « *Ab esse ad posse valet consequentia* », il ajoute un axiome d'introduction de la pensabilité : « *A posse ad cogitari posse valet consequentia* » (I, § 5, p. 22). Les contributions de Jean-Pierre Desclés et Joseph Vidal-Rosset au présent dossier contiennent d'autres reconstructions logiques de l'argument d'Anselme dans d'autres systèmes.

Ces trois questions ont une histoire : reconnues et aussitôt contestées dans le *Liber pro insipiente* de Gaunilon, elles ont été à nouveau identifiées par la philosophie classique, et ce sont elles qui, à un premier niveau d'arborescence, structurent l'ouvrage de Vuillemin, ce que le plan de l'ouvrage ne reflète qu'imparfaitement.

Question	Gaunilon	Philosophie classique	Vuillemin
1. possibilité interne de la réalité objective de l'idée	IV	Leibniz	III-IV
2. question épistémologique de la valeur objective de l'idée	II, III, VII	Descartes	II, § 7-8
3. possibilité de passer de l'essence à l'existence	V-VI	Kant, Hegel	II, § 9-10

Vuillemin regroupe le traitement des deux dernières questions dans la partie II et répartit la première, qui concentre toute la difficulté, sur deux parties (III et IV). Les deux autres questions peuvent être traitées plus rapidement.

La deuxième question est résolue dans les chapitres IV, VI, VII et VIII du *Liber Apologeticus*, réponse d'Anselme à Gaunilon. C'est la foi qui garantit la valeur objective de l'idée : « il faut que le concept de Dieu, exorbitant de notre pensée et qui n'a d'autre analogue avec nos concepts ordinaires, se trouve [...] connu par soi en vertu d'une certaine innéité et du rappel que la foi permet eu égard aux obscurcissements du péché » (*ibid.*, II, § 8, p. 45). Vuillemin lève ainsi les obstacles liés à la deuxième question, qui « introduit à la troisième question concernant les rapports de l'essence et de l'existence » (*ibid.*, p. 45), non sans avoir indiqué qu'« à travers ce débat psychologique ou du moins épistémologique, se fait jour la question fondamentale de la possibilité interne du concept » (*ibid.*, p. 44), autrement dit la première question.

À la troisième question, Anselme répond dans le chapitre III du *Liber Apologeticus*. Vuillemin lève à cette occasion des objections classiques : la réfutation kantienne de l'argument ontologique présuppose le principe intuitionniste selon lequel l'existence « est ou bien une donnée empirique ou bien une construction intuitive » (*ibid.*, II, § 11, p. 52). Or non seulement Anselme n'est pas tenu d'accepter ce principe, mais il adopte résolument dans son explication du concept de Dieu le procédé, radicalement opposé, d'imprédicativité, que les intuitionnistes rejettent catégoriquement. La réfutation liée à la troisième question n'est donc pas dirimante. Mais la démonstration n'en est pas vérifiée pour autant, car « même si l'on rejette l'intuitionnisme, la preuve anselmienne n'est recevable que si ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé est un objet de pensée possible et donc n'enveloppe pas contradiction » (*ibid.*) La troisième question, comme la deuxième, présuppose donc la première comme les preuves cosmologique et physico-théologique chez Kant supposent la preuve ontologique. Puisque tout repose sur la question de la possibilité du concept de Dieu, celle-ci « fera l'objet des deux dernières parties de cette étude » (*ibid.*), à savoir les parties III et IV.

C'est ici que l'auteur passe de l'étude des structures à celle des antinomies. Le concept de Dieu suppose en effet réunies trois conditions :

« comme l'avait signalé Hume, il faut trouver une ressemblance entre ce qui nous est donné dans l'expérience et ce dont nous voulons démontrer l'existence, mais la transcendance de Dieu à notre expérience nous force à quitter le domaine de la ressemblance. On n'échappera donc pas à cette contrainte de devoir jouer avec les trois termes fondamentaux de l'expérience, de la ressemblance et de la transcendance » (*ibid.*, III, § 12, p. 53).

Vuillemin dégage ainsi la matrice (A), « matrice générale d'une preuve de la possibilité de Dieu » (*ibid.*, p. 55) en se proposant « d'étudier l'interprétation théologique qui transforme la matrice proposée en une preuve ».

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

Cette matrice repose sur deux principes, dont le premier est lui-même double :

1. le postulat du parfait :  $(u)[(x)(x\epsilon u \rightarrow \varphi x) \rightarrow (\varphi f u . f u \sim \epsilon u)]$ , qui pose à la fois la ressemblance du concept de Dieu avec l'expérience ( $\varphi f u$ ) et sa transcendance ( $f u \sim \epsilon u$ ) ;
2. l'axiome de compréhension, qui pour toute propriété garantit l'existence d'un ensemble des entités la possédant :  $(\exists w) (z)(\varphi z \equiv z\epsilon w)$ .

Cette matrice étant posée, non seulement on peut en montrer, « par comparaison avec les antinomies mathématiques, [...] l'irrecevabilité » (*ibid.*, p. 55–56), comme le démontre Vuillemin dans le § 14, mais le concept supposé par le respect des trois conditions échoue à capter le « concept anselmien de Dieu » (*ibid.*, p. 56) : il s'agit en réalité du concept de monde. Le cahier des charges du concept de Dieu ne mène donc pas à Dieu mais à une antinomie.

Rappelons-nous toutefois que toute antinomie, une fois axiomatisée, fournit la combinatoire des solutions. Pour définir Dieu, il faudra donc renoncer à au moins un des trois principes : expérience, ressemblance ou transcendance. En réalité, seuls varieront les principes de ressemblance et de transcendance : renoncer au principe d'expérience serait probablement absurde.

Vuillemin examine d'abord la possibilité, évoquée dans le § 12 et développée dans le § 22, de renoncer à la transcendance. Leur matrice, qui ne reçoit pas de nom explicite, est obtenue en remplaçant «  $f u \sim \epsilon u$  » par «  $f u \epsilon u$  », autrement dit en spécifiant que la limite de la *gradatio* appartient elle-même à la suite des êtres. Les preuves *a posteriori* ainsi caractérisées ont la « forme non contradictoire » suivante (*ibid.*, p. 57, n. 1) :

$$\{(u)[(x)(x\epsilon u \rightarrow \varphi x) \rightarrow (\varphi f u . f u \epsilon u)]\} \rightarrow \{(\exists w) (z)(\varphi z \equiv z\epsilon w) \rightarrow (\exists w)(\varphi f w . f w \epsilon w)\}$$

Mais si ces preuves ne sont pas contradictoires, « Hume a justement montré qu'elles sont inadéquates à leur objet » (p. 57). Telles sont les démonstrations d'Aristote et de Thomas d'Aquin, qui reposent sur la considération des effets *a posteriori* et la régression à l'infini, récusées en détail par Vuillemin dans *De la logique à la théologie*. Renoncer à la transcendance est donc une impasse<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Cf. Clavier P., « Splendeur et misère d'une "preuve par les effets *a priori*" », dans le présent dossier, pour une discussion précise de cet argument.

Une deuxième possibilité est de renoncer totalement à la ressemblance. La matrice (B), analysée dans le § 13, a ainsi « conservé l'expérience et la transcendance, en abandonnant la chaîne de ressemblance » (p. 56), c'est-à-dire en remplaçant «  $\varphi f u$  » par «  $\sim \varphi f u$  » : la limite de la suite ne partage plus la propriété  $\varphi$  qui caractérise les termes de la suite.

(B) :

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

Mais, de Charybde en Scylla, « une telle réflexion ne détourne l'attention des antinomies mathématiques que pour aboutir à une antinomie épistémologique, celle de l'impensable » (*ibid.*, p. 57) : elle suppose que nous puissions penser ce que nous ne pouvons pas penser. Du reste, non seulement « la description anselmienne aboutit à une antinomie » (*ibid.*, Conclusion, § 23, p. 133) – épistémologique – mais elle « en suppose une autre » – mathématique – par simple passage au complémentaire, c'est-à-dire par la simple possibilité, logiquement triviale, d'évoquer l'ensemble de ce qui n'est pas Dieu, autrement dit le monde. En d'autres termes, « au moment même où nous parvenons à former une description non indigne de Dieu, nous apercevons que nous n'étreignons que les contradictions de notre propre raison pure » (*ibid.*, p. 134). Nous voici ainsi « rejetés de l'impossibilité de la chose à l'impossibilité de la concevoir » (*ibid.*, Conclusion, § 24, p. 141). Renoncer à la ressemblance est donc également une impasse.

Une troisième et dernière possibilité, analysée dans la partie IV, serait non d'abolir mais de se contenter d'affaiblir le principe de ressemblance, en remplaçant «  $\varphi x$  » par «  $P((\exists y)y\epsilon u . y > x)$  », où  $P$  signifie « être pensable ». La seule propriété en jeu est ainsi celle de pouvoir penser une essence plus grande qui ne soit pas pour autant une classe d'essences, puisqu'on spécifie que  $y\epsilon u$ . Telle est la matrice (D) :

(D) :

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

Cette matrice (IV, p. 89, n. 1), dite « spéciale », repose sur des conditions de ressemblance particulières, qui l'apparentent « à des raisonnements déterminés des mathématiques classiques » (*ibid.*, III, § 12, p. 58), la méthode d'exhaustion remplaçant ici la théorie des ensembles (*ibid.*, III, § 16, p. 85 et IV, § 19). Or si c'est de cette matrice spéciale que « tirent leur force apparente les preuves *a priori* par les effets de l'existence de Dieu », comme celles du *Monologion* d'Anselme, ce n'est précisément qu'« apparence » puisqu'elles ne « respectent [pas] les conditions particulières de validité » (*ibid.*, III, § 12, p. 58), à savoir le critère de convergence (*ibid.*, IV, § 21, p. 117)<sup>42</sup>. Cette dernière possibilité mène donc à son tour à une impasse.

<sup>42</sup> Les épreuves de l'ouvrage montrent les scrupules dont fut saisi Vuillemin au sujet des notes p. 113, n. 1 et p. 116, n. 1 (Fonds Jules-Vuillemin, cote VI.2 et VI.4). Sur les épreuves du 29 janvier 1971, reçues le 15 mars par l'imprimeur, Vuillemin remplace « similitude » par « ressemblance » et modifie de nombreuses formules, notamment celles des matrices des antinomies et celles des notes sur les suites de Cauchy. Vuillemin sollicite alors l'avis de Pierre Samuel, relecteur de dernière minute non remercié dans l'Avvertissement (p. 10), qui émet d'amicales critiques dans sa lettre du 27 mars : « [La note] de la p. [113] (« Toute suite de Cauchy admet un point d'accumulation ») me paraît douteuse, non quant au résultat, mais quant à la démonstration. En effet je ne vois pas où tu utilises les propriétés spéciales des nombres réels ; ta « démonstration » marcherait aussi bien si tous les nombres considérés étaient rationnels, et alors la conclusion est fautive : toute suite de nombres rationnels tendant vers  $\sqrt{2}$  n'a pas de point d'accumulation dans l'ensemble des nombres rationnels. [...] Pour la note de la p. [116], je n'arrive pas à deviner ce que

Nous pouvons ainsi résumer en un tableau l'antinomie à laquelle mène la première question, celle de la possibilité interne du concept de Dieu, ainsi que les solutions qui lui ont été proposées et les raisons de leur échec. Telle est, à un second niveau d'organisation, subordonné à celui des trois questions préalables, la structure de l'ouvrage de Vuillemin.

<b>Matrice</b>	<b>Exp.</b>	<b>Ress.</b> $\varphi fu$	<b>Transc.</b> $fu \sim \epsilon u$	<b>Résultat</b>	<b>Échec</b>
A (p. 55)	oui	oui	oui	concept de monde (III, § 14)	antinomie mathématique
B (p. 56)	oui	oui	non	preuves <i>a posteriori</i>	preuves inadéquates
matrice <i>a posteriori</i> (p. 57, n. 1)	oui	non	oui	concept de Dieu (III, § 13)	antinomie épistémologique
D (p. 89)	oui	affaiblissement : $P((\exists y)y\epsilon u . y > x)$	oui	preuves <i>a priori</i> par les effets (IV)	ne satisfont pas les conditions de validité

On peut également simplifier ce tableau en considérant que l'expérience n'est jamais remise en doute et que seuls varient les critères de ressemblance et de transcendance.

	<b>Transcendance</b>	<b>Non transcendance</b>
<b>Absence de ressemblance</b>	Antinomie épistémologique (III, § 13)	/
<b>Ressemblance limitée</b>	Preuve <i>a priori</i> par les effets ne satisfaisant pas les conditions de convergence (IV)	/

---

représente la lettre *u* de ta première formule, ni la notation *fu*. » L'imprimeur demandant à ce que les corrections restent minimales, Samuel propose dans un second courrier, daté du 8 avril, une nouvelle rédaction de cette note, que Vuillemin copie textuellement dans les secondes épreuves, reçues le 27 avril et envoyées le 22 mai. En revanche, l'oubli des signes « 1+ » au début de l'expression en fraction continue de  $\sqrt{2}$  a échappé à toutes ces relectures (Appendice VII, p. 175) ; on la retrouvera dans *WAPS*, p. 82. On trouvera une étude des rapports entre Vuillemin et Samuel dans Maronne S., « Pierre Samuel et Jules Vuillemin : mathématiques et philosophie », in Th. Lambre (éd.), *Des mathématiques en Auvergne : histoire, progrès, interactions*, t. 1, 2014, p. 151–173. Pour une analyse précise de ces arguments, nous renvoyons aux articles de Roudaut S., « Le postulat du parfait et la *gradatio* dans la preuve d'Anselme selon Vuillemin », ainsi que de Guillon J.-B. et Michon C., dans le présent dossier.

<b>Ressemblance avec l'expérience</b>	Antinomie mathématique du concept de monde (III, § 14)	Preuves <i>a posteriori</i> inadéquates
---------------------------------------	--	---

Telle est la classification que permet la mise au jour des antinomies. Structuré par le passage, dans la Partie II, de l'analyse des structures (Partie I) à celle des antinomies (Parties III-IV), l'*Anselme* est donc bel et bien un aboutissement naturel du programme de critique générale de la raison pure ouvert par la *Philosophie de l'algèbre* et la Leçon inaugurale.

### 3. De l'engagement ontologique à la classification des systèmes philosophiques

#### 3.1. La classification des options métaphysiques selon leurs engagements ontologiques

Nous avons vu que par-delà l'intérêt monographique et même théologique, Vuillemin se fixait avant tout l'objectif ambitieux d'une critique générale de la raison pure. C'est ce qui le conduit, dans le second paragraphe de la Conclusion (§ 24), à distinguer les grandes options métaphysiques que sont le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme. Dans ce contexte, les travaux de Quine sur le critère d'engagement ontologique et la classification des ontologies des mathématiques lui serviront de guides.

Dans la pluralité des philosophies des mathématiques, Quine avait en effet vu une résurgence de la querelle médiévale des Universaux et proposé de caractériser chaque option par son "engagement ontologique", c'est-à-dire par la spécification du type d'entités auxquelles elle attribue l'existence, autrement dit sur lesquelles elle autorise la quantification :

« Les mathématiques classiques, comme le montre l'exemple des nombres premiers plus grands que un million, sont engagées jusqu'au cou dans une ontologie d'entités abstraites. Cela explique que la grande controverse médiévale sur les universaux ait trouvé un nouveau souffle dans la philosophie des mathématiques contemporaine. Le problème est aujourd'hui plus clair que jadis, car nous avons maintenant une norme plus explicite pour décider dans quelle ontologie s'engage une théorie ou une forme de discours donnée : une théorie est engagée pour les entités, et celles-là seules, que ses variables liées doivent avoir comme références possibles pour que les affirmations faites dans la théorie soient vraies<sup>43</sup>. »

Quine proposait ainsi de reconnaître dans les trois grandes philosophies des mathématiques les trois grandes options traditionnellement reconnues dans la querelle des Universaux :

« Les trois points de vue médiévaux les plus importants sur les universaux sont désignés par les historiens sous le nom de *réalisme*, *conceptualisme* et *nominalisme*. Les trois mêmes doctrines réapparaissent pour l'essentiel au XX<sup>e</sup> siècle en philosophie des mathématiques sous les noms de *logicisme*, *intuitionnisme*, et *formalisme*.

Le réalisme [...] est la doctrine platonicienne selon laquelle les universaux ou les entités abstraites ont l'être indépendamment de l'esprit ; l'esprit peut les

<sup>43</sup> Quine W. v. O., « De ce qui est », in *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, trad. J. Vidal-Rosset, Paris, Vrin, 2003, p. 25-48, ici p. 41 (p. 13-14 de l'édition originale).



découvrir, mais ne peut pas les créer. [...] Le *conceptualisme* soutient qu'il y a des universaux mais qu'ils sont des produits de l'esprit. [...] [L]es nominalistes [...] s'oppose[nt] à ce qu'on admette, si peu que ce soit, des entités abstraites, même au sens restreint d'entités produites par l'esprit<sup>44</sup>. »

Plus précisément encore, dans l'article « La logique et la réification des universaux », Quine caractérise chaque philosophie des mathématiques par son engagement ontologique à l'égard des classes. Contrairement à « la position héroïque ou don-quichottesque [...] du nominaliste, qui renonce en bloc à toute quantification sur les universaux, par exemple, sur les classes », réalistes et conceptualistes « admettent tous les deux irréductiblement des universaux, des classes, comme valeurs de leurs variables liées<sup>45</sup>. » Pour autant, la position conceptualiste « s'oppose au réalisme platonicien ; elle considère que les classes sont construites plutôt que découvertes. Le genre de raisonnement qui la fait reculer est celui que Poincaré [...] a critiqué sous le nom de *définition imprédictive*, c'est-à-dire la spécification d'une classe à l'aide d'un royaume d'objets dont cette classe fait elle-même partie<sup>46</sup>. »

Le conceptualiste quantifie donc sur les classes comme le réaliste, mais comme le nominaliste il rejette l'imprédictivité. La classification de Quine forme donc le tableau suivant :

Quine	Quantification sur les classes	Quantification sur les seuls individus
Imprédictivité	Réalisme	/
Prédictivité	Conceptualisme	Nominalisme

Si Vuillemin fait siens à la fois le critère et la classification de Quine (Conclusion, § 24, p. 136 ; cf. aussi Avertissement, p. 9), c'est en leur rendant aussitôt la généralité perdue : par-delà les philosophies des mathématiques, il s'agit bien de classer les grandes options métaphysiques. Les critères classificatoires changent donc de signification. Les individus étant à entendre comme des individus *sensibles* et les classes comme des *idées*, le critère de quantification sur les ensembles devient une distinction entre les preuves *a priori* et *a posteriori* :

« Si l'on considère que les preuves véritablement *a posteriori* ne reconnaissent comme existant que les individus donnés dans la sensation, tandis que les preuves par les effets *a priori*, admettent, sur le patron des mathématiques, qu'existent des idées, on voit que leur " engagement ontologique " diffère beaucoup » (Avertissement, p. 9)

Cette transformation de la classification quinienne conduit Vuillemin à redéfinir les classes de doctrines philosophiques.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 41-42 (p. 14-15 de l'édition originale).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 181-182 (p. 127-128 de l'édition originale).

<sup>46</sup> Quine W. v. O., « La Réification des universaux », trad. M. Cozic et L. Raïd, in *Du point de vue logique*, op. cit., p. 149-184, ici p. 179 (p. 125 de l'édition originale).

Le *nominalisme* est ainsi la doctrine « qui, n'admettant que l'existence des individus, se reflète dans les preuves véritablement *a posteriori* ». Tout en reconnaissant que cela puisse paraître « choquant, à première vue », Vuillemin y subsume Aristote et Thomas d'Aquin, le fragment syllogistique du calcul monadique du premier ordre, sur laquelle reposent leurs « moyens de démonstration légitimes » « n'engag[eant] ontologiquement qu'à recevoir l'existence des individus (substances premières), uniques objets de classification » (Conclusion, § 24, p. 137, n. 1)<sup>47</sup>.

Le *conceptualisme* est ensuite défini comme la doctrine qui « admet l'existence de propriétés ou de classes inéliminables au profit d'énoncés portant sur les seuls individus, ou, en d'autres termes, [...] reçoit propriétés et classes comme variables de quantification. » C'est de cette classe que relèvent les preuves du *Monologion* d'Anselme, de par la restriction «  $\forall x$  » mentionnée plus haut.

Le réalisme, du moins « la phase "naïve" du réalisme philosophique » (p. 141), comme on parle de « Théorie "naïve" des ensembles » (p. 139), autorise la sui-prédication, ou en termes logiques la quantification *imprédicative* sur les ensembles, le schéma de compréhension n'y faisant pas encore l'objet de la restriction «  $\forall x$  »<sup>48</sup>. De cette classe relève la preuve du *Proslogion*.

La Conclusion de l'*Anselme* met ainsi en correspondance deux classifications : celle, vuilleminienne, des preuves de l'existence de Dieu – obtenue de manière combinatoire à partir de l'antinomie mise au jour dans la partie III – et celle, quinienne, des ontologies – obtenue en réinterprétant la querelle des Universaux à la lumière du critère logique d'engagement ontologique dans le cadre restreint de la philosophie des mathématiques.

<b>Vuillemin</b>	<b>Existence des idées (preuves <i>a priori</i>)</b>	<b>Existence des seuls individus sensibles (preuves <i>a posteriori</i>)</b>
<b>Preuves imprédicatives (sui-prédication)</b>	Réalisme	/
<b>Preuves par les effets</b>	Conceptualisme	Nominalisme

On ne peut pas pour autant dire que le § 24, sur lequel se clôt l'ouvrage, en soit à proprement parler le résultat. Les termes d'engagement ontologique, de nominalisme et de conceptualisme y font leur première apparition, pendant que l'intuitionnisme de Kant, confronté à plusieurs reprises au réalisme d'Anselme (*ibid.*, II, § 9 et § 11 ; Conclusion, § 23), y fait défaut. C'est pourtant presque exclusivement par ce dernier paragraphe que

<sup>47</sup> Plus tard, dans sa classification des systèmes philosophiques, Vuillemin défendra une position plus fine : substituant au critère logique d'engagement ontologique la classification linguistique des formes de prédication, il pourra non seulement distinguer l'intuitionnisme du conceptualisme mais encore distinguer deux formes de conceptualisme : le conceptualisme limite de Duns Scot et de Leibniz, et le conceptualisme « proprement dit » d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Le nominalisme sera la classe des systèmes qui refuse toute existence aux universaux, fût-ce de façon immanente. Caractériser Aristote et Thomas d'Aquin de nominalistes redeviendra donc, pour de nouvelles raisons, « choquant ».

<sup>48</sup> La théorie axiomatique des ensembles retrouvera la cohérence relative en substituant au schéma de compréhension le schéma de séparation (Zermelo E., « Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre. I », in *Mathematische Annalen*, vol. 65, n°2, 1908, p. 261–281) puis de remplacement (Fraenkel A., « Zu den Grundlagen der Cantor-Zermeloschen Mengenlehre », in *Mathematische Annalen*, vol. 86, n°3-4, 1922, p. 230–237 ; Skolem Th., « Einige Bemerkungen zu axiomatischen Begründung der Mengenlehre », in *Mathematikerkongressen i Helsingfors den 4–7 Juli 1922, Den femte skandinaviska matematikerkongressen*, Redogörelse, p. 217–232).

l'auteur résumera son ouvrage dans un court texte de 1974 que nous traduisons ici intégralement :

« Le sujet principal de ce livre est une analyse logique de la preuve ontologique. On montre que l'explication du mot " Dieu " dans le *Proslogion* (*id quo nihil maius cogitari potest*) est sujette aux antinomies de la théorie naïve des ensembles (les antinomies logiques et sémantiques). Les autres preuves de l'existence de Dieu dans le *Monologion* sont l'occasion de développer une classification des preuves théologiques possibles relativement aux engagements ontologiques que l'on adopte dans sa théologie. L'auteur distingue trois degrés de preuve : (a) la preuve ontologique (*Proslogion*), (b) les preuves *a priori* mais par les effets ou par les idées (*Monologion*) et (c) les preuves *a posteriori* (Aristote, saint Thomas). Il examine leurs conditions d'adéquation et de validité<sup>49</sup>. »

Dans ce résumé destiné à un public principalement anglo-saxon, Vuillemin rassemble les trois premières parties sous la brève caractérisation générale d'une « analyse logique de la preuve ontologique » pour mettre l'accent sur la troisième, qui met effectivement au jour les antinomies mathématique et épistémologique contenues dans l'explication proposée par Anselme du mot "Dieu". Vuillemin condense donc les deux premières parties à l'extrême. Plus encore : c'est d'une certaine façon aller contre la lettre de l'ouvrage que de qualifier la démonstration anselmienne de « preuve ontologique », après tous les efforts de l'auteur pour montrer que la preuve épistémologique et négative d'Anselme se distingue doublement des preuves ontologiques (I, § 5). Enfin, si Vuillemin mentionne la quatrième partie, c'est en la subordonnant à un objectif – la classification des preuves de l'existence de Dieu selon leurs engagements ontologiques – qui n'est en réalité abordé de manière aussi explicite que dans l'Avertissement et la Conclusion (*ibid.*, Avertissement, p. 9 ; Conclusion, § 24, p. 136). L'auteur inverse donc les proportions entre le contenu effectif de l'ouvrage et les conclusions qu'il suggère *in fine* plus qu'il ne les démontre.

Le résumé de 1974 semble donc en réalité plutôt mettre l'accent sur l'horizon de l'*Anselme* que sur son contenu. En ceci, il ne semble pas tant être la description du livre que du cours au Collège de France qui a *suivi* sa publication, si l'on en croit le résumé du cours 1971-1972 :

« Le cours du lundi a consisté en *Études sur la théologie rationnelle*. On a examiné quels étaient les liens entre le cadre logique des preuves de l'existence de Dieu et le type de théologie obtenue. Cet examen renvoie à la notion, introduite par Quine, d'"engagement ontologique". On a ainsi distingué trois types de théologies rationnelles : 1) lorsque le cadre logique est la logique de la quantification (sur les individus donnés dans le monde sensible), la démonstration est *a posteriori* ou par les causes (Aristote, saint Thomas) ; 2) lorsque le cadre logique est une théorie des ensembles (logique quantifiant sur les classes), la démonstration est par les idées (ou par le monde intelligible) ; on appelle encore ces preuves par les effets, mais ces effets ne sont plus des données sensibles, mais des perfections ou classes de données sensibles (preuves anselmienne du *Monologion*) ; 3) la preuve anselmienne du *Proslogion* est complètement *a priori* et paraît envelopper des procédés de quantification équivalant à ceux qui sont requis par la théorie

---

<sup>49</sup> Vuillemin J., « Authors' Abstracts of Recent Books : *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, 1971 », in *The Monist*, vol. 58, n°2 1974, p. 348.

« naïve » des ensembles. D'où le problème de la consistance du concept de Dieu, dont on a traité dans *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison* (Aubier, 1971)<sup>50</sup>. »

Le cours de 1970-1971 semble ainsi avoir développé les analyses restées à l'état d'esquisse dans le paragraphe final de *Anselme*. Celui-ci utilisait le critère d'engagement ontologique pour prolonger le programme de critique générale de la raison pure par une classification des systèmes philosophiques.

### 3.2. *Limites de l'engagement ontologique*

Les conclusions de *Anselme* ne sont pourtant ni aussi définitives ni aussi achevées que l'on pourrait le penser. L'ouvrage laisse en effet ouvertes deux questions fondamentales, de celles qui conduisent à la transformation d'une structure en une autre<sup>51</sup> : la pertinence du critère d'engagement ontologique et le statut de l'intuitionnisme.

L'état des travaux exposé par Vuillemin dans une conférence à l'université de Bologne en octobre 1973 contient l'aveu de cette double insatisfaction. Sur la question « comment la connaissance mathématique est-elle possible ? », Vuillemin dit être parvenu à deux conclusions et une question d'ordre philosophique<sup>52</sup>.

La première conclusion, qu'il dit partager avec les mathématiciens, est que si les mathématiques peuvent être reconstruites à partir de la théorie des ensembles et que celle-ci mène à des antinomies, il faut<sup>53</sup> soit « une amputation dramatique des mathématiques classiques », soit « cesser de chercher dans cette science le langage vrai, unique et nécessaire qu'on avait cru trouver en elle » (p. 2-3).

La seconde conclusion est que les antinomies de la raison pure, manifestes en théologie comme en cosmologie, mènent naturellement au pluralisme.

« Mais si les échappatoires sont impossibles, si la notion naïve, c'est-à-dire rationnelle, d'ensemble secrète les antinomies, une seconde conclusion philosophique paraît inévitable, que j'ai tirée dans mon livre, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*. Cette conclusion tient dans les propositions suivantes. La notion d'ensemble ou de classe est la notion la plus générale de la raison pure ; la raison pure est donc antinomique, comme Kant l'avait vu, mais sans que pour autant ses antinomies soient rapportées et limitées à la cosmologie rationnelle. Elles ne paraissent, en effet, engager que la nature la plus générale et abstraite du jugement de prédication. L'idée m'est donc naturellement venue d'examiner si la preuve ontologique elle-même, en théologie rationnelle, qui consiste à prédiquer d'un être toutes les perfections, ne préfigurait pas les antinomies propres à la théorie des ensembles, et il m'a semblé qu'on retrouvait bien une telle préfiguration dans le *Proslogion* de saint Anselme.

Ces deux conclusions : caractère antinomique tant de l'ensemble de tous les ensembles que du *Id quo nihil maius cogitari potest* prenaient acte de la fin d'une liaison millénaire entre évidence rationnelle et mathématiques. Elles me

---

<sup>50</sup> Vuillemin J., « Philosophie de la connaissance », in *Annuaire 1971-1972 du Collège de France*, Paris, Collège de France, 1972, p. 281.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Fonds Jules-Vuillemin, manuscrit 0.8. Cf. le résumé de cours au Collège de France 1973-1974, qui permet de dater cette conférence. Vuillemin abordera ensuite la connaissance physique puis la connaissance biologique.

<sup>53</sup> Du moins, précise l'auteur, si l'on refuse de se soumettre à la mode des phénoménologues ou des philosophes analytiques du langage ordinaire, qui contestent les faits par fidélité à leurs dogmes.

conduisaient aussi aux questions qui me pressent maintenant : y a-t-il plusieurs mathématiques ? et quel genre de réalité possèdent, éventuellement, leurs concepts ? » (*Ibid.*, p. 3-4)

Dans la conférence de Bologne, Vuillemin rappelle que le critère logique d'engagement ontologique permet de distinguer trois philosophies mathématiques :

« (...) le nominalisme ne préfixe le mot *tous* que devant les noms d'individus et n'admet que des constructions effectives ; le conceptualisme n'utilise *tous* que devant les noms d'ensembles prédicatifs, c'est-à-dire définissables selon certaines restrictions constructives : il sauve, par détours, une partie de l'analyse ; le réalisme, enfin, préfixe le mot *tous* devant les noms d'ensembles en général : il sauve les mathématiques classiques, mais côtoie l'abîme des antinomies et nous engage à recevoir la réalité des universaux. » (*Ibid.*, p. 4)

Toutefois, loin de faire définitivement sien le critère quinién, Vuillemin présente deux questions qui selon lui restent ouvertes et qu'il souhaite résoudre.

La première piste de recherche est précisément de « trouver une décision » dans la discussion opposant le critère d'engagement ontologique de Quine à l'interprétation purement substitutive des variables proposée « sous l'influence de l'école polonaise de logique », en particulier dans les travaux récents de Czesław Lejewski et d'Arthur Prior<sup>54</sup>. Un texte manuscrit inédit de Vuillemin, écrit autour de 1970, permet d'en savoir davantage à ce sujet : Vuillemin y étudie le critère d'engagement ontologique avant de montrer comment l'on peut s'en passer, tout en reliant ces considérations à la preuve d'Anselme<sup>55</sup>. Examinant en effet dans un premier temps la logique de Russell à la lumière de l'engagement ontologique, Vuillemin écrit, en renvoyant à Frege et au chapitre 18 de *l'Introduction à la philosophie mathématique* de Russell, que l'« on peut prédiquer l'existence non d'un individu nommé, mais seulement d'un concept décrit. L'existence est donc une propriété du second ordre (si Dieu est un nom propre, les preuves théologiques seraient, dans cette perspective, dépourvues de sens). »

L'auteur précise en note : « à moins de considérer, ce qui est généralement la position de la théologie, que le nom de Dieu renvoie à une description définie (Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les illusions* [sic] *de la raison*) » (p. 2 et n. 1-2). S'interrogeant ensuite sur l'Ontologie de Leśniewski, Vuillemin montre qu'elle peut se passer d'engagement ontologique même pour des énoncés comme « L'homme est un animal », mais pas pour des énoncés comme « L'humanité est une espèce », dont le type est requis en mathématiques : « l'interprétation de [ce dernier énoncé] quand on *compte* des espèces, interprétation nécessaire pour exprimer le théorème de Cantor, vérifie le critère de

---

<sup>54</sup> Lejewski C., « Zu Lesniewskis Ontologie », in *Ratio*, n°2, 1957/1958, p. 50-78 ; *id.*, « On Lesniewski's Ontology », in J. T. J. Srzednicki, V. F. Riskey et J. Czelakowski (éd.), *Leśniewski's Systems. Ontology and Mereology*, The Hague, Nijhoff, 1984, p. 123-148 ; *id.*, « A Re-Examination of the Russellian Theory of Descriptions », in *Philosophy*, vol. 35, n°132, 1960, p. 14-29 ; Prior A. N., « Existence in Lesniewski and in Russell », in J. N. Crossley et M. A. E. Dummett (éd.), *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, vol. 40, n°3, 1965, p. 149-155.

<sup>55</sup> Fonds Jules-Vuillemin, cote X.9. Ce dossier comprend un texte manuscrit ainsi qu'une copie dactylographiée partielle. Sans titre, il est composé de trois parties respectivement intitulées « La logique russellienne et l'engagement ontologique », « La logique de Leśniewski et l'engagement ontologique » et « Conclusion ». Nous proposons de dater ce texte de 1970 environ car il cite un article de Prior paru en 1969 et d'autre part cite *l'Anselme* sans date de publication et avec un sous-titre non définitif : *Le Dieu d'Anselme et les illusions* [sic] *de la raison*.

Quine : engage ontologiquement un signe d'abstraction quand il est situé à gauche de la copule d'appartenance » (p. 17 de la version manuscrite). Or pour décrire ces systèmes qui pourraient au moins partiellement menacer le critère d'engagement ontologique, Vuillemin s'appuie expressément sur les études anselmiennes de Desmond Paul Henry<sup>56</sup>, avant d'ajouter : « Ces deux derniers exposés, fort ingénieux, ne nous intéressent ici que comme exposés de Leśniewski. L'auteur y cherche à réfuter le "réalisme" d'Anselme, et sa démonstration, sur ce point, n'a pas paru convaincante » (*ibid.*, p. 8). Le manuscrit se termine par une section « Conclusion » qui est laissée en blanc, signe peut-être de l'indécision encore avouée dans la conférence bolognaise de 1973. Plusieurs années après l'*Anselme*, Vuillemin mettait donc explicitement en doute la pertinence du critère d'engagement ontologique, sur lequel il s'était appuyé pour classer les preuves de l'existence de Dieu, et ces doutes étaient au moins en partie alimentés par des références rencontrées au cours du travail sur Anselme.

Outre les doutes sur l'engagement ontologique, Vuillemin affiche expressément dans la conférence de Bologne son intention de corriger et de compléter la classification des systèmes de philosophie des mathématiques proposée par Quine afin de « faire sa place à l'intuitionnisme mathématique issu de Brouwer, que Quine considère comme une doctrine "déviant" et qui ne répond pas à son critère<sup>57</sup> ». Vuillemin sort ainsi de la position ambiguë de l'*Anselme* sur l'intuitionnisme. Malgré son rôle essentiel dans l'analyse des conditions de validité de la preuve d'Anselme (*Le Dieu d'Anselme*, II, § 9 ; Conclusion, § 23), cette doctrine n'avait pas explicitement droit de cité dans la classification finale. Vuillemin reconnaissait bien que l'intuitionnisme, comme le conceptualisme, rejette l'imprédictivité (*ibid.*, II, § 9, p. 49 ; II, § 11, p. 51-52 ; Conclusion, § 23, p. 133), sans pour autant les identifier, ni les hiérarchiser à la manière de Quine<sup>58</sup>.

Levant cette ambiguïté, Vuillemin propose dans la conférence de Bologne de réserver à l'intuitionnisme une place à part : « il me semble qu'on peut assez naturellement ajouter l'intuitionnisme aux trois mathématiques dont parle Quine », en utilisant la combinatoire aristotélicienne des « deux oppositions du particulier et de l'universel et du concret et de l'abstrait<sup>59</sup> ». Faire sa place à l'intuitionnisme supposait donc de changer de critère et de renoncer à l'engagement ontologique.

On sait à quel résultat aboutiront ces recherches : Vuillemin établira une classification des formes de prédication, c'est-à-dire des procédés qui permettent au langage de décrire l'expérience ; chaque classe de systèmes philosophiques privilégiant une et une seule forme de prédication principale, cette classification permet par bijection de construire celle des systèmes philosophiques : aux trois classes de systèmes dogmatiques déjà

<sup>56</sup> Henry D. P., *The De grammatico of St. Anselm: the Theory of Paronymy*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1964, p. 131 ; Henry D. P., *The Logic of Saint Anselm*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 103.

<sup>57</sup> Fonds Jules-Vuillemin, manuscrit 0.8.

<sup>58</sup> Dans « De ce qui est », Quine associe l'intuitionnisme mathématique, décrit uniquement par son constructivisme (p. 14–15, tr. fr. p. 42), au conceptualisme. Plus tard, dans une note de « La logique et la réification des universaux », il distingue plus finement un « sens large » de l'intuitionnisme comme constructivisme et un « sens restreint » comme constructivisme *rejetant le tiers-exclu* (p. 125, n. 2, tr. fr. p. 179, n. 2). Dans les deux cas, que ce soit par identification ou par subsumption, l'intuitionnisme est un conceptualisme. On trouvera une analyse détaillée des critiques adressées par Vuillemin à la classification de Quine dans Vidal-Rosset J., *Philosophies des mathématiques et systèmes philosophiques. Essai sur les classifications de William von Orman Quine et de Jules Vuillemin*, thèse de doctorat, Université d'Aix-en-Provence, 1996.

<sup>59</sup> Aristote, *Categories*, 1a20–1b9 : voir aussi *De Int.* 3, 16b10–11 et *Topiques* IV, 6, 127b1–4. Sur ces deux oppositions, cf. *DLT*, II : « Le système des Catégories d'Aristote et sa signification logique et métaphysique » ; *LMS*, Introduction, ch. 1 : « Généralisation et abstraction selon Aristote ».

identifiées – réalisme, conceptualisme, nominalisme – s'ajoutent les deux classes des systèmes de l'examen – intuitionnisme et scepticisme<sup>60</sup>. C'est donc la distinction proprement vuilleminienne entre proposition et jugement qui permettra de dissocier, contre Quine, l'intuitionnisme du conceptualisme. Les classifications des années 1980 résoudre donc simultanément les deux problèmes laissés ouverts par l'*Anselme* : affiner le critère d'engagement ontologique et reconnaître l'intuitionnisme à sa juste valeur.

### 3.3. *Anselme après l'Anselme*

De l'encore très quinième § 24 du *Dieu d'Anselme à Nécessité ou contingence*, la transformation du cadre classificatoire n'a pas été sans conséquence sur l'interprétation vuilleminienne d'Anselme.

Si les différents textes sur Anselme des années 1970 restent dans l'esprit fidèles à l'ouvrage<sup>61</sup>, ceux des années 1980 suivent une approche entièrement renouvelée par la classification des systèmes philosophiques. Anselme sert d'abord de figure exemplaire pour décrire l'un des principaux aspects du réalisme – non plus le « réalisme philosophique, porté à ses conséquences extrêmes » (*ibid.*, Avertissement, p. 9) ou « phase "naïve" du réalisme philosophique » (*ibid.*, Conclusion, § 24, p. 141) mais bien le réalisme en général. Dans *Nécessité ou contingence*, Anselme est ainsi avec Augustin la référence principale pour décrire les aspects logiques du réalisme, comme Platon le sera avec Augustin pour la physique et Platon avec Plotin pour la métaphysique<sup>62</sup>.

C'est également en tant que représentant du réalisme qu'Anselme est comparé à deux des « Trois philosophes intuitionnistes<sup>63</sup> » les plus remarquables : Descartes et Kant. Dans les articles « Les Preuves cartésiennes et la preuve du *Proslogion* » et « Justice anselmienne et bonne volonté kantienne : essai de comparaison<sup>64</sup> », Vuillemin décrit ce que l'on pourrait superficiellement voir comme les ressemblances et différences entre les pensées théologiques d'Anselme et de Descartes, puis entre les pensées morales d'Anselme et de Kant.

---

<sup>60</sup> Mèlès B., « La classification cubique des systèmes philosophiques par Jules Vuillemin », in *Les Études philosophiques*, vol. 1, n°112, 2015, p. 51–64 ; *Les Classifications...*, *op. cit.* ; « Comment le scepticisme est devenu un système. La classification de Jules Vuillemin et ses transformations », in *Philosophia Scientiæ*, vol. 20, n°3, 2016, p. 91–107.

<sup>61</sup> C'est notamment le cas de Vuillemin J., « *Id quo nihil maius cogitari potest* », *op. cit.*, texte d'une conférence prononcée le 4 décembre 1970 à l'université de Bonn sur l'invitation de Hans Wagner. Il en va de même de l'article « *Idea* », dont les thèses prolongent directement celles de l'*Anselme* tout en les reformulant de manière entièrement synthétique : Vuillemin J., « *Idea* », *Enciclopedia*, VI, Einaudi, Torino, 1979, p. 1067–1088 (version française originale dans le Fonds Jules-Vuillemin, manuscrit 2.5). Dans le texte de 1979 « La raison au regard de l'instauration et du développement scientifiques », Vuillemin voit « le rationalisme d'un Platon aussi bien que d'un saint Anselme ou d'un Leibniz » (p. 68) comme la « définition extrême du rationalisme » : il pose l'existence d'« une réalité supra-sensible, séparée du sensible », qui soit « raison d'être de toute réalité », source d'unité, source d'un « ordre linéaire de réalité et de perfection » et source unique de connaissance (Vuillemin J., « La raison au regard de l'instauration et du développement scientifiques », in Th. Geraets (éd.), *Rationality To-day. La Rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, p. 67–84, ici p. 76).

<sup>62</sup> *NC*, § 61, p. 358-361.

<sup>63</sup> Vuillemin J., « Trois philosophes intuitionnistes : Épicure, Descartes et Kant », *op. cit.*

<sup>64</sup> Vuillemin J., « Les preuves cartésiennes et la preuve du *Proslogion* », in J. C. Schnaubelt et al. (éd.), *Anselm Studies. An Occasional Journal, II : Proceedings of the Fifth International Saint Anselm Conference*, New York, Kraus International Publications, 1988, p. 185–199 (désormais noté « Les preuves cartésiennes »), texte prononcé lors de la Cinquième *Anselm Conference* (16-21 septembre 1985). Vuillemin J., « Justice anselmienne et bonne volonté kantienne : essai de comparaison », in D. E. Luscombe et G. R. Evans (éd.), *Anselm : Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield Academic Press, 1996, p. 361–375 (désormais noté « Justice anselmienne »).

Dans la première section de l'article de 1988 « Les Preuves cartésiennes et la preuve du *Proslogion* », Vuillemin examine si la « preuve ontologique, sous la forme qu'Anselme lui donne dans le *Proslogion* », dépend du réalisme des idées. À cette occasion, il dresse un parallélisme entre moments des *Méditations métaphysiques* et chapitres du *Proslogion* :

<b>Anselme, <i>Proslogion</i></b>	<b>Descartes, <i>Méditations</i></b>
I : vrai sens du mot Dieu	III : la lumière naturelle ne peut nous tromper sur l'idée de parfait
II : première preuve	IIIa : première preuve par les effets
III : seconde preuve	V : Dieu existe nécessairement
IV : impossibilité de l'athéisme	IV : problème de la possibilité de l'erreur
V : Dieu existe par soi	IIIb : seconde preuve par les effets, où Dieu ne tient sa cause que de lui-même

De même, dans la première section de l'article de 1996, « Justice anselmienne et bonne volonté kantienne : essai de comparaison », Vuillemin montre de tels points de convergence entre les conceptions anselmienne et kantienne de la justice et de la bonne volonté que l'on peut « proposer entre les deux doctrines un dictionnaire de traduction fidèle tant qu'on s'en tient aux considérations morales auxquelles on s'est jusqu'ici borné<sup>65</sup> » :

<b>Anselme</b>	<b>Kant</b>
volonté juste	bonne volonté
<i>Debere</i>	Devoir ( <i>Sollen</i> )
<i>propter rectitudinem libertas arbitrii</i>	par devoir
1) <i>a se</i>	
2) <i>a deo facta et accepta habens rectitudinem quam servet</i>	volonté législatrice autonome ( <i>Wille</i> )
3) <i>a deo facta et accepta carens rectitudinem quam servet recuperabiliter</i>	libre-arbitre ( <i>Willkür</i> )
<i>commodum beatitudo</i>	Amour de soi, principe de détermination matérielle de la volonté

<sup>65</sup> « Justice anselmienne », p. 281–282.



<i>justitia</i>	Principe de détermination formelle de la volonté
<i>justitia + commodum → oppositio justitiae et injustitiae</i>	Devoir + amour de soi → impératif catégorique
<i>inordinate</i>	désordre

Dans l'un et l'autre cas, Vuillemin montre ainsi des correspondances systématiques entre le réaliste Anselme et les intuitionnistes Descartes et Kant. C'est que réalisme et intuitionnisme sont des rationalismes : ils reconnaissent l'existence des idées et autorisent les démonstrations *a priori*.

La seconde section de chacun des deux articles montre cependant ce qui, parmi les rationalismes, distingue le réalisme de l'intuitionnisme. Malgré les points communs entre les démonstrations principales d'Anselme et de Descartes<sup>66</sup>, elles reposent en dernière instance sur des fondements totalement différents, caractéristiques de leurs options métaphysiques respectives. Si la preuve ontologique de Descartes suppose un Dieu véracé, sa preuve par les effets ne demande rien de plus que l'idée du parfait en moi, autrement dit un mode du *cogito*. La démonstration de la véracité de Dieu conférera à l'idée une valeur objective : l'idée n'a donc pas d'existence séparée mais n'en permet pas moins de garantir une existence. Tout « rationaliste<sup>67</sup> » que soit l'intuitionnisme, il reconnaît, comme le scepticisme, le statut essentiellement subjectif de la science.

« Le cartésianisme consiste dans cette conjonction remarquable : justifier la valeur objective des idées en les transformant en essences, mais se garder de leur prêter une vie qui leur permettrait autre chose que de sauver les phénomènes. Ce trait remarquable n'est autre que la marque de l'intuitionnisme métaphysique. L'intuitionnisme s'oppose au scepticisme en requérant un critère, c'est-à-dire une méthode. Il s'oppose au dogmatisme et particulièrement au réalisme, par sa règle d'économie, en refusant tout engagement ontologique auquel ne correspondrait pas une existence en acte<sup>68</sup>. »

Anselme ne partage pas ces réserves : ses preuves reposent toutes sur le réalisme des idées. Dans le *Monologion*, utilisant le principe de ressemblance, il « par[t] d'une *gradatio* de perfections données dans la création pour conclure à l'existence d'un terme, situé hors

<sup>66</sup> Vuillemin identifie cinq points communs entre le chapitre II du *Proslogion* et la première preuve par les effets de Descartes : les deux preuves sont assertoriques et épistémologiques plutôt qu'apodictiques et ontologiques ; elles prennent en considération un contenu représentatif ; elles s'appuient sur le paradigme de l'image ou du tableau ; elles raisonnent sur les effets, même si « Anselme raisonne sur toute la création, tandis que Descartes borne son argument à la connaissance humaine » (p. 189) ; et elles reposent sur la comparaison des perfections ou quantités d'être.

<sup>67</sup> Vuillemin J., « Le concept de représentation », in B. Schumacher et E. Castro (éd.). *Penser l'homme et la science, Essais en honneur d'Evandro Agazzi*, Fribourg, Éditions universitaires, 1996, p. 81-87. À ce « rationalisme » Vuillemin oppose l'« empirisme » de Locke, c'est-à-dire la conception selon laquelle il n'y a de connaissance qu'*a posteriori*. Il s'agit donc, selon notre proposition d'interprétation, des faces respectivement gauche et droite du cube classificatoire de Vuillemin (Mèlès B., « La classification cubique... », *op. cit.*). Dans d'autres textes, Vuillemin appelle « rationalisme » le réalisme des idées et « empirisme » la classe des systèmes de la participation : il s'agit alors des faces supérieure et inférieure du cube. Cf. Vuillemin J., *Être et choix. Éléments de philosophie réaliste*, Fonds Jules-Vuillemin, 3\*3a-3\*3b ; Thomasette D., *La Philosophie à l'âge de la science. Édition commentée d'un livre inachevé de Jules Vuillemin*, thèse de doctorat, Université de Lorraine, 2015.

<sup>68</sup> « Les preuves cartésiennes », p. 193.

de la série, indépendant d'elle et fermé sur lui-même, ce qu'Augustin désignait du nom de *circuitus*, et qui est cette perfection même<sup>69</sup>. » Dans le *Proslogion*, au contraire, il « rêve donc d'une preuve qui s'affranchirait de la similitude et qui, sans pour autant prétendre comprendre l'incompréhensible, s'élèverait cependant à l'existence divine en tant que, conformément à l'essence propre de Dieu, elle est entièrement étrangère aux accidents et aux fluctuations des similitudes de la création<sup>70</sup>. »

Dans les deux cas, Anselme tient pour acquis ce qui pour Descartes devra précisément être fondé, à savoir la valeur objective des idées. Les deux preuves ont des points de fragilité différents : celui de la preuve du *Monologion* est de savoir comment appliquer le réalisme à la considération d'une chaîne de ressemblance ; celui de la preuve du *Proslogion*, de fonder la gradation des essences : seule la foi pourra donner l'essence de Dieu, « point culminant du réalisme métaphysique, d'un réalisme tel que son objet même est plus grand que tout ce qui peut être pensé<sup>71</sup>. » Mais il ne fait pas de doute que les deux preuves sont réalistes ; Vuillemin ne distingue plus, comme il le faisait dans l'*Anselme*, la « preuve [...] caractéristique du conceptualisme » du *Monologion* de celle, authentiquement réaliste, du *Proslogion* (Conclusion, § 24, p. 137) : ce n'est plus l'imprédictivité qui distingue le réalisme du conceptualisme, mais plus généralement l'usage de la prédication pure, c'est-à-dire la subsomption, non médiée par le sensible, d'universaux sous des universaux. Ce sont désormais Aristote et Thomas d'Aquin qui viendront habiter la classe du conceptualisme libérée par l'Anselme du *Monologion*. Par-delà les figures d'Anselme et de Descartes, c'est donc à la comparaison du réalisme et de l'intuitionnisme que se consacre ici Vuillemin. De même, la seconde section de l'article sur Anselme et Kant montre que si les deux auteurs « appartiennent tous deux à une tradition philosophique apparemment identique, je veux dire le rationalisme », ils n'en ont pas moins « des conceptions différentes et parfois contraires de la raison<sup>72</sup> ». La divergence apparaît clairement lorsque l'on rapporte les deux doctrines à leurs principes respectifs :

« Une comparaison philosophique, surtout lorsqu'elle ne suppose aucune influence historique comme c'est le cas ici, n'a de chance d'aboutir qu'une fois déterminée la relation de chacun des termes avec le système auquel il appartient. [...] Il faut donc préciser ce que sont les deux formes du rationalisme que nous comparons : dogmatisme anselmien et criticisme kantien<sup>73</sup>. »

Vuillemin en conclut que « si proches que soient rationalisme illuminé et rationalisme pratique par la définition qu'ils donnent respectivement de la justice et de la bonne volonté, leurs voies divergent, en morale même, dès qu'on en vient à l'injustice et à la mauvaise volonté<sup>74</sup>. » Le rejet intuitionniste du tiers-exclu entraîne chez Kant d'une part l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu et de la liberté, de l'autre l'asymétrie de la conscience morale. Voilà ce qui, par-delà Kant et Anselme, sépare le rationalisme critique du rationalisme dogmatique, l'intuitionnisme du réalisme<sup>75</sup>.

Ces deux retours tardifs de Vuillemin sur l'œuvre d'Anselme sont révélateurs du renouvellement de sa pensée survenu entre-temps. S'ils confirment presque en tout point

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>72</sup> « Justice anselmienne », p. 283.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 288.

les analyses de l'*Anselme*, c'est en les inscrivant dans un nouvel espace classificatoire, construit d'après la classification des formes de prédication plutôt que selon le critère quinién d'engagement ontologique ; un nouvel espace qui, ne confondant pas proposition et jugement, donne toute sa mesure au rationalisme *sui generis* qu'est l'intuitionnisme.

### **Conclusion**

À mi-chemin des deux monuments que sont la *Philosophie de l'algèbre* et *Nécessité ou contingence*, l'*Anselme* concentre les méthodes et les thèses éprouvées par Vuillemin pendant sa première décennie d'enseignement au Collège de France : parallélisme mathématico-philosophique, mise au jour des structures, axiomatisation des antinomies. Il contient également en guise d'ouverture l'esquisse d'un nouveau programme de recherche qui prendra le pas sur celui même dont il provient : la classification des systèmes philosophiques. Vuillemin se montra tôt insatisfait du critère choisi comme du résultat obtenu : le grain trop grossier de l'engagement ontologique ne permet pas de respecter la spécificité de l'intuitionnisme. Malgré le rôle critique essentiel qu'ils jouent dès l'Avertissement, ni le sceptique Hume ni l'intuitionniste Kant ne trouvaient leur place dans la classification finale. Ce n'est que rétrospectivement que l'Avertissement de l'ouvrage peut être lu comme le conflit entre les preuves de l'existence de Dieu par des systèmes dogmatiques – nominalisme, conceptualisme et réalisme – et leur contestation par des systèmes de l'examen – le scepticisme de Hume et l'intuitionnisme de Kant. L'*Anselme* est donc, par son contenu propre, le point d'aboutissement d'un programme de recherche et par les horizons qu'il ouvre l'appel à un nouveau départ. Dernier point d'étape du programme de critique générale de la raison pure, il révèle la nécessité d'un nouveau critère pour parvenir à une classification des systèmes philosophiques respectueuse de l'histoire de la philosophie.