

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

✓✓ en English
KARL BARTH

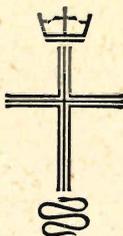
Docteur en théologie et en droit
Professeur à l'Université de Bâle

FIDES QUAERENS INTELLECTUM

LA PREUVE DE
L'EXISTENCE DE DIEU

D'APRÈS ANSELME DE CANTORBÉRY

Traduction française de
JEAN CARRÈRE



DELACHAUX & NIESTLÉ S.A.
NEUCHÂTEL | PARIS VII^e
4 RUE DE L'HOPITAL | 32 RUE DE GRENELLE

Edité en Suisse

Tous droits réservés

Copyright 1958 by Delachaux et Niestlé s. a., Neuchâtel (Switzerland)

MONASTIC LIBRARY

Abbey of Echternach

Trarbach, Luxembourg

possibilité s'actualise¹. L'homme ne pouvant croire sans la Parole qui vient à lui et sans la grâce prévenante, il arrive que — l'image de Dieu, d'imprimée naturellement étant devenue exprimée par un effet volontaire² — 1. il se « souvient » de Dieu³; 2. il reconnaît Dieu 3. il aime Dieu. La connaissance de Dieu, de même que l'amour de Dieu, doit donc se produire dans l'événement de la foi, parce que le renouvellement en Christ de l'homme « image de Dieu » exige cette connaissance et cet amour.

4. La quatrième ligne où apparaît chez Anselme la nécessité de l'acte de comprendre, du point de vue de la foi, c'est la ligne *eschatologique*. Il a appelé une fois la connaissance que nous acquérons dans cette vie « quelque chose d'intermédiaire entre la foi et la vue⁴ ». Il ne faut pas se faire une idée trop schématique de la hiérarchie qui se présente ici à son esprit. En comparaison avec la « vue », la connaissance ne lui apparaît supérieure à la foi que d'une façon très relative⁵. Il ne peut être question de franchir, grâce à l'acte de comprendre, la barrière qui sépare le « règne de la grâce » du « règne de la gloire ». C'est précisément dans sa recherche (*quaerere*) et sa découverte (*invenire*) que l'intelligence se heurte aux limites inexorables de l'humanité, ce que la foi en tant que telle ne fait pas. C'est précisément en sa qualité d'*intelligens* que le chrétien doit apprendre à distinguer, avec une douloureuse netteté, ce qui est intelligible pour lui, de Dieu lui-même⁶. On devra interpréter ainsi la phrase d'Anselme qui assigne à la connaissance une place médiane entre la foi et la vue : cette phrase signifie que la connaissance est située entre la foi et la vue, à peu près comme on peut dire

¹ *Creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amen; sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est obfuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves reformes eam* (Prosl. 1).

² *Per voluntarium effectum expressa.* (Monol. 68; Sch. 59, 3).

³ A ma connaissance, Anselme n'a pas fait davantage usage de cette doctrine de la *memoria*, certainement empruntée à Augustin (Conf. X, 17-24). En tout cas, à la différence d'Augustin, il n'a pas développé ce concept dans un sens platonicien ou néo-platonicien.

⁴ *Medium inter fidem et speciem.* Ep. ad. Urb. 1098.

⁵ Il sera préférable de ne pas opérer ici des distinctions de valeur qui ne répondent pas aux intentions d'Anselme.

⁶ *Adbuc lates, Domine, animam meam in luce et beatitudine tua et idcirco versatur illa adhuc in tenebris et miseria sua* (Prosl. 17). *Ergo, Domine, non solum es, quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari potest* (Prosl. 15). *Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te ? An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem ? Quomodo namque intellexit hoc nisi videndo lucem et veritatem ? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te nisi per lucem et veritatem tuam ?... An veritas et lux est, quod vidit et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicuti es ? Domine Deus meus, formator et reformator meus, dic desideranti animae meae, quid aliud es quam quod vidit, ut pure videat quod desiderat* (Prosl. 14).

d'une montagne qu'elle est située entre l'observateur placé dans la vallée... et le soleil. L'acte de comprendre apparaît comme une possibilité digne d'être recherchée et accessible à notre effort, dans la *direction* de la vision béatifique. C'est pourquoi il possède en lui-même quelque chose de la nature de la « vue », et en sa qualité de « similitude » de la vue, il est digne d'être recherché, parce qu'il conduit l'homme non pas au-delà, mais à la limite de la foi ¹.

Telle est donc la « raison » (*ratio*) du *credo ut intelligam* — indépendante de tous les buts poursuivis, donc indépendante de la volonté de prouver et de procurer la joie : le Dieu en qui l'on croit est « cause de la vérité dans la pensée » (*causa veritatis in cogitatione*). La connaissance est inéluctablement adjointe à l'amour de Dieu contenu dans la foi. La connaissance intellectuelle est, elle aussi, nécessaire à l'actualisation de l'« image de Dieu », telle qu'elle se produit dans la foi. La connaissance intellectuelle, si bornée qu'elle puisse être, est le premier degré conduisant à la « vue », qui correspond eschatologiquement à la foi. C'est pourquoi la foi, de par sa nature même, est « une foi qui cherche la connaissance » (*fides quaerens intellectum*). C'est pourquoi Anselme considère que nous sommes coupables de négligence « si après avoir été confirmés dans la foi, nous ne nous efforçons pas de comprendre ce que nous croyons. ² » C'est pourquoi, étant en possession de la foi — et précisément à cause de cela — nous devons être avides de la *fidei ratio* ³.

2. LA POSSIBILITÉ DE LA THÉOLOGIE

Si maintenant nous nous demandons comment une « connaissance de la foi » (*intellectus fidei*) est possible, comment par conséquent le programme *credo ut intelligam* est réalisable, il faut bien nous représenter ce que le mot *credere* signifiait pour Anselme, et aussi pour toute l'Église ancienne (la Réforme et l'orthodoxie protestantes comprises) : tout en ne manquant pas de souligner le caractère d'obéissance et d'expérience qui y est attaché, il ne voyait nullement dans le

¹ *Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intelligere nihil dicendo probaveris* (C. D. b. II, 16, *Sch.* 53, 37).

² C. D. b. I, 1, *Sch.* 6, 2.

³ *Fidei rationem post ejus (sc. fidei) certitudinem debemus esurire* (*Ep. ad Urb.* 1098) — un impératif (*intentionem ad intellectum extendere*) qu'Anselme a trouvé explicitement exprimé, avec Augustin, dans le *nisi credideritis non intelligetis* (le fameux passage mal compris d'Es. 7. 9).

fait de croire (*credere*) une simple aspiration vers Dieu (*tendere in Deum*) alogique, irrationnelle, et pour ainsi dire désincarnée par rapport à la connaissance. La foi est l'acte juste de la volonté, acte dû à Dieu et exigé par lui, et lié à une « expérience » salutaire, dans la mesure où c'est une foi *en Dieu*¹, c'est-à-dire une foi juste. La foi vient de l'audition de la Parole, et l'audition de la Parole vient de la prédication². La foi se réfère à la « Parole du Christ », et elle n'est pas la foi si elle n'est pas réception, c'est-à-dire connaissance et affirmation de la Parole du Christ. Et la Parole du Christ est identique avec la « parole de ceux qui annoncent le Christ »³, c'est-à-dire qu'elle est légitimement représentée par certaines paroles humaines⁴. Jusqu'où s'étend pour Anselme cette parole humaine représentant légitimement la Parole de Dieu ? Il n'est pas possible de l'établir d'une façon précise. Il est certain que pour lui la Bible appartient à ce domaine, et qu'elle y appartient d'une façon éminente⁵. Mais le concept d'« Écriture sainte » doit, d'après Anselme lui-même, être pris dans une acception très large : au texte même de l'Écriture viennent s'ajouter — égales en dignité et en valeur — les *conséquences*

¹ *Amare autem aut sperare non potest quod non credit. Expedit itaque eidem humanae animae summam essentiam et ea, sine quibus illa amari non potest, credere, ut illa credendo tendat in illam* (Monol. 76, Sch. 62, 32). *In illam tendere nisi credat illam, nullus potest* (ib. 77, Sch. 63, 23).

² *Didici in schola christiana quod teneo, tenendo assero, asserendo amo* (Ep. I, 41).

³ *Nullus namque velle potest, quod prius corde non concipit; velle autem credere, quod est credendum, est recte velle. Nemo ergo potest hoc velle, si nescit, quod credendum est* (il faut songer ici à Rom. 10. 13-14 et 17). *Quod autem (sc. Paulus) dicit fidem esse ex auditu, intelligendum est ex eo, quod concipit mens per auditum, neque ita, ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine, sed quia fides esse nequit sine conceptione... Auditus autem est per verbum Christi, hoc est per verbum praedicantium Christum* (De concordia Qu. III, 6).

⁴ *Earum auctoritas, quibus dictum est: Non enim vos estis, qui loquimini, sed spiritus patris vestri loquitur in vobis*, Mat. 10. 20 (De nuptiis consang. 1).

⁵ Il a qualifié ses écrits (par une périphrase correspondant à notre mot « théologique ») de *tractatus ad studium sacrae Scripturae pertinentes* (De verit., Prol.). Dans les passages que nous aurons à citer plus tard, où il parle du critère décisif auquel il a soumis son travail et dans la mesure où il désigne celui-ci explicitement — il nomme l'Écriture sainte. Dans une lettre contenant des instructions relatives à la « vie sainte », il recommande à son correspondant, comme la chose primordiale, *cura studendi in sacra scriptura* (Ep. I, 2). Il s'est exprimé de la façon suivante sur le rôle et l'importance de l'Écriture sainte comme source de la prédication de l'Église : *Sicut ergo Deus in principio per miraculum fecit frumentum et alia de terra nascentia ad alimentum hominum sine cultura et seminibus, ita sine hominum doctrina mirabiliter fecit corda prophetarum et apostolorum necnon et evangelistarum fecunda salutaribus seminibus: unde accipimus quicquid salubriter in agricultura Dei ad alimentum animarum seminamus, sicut nonnisi de primis terrae seminibus habemus, quod ad nutrimentum corporum propagamus. Siquidem nihil utiliter ad salutem spirituales praedicamus, quod sacra scriptura Spiritus sancti miraculo fecundata non protulerit* (De concordia Qu. III, 6).

qui découlent incontestablement de ce texte ¹. A quelles conséquences a-t-il pensé ? Nous pouvons le savoir au moins partiellement. Anselme a proclamé plus d'une fois très solennellement sa « foi » dans le *Symb. Romanum*, le *Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum* et le *Symb. Quicumque* ²; et il a laissé en même temps une certaine latitude pour l'adoption d'autres éléments nécessaires de la foi, en dehors même du dogme formulé par l'Eglise ³. Il a en outre cité expressément et avec insistance les « écrits des Pères catholiques et surtout de saint Augustin », sinon comme source, du moins comme norme de sa pensée ⁴. Et enfin, il a déclaré que « le plus sûr » était de soumettre (*ostendere*) au Pape la réfutation théologique d'une erreur surgie dans l'Eglise, « afin que sa sagesse soit examinée » ⁵. En somme : l'Eglise surgit ⁶. Mais en quelle qualité ? Comme une seconde source de la foi à côté de l'Écriture sainte, ou seulement comme une norme pour la compréhension de l'Écriture ? Et dans le second cas, jusqu'où s'étend sa compétence ? Dans quel ordre hiérarchique doit-on ranger ces divers éléments : le dogme, la tradition, les Pères, le Pape ? A ces questions, les textes anselmiens n'apportent pas de réponse (n'oublions pas que nous sommes au XI^e siècle, non au XVI^e ou au XX^e, et l'on ne peut pas s'attendre à trouver ici la thèse catholique actuelle, ni son antithèse protestante). Il n'est donc pas possible de déterminer concrètement l'étendue de ce qu'Anselme désigne par le terme de « parole de ceux qui prêchent le Christ » (*verbum praedicantium Christum*). Mais quoi qu'il en soit : le *credo* subjectif d'Anselme se rattache d'une façon absolue au *Credo* objectif de l'Eglise, c'est-à-dire

¹ *Quare non tantum suscipere cum certitudine debemus, quae in sacra Scriptura leguntur, sed etiam ea, quae ex his, nulla alia contradicente ratione rationabili necessitate sequuntur* (*De proc. Spir.* 20).

² *Ep.* II, 41 et *Ep. de incarn.* 4 (dans la *recensio prior* découverte et imprimée pour la première fois par P. Schmitt). Dans ce second passage, Anselme ajoute : *Haec est petra, supra quam aedificavit Christus ecclesiam suam, adversus quam portae inferi non praevalent. Haec est illa firma petra, supra quam sapiens aedificavit domum suam; quae nec impulsu fluminum nec flatu ventorum est mota. Supra banc nititur aedificare domum meam. Qui aedificat super firmitatem hujus fidei, aedificat super Christum; et qui non aedificat super hanc fidem, non aedificat super Christum, praeter quem fundamentum aliud poni non potest* (*Sch.* 28, 40).

³ *Scimus enim quod non omnia, quae credere et confiteri debemus, ibi dicta sunt; nec illi, qui symbolum illud dictaverunt, voluerunt fidem christianam esse contentam ea tantummodo credere et confiteri, quae ibi posuerunt* (*De proc. Spir.*, p. 22).

⁴ *Ep.* I, 68; *Monol.*, *Prol.*, *Sch.* 1, 30.

⁵ ... *ut eius prudenti a examinetur. Ep. de incarn.* 1, *Sch.* 6, 9.

⁶ *Hic enim me quaerat qui quaerere vult. (Hom. 7).* A côté de la recommandation d'obéir (*obedire*) à cette première autorité (l'Écriture), en apparaît une autre : *sequi ecclesiae consuetudinem, cujus consuetudinem velle convellere, genus est haeresis (De nuptiis consang. 1). Quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur*, cela ne peut en aucun cas être l'objet d'une négation (*Ep. de incarn.* 1, *Sch.* 8, 7).

à une somme de propositions formulées en termes humains (et à laquelle appartiennent en tout cas la Bible et les plus anciens symboles de l'Église, fondements écrits de la foi de l'Église catholique). La vérité de la « Parole du Christ » est garantie par le fait que la foi l'identifie avec la « parole de ceux qui annoncent le Christ ». En relation avec cette parole humaine qui annonce la vérité chrétienne, l'acte de croire (*credere*) est la condition préalable de l'acte de comprendre (*intelligere*).

C'est justement de cette relation entre *credo* et *Credo* qu'on peut déduire comment le chrétien peut s'élever de l'acte de croire (*credere*) à l'acte de comprendre (*intelligere*), comment donc la théologie est possible. En tant que croyance au *Credo*, la foi elle-même est déjà en quelque mesure une connaissance, différente par le degré, mais non par la nature de cette connaissance intellectuelle qu'elle « désire »¹. Qu'est-elle en effet, lorsqu'elle entend l'annonce de la vérité chrétienne, sinon la prise de connaissance d'une « parole désignant la chose » (*vox significans rem*), d'un ensemble logiquement enchaîné s'exprimant par des phrases et qui, lorsqu'on l'entend et le comprend, est situé « dans l'intelligence » (*in intellectu*). Cette prise de connaissance est, il est vrai, commune à la foi et à l'incroyance. Mais précisément, ce qui caractérise l'incroyance, c'est que, devant l'annonce de la vérité chrétienne, tout se borne à cette prise de connaissance, à cette « présence dans l'intelligence » (*esse in intellectu*), et qu'il n'en résulte rien d'autre; de sorte que la « parole désignant la chose » accomplit son œuvre en vain, parce que la « chose » qu'elle désigne n'est pas présente à l'homme². La foi est aussi cette prise de connaissance. Mais son affinité avec l'acte de comprendre (*intelligere*) n'est pas seulement cette affinité primitive et équivoque. Elle est autre chose encore que cette prise de connaissance; à la « présence dans l'intelligence » (*esse in intellectu*) s'ajoute la « connaissance de l'existence dans la chose » (*intelligere esse in re*); elle est aussi l'affirmation de la chose annoncée et reconnue comme vérité, son affirmation au nom du Christ qui en est le premier auteur et qui, étant lui-même la vérité, ne peut annoncer que la vérité³. Si la prise de connaissance était le début, ceci est la fin, le sommet de la connaissance, ce qui était déjà contenu par anticipation dans la foi, le dernier mot de la connaissance qui, pour la foi, a déjà été prononcé — en

¹ *Adjuva me, ut intelligam, quod dico* (Prosl. 9).

² Cf. Prosl. 2, Dan. 5, 7 et part. 4, Dan. 6, 21.

³ *Ipse idem Deus homo novum condit testamentum et vetus approbat: sicut ipsum veracem esse necesse est confiteri, ita nihil, quod in illis continetur, verum esse potest aliquis diffiteri* (C. D. b. 11, 22, Sch. 65, 29).

même temps que le premier : « la volonté de Dieu n'est jamais irrationnelle »¹. Il ne peut s'agir que de parcourir l'étape intermédiaire entre la prise de connaissance, qui a déjà eu lieu, et l'affirmation, qui elle aussi a déjà eu lieu, lorsque la foi cherche la connaissance². Et précisément parce que le début et la fin de cette prise de connaissance sont déjà donnés dans la foi, parce que la connaissance recherchée ne peut être que l'étape intermédiaire entre ce début et cette fin, cette prise de connaissance est un problème soluble, la théologie devient possible. En raison de cette double affinité de la croyance avec la connaissance intellectuelle, Anselme peut parfaitement, le cas échéant, considérer l'obéissance à l'autorité et l'attachement à la coutume de l'Eglise, en tant que tels, comme la « pure et simple raison » (*simplex et pura ratio*) d'une proposition déterminée dont on recherche le sens, et non pas seulement en tant qu'« autorité ne relevant que d'elle-même » (*auctoritas solo imperio cognoscens*), mais en tant que « raison enseignant rationnellement »³. Dans un certain sens, Anselme a déjà derrière lui la solution des problèmes posés devant lui (dans le caractère rationnel et objectif de sa foi dans l'autorité de l'Eglise). C'est pourquoi son *credo ut intelligam* ne peut pas plus être une révolte intellectuelle qu'un « sacrifice de l'intelligence ». C'est justement ce *credo* objectif qui nous contraint à une attitude d'humilité chrétienne à l'égard de la « raison de la vérité » (*ratio veritatis*) supposée par toute connaissance humaine des choses divines, cette *ratio veritatis* qui est propre à la révélation de Dieu; et ainsi il rend possible la science théologique et lui donne un fondement. C'est seulement de ce point de vue qu'on peut comprendre entièrement l'aisance parfaite qui caractérise la pensée théologique d'Anselme⁴.

¹ *Voluntas Dei nunquam est irrationabilis.* (C. D. b. I, 8, Sch. 12, 7). *Nec aliquatenus quod dixit esse verum aut quod fecit, rationabiliter esse factum dubito* (ib. II, 15, Sch. 52, 36).

² *Fides quaerit intellectum.* On remarquera à ce propos la phrase finale de la démonstration, *Prosl.* 2-4 : *Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare* (*Prosl.* 4, *Dan.* 6, 28).

³ *Ratio rationabiliter docens.* (*De nuptiis consang.* 1). Cf. aussi ce passage du *De casu diab.* 21 : *Fateor enim nondum alicubi, excepta divina auctoritate, cui indubitanter credo, me legisse rationem, quae mihi sufficeret.* Il a donc trouvé dans l'*auctoritas* elle-même une *ratio*, et même une *ratio* suffisante.

⁴ Il est à peine besoin de faire remarquer que le *credo ut intelligam* d'Anselme n'est guère à sa place sur la page de titre de la *Glaubenslehre* de Schleiermacher.

3. LES CONDITIONS DE LA THÉOLOGIE

C'est donc la foi qui exige et rend possible la connaissance intellectuelle : de là résulte toute une série de conditions du travail théologique, conditions dont il nous faut parler avant de nous demander en quoi consiste la tâche propre à la théologie.

1. La science théologique, en tant que science du *Credo*, ne peut avoir à l'égard de celui-ci qu'un caractère positif¹. *Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam*². Cela signifie : quand je crois, je crois aussi que la connaissance recherchée — connaissance exigée et rendue possible par la foi — a la foi pour condition préalable, et qu'elle deviendrait impossible dès l'instant où elle ne serait plus la connaissance de la foi³. Or, la foi se réfère au *Credo* de l'Eglise, dans laquelle nous sommes baptisés. La connaissance recherchée ne peut donc être, en tout cas, autre chose qu'une continuation et une explication de cette affirmation du *Credo* de l'Eglise, affirmation qui est déjà implicitement contenue dans la foi elle-même. Celui qui recherche la connaissance chrétienne ne met pas un seul instant en doute que les choses ne soient telles qu'il le croit ; la question qu'il se pose est seulement celle du *comment* ? Rien d'autre, et rien de plus. Une science de la foi qui nierait ou mettrait en doute la foi (le *Credo* de l'Eglise) cesserait *ipso facto* d'exister, non seulement du point de vue de la foi, mais aussi du point de vue de la science. Ses négations n'auraient *a priori* pas plus de valeur qu'une dispute des chauves-souris et des chouettes avec les aigles, à propos de la réalité des rayons du soleil. La connaissance intellectuelle recherchée par la foi peut s'accorder avec l'attitude respectueuse de celui qui avoue « ne pas savoir encore », ou qui finalement déclare ignorer le *comment* de la vérité affirmée par la foi ; il ne peut s'accorder avec la présomption de celui qui prétend critiquer cette vérité elle-même⁴. La connaissance

¹ *Dedisti semper humilem scientiam, quae aedificet* (Med. 18). La théologie est une *humilis sapientia*, en opposition à une *insipientis superbia* (Ep. de incarn. 1, Scb. 8, 4).

² Prosl. 1.

³ *Rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere* (C. D. b. I, 1, Scb. 6, 1).

⁴ *Palam namque est quia illi non habent fidei firmitatem, qui quoniam quod credunt, intelligere non possunt, disputant contra ejusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem velut si vespertiliones et noctuae non nisi in nocte caelum videntes de meridianis soli radiis disceptent contra aquilas ipsum solem irreverberato visu intuentes* (Ep. de incarn. 1, Scb. 8, 22). *Ab iis, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur juste exigendum est, ut cautionem in baptisate factam inconcusse teneant* (Ep. II, 41). *Nullus quippe Christianus debet disputare quomodo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo*

intellectuelle est le produit d'une réflexion postérieure à l'affirmation du *Credo*¹.

2. Le théologien se demande *comment* le chrétien croit ce qu'il croit; mais Anselme n'a pas méconnu le fait que la question du *comment*, poussée au-delà d'une certaine limite, devait se transformer en une question du *quoi?*, et faire ainsi de la théologie une athéologie. La question ne doit donc pas être poussée au-delà de cette limite. Le théologien, pour rester théologien, devra « chercher humblement, autant qu'il le peut, la raison du *comment* »²; ce qui signifie que, parvenu à un certain point, il devra cesser de se poser même la question du *comment*. Toute continuation, toute explication, toute méditation du *Credo* affirmé par la foi ne peut être qu'un commentaire du *Credo*, un commentaire de cette affirmation; elle ne peut être une justification du *Credo* et de son affirmation, car cela serait contraire à l'humilité, et nous n'en possédons pas le pouvoir. La justification réside dans le fait même du *Credo* et du *credo*, donc dans le fait de la révélation divine. Le fait lui-même — tel qu'il apparaît par exemple derrière le dogme de la Trinité ou le dogme de l'Incarnation — est incompréhensible. La connaissance intellectuelle devra donc se borner à établir la nécessité *intérieure* des propositions énoncées dans le *Credo*, à établir la nécessité de la foi qui correspond à ces propositions, et ne pas dépasser cette limite³. La tâche de la théologie parvenue à cette limite — qui est donnée par la conception chrétienne de Dieu — sera bien plutôt de « comprendre rationnellement qu'il

humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum (Ez. 34. 21). *Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere quam inuitendo petram banc evolvere* (Ep. de incarn. 1, Sch. 8, 7). Dans la première rédaction de cet ouvrage, Anselme avait écrit : *Deo protegente nunquam de hac fide disputabo, quomodo non sit; Deo dante semper credendo, amando, vivendo de illa disputabo, quomodo sit* (Sch. 29, 6). *Qui enim pie vivere quaerit, sanctam Scripturam meditatatur et quod nondum intelligit, non reprehendit, qua re nec resistit: quod est* (Mat. 5. 5) *mitem fieri* (Hom. 2).

¹ *Exemplum meditationis de fidei ratione*: tel devait être primitivement le titre du *Monologion*. — *Meditatio parit scientiam* (Medit. 7, 1).

² *Humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit.*

³ Sur la Trinité : *Videtur mihi hujus tam sublimi rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit, nec idcirco minus iis adhibendum fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiuntur* (Monol. 64, Sch. 56, 7). — Sur l'Incarnation : *Qua vero ratione sapientia Dei hoc fecit, si non possumus intelligere, non debemus mirari sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei, quod ignoremus* (C. D. b., II, 16, Sch. 53, 20).

est incompréhensible comment... »¹, c'est-à-dire qu'en montrant la nécessité intérieure de la vérité chrétienne, elle devra aussi inclure dans sa réflexion l'existence même de cette vérité, qui n'est déterminée par aucune nécessité extérieure, et la comprendre comme un moment de sa nécessité intérieure. Celui qui, parvenu à cette limite, voudrait continuer à poser des questions, celui-là serait l'homme insensé qui entend la Parole révélée et la possède dans son intelligence, mais qui cependant (parce que la chose, le fait même de la révélation lui échappe) pose la question d'une nécessité extérieure, d'un « comment » qu'il ne pourrait trouver que dans la nécessité intérieure, dans l'« être » de la vérité révélée et mise en question par lui².

3. Toutes les assertions théologiques sont inadéquates à leur objet³. La Parole du Christ, qui nous est adressée, n'est pas en tant que telle inadéquate à son objet⁴; mais toute pensée humaine ou toute parole humaine qui s'efforce de la reproduire (fût-ce de la façon la plus belle et la plus haute) est inadéquate⁵. Dieu seul peut, au sens strict du terme, posséder un concept de Dieu. Nous ne possédons que des concepts d'objets qui ne sont pas identiques à Dieu. Même les qualificatifs les plus élevés ne sont dignes de lui que d'une façon relative. Il est tout autre chose que ce que nous pouvons dire de lui, car seul il est véritable et essentiel⁶, sa nature est unique⁷ et connue de lui seul; de sorte que toutes les natures connues de nous et dont nous le revêtons pour tâcher de le comprendre, ne sont pas sa nature. Dieu fait éclater tous les syllogismes⁸. Mais de même que tout ce qui

¹ *Rationaliter comprehendere incomprehensibile esse, quomodo...* (Monol. 64, Scb. 56, 19; cf. Prosl. 15).

² *Quid respondendum est illi, qui idcirco astruit esse impossibile quod necesse est esse quia nescit, quomodo sit?* Réponse: *Quia insipientis est!... Quod necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam deduci debet dubitationem, etiam si ratio, quomodo sit, non percipitur* (C. D. b. I, 25, Scb. 38, 7).

³ *Valde minus aliquid, imo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud, ad quod intelligendum per banc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere* (Monol. 65, Scb. 57, 25).

⁴ *Satis itaque manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, non esse ipsorum similitudinem sed veram simplicemque essentiam* (Monol. 31, Scb. 37, 18).

⁵ *Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum* (Prosl. 1).

⁶ Monol. 28, Scb. 34, 4.

⁷ Dans l'unicité de celui qui originellement seul existe (Prosl. 22, De casu diab. 1).

⁸ *Si quando illi cum aliis nominis alicujus communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio* (Monol. 26, Scb. 33, 10). *Illam substantiam nullo communi substantiarum tractatu includitur* (Monol. 27, Scb. 33, 15). *Sic est summa essentia supra et extra omnem aliam naturam, ut, si quando de illa dicitur aliquid verbis, quae communia sunt aliis naturis, sensus nullatenus sit communis... Quaecumque nomina de illa natura dici posse videntur (aussi les nomina sapientia et essentia) non tamen mihi eam ostendunt per proprietatem...* (Monol. 65, Scb. 56, 35).

n'est pas Dieu ne serait rien sans Dieu, mais est quelque chose grâce à Dieu et, selon une intensité graduelle, une « certaine imitation de son essence »¹ — de même, des assertions qui ne sont adaptées qu'à des objets non identiques à Dieu peuvent cependant, quand elles sont appliquées au Dieu ineffable, être des assertions vraies « par similitude ou par image (comme quand nous considérons le visage de quelqu'un dans un miroir) »². Toute théologie « spéculative » ne dit pas la vérité. Mais la théologie qui dit la vérité est aussi une théologie « spéculative »³. Elle ne peut se soustraire à cette limitation; elle ne doit pas l'oublier, mais elle ne doit pas non plus en avoir honte.

4. Il en résulte que les assertions théologiques ne peuvent être formulées qu'avec une certitude scientifique, différente de la certitude de la foi par sa relativité. Les assertions théologiques sont en tant que telles contestables, en raison du caractère unique et incomparable de leur objet⁴. Le caractère absolu de la révélation à laquelle elles se réfèrent, place le théologien qui médite dans la situation de l'homme pensant par lui-même, qui n'a à sa disposition que la « raison de la certitude » (*ratio certitudinis*) relative⁵, qui souvent devra se borner à des tentatives⁶, qui devra s'attendre à être corrigé par d'autres⁷, qui ne devra pas se targuer d'avoir atteint la certitude dans ses assertions les plus profondément méditées⁸, qui considérera toujours sa connaissance la plus profonde comme une connaissance imparfaite et limitée⁹, sa science comme entachée de faiblesse¹⁰. —

¹ *Aliqua imitatio illius essentiae* (Monol. 31 et 34, *De casu diab.* 1).

² *Per aliquam similitudinem aut imaginem (ut cum vultum alicujus consideramus in speculo). Falsum non est si quid de illa ratione docente per aliud velut in aenigmate potest aestimari* (Monol. 65, *Sch.* 57, 33).

³ *Quod speculor*, a dit Anselme en parlant de son œuvre (Monol. 6, *Sch.* 12, 13).

⁴ *Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus, per aliud*, mais non *per suam proprietatem* (Monol. 65, *Sch.* 57, 14).

⁵ *Non potest intellectus meus ad illam, nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. O summa et inaccessibilis lux! O tota et beata veritas, quam longe es a me, qui tam prope tibi sum! Quam remota es a conspectu meo, qui sic praesens sum conspectui tuo* (Prosl. 16).

⁶ *Tentabo pro mea possibilitate Deo adjuvante...* (C. D. b. I, 2, *Sch.* 7, 4). *Si aliquatenus potero, quod postulas ostendere, gratiam agamus Deo. Si vero non potero, sufficiant ea, quae supra probata sunt* (ib. II, 16, *Sch.* 54, 1).

⁷ *Si quid diximus, quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationalibiter fit* (ib. II, 22, *Sch.* 65, 32).

⁸ *Haec breviter... pro capacitate intellectus mei, non tam affirmando quam conjectando dixi, donec Deus melius aliquo modo revelet* (De conc. virg. 29).

⁹ *Aliquatenus intelligere veritatem tuam* (Prosl. 1).

¹⁰ *Imbecillitas scientiae meae* (C. D. b. I, 25; *Sch.* 38, 35).

Il n'y a qu'une exception à cette règle (encore n'est-elle qu'apparente) : le théologien parle d'une façon absolue lorsque son assertion coïncide avec les formules mêmes employées par l'autorité sacrée, ou avec les conséquences nécessaires de ces formules¹. Mais chez Anselme, comme nous le verrons encore par la suite, le travail théologique, la recherche de la connaissance intellectuelle au sens restreint commence précisément là où cessent les citations de la Bible. Donc, pour l'assertion théologique au sens propre du terme — c'est-à-dire celle qui n'est pas couverte par l'autorité de la Bible — la règle est entièrement valable : elle n'a pas un caractère obligatoire, c'est une assertion émise en toute bonne foi et en toute connaissance de cause, mais provisoire, et elle attend d'être rectifiée par Dieu ou par les hommes².

5. Il existe en principe un progrès possible et nécessaire de la science théologique. Parlant des Pères de l'Eglise eux-mêmes — qui sont cependant pour lui une autorité — Anselme a dit expressément qu'on n'était pas obligé d'en rester aux résultats de leur travail, et qu'on ne devrait pas le faire. Ils ont accompli, dans le domaine de la connaissance de la foi, des choses grandioses et, dans leur genre, indépassables. Mais leur vie, comme celle de tous les hommes, a été courte; et d'autre part, la « raison de la vérité » (*ratio veritatis*) objective est trop vaste, en comparaison avec la capacité intellectuelle de l'homme, pour qu'ils aient pu épuiser avec leurs assertions toutes les possibilités de la connaissance intellectuelle et pour qu'une continuation de leur travail nous soit interdite. Il est certain que le Seigneur, qui a promis d'être avec son Eglise jusqu'à la fin du monde, ne cessera pas de lui dispenser les dons de sa grâce³. Il est clair que, dans l'esprit

¹ Que ceci soit bien l'opinion d'Anselme, c'est ce qui résulte de son affirmation, selon laquelle le théologien ne parle pas d'une façon absolue lorsqu'il ne peut se réclamer expressément de l'autorité de la Bible (*Monol.* 1, *Sch.* 7, 19; *C.D. b. I.* 2, *Sch.* 7, 8, *ib.* 18, *Sch.* 28, 13; *De proc. Spir.*, s. 20).

² *Non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec Deus mihi melius aliquomodo revelet* (*C. D. b. I.* 2, *Sch.* 7, 9). *Sic volo accipi, ut quamvis ex rationibus quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur* (*Monol.* 1, *Sch.* 7, 19). *Dicam igitur sic breviter de hoc quod sentio, ut nullius de eadem re fidelem improbem sententiam nec meam (si veritati repugnare rationalibiter poterit ostendi) perveraciter defendam* (*De conc. virg.*, *Prol.*).

³ *Quamvis post apostolos, sancti patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei ratione dicant... ut nec nostris nec futuris temporibus illum illis parem in veritatis contemplatione speremus, nullum tamen reprehendum arbitror si fide stabilitus in ratione ejus indagine se voluit exercere. Nam et illi, quia breves dies sunt (Job 14. 58) non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt: et veritatis ratio tam ampla tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exbauriri; et Dominum in ecclesia sua, cum qua se esse usque ad consummationem saeculi promittit, gratiae suae dona non desinit impertiri* (*Ep. ad Urb.* 1098).

d'Anselme, cela ne vaut pas seulement pour la théologie des Pères de l'Eglise, mais pour toute théologie. Il ne connaît pas seulement l'existence des « raisons plus grandes et plus nombreuses » (*majores et plures rationes*) de la vérité, qui doivent rester définitivement fermées à l'homme (tout au moins ici-bas)¹; mais il connaît aussi l'existence de « raisons » momentanément cachées, mais en elles-mêmes accessibles, et qui pourront être découvertes dans l'avenir². Il est donc permis de lui attribuer expressément l'idée d'un progrès théologique, puisqu'il s'est représenté le mouvement dont la science est animée comme un mouvement ascendant, allant d'une « raison » à une autre « raison » plus élevée³. Il faut cependant remarquer que le progrès qui doit s'accomplir à tel ou tel moment de l'histoire ne dépend pas de la volonté arbitraire du théologien : il est déterminé par la sagesse de Dieu, qui sait ce qu'il convient de nous faire connaître à un moment donné⁴. Il ne faut pas perdre de vue que pour Anselme, la perfectibilité de la théologie représente à la fois une impulsion et une restriction⁵.

6. Mais il existe encore un critère concret de toutes les assertions théologiques. Ce n'est pas, à vrai dire, un critère qui permettrait de les apprécier d'une façon positive, c'est-à-dire d'établir leur valeur spécifique à l'égard de la connaissance. Sur ce point, c'est-à-dire quand il s'agit de savoir si une certaine considération scientifique représente une véritable connaissance ou un progrès dans la connaissance, la décision revient en avant-dernière instance à l'auteur de cette considération et à ses auditeurs, interlocuteurs et lecteurs⁶; mais en dernière instance, elle est et reste naturellement cachée en Dieu, qui est la vérité elle-même. C'est en cela que réside en dernière analyse le caractère contestable de la théologie (caractère qui résulte de son inadéquation à l'objet, de sa certitude purement scientifique, de la perfectibilité de son discours) : ses assertions peuvent, dans l'hypothèse la plus favorable, trouver l'assentiment des hommes, sans qu'il

¹ *C. D. b. II*, 19, *Sch.* 64, 9.

² *C. D. b. I*, 2, *Sch.* 7, 9; *De conc. virg.* 21.

³ *Debes... sperare de gratia Dei, quia si ea quae gratis accepisti libenter impertiris, altiora, ad quae nondum attigisti, mereberis accipere* (*C. D. b. I*, 1, *Sch.* 6, 14). Il est remarquable qu'Anselme ait exprimé cette pensée d'une façon particulièrement nette, précisément dans les premiers chapitres de *Cur Deus homo*, où sa conscience d'accomplir une œuvre scientifique a peut-être atteint son point culminant.

⁴ *Da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam* (*Prosl.* 2, *Dan.* 5, 3).

⁵ *Si aliquatenus quaestioni tuae satisfacere potero, certum esse debet, quia et sapientior me plenius hoc facere poterit. Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes* (*C. D. b. I*, 2, *Sch.* 7, 11).

⁶ A ce domaine appartiennent les remarques finales, plus ou moins approbatives, avec lesquelles — par exemple dans *Cur Deus homo* — Boso (ou Anselme par la bouche de Boso) a coutume de souligner à chaque fois la fin d'un développement.

soit possible de faire appel en dernière instance au critère suprême de cet assentiment. Mais il existe un critère en vertu duquel on peut tout au moins décider si un théologoumène est admissible ou inadmissible. Ce critère, c'est le texte même de l'Écriture sainte, qui d'après Anselme constitue le fondement du *Credo*, auquel se réfère la croyance (*credere*), et par conséquent aussi la connaissance (*intelligere*). Comme elle est la source décisive, elle est aussi la norme décisive de la connaissance, l'« autorité de la vérité, que la raison recueille »¹. La règle établie à cet égard par Anselme est la suivante : quand une proposition coïncide avec le texte biblique ou avec sa conséquence immédiate, sa valeur peut être affirmée avec une certitude absolue; mais en raison même de cette coïncidence, ce n'est pas une proposition théologique à proprement parler. S'il s'agit en revanche d'une véritable proposition théologique (c'est-à-dire d'une assertion formulée indépendamment du texte biblique), alors la question décisive est de savoir si cette proposition est ou n'est pas en contradiction avec la Bible : dans le second cas, elle est admissible; dans le premier cas, elle devra être considérée comme inadmissible, même si elle est étayée par une brillante démonstration².

7. Une autre condition de la connaissance (*intelligere*) est aussi la réalité de la croyance (*credere*) elle-même, en tant que telle. Il importe — également pour la connaissance — que ce qui est juste soit cru d'une façon juste. Or, la foi juste, c'est seulement la foi qui est un acte de l'homme — cet acte qui est défini par « tendre vers Dieu »³. Croire, ce n'est pas seulement *credere id*, mais *credere in id, quod credi debet*; sinon, et malgré sa prétendue certitude, c'est une foi morte et inutile⁴. La foi et la connaissance de la foi reposent sur la Parole de Dieu? Assurément; mais lorsqu'il est question du don de cette Parole, on doit aussi avoir en même temps présent à

¹ *Auctoritas veritatis, quam ratio colligit (De concordia Qu. III, 6)*. Il convient de remarquer que l'interlocuteur Boso dans *Cur Deus homo* (par ex. I, 3, *Sch.* 7, 22), avec ses questions, ne représente pas seulement le doute, mais aussi (quand il cite des passages de la Bible qui semblent contredire la proposition affirmée) l'autorité de l'Église. La science théologique, en tant que telle, doit aussi se justifier à l'égard de cette autorité.

² *Nam si quid ratione dicamus aliquando, quod in dictis ejus (sc. sacrae scripturae) aperte monstrare aut ex ipso probare nequimus, hoc modo per illam cognoscimus utrum sit accipiendum aut respuendum. Si enim aperta ratione colligitur et illa ex nulla parte contradicit (quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet falsitati) hoc ipso, quia non negat quod ratione dicitur, ejus auctoritate suscipitur. At, si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat, quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est (De concordia Qu. III, 6). Certus enim sum, si quid dico quod sacrae scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est; nec illud tenere volo, si cognovero (C. D. h. I, 18, *Sch.* 28, 17).*

³ *Illam credere nisi tendat in illam, nulli prodest (Monol. 77, *Sch.* 63, 23).*

⁴ *Monol. 78, *Sch.* 64, 8; De concordia Qu. III, 2.*

l'esprit son effet immédiat : l'audition de cette Parole ¹. La foi et la connaissance viennent du cœur? Assurément; mais précisément à cause de cela, elles concernent aussi la volonté; car comment le cœur serait-il bien disposé, s'il n'y avait pas aussi la volonté de croire et de connaître ce qui est juste ²? Là où cette foi juste n'existe pas, il ne peut y avoir non plus une juste connaissance, et la science de la théologie est mise en question, absolument comme dans le cas où l'on ne croit pas ce qui est juste ³. Anselme a envisagé ensemble ces deux fatalités. C'est pourquoi, en mettant en garde contre la théologie des chauves-souris et des chouettes, il insiste fortement sur le fait qu'avant de vouloir et de pouvoir répondre aux questions posées par la théologie, il faut d'abord réfléchir à la question de l'ascèse posée au théologien lui-même. Il lui faut, pour pouvoir apporter ces réponses, un cœur pur, des yeux éclairés, une obéissance enfantine, une vie selon l'esprit, une abondante nourriture puisée dans l'Écriture sainte ⁴. Pour Anselme, il va de soi que là où la foi est une véritable foi — c'est-à-dire là où elle est obéissance — la dispute des chauves-souris et des chouettes à propos des rayons du soleil ne peut avoir lieu, et qu'une théologie fondée sur la foi qui est obéissance sera une théologie positive. Il sait assurément qu'il dit ainsi quelque chose de hardi, et c'est pourquoi il ajoute que cela — cette coexistence nécessaire de la foi en ce qui est juste et de la foi juste — doit être cru pour être compris. Car c'est seulement dans la foi que l'on peut expérimenter cette coexistence de la foi-obéissance et de la foi de l'Église, et c'est seulement par cette expérience qu'elle peut être comprise ⁵.

¹ *Est autem semen hujus agriculturæ verbum Dei, immo non verbum, sed sensus, qui percipitur per verbum: vox namque sine sensu nihil constituit in corde (De concordia Qu. III, 6).*

² *Quamvis enim corde credamus et intelligamus, sicut corde volumus, non tamen judicat Spiritus sanctus illum rectum habere cor, qui recte credit et intelligit et non recte vult; quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum, propter quod datum est rationali creaturæ recte credere et intelligere (ib. Qu. III, 2). Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam fit fides (ib. Qu. III, 6).*

³ *Neque rectum intellectum dicendus est habere, qui secundum illum non recte vult (ib. Qu. III, 2). Non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide et mandatorum Dei obedientia, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur... neglecta bona conscientia (Ep. de incarn. I, Scb. 9, 13).*

⁴ *Prius ergo fide mundandum est cor... et prius per praeceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi... et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli... Prius, inquam, ea quae carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus quam profunda fidei dijudicando discutiamus... Verum enim est quia quanto opulentius nutrimur in sacra scriptura ex his, quae per obedientiam pascunt, tanto sublimius provebimur ad ea, quae per intellectum satiant (Ep. de incarn. I, Scb. 8, 28).*

⁵ *Nimirum hoc ipsum quod dico qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur et qui expertus non fuerit, non intelliget (ib. I, Scb. 9, 10). — Cette sentence qui, comme on le sait, figure à côté du credo ut intelligam sur la page de titre de*

Il n'est donc pas douteux qu'ici Anselme, devant le danger d'une orthodoxie morte, et devant celui d'une trop grande liberté d'esprit, a préconisé le même remède¹ que plus tard Melancton avec son exigence de la foi fondée sur la confiance en Dieu, ou plus tard encore le piétisme avec l'importance primordiale accordée à l'expérience de la nouvelle naissance, et enfin la théologie actuelle avec son postulat d'une pensée « existentielle ». Mais Anselme — et cela est instructif à constater — s'est bien rendu compte que cette condition de la connaissance n'était pas la condition suprême et dernière. Pour lui, c'est une question parmi beaucoup d'autres questions importantes : ce n'est pas la question.

8. Nous parvenons maintenant à la condition de la connaissance qui — sauf erreur totale de notre part — ressort du milieu des autres comme une condition *sui generis*, qui détermine toutes les autres et leur donne un caractère relatif² : nous touchons du doigt cette condition, lorsque nous considérons la relation, nécessaire pour Anselme, entre la théologie et la prière. Anselme, après avoir achevé son *Monologion*, a estimé nécessaire de reprendre encore le même sujet (la doctrine de Dieu, au sens restreint) sous la forme du *Proslogion*, qui est une invocation adressée à Dieu. Par la suite, il n'a pas fait de cette forme un schéma littéraire. Dans *Cur Deus homo* et dans d'autres écrits, il adopte la forme d'une conversation entre maître et élève. Dans une œuvre de sa vieillesse, le *De concordia*, nous voyons apparaître la méthode des *Quaestiones*, qui par la suite a caractérisé la scolastique. Et dans les *Meditationes*, il n'a cessé de faire alterner la forme de l'invocation employée dans le *Proslogion* et le monologue de l'âme sur les choses divines et humaines. Il ne faut cependant pas méconnaître le fait que la forme du *Proslogion* révèle une attitude caractéristique pour tout son travail théologique, et pas seulement du point de vue stylistique ou humain³. C'est justement l'ouvrage le

la *Glaubenslehre* de SCHLEIERMACHER, parle donc de l'« expérience » de la nécessité de la corrélation entre ces deux choses : la foi obéissance personnelle et la foi de l'Eglise ; et elle subordonne cette expérience à la foi.

¹ *Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei conquista morum et sapientiae gravitate ne per multiplicia sobismatum diverticula incauta levitate discurrens aliqua tenaci illoqueatur falsitate (ib. 1, Sch. 9, 22).*

² Même, et précisément, la dernière : l'authenticité du *credere*. Dans une prière où il remercie Dieu pour sa grâce éclairante (si l'on ne tient pas compte de cela, on ne peut comprendre le sens de ce passage), Anselme a osé formuler cette affirmation hardie : il a clairement reconnu qu'il conserverait encore cette connaissance, même s'il ne voulait pas croire. *Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi; quia quod prius credidi, te donante, jam sic intelligo, te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere (Pros. 4, Dan. 6, 30).*

³ « On entend avec plaisir le langage ravissant qui se fait entendre dans ces pas-

plus parfait peut-être au point de vue scientifique, le *Cur Deus homo*, qui laisse constamment entrevoir cette attitude. Il veut exposer « ce que Dieu jugera bon de me révéler »¹. Il rappelle à son interlocuteur qu'en posant ses questions, il s'engage en même temps à prier pour son maître². A un endroit capital de la démonstration, Boso lui-même interrompt par une formule de prière : *Benedictus Deus !*³ Et comme à un autre moment il exprime son admiration pour la façon magistrale dont est mené l'entretien, Anselme lui répond qu'en réalité c'est Dieu seul qui peut nous conduire sur le chemin de la vérité⁴. C'est ce que confirme encore la phrase finale de l'ouvrage : *Sic autem veritatis testimonio roboratur, quod nos rationalibiter invenisse existimamus, Deo non nobis attribuire debemus, qui est benedictus in saecula. Amen*⁵.

On n'épuise pas le sens de tout cela en faisant remarquer — à juste titre d'ailleurs — que d'après Anselme la véritable connaissance est déterminée par la grâce prévenante et agissante de Dieu⁶. Cette vérité d'ordre général, et le fait que nous devons à chaque fois prier pour obtenir cette grâce, suffit déjà à indiquer que le pouvoir d'atteindre la « connaissance de la foi » (*intellectus fidei*) ne coïncide pas, en dernier ressort, avec la spontanéité de la raison humaine; et s'il est certain que la connaissance est un « effet volontaire »⁷, il n'est pas moins certain que ce pouvoir nous est à chaque fois accordé par Dieu⁸. Il est également exact que ce pouvoir accordé par Dieu réside dans l'accomplissement correct des opérations logiques nécessaires

sages, depuis que le rationalisme du XVIII^e siècle a été vaincu et dépassé par Herder, le classicisme et le romantisme. Mais aujourd'hui encore on prend cela pour une création purement subjective du sentiment, et le développement logique qui suit, comme une création purement objective de l'intelligence; et par cette séparation arbitraire, on se prive d'avance de la compréhension vivante de l'un et de l'autre.» Cette critique de W. VON DEN STEINEN (*Vom Heiligen Geist des Mittelalters*, 1926, p. 36 s) n'est que trop justifiée.

¹ *Quod Deus mihi dignabitur aperire* (C. D. h. I, 1, Sch. 5, 23).

² *Deo adjuvante et vestris orationibus quas hoc postulantes saepe mihi petenti ad hoc ipsum promisistis* (ib. I, 2, Sch. 7, 5).

³ *... jam magnum quiddam invenimus de hoc quod quaerimus. Prosequere igitur, ut inceptisti. Spero enim, quia Deus nos adjuvabit* (ib. II, 6, Sch. 42, 19).

⁴ *Non ergo te duco, sed ille, de quo loquimur, sine quo nihil possumus, nos ducit ubicumque viam veritatis tenemus* (ib. II, 9, Sch. 45, 35).

⁵ *Ib. II, 22, Sch. 65, 33. Si quid dixi, quod quaerenti cuilibet sufficere debeat, non mihi imputo, quia non ego sed gratia Dei mecum* (*De concordia Qu. III, 14*).

⁶ La connaissance est un de ces *dona gratiae*, que le Seigneur de l'Eglise ne cesse pas de répandre sur elle (*Ep. ad Urb. 1098*). *Et praedicatio gratia est... et auditus est gratia et intellectus ex auditu gratia et rectitudo volendi gratia est* (*De concordia Qu. III, 6*).

⁷ *Voluntarius effectus* (*Monol. 68, Sch. 59, 5*).

⁸ *Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut... intelligam !* (*Prosl. 2, Dan. 5, 3*) *Revela me de me ad te !* (*Prosl. 18*)

pour atteindre la connaissance. Vu sous cet angle, le « don de la grâce » (qui est l'objet de la prière anselmienne) est identique avec l'acte le plus élevé que la pensée humaine puisse souhaiter et réaliser ¹.

Mais ce n'est là qu'un aspect de la chose. Une lecture attentive du texte que nous devons interroger ici — la prière introductive du *Prosligion* ² — montre que la prière d'Anselme a un double objet. En premier lieu : que Dieu veuille enseigner à son cœur « où et comment il doit te chercher » (*ubi et quomodo te quaerat*) ; que Dieu veuille lui ouvrir les yeux ; qu'il veuille le relever — lui qui par nature est courbé vers la terre — afin qu'il le voie. On reconnaîtra là le premier aspect dont nous avons parlé : la grâce envisagée comme l'actualisation de la faculté de connaissance accordée à l'homme lors de sa création. Mais l'événement de la connaissance, et par conséquent la grâce obtenue par la prière, présente encore un autre aspect, un aspect objectif. A côté de cette supplique, Anselme en formule une autre (étant donné la teneur de ce texte, il me semble impossible de le considérer comme une simple répétition oratoire du premier) : que Dieu veuille enseigner à son cœur « où et comment il peut te trouver » ; que Dieu veuille lui montrer sa face, se montrer lui-même ³. Que Dieu veuille lui faire de nouveau le don de sa personne. Il explique, il est vrai, la détresse de l'homme privé de la connaissance de Dieu et dont le croyant lui-même est accablé ⁴, par le fait que lui aussi participe au sort de l'humanité pécheresse, pour laquelle Dieu est très loin ⁵. Mais cet éloignement de l'homme à l'égard de Dieu est aussi, objectivement, un éloignement de Dieu lui-même : Dieu est absent, il habite dans une lumière à laquelle nul ne peut accéder. Que doit faire l'homme qui aspire vers lui ? « Il aspire à te voir, et ta face est loin de lui ; il désire accéder à toi, et ta demeure est inaccessible... Jusques à quand, Seigneur, nous oublieras-tu, jusques à quand détourneras-tu ta face de nous ? Quand jetteras-tu ton regard sur nous et nous exauceras-tu..., quand nous montreras-tu ta face ? » Les deux choses sont également vraies : « Je ne puis te chercher si tu ne me l'enseignes, ni te trouver si tu ne te montres à moi. » Il ne s'agit pas seulement de la quête de Dieu ; il s'agit en même temps (et c'est là seulement qu'apparaît toute la grâce de la connaissance chrétienne) de la présence de Dieu, de la rencontre avec lui : pré-

¹ *Munda, sana, acue, illumina oculum mentis meae, ut intueatur te!* (*Prosl.* 18)

² *Prosl.* 1.

³ *Ostende nobis teipsum!* (*ib.*)

⁴ *Tu me fecisti et refecisti et omnia mea bona tu mihi contulisti et nondum novi te* (*ib.*)

⁵ *Heu me miserum, unus de aliis miseris filiis Evae, elongatis a Deo!* (*ib.*)

sence que notre quête de Dieu — si pure qu'elle puisse être — ne peut nous procurer (quoiqu'elle ne soit accordée qu'à celui qui cherche Dieu avec un cœur pur). Nous connaissons déjà en quelque mesure la dialectique de la connaissance ¹. Que ce soit aussi — ne fût-ce qu'« en quelque mesure » — une connaissance de l'existence « dans la chose » (*intelligere esse in re*), c'est ce qui ne va pas de soi. C'est justement en vue de cette connaissance véritable, qui permet à l'homme d'entrevoir la face de Dieu, qu'il faut prier; car toute véritable recherche de Dieu (et cela aussi est une grâce) ne servirait à rien si Dieu ne se montrait pas, si grâce à lui la rencontre avec Dieu — autrement dit, la véritable connaissance — ne devenait pas un événement. C'est seulement de ce point de vue qu'on peut entièrement comprendre l'attitude d'Anselme, telle qu'elle apparaît dans le *Proslogion*. Ce n'est pas seulement l'attitude du penseur « pieux », qui met son action au service de l'action divine, afin que cette action soit bonne. C'est aussi cela. Mais c'est encore quelque chose de plus ² : c'est une certaine expression — et peut-être l'expression décisive — de son objectivité scientifique. Il ne suffit pas que Dieu lui donne la grâce de former une pensée juste à son sujet : il faut encore que Dieu soit l'*objet* de cette pensée, qu'il se « montre » lui-même au penseur et fasse ainsi de la pensée « juste » une connaissance de l'existence « dans la chose » (*intelligere esse in re*). C'est seulement alors que la grâce de la connaissance chrétienne est totale. Ce n'est pas pour conquérir cette grâce totale, mais c'est en pleine conscience de la nécessité de cette grâce totale, que l'auteur du *Proslogion*, adressant à Dieu son invocation, demeure dans l'attitude de celui qui se tient en face de Dieu : car il sait qu'il faut que Dieu se tienne en face de lui pour que sa prise de connaissance soit autre chose qu'une fumée et pour que lui-même soit autre chose qu'un « insensé » (*insipiens*). Telle est l'attitude, telle est la conviction d'Anselme lorsqu'il développe sa démonstration dans *Prosl.* 2-4. Cela ne peut être indifférent pour sa compréhension et son interprétation ³.

¹ Cf. p. 22 s.

² *Auge desiderium meum et da quod peto, quoniam si cuncta quae fecisti, mihi dederis, non sufficit servo tuo, nisi te ipsum dederis. Da ergo te ipsum mihi, Deus meus, redde te mihi!* (*Medii.* 14, 2)

³ Avec un sûr instinct, KIERKEGAARD a trouvé ici ce qui l'intéresse dans la preuve anselmienne de l'existence de Dieu : « D'ailleurs, une singulière façon de prouver. Anselme dit : « Je veux prouver l'existence de Dieu. A cette fin, je prie Dieu de me fortifier et de me venir en aide. » Mais c'est là une bien meilleure preuve de l'existence de Dieu : la certitude que l'on a besoin de l'aide de Dieu pour prouver son existence. Si l'on pouvait prouver son existence sans l'aide de Dieu, il serait moins certain qu'il existe... » (WALTER RUTTENBECK, *Sören Kierkegaard*, 1930, p. 143).

Nous résumerons les constatations auxquelles nous sommes parvenus. La science, la connaissance dont il s'agit chez Anselme, c'est la connaissance de la foi (*intellectus fidei*). Il en résulte que cette connaissance ne peut être qu'une méditation positive sur les données de la foi. Il n'a pas à les justifier, mais à les comprendre dans leur incompréhensibilité même. Il devra se borner à refléter pour ainsi dire ces données, en usant du langage figuré, seul propre à exprimer ce qui est inexprimable. Il ne pourra donc invoquer, pour les résultats auxquels il parviendra, qu'une certitude scientifique, et non la certitude de la foi; et par conséquent, il ne devra pas contester la perfectibilité possible de ces résultats. Il ne pourra en aucun cas se mettre en contradiction avec la Bible, dont le texte constitue le fondement des données révélées de la foi. Et il ne serait pas ce qu'il est, il ne ferait pas ce qu'il fait, s'il n'était pas la prise de conscience de la foi fondée sur l'obéissance. Enfin, son arrivée au but est une *grâce*, tant en ce qui concerne le mouvement de l'homme qu'en ce qui concerne le but lui-même qui lui est assigné; il s'agit donc, en dernière analyse, d'une *prière* et de l'exaucement de cette prière.

4. LE CHEMIN DE LA THÉOLOGIE

Après les délimitations que nous avons établies, on doit pouvoir exposer d'une façon relativement simple la façon dont Anselme s'est représenté la fonction de *l'intellectus*.

S'il est une occasion où il convient de se rappeler le sens littéral de ce verbe, c'est bien quand il s'agit de la connaissance (*intelligere*) anselmienne : *intus legere*. D'après tout ce que nous avons vu jusqu'ici, *legere* signifie sans aucun doute chez Anselme : repenser (*re-penser*) ce qui est déjà dit dans le *Credo*. Dans la prise de connaissance de la vérité et dans son affirmation, la connaissance (*intelligere*) se rencontre avec la croyance (*credere*); elle est et reste elle-même une croyance, de même que la croyance en tant que telle est déjà, comme nous l'avons vu, une connaissance primitive. Mais de plus, *intelligere* signifie : lire dans ce qui a déjà été dit : repenser (*re-penser*), c'est-à-dire, en faisant sienne la vérité, parcourir aussi cette étape intermédiaire (entre la prise de connaissance et l'affirmation), et par conséquent *comprendre* la vérité en tant que vérité. Dans la situation de l'homme post-adamique (ainsi que nous l'avons vu dans *Prosl.* 1), la croyance (*credere*) et la véritable connaissance (*intelligere*) ne doivent pas être seulement distinguées en principe

comme deux concepts séparés : ils ne coïncident pas non plus dans la pratique. En effet, il ne faudrait pas se figurer par exemple que le croyant posséderait tout simplement la connaissance de la foi (*intellectus fidei*), la compréhension profonde du *Credo*, ou le recevrait automatiquement. Bien loin de là : il doit le rechercher par la prière et par un dur effort de ses facultés intellectuelles. Il ne le cherchera pas quelque part au-delà, ou en dehors du *Credo* de l'Église, et surtout pas en dehors de l'Écriture sainte. C'est ce qui distingue Anselme de tous les théologiens « libéraux » de son temps : son *intelligere* ne peut être véritablement qu'un *legere* approfondi. Mais — et cela le distingue tout aussi nettement des « positifs », des traditionnalistes de son époque : il s'agit d'un *legere* approfondi, d'un *intus legere*, où le lecteur pense à nouveau ce qu'il a lu.

Ainsi, en tant que fils et héritiers d'Adam, lorsque nous nous trouvons en face de la vérité révélée par l'Écriture, il ne doit pas nous suffire d'écouter ou de lire dans la foi son texte extérieur (quoique celui-ci soit la pleine vérité révélée); il nous faut encore le comprendre nous-mêmes comme vérité; il faut que nous cherchions à pénétrer humainement ce qui nous a été donné divinement. La vérité révélée a pour ainsi dire (de notre point de vue) un texte intérieur; celui-ci, il est vrai, ne fait pas autre chose (de notre point de vue) qu'affirmer la vérité du texte extérieur — vérité fondée sur l'autorité de ce texte et sur notre foi; il ne peut être trouvé nulle part ailleurs que dans le texte extérieur; mais il ne doit pas être écouté et lu en même temps que le texte extérieur : il doit être cherché et trouvé dans le texte extérieur par l'effet d'une volonté particulière, d'une action particulière, et — par-dessus tout — par l'effet d'une grâce particulière. L'Écriture est assurément fondée sur une vérité solide comme sur un fondement inébranlable (*super solidam veritatem... velut super firmum fundamentum fundata*). Et ce « fondement » nous est révélé dans la foi. Mais justement parce qu'il en est ainsi, un problème surgit et une tâche s'impose à nous : il nous faut pénétrer intérieurement — « en quelque mesure » et dans certaines limites — ce qui est révélé et ce qui est cru : « Avec l'aide de Dieu, pénétrer en quelque mesure la vérité »¹. Ce n'est pas seulement la vérité objective en tant que telle, mais aussi son sens, son fondement et ses rapports qui, ainsi pénétrés par nous, doivent témoigner que ce que l'Écriture affirme est bien tel qu'elle l'affirme².

« Texte
intérieur »

¹ Deo adjuvante aliquatenus perspicere veritatem (C. D. b. II, 19, Sch. 64, 5).

² Quatenus... quidquid per singulas investigationes finis assereret id ita esse... et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas potenter ostenderet (Monol. Prol. Sch. 1, 10). Monstratur... ratione et veritate (C. D. b. Praef., Sch. 1, 17).

Par conséquent, la connaissance (*intelligere*) ne peut consister — car alors ce ne serait pas une « pénétration » (*perspicere*) — à invoquer, pour fonder un article de foi, un passage de la Bible qui le confirme. Cela serait revenir à la condition (d'ailleurs indispensable) de la connaissance : la « lecture » (*legere*) dans la foi¹. La contradiction et la raillerie des incroyants et l'incertitude des croyants eux-mêmes, les questions posées par les savants et les ignorants à propos du texte de l'Écriture et du *Credo*² — tout cela montre que, tout au moins pour nous autres hommes, le texte intérieur et le texte extérieur de la révélation ne sont pas une seule et même chose; cela montre que nous ne devons pas seulement prendre conscience par la lecture de son sens, de son fondement et de ses rapports — et par conséquent de sa vérité — mais que pour nous cette vérité est dans une large mesure enveloppée dans l'ombre, et qu'il nous faut la saisir par un mouvement de l'esprit qui dépasse la lecture elle-même. Assurément, la Parole assimilée par la foi est déjà, en tant que « parole désignant la chose dans l'intelligence » (*vox significans rem in intellectu*), la vérité sanctifiante dans toute sa plénitude. Mais il faut justement qu'elle soit saisie par nous comme telle³. Ainsi, le recours à des « preuves scripturaires » poserait encore une fois le problème, mais n'apporterait aucune contribution à son étude et à sa solution. C'est ce qu'exprime le principe affirmé avec force par Anselme : lorsqu'il s'agit de la connaissance et de la preuve, on ne doit pas faire appel à l'autorité de l'Écriture sainte⁴.

Nous trouvons une application de ce principe dans la règle si controversée, posée par Anselme dans *Cur Deus homo* : dans cette étude christologique, l'auteur doit argumenter « en faisant abstraction du Christ, comme si rien n'avait jamais été dit à son sujet..., comme si l'on ne savait rien de lui »⁵. Cela ne signifie pas qu'Anselme, pour

¹ Anselme, en tant que théologien, veut *non tam ostendere, quam tecum quaerere* (C. D. b. I, 2, Sch. 7, 7).

² *Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem christianam quasi fatuam deridentes obficere et fideles multi in corde versare... De qua quaestione non solum litterati, sed etiam illitterati multi quaerunt et rationem ejus desiderant* (C. D. b. I, 1, Sch. 5, 12 et 18).

³ *Quapropter summo studio animum ad hoc intenderat, quatenus juxta fidem suam mentis ratione mereretur percipere, quae in ipsis (sc. scripturis) sensit multa caligine tecta latere* (Vita S. Anselmi auctore Eadmero II, 9).

⁴ *Quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea (sc. meditatione) persuaderetur* (Monol., Prol., Sch. 1, 9). *Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae, quia aut ei non credit, aut eam perverso sensu interpretatur* (Ep. de incarn. 2, Sch. 10, 21). *Ut, quod fide tenemus... sine scripturae auctoritate probari possit* (ib. 6, Sch. 16, 8).

⁵ *Remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo... quasi nihil sciat de ipso* (C. D. b., Praef., Sch. 1, 14). *Ponamus... incarnationem ... nunquam fuisse* (ib. I, 10,

chercher la connaissance de la foi (*intellectus fidei*), avait l'intention de cesser de reconnaître l'Écriture sainte comme source et norme de sa pensée et que, sans se soucier de son contenu, il se proposait de reconstruire *tabula rasa* le *Credo*, avec des éléments venus d'ailleurs. On a souvent omis de voir que le commentaire le plus indiqué de ces passages, c'est ce qu'Anselme a fait effectivement dans *Cur Deus homo*, comme dans tous ses écrits. Il en résulte clairement que l'Écriture et le *Credo* ne cessent pas un seul instant d'être la condition préalable et l'objet de sa pensée. Mais, pour le problème particulier auquel il s'agit de donner une réponse scientifique, il évite d'emprunter sa réponse aux affirmations de la Bible et du *Credo* et de justifier cette réponse en faisant appel à leur autorité : car cela reviendrait à substituer à la recherche scientifique (sur la nature de laquelle nous aurons encore à revenir) un « il est écrit », à réciter purement et simplement, un article de foi au moment où il s'agit justement de penser et de comprendre ce que l'on récite¹.

En partant de là, nous comprenons encore une autre formule très contestée qui définit la méthode d'Anselme. Il dit : c'est « pour la raison seule » (*sola ratione*) que l'on doit chercher², que l'on doit exposer³, que l'on doit convaincre⁴, que l'on doit rendre raison aux Juifs et même aux païens dans la discussion⁵. Cette formule, qui exclut le recours à l'autorité dans l'argumentation explicative, peut être bien ou mal interprétée, comme le *sola fide* de Luther replacé dans son contexte. Par analogie avec celui-ci, on ne doit pas l'interpréter comme si Anselme avait écrit *solitaria ratione*. La « raison » d'Anselme a l'autorité pour condition préalable, aussi nécessairement que la « foi » de Luther a les œuvres pour conséquence. Mais de même que pour Luther la foi seule justifie, de même pour Anselme la raison seule doit être admise au service de la démonstration, au service de la connaissance prise dans son sens restreint.

Mais que signifie le mot *ratio* chez Anselme ?

Sch. 17, 41). *Christum et christianam fidem quasi nunquam fuisset posuimus* (*ib.* I, 20, *Sch.* 32, 36). *Quasi de illo, qui nunquam fuerit* (*ib.* II, 10, *Sch.* 46, 12). *Ante experimentum...* (*ib.* II, 11, *Sch.* 49, 25).

¹ Le bréviaire romain (21 avril, *Lectio* 6) affirme qu'au Concile de Bari (1098) Anselme aurait défendu la doctrine latine de la procession du Saint-Esprit *innumeris scripturarum et sanctorum patrum testimoniis*. Cette affirmation ne s'accorde ni avec sa méthode, ni avec le contenu de l'ouvrage qu'il a spécialement consacré à ce sujet. Anselme est bien plutôt un exemple classique d'un exposé théologique presque dépourvu de citations.

² *C. D. b.* I, 20, *Sch.* 33, 1.

³ *C. D. b.* II, 11, *Sch.* 49, 26.

⁴ *Monol.* 1, *Sch.* 7, 12.

⁵ *C. D. b.* II, 22, *Sch.* 65, 29.

La réponse à cette question capitale est compliquée par le fait que ce mot est constamment employé soit à l'ablatif, soit à l'accusatif, et peut donc désigner soit le moyen, soit le but de sa « recherche ». S'il écrit *ratione*¹, le mot *ratio* semble désigner la voie qui conduit à la connaissance (*intellectus*) recherchée; s'il parle en revanche de *rationem esurire*², *quaerere*³, *ostendere*⁴, *intelligere*⁵, de *meditari de ratione*⁶, ce mot semble désigner la connaissance recherchée elle-même. On sera donc autorisé à penser tout d'abord dans le premier cas à la raison humaine, instrument de connaissance; dans le second cas, à la raison objet de connaissance, propre à l'objet même de la foi. « Tout d'abord », avons-nous dit : car si l'on considère le sens attribué par Anselme à ces deux *rationes* et leur rapport réciproque, on sera amené à constater fréquemment des interférences d'un sens à l'autre. Sans aucun doute, Anselme connaît une « raison » propre à l'homme, et qui est un instrument de connaissance. Il désigne une fois du nom de *ratio* la faculté primitive de l'homme (antérieure à l'expérience) de former des concepts et des jugements, et il la caractérise ainsi : « principe et juge de toutes les choses qui sont dans l'homme »⁷. Et il nomme l'homme (ainsi que les anges, à la différence de toutes les autres créatures)⁸ une « nature rationnelle » (*rationalis natura*) — sa rationalité consistant, selon lui, dans la faculté de former des jugements, de distinguer le vrai du faux, le bien du mal, etc.⁹. Mais je ne connais qu'un passage d'Anselme où il mette en relief le caractère humain de la « raison », soulignant ainsi en quelque mesure son opposition à la « raison » objective¹⁰. Mais cette idée d'une faculté humaine (ou angélique) de former des concepts et des jugements est nettement dépassée, lorsqu'il parle de la *ratio quaes-*

¹ Ou : *mibi ducem rationem sequenti* (*Monol.* 29, *Sch.* 35, 5); ou : *ratione docente* (*Monol.* 65, *Sch.* 57, 34); ou : *ratione ducente* (*Monol.* 1, *Sch.* 7, 17); ou : *rationabiliter* (*De proc. Spir. s., Prol.; Ep.* II, 41; *C. D. b.* I, 25, *Sch.* 38, 25; *ib.* II, 22, *Sch.* 65, 34; etc.); ou : *ex rationibus* (*Monol.* 1, *Sch.* 7, 20); ou : *rationibus necessariis* (*Ep. de incarn.* 6, *Sch.* 16, 9; *C. D. b., Praef., Sch.* 1, 15, etc.).

² *Ep. ad Urb.* 1098.

³ *C. D. b.* I, 3, *Sch.* 7, 20.

⁴ *C. D. b.* I, 25, *Sch.* 38, 24; *ib.* II, 16, *Sch.* 53, 8.

⁵ *C. D. b.* II, 16, *Sch.* 53, 38.

⁶ *Prosl., Proæm.*

⁷ *Et princeps et iudex omnium quae sunt in homine* (*Ep. de incarn.* 1, *Sch.* 9, 32). Ce passage est dirigé contre le sensualisme des dialecticiens hérétiques.

⁸ La cité des esprits, formée par les anges et les hommes (quoique avec la participation du reste de la création), et qui d'après Anselme constitue le but ultime des voies de Dieu, s'appelle la *rationalis et beata civitas* (*C. D. b.* I, 18, *Sch.* 27, 9).

⁹ *De verit.* 13, *Monol.* 68, *Sch.* 59, 10; *C. D. b.* I, 15, *Sch.* 21, 36; *ib.* II, 1, *Sch.* 39, 5.

¹⁰ *Ratio nostra* (*De concordia Qu.* III, 6).

tionis¹, ou de la *ratio certitudinis meae*², ou de la *ratio fidei*³, ou de la « raison » des paroles et des actes de Dieu, de leur nécessité et de leur possibilité⁴.

De ces relations pourra résulter d'abord l'idée d'une « raison » propre à l'objet de la foi, d'une raison « ontologique », pourrait-on dire, dont l'existence devrait être démontrée grâce à la raison instrument de connaissance (c'est-à-dire grâce à la faculté humaine de former des concepts et des jugements), après que l'objet de la foi aura été donné par la révélation. Mais cette idée ne pourra être interprétée d'une façon juste, que si l'on ajoute qu'Anselme connaît encore, en troisième et dernier lieu, une « raison de la vérité » (*ratio veritatis*)⁵. La « raison de la vérité » en tant que telle, et au sens strict du terme, est identique avec la « raison de la nature suprême » (*ratio summae naturae*), c'est-à-dire avec la Parole divine consubstantielle au Père⁶. Elle est la « raison » de Dieu⁷. Ce n'est pas parce qu'elle est la raison qu'elle possède la vérité, mais parce que Dieu, parce que la vérité la possède. Ce n'est pas en tant que parole que cette Parole est divine, mais parce que c'est la Parole engendrée ou prononcée par le Père. Cela vaut à plus forte raison pour toute autre raison qui n'est pas identique avec la raison de Dieu, mais qui y participe en tant que raison de sa créature : la vérité n'est pas liée à elle, mais elle est liée à la vérité⁸.

Cela doit s'appliquer en premier lieu à la raison noétique. Anselme aurait pu (mais je ne connais aucun cas où il l'ait fait) utiliser, à propos de l'emploi de la raison noétique, l'expression : *veritas rationis*. Mais dans ce cas, *veritas rationis* serait évidemment identique à *veritas significationis* (par exemple la vérité d'une proposition); et en ce qui concerne cette dernière, la règle veut qu'elle soit déterminée par l'accord de la « signification » avec l'objet désigné⁹ (du moins si l'on entend par là quelque chose de plus que la « vérité » de la faculté naturelle de penser ou de parler : *ad quod facta est*). C'est ce

¹ C. D. b. I, 1, Sch. 5, 18.

² C. D. b. I, 25, Sch. 38, 25.

³ *Prosl.*, *Proem.*; *Ep. ad Urb.* 1098.

⁴ C. D. b. II, 15, Sch. 52, 33.

⁵ C. Gaun. 3, Dan. 14. 22; *Ep. ad Urb.* 1098, C. D. b. II, 19, Sch. 63, 32; ou : *veritatis soliditas rationabilis* (C. D. b. I, 4, Sch. 8, 20).

⁶ *Monol.* 9 s.

⁷ *Deus nihil sine ratione facit* (C. D. b. II, 10, Sch. 47, 32).

⁸ *Summa veritas per se subsistens nullius rei est, sed cum aliquid secundum illam est, tunc ejus dicitur veritas vel rectitudo* (*De verit.* 13). *Nullo claudi potest veritas principio vel fine* (*Monol.* 18, Sch. 24, 8).

⁹ *Oratio... cum significat esse quod est* (ou : *non esse quod non est*) *tunc est in ea veritas et est vera* (*De verit.* 2).

juste emploi, déterminé par l'objet lui-même, qui permet de décider si l'on a vraiment affaire à une « vérité de notre raison » (*veritas rationis nostrae*). Mais la vérité de l'existence et de l'essence de l'objet ne réside pas en lui-même, mais dans la Parole divine (donc dans la « raison de la vérité » entendue dans son véritable sens), Parole par laquelle il est créé et qui, par cette création, lui confère une ressemblance avec la vérité qui lui est propre (en tant que Parole prononcée par Dieu)¹. Lors donc qu'il s'agit de décider s'il est fait un juste emploi de la raison, la décision, qui réside en premier lieu dans l'objet, réside en dernière instance dans la vérité elle-même, c'est-à-dire en Dieu². Il ne peut donc en aucun cas être question d'une signification créatrice ou normative de la raison humaine à l'égard de la vérité³.

Quant à la raison ontologique, il résulte de ce que nous avons dit que sa participation à la vérité n'est pas différente en principe, mais seulement plus élevée que celle de la raison noétique : pour elle aussi, cette participation doit être octroyée par la vérité elle-même, en tant que vérité de toute raison. Mais tandis que pour la raison noétique cet octroi résulte d'une décision prise pour chaque cas particulier, en ce qui concerne la raison ontologique, la vérité lui est octroyée avec la création de l'objet. Cela vaut naturellement à un degré éminent pour la « raison de la foi » (*ratio fidei*), qui est au centre des préoccupations d'Anselme. Pour lui, elle est sans doute identique à la « raison de la vérité », entendue dans son sens véritable. Et cependant, ici encore, une question se pose : non pas la question de savoir si elle est « raison de la vérité », mais celle de savoir si elle se fait reconnaître comme telle. Elle est cachée dans le *Credo* et dans la Bible, et il faut qu'elle se révèle pour se faire connaître à nous⁴. Mais elle ne le fait que dans la mesure où la vérité, c'est-à-dire Dieu lui-même, le fait. Donc : à chaque fois que se produit l'événement de la connaissance, la raison noétique, aussi bien que la raison ontologique, est conforme à la vérité (dans ce cas, elle est une « raison vraie » : *vera ratio*), ou bien elle n'y est pas conforme, ou bien (ce qui

¹ *Sic existendi veritas intelligatur in verbo, cujus essentia sic summa est, ut quodammodo illa sola sit; in iis vero, quae in ejus comparatione quodammodo non sunt et tamen per illud et secundum illud facta sunt aliquid, imitatio aliqua summae illius essentiae perpendatur* (*Monol.* 31, *Sch.* 36, 20).

² *Cum veritas, quae est in rerum existentia, sit effectus summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis, quae cogitationis est et ejus quae est in propositione*, c'est-à-dire dans la volonté (*De verit.* 10).

³ *Et istae duae veritates (sc. cogitationis et propositionis) nullius sunt causae veritatis* (*ib.* 10).

⁴ C'est pourquoi : *ratio veritatis nos docuit* (*C. D. b.* II, 19, *Sch.* 63, 32).

la preuve de l'existence de Dieu dans *Prosl.* 2-4, dont nous ne nous sommes pas encore occupés ici, constituerait une véritable anomalie.

5. LE BUT DE LA THÉOLOGIE (La preuve)

Nous avons établi par anticipation au début de notre étude qu'Anselme parle de « prouver » lorsqu'il a en vue un certain effet — un effet apologétique et polémique — de son travail théologique. En même temps que la connaissance, et pour ainsi dire comme la pointe de la connaissance, apparaît la preuve. Et Anselme *veut* prouver¹. Mais il ne veut pas *seulement* prouver. Il est aussi intéressé, comme nous l'avons vu, par la « beauté » (*pulchritudo*) de la connaissance réalisée. Mais il veut aussi prouver. Il pense en s'adressant à un interlocuteur à qui il a quelque chose à dire. Nous entendons dans le *Monologion* la voix d'une « personne discutant avec elle-même et cherchant la vérité par l'effort de sa seule pensée »². L'adoption de la forme dialoguée ne signifiait pas pour Anselme, ainsi que nous l'avons vu, la renonciation à cette pensée solitaire. Et cependant, pour cette raison, cette forme est riche de signification. Il le sait; et il sait encore ceci : ses lecteurs savent que les articles du *Credo* chrétien sont mal compris, mis en doute et combattus par les païens, les juifs et les hérétiques; et même quand ce n'est pas le cas, au sein même de l'Eglise on recherche avec inquiétude leur « raison » (*ratio*)³. C'est pour faire face à cette situation que s'accomplit l'acte anselmien de la connaissance, et que l'on parvient du même coup à la « preuve ».

Si l'on veut comprendre ce que signifie ici le mot « prouver », il faut avant tout être attentif à ce fait que la « raison de la vérité » (*ratio veritatis*) inhérente aux articles du *Credo* chrétien n'est pas un seul instant mise en question : elle forme bien plutôt (et cela va de soi) la base de la discussion. La forme dialoguée et la volonté de prouver ne signifient en aucun cas qu'Anselme se place sur un terrain où la foi et l'incroyance, la voix de l'Eglise et toutes les autres voix possibles

¹ Par exemple, d'après une déclaration postérieure d'Anselme, prouver dans le *Monologion* et le *Proslogion* : *quod fide tenemus de divina natura et ejus personis* (*Ep. de incarn.* 6, *Sch.* 16, 8); ou : le *filiolique* occidental (*De proc. Spir. s., Prol.*); ou : la nécessité de l'incarnation du Christ (*C. D. b.* II, 22, *Sch.* 65, 26).

² *Persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis* (*Monol., Prol.*). Cependant, d'après *Monol.* 1, ce penseur chrétien solitaire s'intéresse aussi très vivement aux possibilités du penseur non chrétien.

³ *C. D. b., Prol., Sch.* 1, 12, *ib.* I, 1, *Sch.* 5, 12, *ib.* II, 22, *Sch.* 65, 27. *Ep. de incarn.* 1, *Sch.* 7, 38.

ont les mêmes droits. Car d'une part, les motifs que donne à l'occasion Anselme pour justifier le choix de la forme dialoguée n'indiquent nullement que l'archevêque de Cantorbéry ait jamais songé, même en passant, à abandonner sa chaire épiscopale pour permettre un dialogue de ce genre¹. Et d'autre part, l'interlocuteur et contradicteur imaginaire Bolo (cela est également vrai pour le *discipulus* dans d'autres dialogues) se place expressément sur le terrain du *credo ut intelligam* anselmien². Lorsque dans le dialogue il représente les « incroyants », il explique que cette attitude est un « masque »³; et, comme nous l'avons déjà remarqué, il défend en face de la théologie les exigences de l'autorité ecclésiastique. Nous nous trouvons visiblement ici dans un tout autre lieu qu'une libre école où s'expriment de libres convictions.

Il en va de même pour le rapport entre Anselme et Gaunilo, le moine de Marmoutiers qui a critiqué *Prosl.* 2-4. Gaunilo est bien loin d'être un négateur de Dieu⁴. Non seulement il déclare expressément approuver tout le reste du *Proslogion*⁵, mais encore il qualifie la première partie critiquée par lui de « justement pensée » (*recte quidem sensa*), encore que « moins solidement démontrée » (*minus firmiter argumentata*); de sorte que, sous cette réserve, il pense pouvoir et devoir approuver l'ouvrage tout entier⁶. Ce n'est donc pas l'existence de Dieu, mais seulement la preuve qu'en apporte Anselme, qu'il discute. Lui aussi, comme Anselme le confirme expressément, n'a pas écrit comme un « insensé » (*insipiens*), mais comme « catholique » — encore que « catholique parlant pour l'insensé » (*catholicus pro insipiente*)⁷. Ici aussi, le terrain de l'Eglise n'est pas abandonné un seul instant.

¹ *Quoniam ea, quae per interrogationem et responsionem investigantur multis et maxime tardioribus ingenis magis patent et ideo plus placent* (C. D. b. I, 1, Sch. 5, 24).

² C. D. b. I, 1, Sch. 6, 1. Anselme part de cette supposition préalable, qu'on l'interroge *ex caritate et religioso studio* (ib. I, 2, Sch. 7, 4).

³ *Patere igitur, ut verbis utar infidelium. Aequum enim est, ut cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum objectiones* (ib. I, 3, Sch. 7, 17). *Accipis in hac quaestione personam eorum qui credere nihil volunt...* (ib. I, 10, Sch. 17, 33).

⁴ Qu'on remarque cette phrase très sérieusement pensée : *Summum illud quod est, scilicet Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo* (*Pro insip.* 7, *Dan.* 11, 11).

⁵ Et même avec une emphase presque suspecte : *Cetera libelli illius tam veraciter et tam praeclare sunt magnificeque disserta, tanta denique reſerta utilitate et pii ac sancti affectus intimo quodam odore fragrantia...* (*Pro insip.* 8, *Dan.* 11, 16). — Gaunilo aurait-il admiré la « piété » d'Anselme pour pouvoir plus facilement s'écarter de sa théologie ?

⁶ *Omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda* (*Pro insip.* 8, *Dan.* 11, 21).

⁷ C. Gaun., *Prosl.*, *Dan.* 11, 24. — Si l'on considère ce petit prologue, ainsi que tout le contenu de la réponse d'Anselme, il est impossible de donner à cet écrit le titre de *Contra insipientem*, ainsi que le veut le P. Daniels (même si l'étude du manuscrit devait incliner dans ce sens, ce qui n'est d'ailleurs pas le cas, à en juger par ce qu'écrivait Daniels, p. 3). Ce titre ne peut pas être d'Anselme.

En ce qui concerne la rationalité objective de la foi, Anselme considère qu'aucune question ne se pose à lui et qu'il n'a pas de comptes à rendre. Si quelqu'un avait pu supposer que, de ce point de vue également, il pût y avoir une « inquiétude » du théologien, cette supposition n'eût suscité chez Anselme qu'un grand étonnement : sans l'affirmation préalable, proclamée par l'Église, de cette rationalité objective, tout l'effort vers la connaissance, toutes les questions et toutes les réponses de la polémique et de l'apologétique théologiques seraient dépourvues de sens et sans objet. C'est en partant de ces prémisses : *il est vrai* que Dieu existe, que Dieu est l'être suprême, qu'il est un être en trois personnes, qu'il s'est incarné, etc., qu'Anselme discute la question de savoir « comment » cela est vrai ; et quand il pose ou se fait poser la question du « comment » pour tel ou tel article de foi, il répond en s'appuyant sur la vérité, admise *a priori*, de tous les autres articles. Ce concept de la connaissance, qui est le sien, doit évidemment, s'il ne veut se contredire radicalement lui-même, être aussi son concept de la preuve. L'inquiétude relative au « comment » suffit : les difficultés signalées par les autres, et plus encore celles qu'il éprouve lui-même, sont véritablement sérieuses. Cette inquiétude-là a un sens et un objet. On doit lui accorder satisfaction par une étude aussi consciencieuse que possible, qui ne néglige pas les objections en apparence les plus superficielles, ou même les plus extravagantes, qui dans sa progression ne laisse rien derrière elle qui n'ait été éclairci¹, et qui ne se contente pas de découvrir des analogies purement formelles (*convenientiae*)². Il s'y ajoute une inquiétude relative aux limites et à l'incertitude de toute connaissance humaine, relative à l'authenticité de l'acte de foi sur lequel se fonde la connaissance, et finalement relative à la présence de Dieu, dont la grâce seule peut réaliser cette connaissance, et que l'on doit solliciter par une prière toujours renouvelée. Mais une inquiétude fondée sur le doute (Dieu a-t-il bien fait les choses dans l'Écriture sainte et dans le *Credo* ?), une inquiétude due à l'existence de l'incroyance, du paganisme ou de l'hérésie, le fait d'envisager sérieusement comme possible une négation de la révélation — tout cela est étranger aux conditions préalables de la preuve anselmienne.

¹ *Nullam vel simplicem paeneque fatuam objectionem disputanti mihi occurrentem negligendo volo praeterire, quatenus et ego nihil reliquum in praecedentibus reliquens certior valeam ad sequentia procedere et si cui forte quod speculor, persuadere voluero, omni vel modico remoto obstaculo quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accedere* (Monol. 6, Sch. 12, 10; cf. Prol., Sch. 1, 13).

² C. D. b. I, 3-4.

Aussi la confrontation du théologien avec le païen, le juif ou l'hérétique, à qui la preuve s'adresse, présente-t-elle un caractère singulier. Qu'Anselme s'adresse vraiment, lorsqu'il écrit, à cet « autre » qui nie la révélation chrétienne, et par conséquent aussi ses propres prémisses; que, s'opposant à lui et se tournant vers lui, il veuille lui dire quelque chose, ou tout au moins le réduire au silence — cela ne fait pas de doute. Il est vrai qu'aucun écrit d'Anselme ne peut être qualifié d'« apologétique » au sens moderne du terme — c'est-à-dire directement tourné vers l'extérieur. Les lecteurs auxquels il pense et auxquels il s'intéresse, ce sont les théologiens chrétiens, et plus précisément encore : les théologiens bénédictins de son temps¹. La théologie d'Anselme n'est cependant pas une théologie ésotérique; elle se développe d'une façon générale comme une reddition de comptes « demandant raison de ce qui, en nous, existe en espérance »². Elle est la négation de l'esprit négateur qui se manifeste, plus ou moins éloigné ou plus ou moins proche, sous la forme de l'interlocuteur³. Mais cela ne signifie pas qu'il dût se placer sur le même terrain que cet interlocuteur, ni qu'il l'ait effectivement fait. Il ne pouvait le faire, et il ne l'a pas fait. Lorsqu'il formule son programme apologétique et polémique en disant qu'il s'agit de « répondre avec sagesse à l'insensé qui interroge d'une façon insensée »⁴, ou une autre fois : « il faut montrer d'une façon rationnelle à quel point ils nous méprisent d'une façon irrationnelle »⁵, l'opposition de *sapientia* et de *insipientia*, de *rationalitas* et *irrationabilitas* suffit déjà à montrer que les deux interlocuteurs se trouvent sur deux terrains tout à fait différents. Il convient, également dans ces passages, de ne pas comprendre le concept si complexe de « raison » d'une façon non dialectique et subjective (en vertu de certaines associations d'idées du XVIII^e siècle), mais de le comprendre dans le sens mouvant où Anselme l'emploie d'ordinaire, ainsi qu'il résulte de nos démonstrations. Et dans ces conditions, on devra déclarer impossible qu'Anselme ait ici, tout d'un coup, accordé à l'incroyant (et du même coup à lui-même) une rationalité noétique sans détermination par une rationalité ontologique, sans détermination dernière par la « vérité suprême »

¹ Cf. à ce sujet DANIELS, p. 112 s.

² *Omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe* (C. D. b. I, 1, Sch. 5, 11).

³ *Fides nostra contra impios ratione defendenda est* (Ep. II, 41). *Ille insipiens, contra quem sum locutus in meo opusculo...* (C. Gaun., Prol. Dan. 11, 24).

⁴ *Insipienti insipienter quaerenti sapienter respondere* (De casu diab. 27).

⁵ *Rationabiliter ostendum est, quam irrationabiliter nos contemnant* (Ep. II, 41); ou : l'incroyant doit être amené *ad ea, quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficere* (Monol. 1, Sch. 7, 18); ou : *ratione qua se (sc. infidelis) defendere nititur, ejus error demonstrandus est* (Ep. de incarn. 2, Sch. 10, 24).

(*summa veritas*) et par conséquent sans révélation, qu'il lui ait accordé la grâce et la foi, afin de travailler avec lui, pour ainsi dire coude à coude, à la reconstruction de la connaissance chrétienne « à partir de la raison pure », et de lui fournir ainsi la preuve désirée pour la *ratio fidei*.

Pour Anselme, l'homme ne peut se sauver lui-même¹, et il ne peut passer de lui-même de l'« irrationalité » (*irrationabilitas*) à la « rationalité » (*rationabilitas*), de la « folie » (*insipientia*) à la « sagesse » (*sapientia*). Lorsque la raison noétique échappe à l'irrationalité et devient ainsi « raison vraie » (*vera ratio*), c'est l'œuvre de la « raison de la vérité » (*ratio veritatis*) ou de la « raison de la foi » (*ratio fidei*), qui l'éclaire d'en haut. Ce que l'homme peut faire de son côté, c'est seulement tenter de sonder, en toute conscience, cette *ratio fidei* elle-même, à l'aide des documents fournis par la révélation, et, une fois ce travail fait, de le présenter aux yeux de l'« autre », afin qu'elle parle pour elle-même, qu'elle lui parle elle-même. Anselme voit que les « incroyants » souffrent aussi du fait que ce secours humain leur manque. N'étant pas en état de sonder eux-mêmes la « raison de la foi » objective, et sans que d'autres aient fait pour eux ce travail, ils entendent bien le message du *Credo* chrétien, mais son texte leur semble en contradiction avec la « raison »². Ils voudraient d'abord connaître cette « raison », avant de vouloir croire³. La chose est claire : de ce point de vue, Anselme ne peut vouloir leur venir en aide. De même que la théologie ne peut vouloir transformer par anticipation un « insensé » (*insipiens*) en un « fidèle » (*fidelis*) possédant la connaissance dans la foi, de même elle ne peut abolir cet « ordre juste » (*rectus ordo*) du rapport entre foi et connaissance, en vertu duquel la foi est une obéissance à l'autorité, qui doit précéder la connaissance⁴. Si cette transformation ne se produit pas, si cette obéissance ne devient pas événement, il devrait subsister un abîme entre Anselme et son interlocuteur — un abîme des deux côtés duquel ils parleraient dans la même langue de choses entièrement différentes, de sorte que par-dessus cet abîme toute aide et toute entente seraient impossibles⁵. Cette possibilité inexplicable existe, que l'interlocuteur

¹ *Non enim convertere me possum ad te tot et tantis vulneribus et aegritudinibus et morte ipsa depressus et impotens effectus. Convertte me, Domine, et convertar ad te (Medit. 8).*

² *Infideles christianam fidem quia rationi putant illam repugnare respuentes... (C. D. b., Praef., Sch. 1, 12). Nequaquam enim acquiescunt multi Deum aliquid velle si ratio repugnat (ib. I, 8, Sch. 12, 9).*

³ *Qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere (ib. I, 3, Sch. 7, 19). Qui credere nihil volunt, nisi praemonstrata ratione (ib. I, 10, Sch. 17, 33).*

⁴ *C. D. b. I, 1, Sch. 6, 1.*

⁵ A l'incompréhensibilité du fait objectif de la révélation correspond l'incompréhensibilité de la prédestination : Anselme voit *mixtim et iustorum et iniustorum infantes*

soit un « insensé » et le reste, de sorte que toute discussion avec lui est vaine et dépourvue de sens. Si Anselme tenait compte *in concreto* de l'existence de cette possibilité, il ne pourrait évidemment faire autre chose qu'abandonner, à peine commencé, cet essai d'une assistance humaine à l'égard de l'« autre ». Si la foi lui manque radicalement et définitivement, il est nécessairement vain de vouloir lui venir en aide en vue de la *connaissance* de la foi, qui évidemment lui manque aussi. L'interrogation insensée (*insipienter quaerere*) et la sage réponse (*sapienter respondere*), ou encore le mépris irrationnel (*irrationabiliter contemnere*) et la démonstration rationnelle (*rationabiliter ostendere*) se déroulent alors parallèlement sans jamais se rencontrer; et une fois qu'on a reconnu cela, l'une et l'autre partie peuvent aussi bien s'épargner la peine et l'agitation qu'ils y déploient.

Mais ici nous nous trouvons en présence de ce fait singulier : Anselme n'a pas tenu compte de l'existence de cette possibilité, ou en tout cas il n'a fait aucun emploi de l'idée de cette existence¹. On a souvent fait remarquer que les écrits anselmiens — dont les intentions ont été d'autre part, comme on le sait, mises en parallèle avec celles des croisades² — sont caractérisés par une douceur remarquable précisément dans la polémique³. On peut et on doit assurément apprécier cette douceur du point de vue de la psychologie personnelle d'Anselme. Mais si l'on considère en outre le fait qu'Anselme a entrepris son œuvre de démonstration en s'adressant aux incroyants et aux hérétiques, malgré le *credo ut intelligam* et son fondement prédestinatif — et cela, semble-t-il, sans la moindre

ad baptismi gratiam eligi et ab illa reprobati (*De conc. virg.* 24) et ne voit pas d'explication à ce mystère : *Illud certe nulla ratione comprehendendi potest, cum de similibus malis homines magis salves quam illos per summam bonitatem et illos magis damnes quam istos per summam justiciam* (*Prosl.* 11).

¹ A ma connaissance, cette idée est effleurée deux fois seulement (et il est remarquable que cela puisse se produire) : dans le *quia insipiens est! ergo contemnendum est, quod dicit* (*C. D. b.* I, 15, *Sch.* 38, 9) et également au point culminant de la démonstration de l'existence de Dieu (*Prosl.* 3, *Dan.* 6, 13). Mais dans ces deux endroits, il l'abandonne aussitôt.

² P. ex. FR. OVERBECK, *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*, 1917, p. 228 s. De 1094 à 1098, Anselme écrit *Cur Deus homo*; en 1095, Urbain II appelle les chrétiens à la croisade; en 1099, Jérusalem est conquise.

³ Les rares passages où, par exception, il se laisse aller à une émotion voisine de la colère sont caractéristiques à divers égards. *Ep. de incarn.* 1 (*Sch.* 9, 27) : il se fâche sérieusement contre les arrière-pensées nominalistes de certains contemporains. *Ep.* II, 41 : le fait de l'hérésie « chrétienne » lui demeure incompréhensible, en raison du baptême que les hérésiarques ont eux aussi reçu. *C. D. b.* II, 10 (*Sch.* 47, 27) : Boso est l'objet d'une vive réprimande, parce qu'au cours de la discussion du problème de la liberté il a demandé pourquoi Dieu n'avait pas créé l'homme semblable à lui, sous le rapport de l'invulnérabilité à la tentation.

gêne — il convient d'en chercher aussi une explication objective. A cet effet, on peut prendre pour point de départ la déclaration surprenante qu'Anselme met dans la bouche de Boso, et où il reconnaît l'identité de la chose recherchée par le croyant et de celle qui est recherchée par l'incroyant : « En effet, quoiqu'ils cherchent la raison parce qu'ils ne croient pas, tandis que nous la cherchons parce que nous croyons, c'est cependant une seule et même chose que nous cherchons »¹. Que signifie cela ? Ce que signifie pour Anselme *quaerere rationem*, nous le savons : c'est la rationalité noétique de la foi qu'il s'agit de mettre en lumière en éclairant les relations réciproques des divers articles du *Credo*. « C'est une seule et même chose que nous cherchons » : Anselme admet donc que pour les « incroyants » la « raison » de la foi, qui leur fait défaut et qu'ils demandent, n'est autre que celle qu'il recherche lui-même. Ils ne sont pas scandalisés par la révélation elle-même : s'il en était ainsi, ce seraient des « insensés », à qui l'on ne pourrait venir en aide. Mais Anselme n'envisage pas pour eux cette possibilité. Laissant en suspens la question de la révélation elle-même, ils se scandalisent de telle ou telle partie de la révélation, parce qu'ils ne connaissent pas la connexion des diverses parties qui constituent l'ensemble de la révélation, et qu'ainsi ils ne peuvent comprendre telle ou telle partie, faute de la considérer à la lumière de l'ensemble. En face de ce scandale de l'« incroyant » le théologien chrétien ne se sent pas impuissant. Compris de cette façon, il est en effet identique au scandale qui l'a conduit et le conduit encore de la croyance à la connaissance. Il n'a donc qu'à amener l'« autre » avec lui sur son propre chemin, afin de répondre ainsi à la question qu'il pose, lui aussi. Si Anselme a envisagé de cette manière la requête de l'incroyant, nous comprenons pourquoi il consent à entamer une discussion avec lui, sans se placer sur son propre terrain — par exemple, sur le terrain d'une raison humaine générale — mais aussi sans exiger de lui préalablement, pour qu'il soit apte à la discussion, qu'il se convertisse et devienne d'abord un croyant. Anselme considère son propre terrain, le terrain de l'objectivité strictement théologique (nous dirions aujourd'hui « dogmatique ») comme un terrain sur lequel l'« incroyant » peut très bien discuter et vouloir discuter. Il l'appelle sur ce terrain qui est le sien — ou plutôt, non, il s'adresse à lui comme à quelqu'un qui, en posant sa question, a déjà pénétré sur ce terrain; et c'est pourquoi il peut — sans renier le *credo ut intelligam* et son fondement prédestinationien

¹ *Quamvis enim illi ideo rationem quaerunt, quia non credunt, nos vero, quia credimus, unum idemque tamen est, quod quaerimus* (C. D. b. I, 3; Sch. 7, 20).

— discuter avec lui, comme s'il était un Boso ou un Gaunilo¹. Anselme a-t-il vraiment compris de cette manière la requête de l'incroyant ? Pour répondre affirmativement ou négativement à cette question, il faut d'abord considérer ce qu'il a fait effectivement dans ses écrits. Et si l'on procède ainsi, on devra répondre catégoriquement : oui, il l'a comprise de cette manière. On ne trouvera aucun passage chez Anselme, dans lequel le *probare*, c'est-à-dire l'argumentation dirigée vers l'extérieur, à l'adresse de l'incroyant, serait une action distincte de l'étude qui doit être entreprise en partant de la foi ; nulle part l'action « dogmatique » n'est suivie d'une action « apologétique » particulière ; jamais une action apologétique ne précède l'action dogmatique pour la justifier ou lui donner le champ libre, anagogiquement ou apagogiquement². L'*intelligere* réalisé par le croyant, c'est-à-dire la preuve intérieure, est aussi la preuve extérieure. La requête de l'incroyant n'est pas seulement reçue du dehors et intégrée dans la tâche du théologien ; en fait, elle est toujours traitée comme identique à la requête théologique du croyant lui-même. C'est ce que voulait Anselme lui-même, bien avant que son interlocuteur incroyant ne surgît : détruire l'apparence d'une opposition entre la raison et la foi. Il lui a toujours été impossible d'accorder sa foi avec une non-connaissance. Quelle question de l'« incroyant » pourrait être nouvelle pour lui, et quelle réponse pourrait-il lui donner, sinon celle qu'il se donne à lui-même ? La preuve anselmienne suppose toujours une solidarité entre le théologien et l'enfant du monde. Cette solidarité ne s'est pas établie par le fait que le premier est allé dans la rue ou dans un lieu public de débats pour rencontrer le second, mais par le fait que le premier est décidé à parler au second, où qu'il se trouve, sur le terrain de la théologie. Il peut ainsi lui promettre de lui enseigner comment il peut, si sa raison est suffisamment claire, et sans avoir reconnu auparavant la vérité de la révélation, se convaincre de la rationalité de la foi chrétienne³. Et cela, afin de lui donner ensuite cet enseignement, en partant du dogme chrétien. Quoi qu'il « cherche parce qu'il ne croit pas », quoi-

¹ C'est pourquoi il peut faire de son frère dans la foi Boso le représentant de l'« incroyant ».

² Il eût été impossible à Anselme d'écrire une *Summa theologica* et en outre une *Summa contra gentiles*, une *Dogmatique* et en outre une *Philosophie de la religion*, ou quelque chose de semblable.

³ *Si quis... quae de Deo sive de ejus creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ungenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Quoad cum multis modis facere possit, unum ponam...* à quoi fait suite la « preuve cosmologique » de l'existence de Dieu dont nous avons déjà parlé (*Monol.* I, *Sch.* 7, 10).

qu'il questionne du dehors, voire même dans l'attitude du « spectateur », quoique non seulement il doute, mais encore il nie et il raille — c'est justement à lui que cet enseignement est destiné.

La théologie d'Anselme est simple. Tel est le secret, bien simple aussi, de sa façon de prouver. Anselme n'est pas en état de traiter la connaissance chrétienne comme un mystère ésotérique, qui devrait craindre la lumière raisonnable de la pensée profane. Il a confiance dans la force démonstrative et persuasive de sa théologie — sans qu'il soit nécessaire de l'adapter à ceux du dehors. Il devrait se méfier de sa théologie, elle devrait lui paraître dépourvue de force convaincante, et par conséquent mauvaise, s'il était obligé de remplacer l'argumentation qui lui est propre par des preuves spécialement destinées à ceux du dehors. Et Anselme n'est pas en état de servir le monde avec d'autres arguments que ceux qui lui servent à lui-même. Non seulement parce qu'il ne peut, en toute honnêteté, rien lui offrir d'autre, parce qu'il ne connaît d'autre preuve que celle qui le convainc lui-même; mais aussi parce qu'il se sent responsable à l'égard du monde et n'ose pas lui offrir autre chose que le meilleur. Et c'est pourquoi Anselme ne connaît qu'une question, une langue, une tâche de la théologie. Son intention, lorsqu'il prouve, est de rendre la foi compréhensible non seulement à lui-même, non seulement au petit troupeau, mais à tous. Mais sa démonstration se développe avec une stricte objectivité théologique, comme s'il n'existait pas de négation de la révélation et du dogme.

Assurément une dernière énigme surgit ici, énigme dont l'indication (mais non la solution) peut former la conclusion de ce chapitre. Dire qu'Anselme, en procédant ainsi, « se facilite la tâche », ce serait là une objection trop absurde pour mériter une longue réfutation. Celui qui connaît les preuves d'Anselme sait qu'il ne s'est pas facilité la tâche. Et quant à l'autre possibilité, celle d'une discussion avec l'« incroyant » sur son propre terrain, c'était là pour lui — qu'elle fût « facile » ou « difficile » — la possibilité interdite, exclue, la possibilité impossible. Mais on peut et on doit demander, en partant de ses propres prémisses : ne cède-t-il pas à une illusion, lorsqu'il pense que ses preuves pourraient être comprises par les incroyants, par ceux qui « cherchent parce qu'ils ne croient pas », lorsqu'il croit qu'avec eux un dialogue théologique est possible, ou qu'il pourrait même réussir — la question de la révélation et de la foi restant toujours en suspens — à les convaincre de la rationalité du *Credo* ? A quels incroyants a-t-il pu penser — des incroyants qui consentent ainsi à se laisser transporter, *nolens volens*, sur le terrain de la théologie ?

Et son propre *credo ut intelligam* ne parlait-il pas de la façon la plus forte contre la possibilité d'une telle compréhension à laquelle les prémisses font défaut, contre la possibilité d'une *theologia irregimentorum*, d'une objectivité théologique sans objectivité chrétienne ? Le résultat d'une telle instruction ne devait-il pas être, dans l'hypothèse la plus favorable, autre chose qu'un enseignement vain concernant la logique interne des articles de la foi chrétienne — enseignement qui ne pouvait absolument pas empêcher celui qui le recevait de mettre en doute, après comme avant, de nier et de railler l'ensemble de ces articles et chacun d'entre eux ? Dans quel sens ce résultat — d'ailleurs fort invraisemblable — valait-il la peine qu'on se donnait pour lui ? Toute cette volonté de prouver n'était-elle pas, à sa racine même, une idée fautive, et Anselme n'aurait-il pas agi mieux et d'une façon plus conforme à ses propres intentions, s'il avait donné nettement à sa théologie le caractère d'une science ésotérique ?

A cela on peut répondre : à toutes les époques, dans l'histoire de la théologie, la *via regia* de la simplicité divine et la voie de l'illusion la plus inouïe se sont déroulées parallèlement, séparées seulement par l'épaisseur d'un cheveu. Pour aucune proposition d'aucun théologien, on ne peut démontrer avec évidence qu'elle se trouve en deçà ou au-delà de cette limite. On ne doit donc pas s'étonner de percevoir — avec une netteté en apparence presque palpable — la possibilité de l'illusion la plus inouïe au cœur même de la théologie d'Anselme. Mais on doit aussi garder l'esprit ouvert à l'autre possibilité : ce qui, au premier abord, apparaît comme l'illusion la plus inouïe, pourrait être en réalité la simplicité divine qui, indifférente à la mauvaise apparence, sait très précisément ce qu'elle veut et ce qu'elle ne veut pas, et qui est plus assurée de son but que ne le croit le critique trop pressé. Il est possible d'interpréter la volonté de prouver d'Anselme de telle façon que cela ne signifie pas l'effondrement de toute son entreprise. Il a peut-être osé supposer que l'incroyance, le *quia non credimus*, le doute, le « non » et la raillerie de l'incroyant ne doivent pas être pris aussi au sérieux que lui-même voulait sans doute qu'ils le fussent. Peut-être qu'en se tournant vers lui avec ses preuves, il n'a pas cru à son incroyance, mais à sa foi. Il l'a peut-être vu avec lui-même non seulement sur le terrain de la théologie, mais encore et avant tout sur le terrain de l'Eglise. En vertu de quelque disposition innée de l'incroyant ? En vertu d'un certain pouvoir de sa *ratio* subjective datant de la création, et que la chute n'aurait pas aboli ? Ou bien en vertu de quelque piété générale à laquelle participerait aussi l'homme naturel ? Ce seraient là des possibilités aussi peu ansel-

miennes que possible, que l'on ne peut raisonnablement envisager. Mais peut-être Anselme a-t-il pu oser cette supposition étonnante en considérant le pouvoir de la raison objective de l'objet de la foi, éclairée d'en haut par la « suprême vérité » et éclairant à son tour — cette raison qui, selon la conviction d'Anselme, a le pouvoir d'enseigner et enseigne constamment ce qu'aucun homme ne peut enseigner à un autre. Peut-être la théologie était-elle pour Anselme, de même que la prédication, un acte par lequel le Christ est annoncé, acte dont la condition première et dernière doit être la confiance dans cette raison objective éclairée et éclairante; acte dans lequel, par conséquent, il n'est pas tenu compte du péché, dans lequel le pécheur ne doit pas être grevé de son péché, mais doit être — avec son péché — revendiqué pour Dieu; acte dans lequel on doit cette fois passer à l'ordre du jour sur le tragique *Non credo* de l'auditeur, avec un humour qui n'est pas seulement permis, mais commandé.

Peut-être Anselme ne pouvait-il parler du *Credo* chrétien qu'en s'adressant au pécheur comme à un non-pécheur, au non-chrétien comme à un chrétien, à l'incroyant comme à un croyant, avec ce grand « comme si » — qui n'est cependant pas un « comme si » — qui, dans tous les temps, a permis au croyant de parler à l'incroyant. Peut-être que, voulant prouver, il n'a pas voulu rester de ce côté de l'abîme qui sépare le croyant de l'incroyant; peut-être l'a-t-il franchi, mais cette fois non pas comme un parlementaire (comme cela est arrivé si souvent, et comme on le lui a attribué), mais — et ici le souvenir des croisades serait bien à sa place — comme un conquérant, dont l'arme résidait dans le fait qu'il s'assimilait lui-même aux incroyants et les assimilait à lui-même¹. Il ne convient sans doute pas d'aller plus loin dans cette direction. On peut seulement dire : si telle avait été la pensée d'Anselme, alors il était raisonnable, et il est pour nous compréhensible (sans faire appel à la possibilité de l'illusion) qu'il ait attribué à la preuve le caractère que nous avons vu.

¹ *Unde ego considerans quantum peccatum, quantisque iniquitatibus infelix anima mea polluta sit, intelligo me non solum aequalem cum aliis peccatoribus, sed plus quam ullum peccatorem et ultra omnes peccatores esse peccatorem (Medit. 6).*

II

La preuve de l'existence de Dieu

A. LES PRÉSUPPOSITIONS DE LA PREUVE

I. LE NOM DE DIEU

Dans *Prosl.* 2-4, Anselme veut prouver l'existence de Dieu. Il la prouve en posant préalablement un nom de Dieu, de la compréhension duquel il résulte que l'affirmation « Dieu existe » est nécessaire (c'est-à-dire que l'affirmation « Dieu n'existe pas » n'est pas possible). Dans *Prosl.* 5-26, Anselme veut prouver l'essence de Dieu (c'est-à-dire sa perfection et sa nature originale et unique). Il la prouve en posant préalablement le même nom de Dieu, de la compréhension duquel il résulte que les affirmations : « Dieu est parfait et sage par nature, puissant, juste, etc. » sont nécessaires (c'est-à-dire que toutes les affirmations contraires sont impossibles). Le levier commun, l'« argument » employé dans l'une et l'autre partie du *Proslogion*, c'est donc le nom de Dieu posé préalablement¹, dont on nous dit dans la préface de cet ouvrage comment l'auteur l'a cherché et comment — ayant déjà abandonné sa recherche — il l'a soudainement trouvé.

Au début de *Prosl.* 2, où il apparaît pour la première fois, ce nom est rendu par les mots suivants : *aliquid quo nihil majus cogitari possit*. La formule varie dans le *Proslogion* lui-même et dans la réponse à Gaunilo : parfois, au lieu de *aliquid*, Anselme écrit *id*. Mais il peut aussi arriver que, par abréviation, le pronom disparaisse. *Possit* peut être remplacé par *potest*, ou encore par *valet*; au lieu de *nihil* (ou *non*)... *possit*, on trouve aussi *nequit*, et parfois (mais rarement) *melius* au lieu de *majus*. Seule la dernière variante est importante

¹ *Tantum enim vim hujus probationis in se continet significatio* (c'est-à-dire justement le nom de Dieu posé préalablement) *ut hoc ipsum quod dicitur ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur et revera probetur existere et id ipsum esse quicquid de divina substantia oportet credere* (C. Gaun. 10, Dan. 20, 2).

pour la compréhension de cette formule. Quant au sens littéral de la formule, il est clair. On peut aisément la traduire en français de la façon suivante : « *Un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand* »¹, ou mieux encore : « *Quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand* »² — le mot « grand » désignant ici, d'une façon tout à fait générale (comme le montre la variante *melius* et l'emploi fait de la formule) la grandeur atteinte par tous les caractères de l'objet considéré : donc aussi bien sa « grandeur » par rapport à l'espace et au temps, que la grandeur de ses qualités spirituelles, que celle de sa puissance, que celle de sa valeur intérieure et extérieure, et enfin que la nature de son existence sous toutes ses formes. Le « plus grand », qui ne peut être conçu au-dessus de l'objet désigné, c'est donc, d'une façon tout à fait générale : ce qui lui est supérieur. Et enfin, si nous considérons l'emploi fait de ce concept en particulier dans *Prosl.* 2-4, c'est aussi ce qui, en face de cet objet, existe sous une forme d'existence plus élevée.

Pour comprendre plus profondément la signification de ce nom, il faut avant tout faire bien attention à ce qu'il ne dit pas. Il ne dit pas que Dieu soit la chose la plus élevée que l'homme conçoive véritablement, et au-dessus de laquelle il ne pourrait rien concevoir de plus élevé. Il ne dit pas non plus que Dieu soit la chose la plus élevée que l'homme puisse concevoir. Il ne nie, à vrai dire, ni cette réalité, ni cette possibilité, mais il laisse en suspens la question de leur existence. Ce nom est visiblement choisi avec intention, de telle façon que l'objet désigné par lui paraisse tout à fait indépendant du fait que les hommes le conçoivent véritablement, ou peuvent seulement le concevoir. Il est choisi de telle façon, que le fait de le concevoir véritablement, de même que la possibilité de le concevoir, paraît dépendant d'une condition qui n'est pas exprimée tout d'abord³. Ce que la formule dit de cet objet, c'est seulement une chose négative : on ne peut concevoir quelque chose de plus grand ; on ne peut rien concevoir qui le surpasse ou puisse le surpasser, sous quelque rapport que ce soit ; aussitôt qu'on a conçu quelque chose qui soit plus grand que lui sous un rapport quelconque, on n'a pas encore commencé à le concevoir (dans la mesure où l'on peut le concevoir), ou bien on a déjà cessé de le concevoir.

¹ BAINVEL, dans *Dict. de théol. catb.* I, col. 1351.

² A. KOYRÉ, *Saint Anselme*, p. 13.

³ Il est donc évident que Guillaume d'Auxerre (mort en 1232) a commis une grave méprise lorsque, dans son exposé de la preuve anselmienne, il a cru devoir rendre ou interpréter le *cogitari* d'Anselme par *excogitari* (*Dan.* p. 27).

Du reste, il convient de dire ceci : c'est un concept de contenu purement *noétique* qu'Anselme présente ici comme concept de Dieu. Il ne dit pas que Dieu est, ni ce que Dieu est, mais — sous la forme d'une interdiction perçue par l'homme — *qui* il est. C'est « une définition purement conceptuelle »¹. Elle ne contient aucune indication relative à l'existence et à l'essence de l'objet désigné². On ne peut donc en déduire analytiquement rien de semblable. Si l'on veut la faire servir à la preuve de l'existence et de l'essence de Dieu, il est nécessaire d'admettre une seconde prémisse, qui doit en être rigoureusement distinguée : à savoir l'idée existant par ailleurs de l'existence et de l'essence de Dieu, idée qui doit ensuite, avec l'aide de Dieu lui-même, être élevée jusqu'à la connaissance, jusqu'à la preuve. « Quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand » n'est donc nullement la formule susceptible d'aboutir, par son propre développement, à une doctrine de Dieu : c'est purement et simplement une « désignation » (*significatio*), un nom de Dieu, qui a été choisi cette fois, en vue de ce but particulier, parmi les divers noms révélés de Dieu — étant bien entendu que la connaissance de Dieu suppose par ailleurs la révélation de ce même Dieu. Grâce à ce nom, Anselme n'a pu vouloir indiquer, conformément à son programme théologique, qu'une chose : à savoir qu'il existe une relation étroite et démontrable entre le nom de Dieu et la révélation de son existence et de son essence. C'est dans cette mesure, et non autrement, que de la compréhension de ce nom résulte la nécessité des affirmations relatives à l'existence et à l'essence de Dieu.

Après ce que nous avons dit, il nous faut avant tout constater que la présupposition de ce nom a sans aucun doute un caractère strictement théologique. Qu'on remarque la façon dont la formule est introduite : « et certes nous *croyons* que tu es quelque chose... »³. Ce qui est dit là, se trouve confirmé par la phrase décisive dans laquelle Anselme s'est mis plus tard en garde contre le rejet possible du nom de Dieu, ou contre le fait que ce nom puisse être inconnu du chrétien : « Pour prouver combien cela est faux, j'use de l'argument le plus fort, celui qui est tiré de ta foi et de ta conscience.⁴ » Dans cette phrase la « foi » de Gaunilo doit confirmer sa connaissance de

¹ A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu...*, p. 203.

² JOHANNES PECKHAM (mort en 1292) a commis lui aussi une méprise fondamentale, lorsqu'il a cité la preuve anselmienne comme un *argumentum a definitione sumptum* (Dan. p. 44).

³ *Et quidem credimus te esse aliquid quo majus...* (Prosl. 2, Dan. 5, 5).

⁴ *Quod falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento* (C. Gaun. 1, Dan. 12, 5).

ce nom de Dieu, sa « conscience » doit confirmer sa connaissance de ce qui est désigné par ce nom : Gaunilo, en sa qualité de chrétien croyant, sait parfaitement qui est ce « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand ».

Il faut comparer à cela la curieuse relation qu'Anselme nous a donnée de la découverte de ce concept, dans la préface du *Proslogion* : il a cherché « souvent et assidûment » (*saepe studioseque*); tantôt il a cru être sur le point de le trouver, tantôt il a cru qu'il ne le trouverait jamais. Finalement, il a abandonné sa recherche comme une entreprise vaine, et, afin de ne plus y perdre son temps, il a décidé de n'y plus penser. Mais c'est justement alors que l'idée a commencé à s'imposer à son esprit ¹. Est-ce là une relation scientifique ? N'est-ce pas plutôt une relation — peut-être typique — d'une expérience d'illumination prophétique ? Quoi qu'il en soit : Anselme n'a pas considéré cette dénomination de Dieu comme un théologoumène qu'on peut accepter ou rejeter, ou moins encore comme une partie intégrante d'une conception humaine générale de Dieu ²; il l'a considérée comme un *article de foi*.

Si l'on se rappelle que pour Anselme il y avait, à côté des affirmations explicites des textes révélés, des conséquences qui résultaient immédiatement de ces affirmations, et auxquelles il accordait la même dignité ³, on ne sera pas scandalisé par le fait que le « dont on ne peut rien concevoir de plus grand » (*quo majus cogitari nequit*) ne se trouve dans aucun texte possédant pour Anselme une autorité en matière de foi ⁴. Il ne croit cependant nullement avoir tiré cette formule de son esprit, mais il dit expressément d'où il pense l'avoir reçue : lorsqu'il donne un nom à Dieu, il ne fait pas cela comme un être quelconque qui se forme une idée d'un autre être quelconque, mais comme une *créature* qui se tient en face de son *Créateur*. C'est dans cette relation — réelle grâce à la révélation divine — qu'il pense à Dieu : et ainsi, il reconnaît qu'il est soumis à cette interdiction, qu'il ne peut concevoir quelque chose de plus grand ou de meilleur au-dessus de Dieu, sans tomber dans cette absurdité — exclue par la foi — qui consisterait, en voulant concevoir ce « quelque chose

¹ *Quadam igitur die, cum vehementer ejus importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam. — Cf. aussi la Vita de EADMER, II, 9.*

² C'est ainsi qu'elle a été très souvent comprise : ... *Anselmum, qui dicit, quod Deus secundum communem animi conceptionem est quo nihil majus...* (BONAVENTURE, *Dan.* p. 38) ... *arguit Anselmus... : Deus est secundum omnes quo nihil majus...* (JGH. PECKHAM, *Dan.* p. 43).

³ Cf. p. 21, note 1.

⁴ Peut-être pourrait-on rappeler ici, à titre de comparaison, le *soia fide* de Luther.

de plus grand », à se placer lui-même au-dessus de Dieu ¹. Le « dont on ne peut rien concevoir de plus grand » n'est qu'en apparence un concept forgé par lui; c'est en réalité un nom de Dieu révélé ².

Nous le voyons donc aussitôt (comment pourrait-il en être autrement, après la conclusion de *Prosl.* 1, qui précède immédiatement ?) : Anselme, lorsqu'il aborde sa preuve de l'existence de Dieu — et précisément lorsqu'il l'aborde — est entièrement et correctement occupé à la réalisation de son programme théologique. L'existence de Dieu est aussi pour lui — cela va de soi — un article de foi donné d'avance ³. Cette existence de Dieu, crue par la foi, doit maintenant — en considérant aussi le nom de Dieu comme donné d'avance ⁴ — être reconnue et prouvée, comme s'imposant à la pensée d'une façon nécessaire. Au cours de cette opération, le nom de Dieu est cette fois le *x* emprunté au *Credo* ⁵, au moyen duquel l'existence de Dieu, posée maintenant comme *x*, doit être considérée comme la grandeur inconnue (crue, mais pas encore reconnue) qu'il s'agit de transformer en une grandeur connue : « Nul homme comprenant ce que Dieu est, ne peut penser que Dieu n'est pas. ⁶ » C'est à partir de ce point du *Credo* que l'autre point — l'existence de Dieu — doit être rendue non pas croyable (il l'est de toute façon), mais accessible à l'intelligence.

¹ *Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem et iudicaret de Creatore; quod valde est absurdum* (*Prosl.* 3, *Dan.* 6, 5). — Ce n'est peut-être pas par hasard que précisément ici Anselme emploie par exception *melius* au lieu de *maius*.

² Parmi les théologiens scolastiques postérieurs qui se sont occupés de la preuve anselmienne, BONAVENTURE et THOMAS D'AQUIN en particulier ont bien vu que le concept posé d'avance par Anselme était un *nomen Dei* (*Dan.* p. 39 et 65 s). Et chez EGIDIUS DE ROME (mort en 1316) nous trouvons une phrase qui pourrait rendre avec la plus grande précision les intentions d'Anselme : *Demonstrare Deum esse est declarare quid est quod importatur per hoc nomen Deus* — si malheureusement Egidius n'ajoutait pas ensuite : *quod patet ex omnibus demonstrationibus quae hoc probant* (*Dan.* p. 76); d'où il résulte que par *nomen* il a entendu — conformément à « toutes » ces démonstrations — non pas le *nomen personae*, mais le *nomen essentielle Dei*, c'est-à-dire l'essence de Dieu. Et il en est de même chez Bonaventure et chez Thomas d'Aquin. Mais chez Anselme, le *quo maius cogitari nequit* a la signification et joue le rôle d'un *nomen personae*.

³ *Da mihi, ut... intelligam quia es, sicut credimus* (*Prosl.* 2, *Dan.* 5, 3).

⁴ Le caractère véritable de la condition préalable de la preuve (celui d'une révélation théologique) a passé inaperçu, malgré les indications d'Anselme, parce qu'on a considéré celle-ci (c'est en particulier le cas chez Thomas d'Aquin) comme une réponse à la question : *Utrum Deum esse sit per se notum ?* Pour Anselme, il n'existe pas dans la théologie de tels *notum per se*, des conceptions qui ne seraient pas placées sous le signe de la foi.

⁵ L'essence de Dieu crue par la foi, et indispensable pour déterminer le concept de l'existence de Dieu, entre certainement en ligne de compte comme grandeur *b*; d'autres points du *Credo* peuvent plus ou moins visiblement se trouver derrière elle comme grandeurs *c*, *d*, *e*...

⁶ *Prosl.* 4, *Dan.* 6, 23.

Le choix de ce point, la découverte de ce nom de Dieu : telle était la première démarche qu'Anselme devait accomplir sur le chemin conduisant à la preuve. Qu'il lui ait accordé une importance décisive, cela résulte aussi bien de la façon dont il relate sa découverte dans la préface, que de la façon dont il l'a plus tard défendue contre Gaunilo. Nous constatons que cette première démarche n'échappe pas à la discipline de la pensée spécifiquement théologique; au contraire, elle y conduit; elle concerne le choix de la détermination concrète qui, dans cette question, paraissait rendre possible la connaissance.

En poursuivant cette explication du nom de Dieu, qui joue un rôle décisif dans la preuve anselmienne de son existence, nous la rattacherons à un commentaire des deux malentendus qui apparaissent dès l'abord dans la façon dont Gaunilo envisage cette première démarche.

1. Gaunilo développe, en particulier dans les chap. 4-5 de sa critique, l'idée que l'homme, faute de toute conception, et par conséquent faute d'un concept général qui serait applicable ici, ne peut, en entendant le nom de Dieu, percevoir rien de plus qu'un simple mot (*vox*), et ne peut donc percevoir la « vérité de la chose » (*veritas rei*), la vérité relative à Dieu. Qu'il s'agisse du vocable *Deus*, qu'il s'agisse de la formule anselmienne — le mot à lui seul ne peut lui fournir la connaissance de Dieu, sans que la chose qu'il désigne lui soit donnée par ailleurs. Il n'y a pas moins de quatre points, sur lesquels Gaunilo raisonne ainsi en passant à côté de la pensée d'Anselme :

a) Gaunilo, en exprimant son scepticisme à l'égard de la possibilité d'une connaissance de Dieu affirmée par Anselme, se donne lui-même comme un adepte fervent de l'idée de l'*incompréhensibilité de Dieu*. Y aurait-il vraiment, en ce qui concerne Dieu, une parole humaine douée du pouvoir de connaissance? Une parole humaine relative à Dieu peut-elle être autre chose que le symbole plus ou moins significatif du besoin humain — trop humain — de vouloir comprendre l'inexplicable, sans pouvoir y parvenir? Voilà ce qu'il croit devoir demander à Anselme. Et, chose singulière, il a encore cru devoir, en le faisant, se réclamer d'Anselme lui-même¹. Mais précisément un regard jeté sur *Monol.* 26-27 et 64-65 aurait dû, semble-t-il, montrer à celui qui pose cette question que, sur ce point, il enfonçait chez Anselme des portes ouvertes. Il eût pu lire aussi dans le *Proslogion* lui-même, dès le premier chapitre : « c'est

¹ *Quandoquidem et tu talem asseris illam (sc. rem) ut esse non possit simile quicquam (Pro insip. 4, Dan. 8, 29).*

parce que je ne compare en aucune façon à lui mon intelligence »¹, et au 15^e chapitre : « Par conséquent, Seigneur, tu n'es pas seulement quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand, mais quelque chose de plus grand que ce qui peut être conçu »²; et il eût trouvé dans les chapitres 16 et 17 toute une série d'explications convaincantes sur la nature cachée et inaccessible de Dieu, précisément pour celui qui le connaît par la foi. Comment Gaunilo a-t-il pu négliger de tels passages? Une seule explication est possible : il ne voyait pas que l'article de l'incompréhensibilité de Dieu était lui aussi pour Anselme un article de foi qu'il ne niait aucunement en présumant ce nom de Dieu, mais que son intention était justement de l'élever à la connaissance grâce à ce nom présumé, et qu'il l'a effectivement prouvé selon les règles dans le *Proslogion*, précisément à l'aide de ce nom de Dieu³. Comment avons-nous donc conscience de l'incompréhensibilité de Dieu? Comment sommes-nous amenés à affirmer l'inadéquation de tous les concepts de Dieu formés par des hommes? D'après Anselme, à coup sûr, comme tout ce que nous savons de l'essence de Dieu : par la foi et dans la foi — dans la mesure où, dans et par la foi, nous est donnée et connue une dénomination de Dieu qui n'est pas une affirmation inadéquate, un symbole, ou rien de semblable; et cela, par la simple raison qu'elle n'affirme rien au sujet de l'essence de Dieu, mais qu'elle établit une règle de pensée qui nous permettra de mener à leur terme les articles de foi relatifs à l'essence de Dieu (par exemple, l'article de son incompréhensibilité), de les penser comme nos propres pensées nécessaires. La réalisation de cette pensée nécessaire, la preuve elle-même, se trouve ensuite elle-même dans l'ombre de l'incompréhensibilité de Dieu, sous la réserve qu'il s'agit d'une pensée purement spéculative — (*per similitudinem*, non *per proprietatem*) — sous la réserve du fait qu'en elle-même cette pensée n'est qu'une forme vide, qui aura toujours besoin d'être remplie d'en-haut, par la vérité elle-même. Mais cette réserve sera aussi pour elle une protection : dans ces limites, qui sont celles de toute théologie, elle est vraie et possède une valeur inviolable. En revanche, on peut sérieusement se demander si l'incompréhensibilité de Dieu tant prise par Gaunilo est autre chose qu'une affirmation d'une gnose très profane, et qui, n'étant pas fondée

¹ ... *quia nullatenus comparo illi intellectum meum.*

² *Ergo Domine, non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit.*

³ Il le prouve ainsi : *Quoniam namque valet cogitari esse aliquid hujusmodi (sc. quiddam majus quam cogitari possit) si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid majus te : quod fieri nequit (Prosl. 15).*

dans la foi, ne peut pas non plus fonder une connaissance de Dieu, et pour cette raison ne peut avoir la force critique qui devrait résider en elle.

b) Gaunilo exige cependant et semble tenir pour possible un *second élément de connaissance*, agissant de concert avec le nom de Dieu prétendûment vide. S'il avait compris Anselme, il aurait dû remarquer que celui-ci non plus ne songeait pas à créer de toutes pièces, et pour ainsi dire *ex nihilo*, à partir de son nom de Dieu, une véritable connaissance de l'essence et de l'existence de Dieu, mais que — comme le contenu du *Proslogion* le montre sans conteste — l'autre élément de connaissance était pour lui donné d'avance dans les articles de foi concernant l'existence et l'essence de Dieu — ceux-ci étant seulement considérés comme des grandeurs inconnues du point de vue de la connaissance (non du point de vue de leur vérité !), et étant par conséquent traités comme des propositions vraies, mais non encore comprises. C'est ce que Gaunilo aurait dû voir si, en postulant ce second élément de connaissance, il n'avait songé à tout autre chose qu'Anselme. Lorsqu'il exige un « argument indubitable » (*indubium aliquod argumentum*)¹, lorsqu'il veut être certain que « ce quelque chose de plus grand existe réellement quelque part »², afin de reconnaître ensuite l'existence de Dieu au moyen du concept de Dieu; lorsqu'il réclame la démonstration d'une « chose existant véritablement et indubitablement »³, la démonstration que celle-ci est « par nature plus grande et meilleure que toutes les autres »⁴ — il ne pense évidemment pas à l'existence d'un autre article de foi, remplissant le concept de Dieu et devant être prouvé à l'aide de celui-ci, mais il pense tout simplement à une *représentation* correspondante. Qu'il en soit bien ainsi, c'est ce qui ressort des deux illustrations que lui-même présente à l'appui de son objection. Lorsqu'on lui parle de la connaissance de « Dieu », il voudrait en savoir autant sur « Dieu » qu'il peut en savoir — grâce à sa connaissance générale des hommes — sur un homme déterminé et inconnu de lui dont on lui parle⁵. Et il compare l'existence inconnue de Dieu avec celle d'une île inconnue, perdue au sein de l'océan, que l'on doit prouver non par la description de sa perfection, mais par la méthode ordinaire employée pour démontrer l'existence d'îles jusqu'alors inconnues⁶.

¹ *Pro insip.* 2, *Dan.* 7, 33.

² *Re vera esse alicubi majus* (*Ib.* 5, *Dan.* 10, 3).

³ *Res vere atque indubie existens* (*Ib.* 6, *Dan.* 10, 26).

⁴ ... *natura major et melior omnium* (*Ib.* 7, *Dan.* 11, 2.)

⁵ *Ib.* 4, *Dan.* 8, 30.

⁶ *Ib.* 6, *Dan.* 10, 6.

Tant il prenait peu au sérieux son affirmation relative à l'incompréhensibilité de Dieu ! Dans ces conditions, l'autre élément de connaissance, en dehors du nom de Dieu, auquel Anselme pensait, devait lui paraître peu digne d'attention et peu consolant.

c) Pour Gaunilo le « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand » (*quo majus cogitari nequit*) est un concept quelconque, tel qu'il peut être formé par l'homme, avec ou sans représentation de l'objet considéré. C'est pourquoi il peut se servir de l'incompréhensibilité de Dieu comme d'un argument contre le pouvoir de connaissance de la formule anselmienne. C'est pourquoi il peut postuler que cette formule, pour acquérir un pouvoir de connaissance, doit être complétée par une représentation. Un mot en soi est pour lui, dans tous les cas, « seulement » un mot, un mot vide, qui peut être arraché à son néant dans le cas où il existe une représentation correspondante, mais qui demeure dans son néant lorsqu'il tend à la connaissance de Dieu. Il est clair que, de ce point de vue également, il n'eût pu que rejeter l'autre élément de connaissance admis par Anselme; il n'eût pu considérer l'article de foi relatif à l'existence de Dieu que comme un mot vide, du point de vue de son pouvoir de connaissance. Qu'il pût y avoir des mots qui, en eux-mêmes, ne sont pas « seulement » des mots, mais qui — pensés par un cerveau humain, conformément à la logique humaine, et exprimés dans une langue humaine — sont une révélation divine : c'était là une conception tout à fait étrangère à son esprit, et qui le séparait irrémédiablement d'Anselme.

d) Gaunilo a, d'un seul trait de plume, dénié le pouvoir de connaissance aussi bien au *quo majus cogitari nequit* qu'au vocable *Deus*¹. Sans prendre plus précisément en considération le contenu particulier de la formule, il a vu — comme cela apparaîtra plus nettement encore par la suite — dans le *quo majus cogitari nequit*, comme dans *Deus*, une détermination impuissante de l'essence parfaite de Dieu (impuissante, parce qu'elle est seulement un « mot », une *vox*). Il n'a pas vu que ce mot, à la différence du mot *Deus*, est « jusqu'à un certain point intelligible » (*aliquatenus intelligibilis*), précisément parce que son contenu est seulement de nature noétique, et non pas de nature ontologique. Anselme l'a déclaré explicitement : « Je ne tente pas, Seigneur, de pénétrer ta hauteur... mais je désire comprendre jusqu'à un certain point ta vérité. »² Cet *aliquatenus* — eu

¹ *Vix unquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest (cogitari) non esse Deus (Pro insip. 2, Dan. 7, 27).*

² *Non temo Domine penetrare altitudinem tuam... sed desidero aliquatenus intelligere*

égard au concept de Dieu du *Proslogion* — ne peut pas signifier une limitation quantitative de la portée de l'intelligence humaine cherchant à pénétrer l'essence de Dieu, puisque ce nom de Dieu n'a pas un contenu ontologique. Il ne peut donc désigner que la limitation noétique de ce nom de Dieu. Ce nom de Dieu conçoit Dieu dans la sphère où il peut être conçu¹, non pas « dans sa hauteur » (*in altitudine sua*), mais d'une façon très modeste et très réservée : en concevant la façon dont *il ne doit pas* être conçu. Il ne doit pas être conçu (cette possibilité est exclue par la relation que la révélation et la foi établissent de nous à lui) de telle façon que quelque chose de plus grand que lui puisse être conçu, ou même simplement pensé comme concevable. Devant le penseur qui voudrait s'engager dans cette voie, se dresse comme une interdiction le nom révélé de Dieu : *quo majus cogitari nequit*². Dans la mesure où la théologie observe ce commandement, dans la mesure où la raison noétique de la foi suit la raison de l'objet de la foi — c'est-à-dire la raison ontologique —, dans la mesure donc où elle affirme ce nom de Dieu comme un article de foi et le pose d'avance en vue de tout ce qui suivra — dans cette mesure, et par le détour de la nécessité ontologique inséparable de la rationalité ontologique, peut lui apparaître avec évidence la nécessité noétique de la foi (c'est-à-dire l'impossibilité de nier l'existence et l'essence parfaite du Dieu désigné par ce nom); elle peut donc reconnaître et prouver ce qui est cru par la foi.

Dans ce sens, déjà éclairci antérieurement, le concept de Dieu du *Proslogion* a, précisément dans sa limitation, un pouvoir de connaissance. Celui qui voudrait dénier à ce nom de Dieu le pouvoir de connaissance, parce qu'il n'est pas identique au concept que Dieu lui-même a de lui-même, celui-là, selon Anselme, ressemblerait à un homme qui affirmerait ne pouvoir voir la lumière du jour, parce qu'en effet son œil ne peut voir la lumière du soleil, dont la lumière du

veritatem tuam (Prosl. 1). Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi aut esse in cogitatione vel intellectu de quo haec intelliguntur ? (C. Gaun. 1, Dan. 13, 15) Aut si aliquando negatur quod aliquatenus intelligitur, et idem est illi quod nullatenus intelligitur nonne facilius probatur, quod dubium est de illo, quod in aliquo quam de eo quod in nullo est intellectu ? Quare nec credibile potest esse idcirco quemlibet negare « quo majus cogitari nequit » quod auditum aliquatenus intelligit, quia negat « Deum » cujus sensum nullo modo cogitat. Aut si et illud quia non omnino intelligitur, negatur, nonne tamen facilius id quod aliquo modo quam id quod nullo modo intelligitur, probatur ? (ib. 7, Dan. 18, 1)

¹ *Contra insipientem ad probandum Deum esse attuli « quo majus cogitari non possit » cum illud nullo modo, istud aliquo modo intelligeret (C. Gaun. 7, Dan. 18, 9).*

² Cf. déjà dans *Monol.* 15 (*Seb.* 20, 30) : *Nefas est putare, quod substantia supremae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum.*

jour est issue¹. La transformation tumultueuse de ce « quelque chose » en « rien » n'est pas son affaire.

2. Gaunilo a constamment compris la formule d'Anselme et, en de nombreux endroits, l'a citée comme si celui-ci avait écrit, dans le *Proslogion* critiqué par lui : « quelque chose qui est plus grand que toutes choses » (*aliquid, quod est majus omnibus*). On peut s'étonner de la douceur avec laquelle Anselme a relevé et désavoué cette substitution d'une formule à une autre², et n'a même pas hésité, devant cette négligence propre à jeter partout la confusion, à reconnaître à la fin de sa réplique la « bonne volonté »³ de son contradicteur. Par cette négligence, Gaunilo méconnaissait d'une manière extrêmement fâcheuse le fait que la formule employée par Anselme dans le *Proslogion* avait non seulement un contenu mieux défini, mais un autre contenu que les définitions dont il s'était servi dans le *Monologion*, à la suite de saint Augustin⁴. L'inquiétude avec laquelle Anselme a cherché dans la préface du *Proslogion* un nouvel argument, la joie avec laquelle il dit l'avoir trouvé, seraient inexplicables, s'il avait pu considérer une de ces anciennes définitions comme équivalente

¹ *Quod si dicis, non intelligi et non esse in intellectu, quod non penitus intelligitur, dic quia qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem dixi, quae non est nisi lux solis* (C. Gaun. 1, Dan. 13, 18).

² *Nusquam in omnibus dictis meis invenior talis probatio ... injuste me reprehendisti dixisse quod non dixi* (C. Gaun. 5, Dan. 16, 2 et 32). Par *omnia dicta*, Anselme entend tout d'abord le *Proslogion*, seul ouvrage auquel Gaunilo se référât. Mais il peut avoir songé aussi au *Monologion*, dans la mesure où le *majus omnibus* n'y est pas non plus employé pour prouver l'existence de Dieu.

³ *Benevolentia* (C. Gaun. 10, Dan. 20, 16).

⁴ Le concept de Dieu du *Monologion*, que Gaunilo devait avoir en mémoire, était : ce qu'il y a de plus grand, ou de plus haut, ou de meilleur : *aliquid maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt* (*Monol.* 2, *Sch.* 8, 38). *Necesse est, ut sit (sc. substantia supremæ naturæ) quidquid omnino melius est, quam non ipsum* (*ib.* 15, *Sch.* 20, 32). Dieu est *aliqua substantia quam censet (sc. homo) supra omnem naturam, quae Deus non est* (*ib.* 80, *Sch.* 65, 9). C'est là, non textuellement mais en fait, le *quod est majus omnibus* de Gaunilo. — Cf. à ce sujet Augustin : *(Deus) ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere...* Donc : Dieu est ce qu'on peut concevoir de plus grand. Peut-être ce passage a-t-il constitué le point de départ à partir duquel Anselme est parvenu à sa formule postérieure, qui diffère aussi de cette formule augustinienne... *nec inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est* (*De doctr. chr.* I, 7). On remarquera comment Augustin, dans cette seconde phrase, s'écarte de nouveau de la direction suivie plus tard par Anselme; de même dans le second passage relatif à cette question : *Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse consisterit* (*De lib. arb.* II, 6, 14). — On peut voir sous une forme condensée, dans C. Gaun 10 (*Dan.* 20, 6), dans quelle mesure Anselme suit Augustin ou s'en écarte sur ce point : *Credimus namque de divina substantia quicquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse.* (Jusqu'ici Anselme marche de conserve avec Augustin) ... *Nihil autem hujus modi non esse potest quo majus aliquid cogitari non potest esse quicquid de divina essentia credi oportet.* (Ici nous avons affaire à des pensées propres à Anselme et indépendantes d'Augustin.)

à son nouvel argument. Au même endroit, il a expliqué ce qu'il attendait de ce nouvel argument : en tant qu'« argument unique » (*unum argumentum*), il devait suffire à prouver l'existence et l'essence de Dieu ¹. Et sa force démonstrative devait résider dans le fait que, par sa structure, il répondait à l'essence de Dieu crue par la foi, et qu'il pouvait ainsi servir à prouver Dieu d'une façon conforme à Dieu lui-même. L'essence de Dieu est ainsi exprimée par une périphrase, en disant qu'il appartient à Dieu d'être « le souverain bien qui n'a besoin d'aucune autre chose, et dont toutes les autres choses ont besoin pour être et pour bien être » ². Mais cela signifie que ce nom de Dieu, à partir duquel l'existence et l'essence de ce Dieu doivent être prouvées, doit être tel qu'il suffise de le penser ou de le prononcer — en ayant présentes à l'esprit l'existence ou l'essence de Dieu crues par la foi, mais non prouvées ³ — pour fournir la preuve cherchée ⁴. Or, la formule que Gaunilo introduit dans la discussion par négligence : *quod est majus omnibus*, et qui correspond au premier état de l'opinion d'Anselme, ne répondrait pas à ces conditions. On voit aussitôt qu'elle n'est que la traduction ontologique de la version noétique choisie délibérément et soigneusement affinée par Anselme. Elle n'est pas non plus, au sens rigoureux du terme, une désignation ou un nom de Dieu, comme *quo majus cogitari nequit*; mais elle est déjà elle-même une brève expression périphrastique de l'essence de Dieu. Mais en tant que telle, elle est insuffisante pour prouver aussi bien l'existence de Dieu crue par la foi que son essence crue par la foi. Ce n'est pas un pur hasard si, dans le *Monologion*, Anselme affirme à plusieurs reprises l'existence de Dieu crue par la foi ⁵, mais il ne cherche pas à la prouver. La conviction que cette preuve est impossible sur la base du concept de Dieu posé par le *Monologion*, est peut-être une acquisition postérieure. Cette conviction est formellement exprimée dans la réponse à Gaunilo ⁶, et elle se fonde sur le fait que le *quod est majus omnibus* pourrait aussi être

¹ Il appelle le *Monologion*, dans une intention de blâme, *multorum concatenatione contextum argumentorum*, et fait ainsi évidemment grief à cet ouvrage de ce que le nom de Dieu n'y a pas l'importance systématique qu'il veut maintenant lui donner.

² *Summum bonum nullo alio indigens et quo omnia indigent ut sint et bene sint.*

³ L'existence déjà donnée d'une « matière » de la preuve ne peut naturellement pas être exclue par l'« aséité » du nom posé d'avance.

⁴ *Argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret (Prosl., Proem.). In isto vero (sc. argumento) non est opus alio quam hoc ipso quod sonat: quo majus cogitari non possit... De se per seipsum probat quo majus nequit cogitari (C. Gaun. 5, Dan. 16, 29; cf. aussi C. Gaun. 10, Dan. 20, 2).*

⁵ Explicitement dans *Monol.* 6, implicitement *ib.* 31 et 34.

⁶ *C. Gaun. 5, Dan. 16, 3.*

conçu comme non-existant; mais aussi longtemps que le concept posé préalablement n'exclut pas lui-même cette possibilité, aussi longtemps que la non-existence de Dieu est concevable sans suppression du concept préalable de Dieu — celui-ci n'est pas capable de fournir une preuve, car il n'y a véritablement preuve de l'existence de Dieu que lorsque cette existence doit être conçue comme nécessaire (ou qu'il est impossible de ne pas la concevoir).

Dans le même ordre d'idées, Anselme déclare aussi — et sur ce point il corrige ouvertement ce qu'il a écrit dans le *Monologion* — que ce concept ne suffit pas non plus pour prouver l'essence de Dieu crue par la foi — et cela, parce que « la chose qui est plus grande que toutes choses » n'exclut pas qu'une chose plus grande qu'elle — même si elle n'existe pas — puisse tout au moins être conçue¹. L'exclusion de cette dernière possibilité devrait justement être opérée grâce à une véritable preuve de l'essence unique et parfaite de Dieu. Gaunilo n'eût pu entreprendre rien de plus dévastateur que cette transposition irréfléchie dans le domaine ontologique de la nouvelle formule introduite par Anselme dans le *Proslogion*. Il lui enlevait ainsi ce qui, selon l'intention d'Anselme, devait lui donner sa force démonstrative, c'est-à-dire son caractère rigoureux de règle de la pensée relativement à Dieu; et l'on ne peut s'étonner que Gaunilo, en partant de telles prémisses, ne puisse manifester aucune compréhension pour la preuve anselmienne. De nouveau, il enfonce des portes ouvertes lorsqu'il croit devoir apprendre à Anselme qu'à l'aide de ce concept la preuve est impossible².

Mais l'absence de force démonstrative du *quod est majus omnibus*, affirmée par Anselme lui-même, était pour lui étroitement liée à un second fait : en tant que nom de Dieu, il ne possédait pas ce caractère de « suffisance en soi » qui convenait à l'essence de son objet. Le *quod est majus omnibus*, pour acquérir une force démonstrative, a besoin de certaines conditions qui ne sont pas données en même temps

¹ *Quid enim : si quis dicat esse aliquid majus omnibus quae sunt et id ipsum tamen posse cogitari non esse et aliquid majus eo etiam si non posset cogitari ? An hic sic aperte inferri potest : non est ergo majus omnibus quae sunt... ?* (C. Gaun. 5, Dan. 16, 23) — Ce n'est pas seulement dans le *Proslogion*, mais aussi dans l'écrit postérieur *De veritate*, où Anselme a donné de nouveau une preuve de l'essence de Dieu (*De verit.* 1) que nous le voyons, conséquemment avec lui-même, travailler avec le *impossibile est cogitare...*

² La prise de connaissance de la preuve anselmienne, dans les milieux théologiques du XIII^e siècle, ne s'est pas faite sous un signe favorable : dès le début, ceux qui s'en occupent les premiers (Richard Fischacre, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Hales — cf. *Dan.* p. 24, 27, 30 s) la compromettent en la mettant en parallèle avec toute une série de preuves de Dieu fondées sur des prémisses ontologiques, et qu'Anselme eût toutes, sans exception, déclarées équivoques.

que lui. En effet, il suppose préalablement, en premier lieu, l'existence et l'essence de « toutes les choses » (*omnia*) qui, par delà leur existence et leur essence vers « la chose la plus élevée » ont en elles leur sommet. Sans le reste de la pyramide, le sommet ne pourrait pas être le sommet. « En montant des biens moins grands vers les biens plus grands » (*de minoribus bonis ad majora conscendendo*), comme l'a montré Anselme dans sa réponse à Gaunilo, on parvient au concept du « bien suprême » (*optimum maximum summum*). C'est seulement d'un grand nombre de sommets que l'on peut apercevoir le sommet le plus élevé. De l'existence et de l'essence du « moins élevé », on peut conjecturer ou présumer l'essence de cette chose suprême : on rappellera à l'incroyant qu'il le peut, et au croyant (d'après Rom. 1. 20) que cette possibilité donnée à l'homme est conforme à la révélation¹. Mais on n'a pas, de ce fait, reconnu ni prouvé l'existence ni l'essence de cette chose suprême. Car qui empêche qu'elle puisse être conçue comme non existante — ou, si elle existe, qu'elle puisse être surpassée dans son essence ?²

Donc — et en second lieu — le concept de « la chose la plus élevée » a besoin d'être complété par un autre concept qui exclue la possibilité d'une telle pensée. Ce concept décisif, c'est justement « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand » (*quo majus cogitari nequit*). Dans la mesure où « plus grand que toutes choses » (*majus omnibus*) est conçu comme identique à *quo majus cogitari nequit*, l'existence et la perfection de ce qu'il désigne peuvent être prouvées — autrement, non³. Il ne possède pas cette « suffisance en soi », qui

¹ C. Gaun. 8, Dan. 18, 24 et 34.

² Précisément dans C. Gaun. 8, où la continuité profonde qui relie la nouvelle formule d'Anselme au concept de Dieu du *Monologion* ressort le plus fortement, il souligne avec vigueur (*Sch.* 18, 31) que la question (*sive sit in re aliquid bujus modi, sive non sit*) ne peut être résolue en suivant la voie tracée dans le *Monologion* (*via eminentiae*).

³ De ce point de vue également, la comparaison de l'île employée par Gaunilo se révèle comme une invention inutile. Gaunilo considère le *quo majus cogitari nequit* comme une définition de l'essence de Dieu, et la preuve d'Anselme consiste, dans son esprit, à faire dériver l'existence de Dieu de son essence ainsi définie. En réalité, pour Anselme, la preuve de l'essence de Dieu dérive du *quo majus cogitari nequit*, aussi bien que la preuve de son existence — et cela de telle façon que celle-ci précède celle-là. Anselme non plus ne prétend pas connaître l'île en partant de sa perfection; lui aussi veut d'abord connaître son existence, mais à partir d'une source moins trouble que l'expérience générale à laquelle Gaunilo songe visiblement. — Et dans la mesure où il s'intéresse aussi à sa perfection, il s'agit d'une perfection unique, qui ne peut être confondue avec aucune autre : *Nullatenus enim potest intelligi quo majus cogitari non possit, nisi id, quod solum omnibus est majus. Sicut ergo quo majus cogitari nequit intelligitur et est in intellectu et ideo esse in rei veritate asseritur, sic quod majus dicitur omnibus intelligi et esse in intellectu et adcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur. Vides ergo quam recte me comparasti stulto illi qui hoc solo, quod descripta intelligeretur perditam insulam vellet asserere ?* (C. Gaun. 5, Dan. 17, 1)

répondrait à son objet. Mais cette « suffisance en soi » appartient au nom de Dieu découvert dans le *Proslogion*. Cette dénomination de Dieu : « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand », ne suppose pas l'existence et l'essence d'aucune chose, pas même de Dieu lui-même; elle ne suppose pas qu'il soit conçu ou concevable. Elle dit simplement que si Dieu pouvait et devait être conçu — (que tel soit le cas, c'est l'autre donnée préalable, admise comme allant de soi, et qui constitue la matière de la preuve) — rien ne pourrait être conçu comme plus grand que Dieu. Dans toute son insuffisance formelle ou noétique, elle repose sur elle-même. La preuve qui devra être donnée en admettant préalablement cette dénomination de Dieu ne devra pas être une proposition analytique, mais une proposition synthétique¹. Ainsi, elle répond à son objet². Et ainsi, elle peut aussi être probante, c'est-à-dire qu'elle peut effectuer ce que le nom de Dieu posé préalablement doit effectuer dans une preuve de Dieu. Avec « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand », l'ennemi (c'est-à-dire la négation ou le doute) est attaqué dans son propre camp; la pensée elle-même, qui en partant d'un concept ontologique de Dieu doit sans cesse remettre en question la connaissance de Dieu, est placée sous le signe du nom de Dieu, et ainsi appelée à la connaissance nécessaire de Dieu. *Le quo majus cogitari nequit* est propre à exclure cette possibilité de concevoir la non-existence ou la non-perfection de Dieu, toujours sous-jacente à tout concept ontologique de Dieu. Elle l'exclut d'une façon aussi radicale et aussi rigoureuse que l'interdiction adressée par le Créateur à la créature : *non eritis sicut Deus*. Et ainsi, elle est propre à fonder la connaissance ou la preuve de l'existence et de la perfection de Dieu.

Gaunilo, on peut le dire, n'a absolument pas compris le motif qui a poussé Anselme à choisir précisément ce nom. Sans cela, le *majus omnibus* n'aurait jamais dû venir sous sa plume. Pour comprendre ce qu'Anselme voulait, il convient dès maintenant, en face de cette première démarche, de ne pas se rendre coupable du même quiproquo que Gaunilo³.

¹ L'argument prouve avant tout *lui-même*, est-il dit dans les passages cités p. 76, note 4; et c'est pourquoi il est ensuite utilisable comme argument à l'appui de la preuve.

² Cf. à ce sujet la déclaration antérieure relative à l'aséité de Dieu : *Si enim nulla earum rerum unquam esset, quarum relatione summa et major dicitur ipsa nec summa nec major intelligeretur; nec tamen idcirco minus bona esset aut essentialis suae magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur* (*Monol.* 15, *Sch.* 19, 26).

³ Il est singulier que même un historien aussi intelligent et aussi indépendant que FR. OVERBECK (*op. cit.*, p. 220) n'ait pas su le moins du monde s'élever au-dessus du niveau commun, et ait partagé l'explication habituelle (et fausse) du concept fondamental de la preuve anselmienne.

2. LA QUESTION DE L'EXISTENCE DE DIEU

Parmi les progrès que le *Proslogion* fait apparaître par rapport au *Monologion*, on peut noter le fait que le problème de l'existence de Dieu (« que tu es », *quia es*) se détache nettement de celui de l'essence de Dieu (« ce que tu es », *quia hoc es*). Naturellement, Anselme connaît déjà dans le *Monologion* le concept d'« être » (*esse*), au sens d'« exister » ou « subsister » (*existere* ou *subsistere*)¹; et il a déjà dans cet ouvrage affirmé l'existence de Dieu comme un article de foi. Mais dans le *Monologion*, cette existence est une des grandeurs supposées connues, et Anselme n'a peut-être pas encore pris conscience du fait qu'elle pouvait un jour devenir un problème, un *x* à résoudre. En tout cas, c'est seulement dans le *Proslogion* qu'elle est devenue pour lui l'objet de l'« intelligence de la foi » ou l'objet d'une preuve; et cette fois, il traite de cette question au début du livre, avant la question de l'essence de Dieu.

Dans le *Monologion*, la signification du concept d'existence est éclairée par le fait que les trois vocables : « essence » (*essentia*), « être » (*esse*) et « existant ou subsistant » (*existens sive subsistens*) sont comparés entre eux; et il est dit que leur rapport mutuel est le même que celui des vocables *lux*, *lucere* et *lucens*². En considérant les développements postérieurs d'Anselme que nous aurons à examiner, on peut risquer l'interprétation suivante : le mot « essence » (*essentia*) désigne la potentialité (*potentia*), « être » (*esse*) désigne l'actualité (*actus*) de l'être d'un objet. Cet objet est appelé « existant » (*existens*) ou subsistant (*subsistens*) dans la mesure où il est présent, et (bornons-nous à une précision négative) où il n'est pas seulement un objet dans la pensée ou pour la pensée de l'homme. L'« essence » et l'« être » peuvent aussi appartenir à un objet dont l'existence est postulée par un acte de la pensée humaine — car dans la mesure où il est pensé, il est pensé comme existant; mais il n'est pas dit forcément que cet acte de la pensée qui postule son existence n'ait pas le caractère d'une pure hypothèse, d'une fiction poétique, d'un mensonge ou d'une erreur. Tout cela signifierait : l'objet en question n'existe qu'en tant que postulat de cet acte de la pensée, il ne possède pas d'existence propre; autrement dit : il n'existe pas, quoique peut-être il soit possible d'énoncer des affirmations, en elles-mêmes logiques

¹ Par exemple *Monol.* 6, *Sch.* 12, 16; *ib.* 16, *Sch.* 21, 29; *ib.* 28, *Sch.* 34, 4; *ib.* 31, *Sch.* 36, 20; *ib.* 34, *Sch.* 40, 11.

² *Monol.* 6, *Sch.* 13, 1.

et sensées, sur la potentialité et l'actualité de son être (par exemple, sur les capacités et les actes d'un être fabuleux). Les termes « existant » ou « subsistant » en revanche caractérisent un objet qui « sort » (*ex-sistens*) du cercle intérieur de la pensée, un objet qui, en face de toute pensée concernant la potentialité et l'actualité de son être et de son existence, « est par lui-même », indépendant (quoique n'étant pas fermé à cette pensée) (*sub-sistens*); l'existence lui appartient en propre; il existe, quoique peut-être on ne puisse dire que peu de chose, ou que même on ne puisse rien dire de sa potentialité et de son actualité.

Cette interprétation de ce passage du *Monologion* paraît devoir s'imposer, lorsqu'on considère par ailleurs ce que dit Anselme du concept d'existence dans le *Proslogion* et dans la réponse à Gaunilo. Ici, Anselme fait une première distinction : il faut distinguer pour une chose le fait d'« être dans l'intelligence » et le fait de « comprendre que cette chose est » (*aliud rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*). Le premier « être » peut être lié à la non-existence de la chose en dehors de sa représentation intellectuelle, comme par exemple l'« être » d'un tableau dans l'intelligence du peintre, avant que ce tableau ne soit exécuté. Le second « être » vient s'ajouter au premier comme l'existence de la chose en dehors de sa représentation intellectuelle — par exemple, l'« être » du tableau une fois que le peintre a terminé son travail : « Il l'a dans l'intelligence, et il comprend qu'il est. ¹ » Une autre distinction est formulée d'une façon encore plus rigoureuse (avec cette fois un autre emploi du mot « chose », *res*) : un objet peut être, soit « dans l'intelligence seule », soit « dans l'intelligence et dans la chose » ². D'une part la potentialité et l'actualité de l'être — déterminations d'un objet qui peut n'exister que dans l'intellect —, d'autre part l'existence, sont effectivement en relation chez Anselme ³ comme deux cercles concentriques : lorsqu'un objet est conçu comme ayant la potentialité et l'actualité de l'être, et même s'il est seulement une hypothèse, une fiction poétique, un mensonge ou une erreur, il est aussi conçu comme existant. Mais le fait que l'existence lui appartient en propre, le fait qu'il n'est pas seulement conçu comme existant, le fait que son existence n'est ni hypothèse, ni poésie, ni mensonge, ni erreur — ce fait n'est pas conçu en même

¹ *Et habet in intellectu, et intelligit esse* (*Prosl.* 2, *Dan.* 5, 14).

² *Esse in intellectu solo* ou *esse in intellectu et in re* (*Prosl.* 2, *Dan.* 5, 23; *C. Gaun.* 2, *Dan.* 23, 34; *ib.* 6, *Dan.* 17, 24).

³ Il ne pouvait et ne voulait assurément pas exclure ainsi le cas d'un objet qui fût « dans la chose seule » — *in re sola* (Dieu avant la création); mais ce cas n'entraînait pas en considération pour la question de la connaissance.

temps que la potentialité et l'actualité de son être; ce fait doit être *spécialement* conçu, et lorsqu'il est reconnu et prouvé, il doit être *spécialement* reconnu et prouvé.

La question relative à cette pensée et à cette preuve spéciales, c'est la question de l'*existence*. Son caractère distinctif, parmi toutes les questions qui concernent la connaissance, c'est qu'elle est la question relative à l'*objet* de la connaissance, à l'objet en tant que tel, dans la mesure où il n'est pas seulement objet de la *pensée* (en mettant l'accent sur « pensée »), mais *objet* de la pensée (en mettant l'accent sur « objet »). Elle se demande si, et dans quelle mesure, l'objet de la pensée — aussi certain soit-il qu'il est *son* objet — ne s'oppose pas en même temps à elle comme quelque chose qui ne peut se résoudre en une pure pensée; si, et dans quelle mesure, cet objet, qui appartient au cercle intérieur de la pensée, ne « sort » pas en même temps dans le cercle extérieur de ce qui n'est pas seulement pensé, de l'être qui a une existence indépendante de la pensée. De cette « sortie » (*ex-sistere*) de l'objet, dépend pour Anselme sa vérité. L'« être » dans la vérité est en quelque sorte pour Anselme le troisième cercle qui englobe les deux autres, celui par qui doit être entourée l'existence et, à l'intérieur de l'existence, la pensée de l'objet, pour qu'une pensée ou un objet pensé puisse être vrai. C'est seulement alors que l'objet est *dans la vérité*; par conséquent il est présent, et par conséquent aussi il peut être pensé. Sans le degré intermédiaire de l'existence, la chose pensée ne pourrait être vraie. Ce qui vraiment serait « dans l'intelligence seule » (*in intellectu solo*) et qui par conséquent ne serait pas « dans la chose » (*in re*), cela serait faux; en revanche, ce qui est « à la fois dans l'intelligence et dans la chose » (*et in intellectu et in re*), cela est identique avec le vrai¹, parce que cela ne pourrait être « dans la chose », si ce n'avait été auparavant dans la vérité. C'est pourquoi la vérité d'une affirmation dépend, ainsi que nous l'avons vu, de ceci : elle affirme l'existence de ce qui est². La question de la connaissance d'un objet ne peut se borner à sa connaissance en tant qu'« être » (c'est-à-dire à la connaissance de la potentialité et de l'actualité de son être); mais pour être une véritable connaissance, la connaissance de la vérité, elle doit pousser plus loin, jusqu'à la connaissance de l'existence de l'objet ainsi reconnu dans son être, jusqu'à la connaissance de son objectivité. C'est seulement en s'étendant aussi à ce deuxième cercle extérieur, en se posant la question de l'existence de l'objet (et pas seulement celle de sa

¹ C. Gaun. 6, Dan. 17, 15.

² De verit. 2; cf. p. 41, n. 8.

représentation intellectuelle), que la question de la connaissance devient tout à fait sérieuse. C'est seulement ainsi qu'elle progresse avec force vers le troisième domaine, le plus étendu des trois, le domaine de la vérité.

Mais une fois que l'on a reconnu que la question de l'existence est la question de la vérité, il faudra la traiter et la résoudre en respectant son caractère spécifique. Elle ne doit pas être de nouveau confondue avec la question de la potentialité et de l'actualité, de l'« essence » et de l'« être » de l'objet. On doit éviter même de donner l'impression qu'il pourrait s'agir de déduire analytiquement son existence de sa représentation intellectuelle. Il faut voir clairement que la question de l'existence, englobant la question de l'essence, est une nouvelle question qui se pose en face de cette dernière. Que la question de l'essence soit déjà considérée comme résolue — il faut bien savoir en effet de quelle existence il s'agit —, c'est là une autre affaire. Mais l'existence ne doit pas être déduite de l'essence de l'objet dont il s'agit d'établir l'existence. La question de l'existence doit être résolue en partant de ce postulat, qu'elle n'est nullement résolue par la solution de la question de l'essence¹. C'est évidemment pour cette raison que, dans le *Proslogion*, Anselme n'a pas seulement traité à part la question de l'existence, mais qu'encore il l'a traitée avant la question de l'essence.

La doctrine de l'essence de Dieu, qui est en discussion dans le *Monologion* et dans *Proslogion* 5-26, traite de l'« essence » et de l'« être » de Dieu, et dit en substance que chez Dieu, à la différence de tous les êtres créés, l'être et l'essence ne sont pas deux choses différentes, mais ne font qu'un. Dieu, en vertu de son aséité et de sa gloire de Créateur, est ce qu'il est non pas par participation à certaines potentialités qui ne seraient pas identiques à sa véritable puissance, et toutes ses potentialités n'ont pas besoin d'être actualisées dans la réalité de sa puissance; mais il est lui-même ce qu'il est toujours, et il est toujours ce qu'il est lui-même. Sa potentialité et son actualité sont identiques². La preuve de l'actualité potentielle ou de la puis-

¹ BONAVENTURE, et à sa suite MATHIEU D'AQUASPARTA, ont élevé contre la comparaison de l'île employée par Gaunilo (*Pro insip.* 6) cette objection, que le fait de qualifier cette île de « parfaite » est une *oppositio in adjecto*, ce qui n'est pas le cas lorsqu'on applique ce qualificatif à Dieu (*Dan.* p. 40 et 62). Cette objection est juste; cependant elle compromet Anselme, dans la mesure où elle doit renforcer l'impression que celui-ci s'est proposé de conclure à l'existence de Dieu en partant d'un concept correctement établi de son essence.

² *Quicquid... de illa (sc. summa essentia) dicatur, non qualis vel quanta sed magis quid sit monstratur (Monol. 16, Sch. 22, 3). Idem igitur est quodlibet unum eorum (des qualités divines) quod omnia sive singula (ib. 17, Sch. 22, 27). Tu vero es, quod es, quia*

sance actuelle de Dieu avait été apportée dans le *Proslogion*, en partant du concept de Dieu exprimé par *majus omnibus*, et en laissant en suspens la question de l'existence de Dieu. Nous avons vu comment Anselme a été amené à remplacer ce concept dans le *Proslogion* par *quo majus cogitari nequit*, et par conséquent à prouver aussi l'essence de Dieu d'une autre manière. Il apparaît que, du même coup, le voisinage de cette question demeurée en suspens à côté de l'autre partie de la doctrine de Dieu, est devenu pour lui inquiétant¹. Assurément, pour la foi, l'existence de Dieu n'est pas une question qui reste pendante. En tant qu'article de foi, l'existence de Dieu — cela va de soi — est à l'abri du soupçon, fût-ce le plus minime, d'être seulement une hypothèse, une fiction, un mensonge ou une erreur. Mais à la certitude avec laquelle la foi conçoit l'existence de Dieu, ne répond pas la conviction, acquise par l'intelligence, de l'impossibilité de concevoir la non-existence de Dieu. Par l'absence de cette conviction raisonnée, la connaissance déjà acquise de l'essence de Dieu pourrait paraître menacée. La connaissance exigée de la foi ne peut ici aussi se contenter d'un *x* non résolu. Il faut montrer que *l'objet désigné du nom de Dieu ne peut être pensé comme un objet ayant une existence purement conceptuelle*. Tel est le but que se propose la preuve de l'existence de Dieu dans *Prosl.* 2-4.

* * *

Mais ce que nous avons dit jusqu'ici ne met pas encore en lumière l'urgence particulière et caractéristique avec laquelle s'impose à Anselme la nécessité de prouver l'existence de Dieu.

Notre exposé pourrait même jusqu'ici être de nature à alimenter de nouveau un vieux malentendu. Dans un souci de clarté, nous avons — ce qu'Anselme lui-même n'a pas fait — parlé d'abord de la question de l'existence d'un objet en général, et ensuite de la question de l'existence de Dieu. Cela peut facilement donner lieu au malentendu dont nous parlions : on pourrait considérer la question de l'existence de Dieu comme un cas particulier de la question générale de l'existence d'un objet, et admettre qu'elle doit être résolue

quicquid aliquando aut aliquomodo es, hoc totus et semper es (Prosl. 22). Summa veritas... nulli quidquam debet nec ulla ratione est quod est, nisi quia est (De verit. 10). Non tibi est aliud essentia quam bonitas et omnipotentia... et omnia illa quae similiter de te dicuntur et creduntur (Medit. 19).

¹ La première signification possible du titre de *Prosl.* 2 (*Dan.* 5, 2) : *quod Deus vere sit*, est donc la suivante : il faut maintenant traiter sérieusement la question de la vérité relativement à l'existence de Dieu; ce qui signifie que cette question, dépassant le cercle « intérieur » de la *pensée* de l'objet, pénètre dans le cercle « extérieur » de la *pensée* de l'objet en tant que tel — et, de ce fait, s'avance dans la direction de la vérité elle-même.

de la même façon. Le père de ce malentendu est encore Gaunilo. De même qu'il a considéré le concept de Dieu comme un concept quelconque, de même il a aussi considéré l'existence de Dieu comme une existence quelconque. Il a ainsi méconnu la seconde démarche d'Anselme, aussi bien que la première; et la conséquence immédiate de cette méconnaissance, c'est que pour lui la question de l'existence de Dieu présente incomparablement moins d'urgence que pour Anselme. L'une et l'autre chose : la réduction de la question particulière de l'existence de Dieu au niveau de la question générale de l'existence, et ce qui en résulte — c'est-à-dire la perte de l'importance attachée à cette question — ces deux choses se manifestent d'une façon frappante par le fait que Gaunilo est en mesure de parler, d'un seul trait, de l'existence de Dieu et de celle de l'île inconnue perdue dans l'océan ¹. Il est clair que la preuve de l'existence de cette île diffère déjà par sa nature même de la preuve de l'existence de Dieu : car on peut se passer de la première, si souhaitable qu'elle puisse être, et il n'existe assurément pas de nécessité dernière même de concevoir l'existence de cette île. Mais c'est précisément ainsi que se comporte Gaunilo à l'égard de la preuve de l'existence de Dieu. La passion avec laquelle Anselme veut connaître l'existence de Dieu parce qu'il la croit et qu'il veut pour cette raison la concevoir — cette passion lui est totalement étrangère. Si cela ne dépendait que de lui, on pourrait parfaitement se dispenser de la prouver. Sa passion curieuse s'attache bien plutôt à l'affirmation qu'il est tout à fait possible de penser Dieu comme ayant une existence purement conceptuelle ². Le *Pro insipiente* est écrit tout entier pour la défense de cette liberté. On n'y trouve pas la moindre trace d'une façon personnelle d'envisager le problème, ni le moindre souci de trouver une solution meilleure que celle d'Anselme, que l'on rejette. Assurément, Gaunilo pense avec zèle, acuité et probité; mais il est visible que pour lui, la seule chose urgente est d'échapper, par sa critique passionnée de la solution anselmienne, à l'urgence de l'exigence formulée par Anselme. N'est-il pas assuré de sa foi? Ou bien ignore-t-il tout de la « foi qui cherche l'intelligence » (*fides quaerens intellectum*)? On a déjà représenté cet homme comme un sceptique; on l'a déjà représenté comme un traditionaliste; et peut-être (ce sont là des choses qui arrivent) a-t-il été l'un et l'autre à la fois. Ce qui est certain, c'est que le travail fébrile qu'il consacre à cette question n'est pas

¹ On ne peut que jeter charitablement un voile sur ceux qui ont pris part plus tard à la discussion et qui, à ce propos, ont parlé de Pégase, ou même de « cent thalers »!

² *Pro insip.* 2, *Dan.* 7, 13; *ib.* 7, *Dan.* 11, 9.

justifié par la connaissance des choses dont il parle. Il *ne doit pas nécessairement* concevoir l'existence de Dieu. Toute sa rhétorique vise à montrer qu'il n'y est pas obligé. C'est pourquoi il n'est pas non plus obligé de la prouver. Libre de cette double contrainte, il a le temps et le loisir nécessaire pour s'amuser à écrire un *Liber pro insipiente*, en se drapant majestueusement dans la toge de l'homme impartial qui recherche la vérité. Il n'est ni le premier, ni le dernier des « théologiens » de cette espèce.

La contrainte à laquelle Anselme se trouve soumis quand il commence sa démonstration est illustrée de la façon la plus probante par la réponse classique qu'il a faite à Gaunilo, à propos de sa comparaison de l'île perdue dans l'océan : il se déclare avec confiance capable de prouver aussi une fois pour toutes l'existence de cette île, s'il trouve quelqu'un qui soit en mesure de lui prouver l'existence ou même simplement l'idée d'une chose à laquelle pourrait s'appliquer la même démonstration qu'à l'objet désigné par le nom de Dieu¹. Mais cela signifie qu'Anselme apporte la preuve de l'existence de la chose dont l'existence peut *seule* être prouvée². Dans ces conditions, la preuve de l'existence de Dieu est pour lui une exigence impérieuse.

Nous l'avons vu : que Dieu existe, cela ne peut être déduit de son essence ; car en face de toutes les réponses à cette question : qui est Dieu ? demeure toujours la question : y a-t-il un Dieu ? — question particulière, et qui reste pendante (quoiqu'elle soit déjà résolue par la certitude de la foi). Le concept de Dieu posé au début de la démonstration de son existence ne doit donc pas être une doctrine masquée de son essence. Mais de l'essence de Dieu, on peut déduire ce que peut et veut dire le mot « existence », appliqué à tort ou à raison à Dieu. Laissant toujours en suspens la question de savoir (c'est ce qui doit être prouvé) s'il est impossible de penser Dieu comme

¹ *Fidens loquor, quia si quis invenerit mibi aliquid aut reipsa aut sola cogitatione existens praeter quo majus cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem hujus meae argumentationis, invenio et dabo illi perditam insulam amplius non perendam* (C. Gaun. 3, Dan. 14, 17).

² *Proprium est Deo, non posse cogitari non esse... Car : illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent conjunctionem et... quicquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse in quo nec initium nec finem nec partium conjunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio* (ib. 4, Dan. 15, 10). BONAVENTURE se trompait, quand il pensait trouver dans ce passage une nouvelle preuve anselmienne de l'existence de Dieu (Dan. p. 39). Il ne s'agit pas pour Anselme, au chap. 4 de sa réponse à Gaunilo, de prouver l'existence de Dieu, mais d'apporter la preuve que l'existence de Dieu ne peut être prouvée que de la façon proposée par Anselme. Cette preuve annexe est déduite, ainsi qu'il convient, de l'essence de Dieu. C'est pourquoi elle ne peut servir de preuve de l'existence de Dieu et ne peut être considérée comme telle.

ayant seulement une existence conceptuelle — il y a lieu de rechercher dans tous les cas ce qu'on doit entendre par cette existence qui lui est attribuée, ne fût-ce même que d'une façon conceptuelle.

« Existence » signifie, d'une façon générale : présence effective d'un objet, même indépendamment du fait qu'il est conçu comme effectivement présent. La vérité d'un objet et de la conception qu'on a de lui détermine le fait qu'il existe. Mais justement la vérité détermine son existence, et aussi la véritable conception de son existence. Il est présent et, en tant qu'effectivement présent, il est conçu comme vrai parce qu'il est d'abord dans la vérité, et dans la mesure où il est d'abord dans la vérité. Ce n'est pas en lui-même et par lui-même, mais dans ce troisième cercle englobant les autres, dans la vérité et par la vérité, qu'est prononcée la décision relative à son existence et à la vérité du concept de cette existence. Cette vérité décisive, c'est Dieu. Et c'est de son existence qu'il doit être question. Assurément, il s'agit encore ici authentiquement d'« existence » : il s'agit de la présence effective de Dieu, même indépendamment du concept que nous avons. Mais puisque Dieu est la vérité, il s'agit ici évidemment d'une existence au sens éminent du mot, non pas de l'existence — déterminée par la vérité — des objets dans le deuxième cercle intermédiaire, mais de l'existence par laquelle toute autre existence est déterminée, sur laquelle toute autre existence se fonde; il s'agit de la vérité créatrice elle-même, qui est l'unique origine de toute existence objective, de tout ce qui est vraiment extérieur, et du même coup de tout ce qui est vraiment intérieur. Dieu existe — s'il existe — de cette façon unique qui convient à celui qui est, à proprement parler, le premier et le seul existant¹. Ce qui existe en dehors de lui tient son existence de sa grâce², a été créé par lui du néant³, et n'est préservé, une fois créé, de la rechute dans le néant que par la même action créatrice et la même grâce de Dieu⁴. Donc, sans la volonté et l'action

¹ *Iste spiritus, qui sic suo quodam mirabiliter singulari et singulariter mirabili modo est, quadam ratione solus est, alia vero quaecumque videntur esse, huic collata, non sunt (Monol. 28, Sch. 34, 4). Secundum hanc igitur rationem solus ille creator spiritus est et omnia creata non sunt (ib. 28, Sch. 34, 36). Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quicquid aliud est, non sic est et idcirco minus habet esse (Prosl. 3, Dan. 6, 8). Quid es nisi... summum omnium solum existens per se ipsum (Prosl. 5). Ille itaque, cujus esse tam excellens, tam singulariter est, ut solum esse vere sit, in cujus comparatione omne esse nihil est... (Medit. 1, 3). Tu vero vere es et non est aliud nisi tu (ib. 19).*

² *Omnis enim creatura gratia existit, quia gratis facta est (De concordia. Qu. III, 2).*

³ *Illa summa essentia tantam rerum molem... sola per se ipsam, produxit ex nibilo (Monol. 7, Sch. 14, 23).*

⁴ *Non solum non est aliqua ea essentia nisi illo faciente, sed nec aliquatenus manere potest quod facta est nisi eodem ipso servante (De casu diab. 1). Necesse est, ut sicut nihil*

de Dieu, tout ce qui n'est pas Dieu n'existerait pas. L'existence de tout cela serait alors, pour ainsi dire, renfermée dans l'intention de la pensée divine¹. Cela n'a même pas, en soi et par soi, la possibilité de l'existence. Cela reçoit cette possibilité de Dieu, et de Dieu seul². Cela reçoit l'existence par la Parole de Dieu³. Et cela n'a pas d'existence autrement que dans la Parole de Dieu; tout ce que les choses sont, elles le sont dans la Parole et par la Parole⁴. C'est pourquoi, en définitive, tout cela peut être connu comme existant par la voie ordinaire, mais non *prouvé* comme existant⁵. Ainsi, l'existence de Dieu dont parle Anselme, et qu'Anselme veut prouver, se distingue de toute autre existence.

Le *Monologion* se terminait par ces mots, compréhensibles seulement dans ce contexte : « En vérité donc, c'est ici non seulement Dieu, mais le Dieu unique, ineffablement un en trois personnes »⁶. Prouver l'existence unique et seule démontrable de ce Dieu unique, c'est évidemment là une exigence dont l'urgence dépasse incomparablement celle de toute autre preuve d'existence. Si la preuve de cette existence doit être exigée, ce n'est pas qu'il serait nécessaire, pour connaître la vérité de Dieu, de reconnaître que Dieu existe de la même façon que toutes les autres choses existent. Assurément, il existe *aussi* de cette façon-là, mais il n'existe pas *seulement* et en *premier lieu* de cette façon-là. S'il existait seulement et en premier

factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per ejusdem servatricem praesentiam (Monol. 13, Sch. 18, 37). *Quidquid aliud est, ne in nihilum cadat ab ea praesente sustinetur* (ib. 22, Sch. 30, 15; cf. ib. 28, Sch. 34, 24).

¹ *Non nihil erant (sc. ante creationem) quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent* (Monol. 9, Sch. 16, 25).

² *Omnino nihil potuit (sc. mundus) antequam esset... Non ergo potuit esse antequam esset... Sed Deo, in cujus potestate erat ut fieret, possibile erat. Quia ergo Deus prius mundum potuit facere quam fieret, ideo est mundus, non quia ipse mundus prius potuit esse* (De casu diab. 12).

³ *Constat... summam substantiam prius in se quasi dixisse cunctam creaturam quam eam secundum eandem et par eandem suam intimam locutionem conderet* (Monol. 11, Sch. 17, 31).

⁴ *Existendi veritas intelligatur in verbo* (Monol. 31, Sch. 36, 20). *Cum ipse summus spiritus dicit se ipsum, dicit omnia, quae facta sunt. Nam et antequam fierent et cum jam facta sunt et cum corrumpuntur seu aliquomodo variantur : semper in ipso sunt, non quod sunt in se ipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in se ipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilem rationem creata, in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas* (ib. 34, Sch. 40, 5). *An putas aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate et quod inde non acceperit quod est in quantum est aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est ?... Absolute concludere potes quia omne quod est, vere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est* (De verit. 7.)

⁵ *Quicquid est... etiam cum sciatur esse, posse non esse cogitari* (C. Gaun. 4, Dan. 15, 25).

⁶ *Vere igitur hic est non solum Deus, sed solus Deus ineffabiliter trinus et unus* (Monol. 80, Sch. 65, 26).

lieu de cette façon-là, la preuve de son existence serait aussi souhaitable, mais aussi peu indispensable que toute autre preuve d'existence. Mais l'existence de Dieu n'est pas seulement unique en son genre; elle est, à proprement parler, l'existence unique et première sur laquelle sont fondées toutes les autres existences; et pour cette raison, c'est la seule existence qui puisse être prouvée, au sens rigoureux du terme. Même en existant de la même façon que toutes les autres choses, il existe d'abord et essentiellement de la façon qui lui est propre. Si l'on admet que son existence est donnée avec nécessité à la pensée par la foi en Dieu, il faut que cette existence soit reconnue et prouvée. Non point seulement parce que la connaissance de toutes les autres existences (contrairement à ce que pense Gaunilo) dépend de la connaissance de *cette* existence-là, mais aussi parce qu'ici, et ici seulement, est posée la question de l'existence *elle-même*, et pas seulement (comme le pense Gaunilo) la question de l'existence d'un objet quelconque. La question de *cette* existence doit être posée, aussi certainement que la question de la vérité doit être posée¹. On peut éluder la question de l'existence de telle ou telle chose. Aucune chose n'a une existence si nécessaire que l'on ne puisse se dispenser de sa connaissance; car aucune chose n'existe essentiellement et primitivement. Le seul objet nécessaire de la connaissance, c'est Dieu, en tant que l'existant par excellence. S'il est donné à la pensée par sa révélation dans la foi, on ne pourra pas se dispenser de prouver ce qui est ainsi cru par la foi.

¹ La seconde signification possible du titre de *Prosl. 2 : Quod Deus vere est*, est donc celle-ci : on doit se poser la question de l'« existant », lequel existe dans une vérité unique en son genre, du fait qu'il est lui-même le fondement de tout ce qui existe.

B. L'ÉTABLISSEMENT DE LA PREUVE (Commentaire de *Prosl.* 2-4)

I. L'EXISTENCE GÉNÉRALE DE DIEU *Prosl.* 2

Le résultat de l'étude critique des sources permet d'admettre¹ que, dans le *Proslogion* également, les titres de chapitres proviennent d'Anselme lui-même. Le titre de *Prosl.* 2 est le suivant :

Quod vere sit Deus.

(*Dan.* 5, 2)

Que Dieu existe véritablement.

Dans ce contexte, *esse* doit être traduit par « exister » : dans *Prosl.* 2-4, à l'exception des premières lignes d'introduction, il s'agit de la question de l'existence de Dieu. Le début de *Prosl.* 5 : *Quid igitur es...?* annoncera le second problème auquel l'ouvrage est consacré, celui de l'essence de Dieu.

L'adverbe *vere* peut qualifier d'une double façon le problème de l'« être », c'est-à-dire de l'« existence » de Dieu : 1. Il s'agit de l'existence de Dieu d'une façon générale : Dieu n'est pas seulement dans la pensée, mais en face de la pensée. Dans la mesure même où il n'est pas seulement « dedans », mais aussi « dehors » (*in intellectu et in re*), il est « véritablement » (du point de vue de l'homme). 2. Il s'agit de l'existence propre à Dieu seul : Dieu n'est pas seulement de la même façon que toute chose existante (c'est-à-dire ayant une existence objective, indépendante de la pensée). Mais Dieu est véritablement d'une façon unique : celle de l'être qui est en même temps l'origine et le fondement de tout ce qui existe en dehors de lui et

¹ Cette supposition est encore confirmée par les dernières lignes de la Préface du *C. D. b.*

à côté de lui — et, de ce fait, l'origine et le fondement de toute vérité de la pensée d'une chose existante, quelle qu'elle soit.

Prosl. 2 prouve l'existence de Dieu au premier sens possible, *Prosl.* 3 la prouve au deuxième sens possible de *vere esse*. *Prosl.* 4 met en lumière la thèse opposée : il n'y a pas de Dieu. « Que Dieu existe véritablement » (*Quod vere sit Deus*) pourrait donc définir le contenu de *Prosl.* 2 et 3. Etant donné qu'Anselme a donné un titre spécial au thème particulier de *Prosl.* 3, on doit admettre qu'en donnant son titre à *Prosl.* 2, il songeait au premier sens de *vere esse*, correspondant au contenu de ce chapitre : il doit s'agir ici tout d'abord de l'existence générale de Dieu, de son existence en tant que telle.

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus.

(*Dan.* 5, 3)

Donc, Seigneur, toi qui accordes à la foi la connaissance, accorde-moi de reconnaître, dans la mesure où tu le juges bon, que tu es (ainsi que nous le croyons) et que tu es ce que nous croyons.

Nous rappellerons ici ce qui a été dit plus haut : Anselme pense et prouve en priant — donc, non pas à partir de prémisses logiques, mais en affirmant pratiquement l'existence de ce qu'il entreprend de penser et de prouver. On perdrait de vue l'essentiel même de la preuve, tel qu'il apparaît dans *Prosl.* 3, et on se méprendrait sur le sens de toute cette démonstration, si l'on ne prenait pas garde au fait qu'Anselme parle de Dieu en parlant à Dieu. La connaissance que la preuve veut décrire et communiquer, c'est la connaissance propre à la foi, c'est-à-dire la connaissance de ce qui est cru à partir de ce qui est cru. Elle est — et c'est pour cela qu'on doit prier pour l'obtenir — une connaissance qui est octroyée à l'homme. La réserve : « dans la mesure où tu le juges bon » (*quantum scis expedire*) est en rapport avec le « comprendre en quelque mesure » (*aliquatenus intelligere*) de la fin de *Prosl.* 1. Elle doit donc signifier : l'essai scientifique à entreprendre aura — conformément à la limitation assignée par Dieu lui-même — le caractère d'une étude noétique; il ne peut s'agir de chercher à pénétrer la hauteur (*altitudo*) de Dieu. Cela s'accordera avec ce qui est indiqué par ailleurs : la clarté et la précision plus ou moins grandes avec lesquelles cette connaissance sera accordée à tel ou tel chercheur, à tel ou tel moment de l'histoire (en

comparaison avec ceux qui le précèdent ou le suivent) auront leur source dans la Providence divine.

Il s'agit, dans le *Proslogion*, de l'existence (*quia es*) et de l'essence parfaite (*quia hoc es*) de Dieu, considérées comme un tout. L'une et l'autre sont posées d'avance comme révélées et crues : *credimus*. Pour la foi, la question de la vérité a, dans l'un et l'autre cas, reçu sa réponse. Mais justement à cause de cela, cette question se pose pour la pensée. La « vérité » (*veritas*) ne veut pas être sans « vérité de la pensée » (*veritas cogitationis*), le *credo* sans la tâche qui s'impose à lui : *ut intelligam*. Et *intelligere* signifie : en prenant pour point de départ d'autres articles de foi, reconnaître la vérité de cet article de foi, l'impossibilité de sa négation. C'est de cette prise de connaissance, à l'égard de l'existence et de l'essence parfaite de Dieu, qu'il s'agit dans le *Proslogion*.

*Et quidem credimus te esse
aliquid quo nihil majus cogitari
possit.*

Et nous croyons que tu es
« quelque chose dont on ne peut
rien concevoir de plus grand ».

(*Dan.* 5,5)

Avec cette phrase, Anselme introduit, comme un autre article de foi, une condition préalable des deux preuves qui doivent être établies dans le *Proslogion*. Nous en avons déjà traité à fond. La formule qui représente le *tu* prononcé dans la prière, c'est la formule pour le *nom* de Dieu, tel qu'il est révélé au croyant qui veut le connaître. Dans cette formule n'est cachée aucune affirmation concernant l'essence de Dieu, et bien moins encore (cachée dans cette dernière) une affirmation concernant l'existence de Dieu. La formule reproduit simplement l'interdiction imposée à la pensée du croyant par la révélation (*credimus te esse...*) de concevoir quelque chose de plus grand que Dieu : faute de quoi, il en résulterait que le concept d'un « Dieu » à côté de quelque chose de plus grand que lui cesserait immédiatement d'être le concept du Dieu véritable, c'est-à-dire du Dieu révélé et cru par la foi. Dieu est, pour celui qui cherche la « connaissance de la foi » (*intellectus fidei*), « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand ». Si l'on ne reconnaît pas l'interdiction qui s'applique à la révélation de cet objet, cet objet échappe à toute connaissance; et même si l'on continue à le désigner du nom de « Dieu », il ne peut s'agir que de quelque chose d'autre. Le Dieu cru par la foi — le seul qui soit ici en discussion — porte *ce nom-là*. C'est donc l'existence et l'essence de ce Dieu-là qu'Anselme veut prouver dans le *Proslogion*.

*An ergo non est aliqua talis
natura, quia dixit insipiens in
corde suo, non est Deus?*

(*Dan. 5, 6*)

Ou bien un être d'une telle nature n'existe-t-il pas, parce que l'insensé a dit dans son cœur qu'il n'y a pas de Dieu?

Avec cette question, Anselme se tourne vers le problème de l'existence de Dieu, et tout d'abord au sens général : le problème de l'indépendance de son existence par rapport à l'existence qu'il peut avoir dans la pensée de l'homme. Est a ici aussi le sens de existit. *Aliquis talis natura* : « un être d'une telle nature », une chose réelle, un objet qui porte ce nom. Le concept d'existence est donc présent aussi bien dans le sujet que dans l'attribut de cette phrase interrogative : l'objet, qui en vertu de la prémisse qui vient d'être posée, porte ce nom, n'est-il pas un objet réel? Cette question préoccupe non pas la foi, mais la connaissance de la foi, parce que l'affirmation : « Dieu n'est pas un objet réel » est possible et réelle. Le parfait : « l'insensé a dit » (*dixit insipiens*), qu'Anselme emprunte ici au Ps. 13. 1 de la Vulgate, souligne le caractère événementiel de cette affirmation. Du fait qu'une telle opposition est formulée, la question est également actuelle pour la connaissance de la foi : du moment que cet incroyant dit explicitement « non », le croyant doit dire explicitement « oui »; et cela signifie qu'il est appelé à concevoir comme nécessaire l'article cru par la foi de l'existence transmentale de Dieu. De l'opposition ainsi formulée, il semble en effet résulter que Dieu peut être conçu aussi comme existant seulement dans la pensée, et que l'affirmation de son existence indépendante peut aussi être considérée comme une hypothèse, une fable, un mensonge ou une erreur. Il n'existe aucune nécessité effective de comprendre la phrase *est aliqua talis natura* comme une affirmation positive, plutôt que comme une question. Il incombe donc à ceux qui la comprennent ainsi de compenser l'absence de cette nécessité effective et extérieure en faisant apparaître la nécessité objective et intérieure de cette affirmation, et de réfuter ainsi, comme objectivement erronée, cette opposition effectivement possible.

Mais d'où vient cette opposition? N'est-elle pas compromise par son origine même, et ne doit-elle pas, pour cette raison, être écartée sans discussion? Est-elle digne que le croyant se considère comme touché par son interrogation? Et en effet : de même que Anselme ne considère pas seulement la thèse « Dieu est » comme une nécessité logique, mais qu'il la qualifie comme la thèse de la foi, de même aussi il considère la thèse opposée « Dieu n'est pas » non

seulement comme la possibilité logique opposée, mais comme qualifiée ou disqualifiée, en tant que thèse de l'incroyance. C'est l'« insensé » qui dit : « Il n'y a pas de Dieu ». Anselme lisait ce psaume seulement dans la Vulgate. Mais son *insipiens* ne peut guère être quelqu'un d'autre que le *nabal* du texte original. Tout ce que l'on sait de ce dernier (ce qui lui manque, ce ne sont ni les dons intellectuels ni l'érudition; il n'est pas sot, mais il se comporte comme un sot; c'est un homme intelligent, mais il suit une maxime radicalement fautive et pernicieuse, parce qu'il ne connaît pas la crainte du Seigneur, parce qu'il s'est détaché de Dieu)¹ — tout cela se rapporte aussi plus ou moins nettement au *insipiens* anselmien. Il ne faut pas, à cet égard, se laisser induire en erreur par son qualificatif (ironique) de *stultus et insipiens*, à la fin de *Prosl.* 3. D'après ce chapitre, l'absurdité de sa pensée réside dans le fait qu'il ne voit aucun inconvénient à s'élever, lui simple créature, au-dessus du Créateur. D'après *Prosl.* 4, ce n'est pas un homme « comprenant ce que Dieu est » (*intelligens id quod Deus est*)² : c'est pour cette raison, et non par inintelligence ou inculture, qu'il peut penser « qu'il n'y a pas de Dieu ». En définitive, si l'on considère le motif insuffisant de la thèse soutenue par l'« insensé », Anselme peut l'abandonner à son sort et le laisser répéter cette thèse jusqu'au jugement dernier.

Mais il faut réfléchir encore à autre chose. Si l'on est en droit de supposer qu'Anselme, en citant le Ps. 13. 1, avait devant les yeux le texte de la Vulgate³, il devait, à propos de l'*insipiens*, penser à la *massa perditionis* d'Augustin, identique à l'humanité tout entière, dans laquelle Dieu peut laisser l'individu en ne le libérant pas, afin de le rejeter, conformément à sa justice divine, en vertu de cet abandon à soi-même et à la nature humaine non rachetée⁴. En pensant autrement que l'insensé, le croyant reconnaît implicitement sa solidarité humaine avec celui-ci, et il reconnaît dans la grâce de Dieu la seule chose capable de rompre et d'abolir cette solidarité. Au regard de cette intervention d'en haut, son affirmation et celle de l'« insensé »

¹ Je dois ces indications à l'amabilité de mon collègue de Bonn, *Lic. Dr. M. Thilo*.

² *Dan.* 6, 24.

³ *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus ! Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in studiis suis ; non est qui faciat bonum, non est usque ad unum. Dominus de coelo prospexit super filios hominum, ut videat, si est intelligens aut requirens Deum. Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt ; non est qui faciat bonum ; non est usque ad unum...* Il s'agit, chose remarquable, du même passage que Paul cite dans *Rom.* 3. 9 pour prouver que tous, Juifs et Grecs, se sont totalement éloignés de Dieu.

⁴ Cf. sur cette doctrine anselmienne du rejet : *De casu diab.* 18-20; *De conc. virg.* 25; *De concordia Qu.* II, 2.

ne s'opposent pas seulement comme deux propositions contradictoires du point de vue logique, mais d'abord et avant tout comme les expressions de deux formes d'existence humaine radicalement différentes, en raison de l'attitude radicalement différente de l'homme envers Dieu; et enfin elles s'opposent comme les expressions de deux jugements radicalement différents à l'égard de Dieu lui-même. Anselme pourrait et devrait refuser *a limine* la discussion avec l'insensé (c'est du moins ce qu'on serait tenté de croire). Mais lui-même veut connaître l'objet de la foi. La question de la nécessité intérieure et objective de l'article de foi relatif à l'existence de Dieu — question qui lui est posée par l'opposition de l'« insensé » — n'est pas pour lui quelque chose de nouveau. Ce n'est pas seulement et ce n'est pas d'abord la folie de l'incroyant, mais c'est la foi elle-même cherchant la connaissance (*fides quaerens intellectum*) qui se pose cette question : « c'est une seule et même chose que nous cherchons »¹. Lorsqu'il pense — et même s'il pense autrement — le croyant retrouve toujours de nouveau la solidarité humaine avec l'« insensé »; son opposition lui remet en mémoire sa propre tâche; il ne peut refuser de lui répondre. Si entre lui et l'« insensé » en tant que tel il n'y a pas d'entente possible jusqu'au jugement dernier, il se pourrait cependant qu'en fait l'« insensé » d'aujourd'hui devînt le croyant de demain, en sorte qu'il importerait de le faire participer dès aujourd'hui à la réponse de la foi.

*Sed certe ipse idem insipiens
cum audit hoc ipsum quod dico,
aliquid quo majus nihil cogitari
potest, intelligit quod audit...*

(Dan. 6, 7)

Mais à coup sûr cet insensé comprend ce qu'il entend, lorsqu'il entend ce que je dis : « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand »...

Que l'on remarque tout d'abord la forme dans laquelle Anselme introduit cette prémisse « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand » : « lorsqu'il entend ce que je dis ». Anselme ne pourrait pas entamer la démonstration d'une façon moins philosophique. Il ne songe aucunement à s'entendre avec son interlocuteur (ou avec lui-même, en sa qualité de philosophe) sur un minimum commun de connaissance de Dieu — et il songe bien moins encore à se placer sur le terrain de cet interlocuteur. Il dit lui-même d'avance ce qu'est ce « Dieu » dont il doit être question : il parle, et l'autre n'a

¹ Cf. p. 58.

rien d'autre à faire qu'à entendre ¹. Ce procédé — qui ne va pas de soi — s'impose avec évidence, à partir du moment où il a pris pour base et fondement de la discussion le *nom* de Dieu considéré comme un article de foi révélé, nom qui doit être accepté d'avance, si l'on veut entreprendre de comprendre l'autre article de foi, celui qui concerne l'existence de Dieu ². Cette façon d'ouvrir la discussion est donc déjà implicitement un appel adressé à l'« insensé » pour l'amener à la foi : ce nom pourrait être nouveau pour lui ; il pourrait, en tant que « parole de ceux qui prêchent le Christ » (*verbum praedicantium Christum*), et grâce à sa puissance, l'amener à ne plus penser comme un insensé, et le conduire ainsi à d'autres résultats. Mais ce sens caractérisé de « je dis », ainsi que la possibilité d'un sens caractérisé correspondant de « il entend », demeure latent. Explicitement, *dico* signifie seulement : je prononce cette formule, et *audit* : il l'entend physiquement — et (c'est ainsi qu'Anselme lui-même l'a interprété plus tard) : il la comprend linguistiquement et logiquement ³. Si l'on admet cet « il entend », on peut — dit encore Anselme — affirmer : « il comprend ce qu'il entend ». Cela signifie : lui, l'insensé, qui nie dans son cœur l'existence de Dieu, ne peut faire autrement, lorsqu'il entend cette formule, que la repenser lui-même pour son compte dans son sens littéral (quel que soit d'ailleurs l'emploi qu'il puisse en faire) : penser que Dieu est celui qui se manifeste par l'interdiction de concevoir quelque chose de plus grand que lui. Qu'Anselme, en faisant cela, envisage la possibilité que l'« insensé » répète le texte de cette formule et, tout en comprenant son sens littéral, nie l'existence du Dieu ainsi nommé, c'est ce que montre la formulation ultérieure de cette constatation : il affirme que l'« insensé » ne peut formuler cette négation sans penser en même temps le nom de Dieu, et sans devenir ainsi responsable de sa négation ⁴.

¹ Anselme aurait dû s'exprimer tout autrement si, conformément à la conception des scolastiques du XIII^e siècle (cf. supra, p. 68, n. 2), il avait considéré le *quo majus cogitari nequit* comme une partie intégrante de la pensée et du vocabulaire philosophiques universellement admis.

² Au début de la réponse à Gaunilo, Anselme prend un instant en considération la possibilité d'une objection contre cette base de discussion (Gaunilo lui-même n'avait pas expressément formulé cette objection) ; mais elle est aussitôt réduite à néant par un appel à la foi : *Si quo majus cogitari non possit non intelligitur vel cogitur... profecto Deus... non est quo majus cogitari non possit... Quod quam falsum sit, fide... tua pro firmissimo utor argumento* (C. Gaun. 1, Dan. 12, 1).

³ *Utique qui non intelligit, si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obrutum habet intellectum* (C. Gaun. 2, Dan. 13, 25).

⁴ *Etsi quisquam est tam insipiens ut dicat non esse aliquid quo majus non possit cogitari, non tamen ita erit impudens, ut dicat se non posse intelligere aut cogitare quid dicat. Aut si quis talis invenitur, non modo sermo ejus est respiciendus, sed et ipse cons-*

Donc : le nom de Dieu ainsi formulé n'est pas un son incompréhensible, mais une parole compréhensible. L'interdiction qui y est formulée — qu'on la prenne ou non en considération — est en elle-même claire. Celui qui est d'accord (mais Anselme ne sollicite pas longtemps cet accord, il dicte !) pour interpréter désormais et constamment le vocable « Dieu » grâce à la formule « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand » — celui-là ne pourra du moins pas se plaindre, par la suite, que « Dieu » soit pour lui, dans son sens littéral, un son incompréhensible.

... et quod intelligit, in intellectu ejus est ; etiam si non intelligat illud esse.

(Dan. 5, 9)

... et ce qu'il comprend, cela est dans son intelligence, même s'il ne comprend pas que cela est.

« Être dans l'intelligence » (*esse in intellectu*) s'oppose plus tard clairement dans notre chapitre à « être dans la chose » (*esse in re*) et apparaît dans la discussion avec Gaunilo comme synonyme de « être dans la pensée » (*esse in cogitatione*)¹. Cette expression signifie donc : être dans l'intelligence, dans la pensée, comme un objet pensé, comme une pensée existante. — Anselme fait une quatrième constatation, orientée cette fois dans une direction toute nouvelle (1. *dicere*, 2. *audire*, 3. *intelligere*, 4. *in intellectu esse*). Il ne part pas d'abord, en poursuivant sa démonstration, du fait que l'auditeur de cette formule est en état de la repenser pour son compte, mais du fait que, même pour l'« insensé », cette formule désigne quelque chose ou quelqu'un. Cette formule lui est dite comme la formule d'un *nom*, comme la transcription du vocable *Deus*, laquelle de son côté est le symbole, exprimé par la parole, de la grandeur qui est en discussion. En pensant cette formule, il pense donc en même temps cette grandeur problématique, il conçoit comme existant, comme un objet, le « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand ». Ou inversement : cette grandeur problématique est maintenant pour lui une grandeur conçue comme objet, comme existante². Tel est encore

puendus. Quisquis igitur negat aliquid esse quo majus nequeat cogitari utique intelligit et cogitat negationem, quam facit. Quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus; pars autem ejus est quo majus cogitari non potest. Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat quo majus cogitari nequit (C. Gaun. 9, Dan. 19, 15). On remarquera ici encore qu'Anselme considère comme naturel et allant de soi que son interlocuteur adopte également cette prémisse relativement au nom de Dieu.

¹ C. Gaun. 1, Dan. 12, 2.

² Cf. à ce sujet l'interprétation de A. KOVRÉ : « Avoir quelque chose dans l'intelli-

le cas lorsqu'« il ne comprend pas que cela est », c'est-à-dire lorsqu'il ne parvient pas à l'idée d'une existence extra-conceptuelle de cette grandeur problématique, et même, en sa qualité d'« insensé », nie cette existence. — Une lumière est projetée à divers égards sur ce passage par les passages de la discussion avec Gaunilo qui s'en occupent spécialement.

1. Gaunilo a bien interprété Anselme, lorsqu'il a ainsi formulé l'opinion de ce dernier : du seul fait de la compréhension de cette formule, résulte déjà une existence de Dieu dans l'intelligence¹.

2. Gaunilo a également bien interprété Anselme, lorsqu'il a vu que pour lui — par delà le sens littéral de notre passage, mais conformément au sens plus fort qu'Anselme lui a donné par la suite² — même celui qui nie l'existence de Dieu ou qui en doute (et précisément celui-là) « a » Dieu présent dans l'intelligence³.

3. Anselme lui-même a plus tard interprété sa phrase de la façon suivante : il lui suffisait, pour l'emploi qu'il voulait en faire, de constater que, dans l'intelligence de certains hommes, Dieu avait une existence⁴. Il justifie cette affirmation par cette question un peu déroutante, et visiblement ironique : « Ce que l'on a démontré comme étant nécessaire et comme existant réellement, n'existerait-il dans l'intelligence de personne ?⁵ » Ce qui est supposé ici, ce ne peut être naturellement que l'entreprise, non la réussite de la preuve de l'existence de Dieu : ce qui pour certains hommes peut être l'objet d'une preuve de son existence (réelle), cela doit avoir d'abord dans leur intelligence une existence (problématique). Or, il est démontré qu'il existe de tels hommes. Donc : « Dieu est dans certaines intelligences. » Et, sous cette forme également, la phrase suffit au but qu'Anselme se propose d'atteindre grâce à elle.

gence n'est que la manière la plus générale de dire que cette même chose est l'objet d'un acte intellectuel. On pourrait peut-être dire que, dans le cas où l'on se représente l'objet comme existant, on l'a dans l'intelligence avec son existence. L'être que l'on a dans l'intelligence n'est pas une copie, une image, une représentation ou un symbole de l'être réel. C'est cet être lui-même. *In intellectu esse* ne veut dire qu'être l'objet d'une intention intellectuelle, avoir une existence intentionnelle. » (*L'idée de Dieu...*, p. 208 s)

¹ ... *quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud, nisi quia id, quod dicitur, intelligo* (*Pro insip.* 2, *Dan.* 7, 14). Cf. à ce sujet la récapitulation d'Anselme lui-même : *dixi quia si intelligitur est in intellectu* (*C. Gaun.* 2, *Dan.* 13, 26).

² Cf. p. 96, n. 4.

³ ... *quod ipse negans vel ambigens de illa (sc. natura) jam babeat eam in intellectu, cum audiens illam dici, id quod dicitur, intelligit* (*Pro insip.* 1, *Dan.* 7, 4).

⁴ ... *quo majus cogitari nequit, si est in ullo intellectu...* (*C. Gaun.* 2, *Dan.* 14, 10).

⁵ *An est in nullo intellectu, quod necessario in rei veritate esse monstratum est ?* (*Ibid.* *Dan.* 13, 27)

4. En liaison immédiate avec cette question (la suite des idées a ici quelque chose d'un peu discontinu), Anselme suppose que l'interlocuteur concède, il est vrai, que dans un certain sens « Dieu est dans l'intelligence », mais qu'il met en doute la « compréhension » (*intelligere*) de cette existence (*esse*)¹. Anselme n'examine pas tout d'abord la question de cette « compréhension », mais il montre encore une fois la justesse logique de la conclusion en vertu de laquelle une chose entendue est dans l'intelligence, du fait qu'elle est comprise². Il énonce comme connues et acceptées les propositions suivantes : 1) dans l'événement de la pensée (*cogitatio*) et grâce à l'acte de la pensée (*cogitare*), il se produit une représentation de ce qui est pensé (*quod cogitatur*) — on pense « quelque chose » — de sorte qu'on peut dire de ce qui est pensé dans cet événement et grâce à cet acte : cela est dans et avec cet événement (*est in cogitatione*); 2) l'intelligence (*intellectus*) est une forme particulière de la pensée (*cogitatio*) et le fait de comprendre (*intelligere*) une forme particulière de penser (*cogitare*), de sorte que la règle déjà énoncée s'applique encore ici. De ces prémisses, il résulte que lorsqu'une chose est comprise (par exemple l'objet désigné par *quo majus cogitari nequit*), il se produit grâce à l'acte de la connaissance (*intelligere*) dans l'événement de la connaissance (*intellectus*) une représentation de cet objet, de sorte qu'on peut dire de ce dernier : il est dans et avec cet événement (*est in intellectu*)³.

C'est justement ici qu'on devra avoir bien présente à l'esprit la réserve exprimée dans notre passage du *Proslogion* : « même s'il ne comprend pas que cela est » (*etiam si non intelligat illud esse*). On ne sait pas encore si cet événement n'est pas l'événement d'une illusion volontaire ou involontaire (relativement à l'existence extra-mentale de l'objet représenté). Ce qui doit être dit et montré, c'est seulement ceci : dans cet événement se produit en tout cas une représentation de cet objet en tant que tel, et par conséquent son existence intramentale doit être affirmée.

¹ *Sed dices quia et si est in intellectu non tamen consequenter intelligitur* (*ib.*, *Dan.* 13, 29). On comprend l'intention d'un ancien copiste, qui a inséré devant *intelligitur* un *quia* (au sens de « parce que »). Il donnait ainsi à la phrase la forme qu'elle devrait avoir, si ce qui suit devait être considéré comme la preuve de la thèse contestée dans cette phrase. Mais ce n'est pas le cas : le *consequenter intelligitur* se rapporte déjà à la démarche suivante de la preuve anselmienne, dans laquelle le problème *intelligere esse* (*in re*) doit être déduit du *esse in intellectu*.

² *Vide, quia consequitur esse in intellectu ex eo quia intelligitur* (*ib.*, *Dan.* 13, 31).

³ *Sicut enim quod cogitatur, cogitatione cogitatur, et quod cogitatione cogitatur, sicut cogitatur, sic est in cogitatione: ita quod intelligitur intellectu intelligitur, et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur, ita est in intellectu. Quid hoc planius?* (*ib.*, *Dan.* 13, 31)

5. Gaunilo a élevé deux objections contre la conclusion à laquelle Anselme parvient dans ce passage. L'une et l'autre ne sont pas dirigées contre sa valeur logique, que Gaunilo semble au contraire reconnaître tacitement, mais d'avance contre la portée qu'Anselme se dispose à lui donner.

La première objection est la suivante : dans le sens adopté par Anselme, on peut attribuer l'existence d'une façon également légitime à des objets réellement ou non réellement existants¹. La réponse d'Anselme était facile à formuler : par cette affirmation, Gaunilo, une fois de plus, enfonçait des portes ouvertes. La proposition qu'il s'agit de prouver : « Dieu est (dans l'intelligence et) dans la chose » — *Deus est (in intellectu et) in re* — devrait être d'abord solidement établie sous sa forme générale, non élucidée et susceptible de plusieurs interprétations : *Deus est in intellectu*. Quant à savoir si, sous cette forme, elle devrait être interprétée d'une façon restrictive (*in solo intellectu*) ou extensive (*in intellectu et in re*), si par conséquent la « chose douteuse » (*dubium*) était en réalité « vraie » (*verum*) ou « fausse » (*falsum*), c'était là précisément ce qu'il s'agissait de montrer. Comment Gaunilo pouvait-il exiger que ce résultat fût déjà visible dans les prémisses² ?

Bien entendu, il y a aussi une existence de choses dans l'intelligence — de choses qui sont seulement dans l'intelligence, et qui sont fausses dans la mesure où elles ne réalisent pas l'autre exigence de la vérité : à savoir, le fait d'être vraies « dans la chose » (*in re*), d'être objectivement vraies³. Et bien entendu, la connaissance de l'existence véritable de l'objet désigné par la formule anselmienne n'est pas une connaissance générale, mais une connaissance particulière : quant à savoir si elle s'applique à un objet « vrai » ou à un objet « faux », c'est justement ce qu'il s'agit de décider. Mais en quoi cela constitue-t-il une objection contre cette prémisse : « Dieu est dans l'intelligence de celui qui entend et comprend ceci : quelque

¹ *Nonne et quaecumque falsa ac nullo prorsus modo in seipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea, dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem ? Cet esse in intellectu s'opère, selon Gaunilo, eo modo, quo etiam falsa quaeque vel dubia haberi possunt in cogitatione... In quo (sc. in intellectu meo, cum auditum intelligo) similiter esse posse quaecumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo, cujus verba intelligerem dicta (Pro insip. 2, Dan. 7, 15).*

² *Miror quid hic sensisti contra me dubium probare volentem, cui primum hoc sat erat ut quolibet modo illud intelligi et esse in intellectu ostenderem, quatenus consequenter consideraretur utrum esset in solo intellectu velut falsa an et in re ut vera (C. Gaun. 6, Dan. 17, 11).*

³ *Nam si falsa et dubia hoc modo intelliguntur et sunt in intellectu, quia cum dicuntur audiens intelligit quid dicens significet, nihil prohibet quod dixi intelligi et esse in intellectu (ib. Dan. 17, 15).*

chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand ¹? Cette objection était éliminée d'avance par la réserve qu'Anselme lui-même a formulée dans ce passage du *Proslogion*.

6. La seconde objection, plus judicieuse, de Gaunilo est celle-ci : en admettant que l'objet désigné par *quo majus cogitari nequit*, du fait que ce nom est prononcé et entendu par quelqu'un, ait une existence dans l'intelligence de l'auditeur, qu'il soit un objet — il ne l'est cependant que de façon à ne pouvoir être conçu comme tel ². Il n'a qu'une existence pour ainsi dire « intentionnelle » conférée par la pensée — l'existence que la pensée s'efforce (vainement) d'attribuer à un objet qu'on lui désigne comme existant, mais qui, en tant qu'existant, est totalement inconnu ³.

Gaunilo justifie ces propositions de la façon suivante : la connaissance de l'objet désigné par *quo majus cogitari nequit*, pas plus que celle de l'objet désigné par *Deus*, ne peut se fonder sur une représentation analogue d'un objet connu par nous ⁴. En effet, cet objet-là ne nous est connu ni directement ni indirectement, et Anselme lui-même le qualifie d'unique (de sorte qu'on ne peut, même indirectement, pénétrer sa nature) ⁵. Lorsqu'on nous désigne faussement comme existant un homme qui n'existe pas, nous pouvons tout au moins le *concevoir* comme existant, parce que nous savons tout au moins d'une façon générale ce qu'est l'existence d'un homme. Nous ne pouvons même pas concevoir l'existence de Dieu de cette façon, mais seulement en nous fiant à la parole entendue. Mais sur la foi d'une simple parole, ajoute Gaunilo en hésitant un peu, on ne peut « guère » ou on ne peut « jamais » concevoir quelque chose comme vrai ⁶ — si du moins la chose que l'on doit concevoir comme

¹ *Quodsi et falsa aliquomodo intelliguntur et non omnis sed cujusdam intellectus est haec definitio, non debui reprehendi quia dixi quo majus cogitari non possit intelligi et in intellectu esse etiam antequam certum esset re ipsa illud existere (ib. Dan. 17, 25).*

² *Si « esse » dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cujusquam rei nequit saltem cogitari, et hoc in meo sic « esse » non denego (Pro insip. 5, Dan. 9, 23).*

³ *Ego enim nondum dico, immo etiam nego, vel dubito, nulla (leçon plus simple : ulla) re vera esse majus illud nec aliud ei « esse » concedo quam illud si dicendum est « esse », cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere (ib. Dan. 9, 29).*

⁴ *Illud omnibus quae cogitari possunt majus... iam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum (ib. 4, Dan. 8, 23).*

⁵ *Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam ut esse non possit simile quicquam (ib. Dan. 8, 28).* Gaunilo peut songer ici à tout le contenu de *Prosl.* 5-26.

⁶ *Nec sic igitur ut haberem falsum istud (l'existence de cet homme non-existant) in cogitatione vel in intellectu, habere possum istud, cum audio dici « Deus » aut « aliquid omnibus majus » cum, quando illud secundum rem veram mihi quae notam cogitare possem, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut nunquam potest ullum cogitari verum (ib. Dan. 9, 3).*

existante n'est pas seulement le son des lettres et des syllabes de la parole prononcée (son qui, lui, naturellement existe), mais ce que cette parole désigne¹, et si l'on exige de quelqu'un qu'il conçoive l'existence de Dieu sans savoir de cette existence autre chose que cette parole entendue².

Pour comprendre l'attitude prise par Anselme à l'égard de ces objections, il faut considérer trois éléments dans sa réponse à Gaunilo.

a) Dès le début de cet écrit, Anselme (dans le passage déjà plusieurs fois cité) a déclaré impossible qu'un chrétien tel que Gaunilo pût se comporter comme s'il ne savait pas ce qui est désigné par la formule *quo majus cogitari nequit*. Sinon l'« insensé » — qui peut-être reste « insensé » même après que le nom de Dieu lui a été annoncé — du moins Gaunilo, en tant que porte-parole de l'« insensé », sait aussi bien qu'Anselme ce qu'est « l'existence de Dieu dans l'intelligence » (*esse Dei in intellectu*). En tant que chrétien, il participe à cet événement de l'intelligence, il est le sujet de cet acte de la pensée; on peut donc exiger de lui le témoignage que, dans cet événement en tant que tel, l'existence de Dieu (*esse Dei*) est une réalité³. Tout au moins dans « certaines intelligences » (*ullo intellectu*)⁴, Dieu n'est pas seulement un objet vers lequel la pensée tend en vain, mais un objet connu.

b) Nous récapitulons ce que nous avons déjà dit plus haut à propos de cette objection⁵. La connaissance de l'incompréhensibilité de Dieu ne peut servir d'argument contre la connaissance de son existence (intra-mentale), parce que, en tant que connaissance de Dieu, et par conséquent en tant que connaissance de la foi, elle suppose préalablement cette dernière. Elle exclut une vision de Dieu pour notre intelligence dans cette existence intra-mentale beaucoup plus radicalement que Gaunilo ne paraît le croire. Qu'il ne puisse absolument pas être question ici de l'existence de Dieu « conformé-

¹ *Si quidem cum ita cogitatur, non tam vox ipsa quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllaborum, quam vocis auditaе significatio cogitatur (ib. Dan. 9, 11).*

² *Ita ut (sc. cogitatur)... ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi. Quod mirum est, si unquam rei veritate potuerit. Ita ergo, nec prorsus aliter, adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid majus omnibus quae valeant cogitari (ib. Dan. 9, 11).*

³ *Ego vero dico: si « quo majus cogitari non potest » non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto Deus... non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit... conscientia tua pro firmis. imo utor argumento. Ergo « quo majus cogitari non potest » vere intelligitur et cogitatur et est in intellectu et cogitatione (C. Gaun. 1, Dan. 12, 1).*

⁴ Cf. p. 98, n. 4.

⁵ Cf. p. 70 s.

ment à la vérité de quelque chose » — *secundum veritatem cujusquam rei*¹ — (conformément par exemple à la connaissance que nous pouvons avoir de l'existence d'un homme), et qu'en conséquence son impossibilité ne puisse pas être utilisée comme une arme contre la connaissance de cette existence intra-mentale — c'est ce que Gaunilo aurait dû savoir si, en formulant son objection, il avait véritablement pensé à l'incompréhensibilité de Dieu. A cette lacune fatale dans sa connaissance du sujet traité, se rattache son autre erreur; à savoir, que pour lui le *quo majus cogitari nequit* n'est rien d'autre qu'une « parole perçue » (*percepta vox*) parmi beaucoup d'autres, et non une parole contenant en puissance une révélation, le nom de Dieu révélé et cru par la foi. Son incompréhension à l'égard de l'incompréhensibilité de Dieu se trahit ici par le fait qu'il ne voit pas ceci : cette incompréhensibilité est confirmée, mais elle est aussi abolie par certaines « paroles » (*voces*) qualifiées, qui précisément à cause de cela sont autre chose qu'un simple bruit de lettres et de syllabes. En sa qualité de chrétien, il ne devrait pas (comme on l'a montré au paragraphe *a*) se comporter comme il le fait avec ses « paroles », et en particulier, dans ce cas concret, avec la parole : *quo majus cogitari nequit*. En procédant ainsi, il se soustrait à la nécessité et il se prive de la possibilité de voir ceci : par l'audition et la compréhension de ce nom commence déjà « en quelque mesure » (*aliquatenus*) une connaissance de l'existence de Dieu — dans la mesure où celui qui l'entend et le comprend n'est pas placé seulement devant un vocable (tel que le vocable *Deus*), mais devant une *interdiction* — interdiction qui, il est vrai, ne contient rien et n'exprime rien relativement à l'existence de Dieu, mais qui, en assignant une certaine limite à la pensée relative à Dieu, énonce par une périphrase son existence « dans l'intelligence » (*in intellectu*). En partant de là, on voit apparaître (comme un problème) le contenu de l'autre article de foi relatif à l'existence de Dieu qui est ici en question, article dont on ne peut prendre connaissance sans penser en même temps à cette existence de Dieu formulée sous la forme d'une interdiction, et qui ne peut être assimilée à l'existence d'un x quelconque.

De même que l'article relatif à l'incompréhensibilité de Dieu exprime quelque chose de concevable, et par conséquent qualifie Dieu sans que celui-ci devienne une grandeur concevable, de même le nom de Dieu qualifie celui qui porte ce nom — « en quelque mesure » (*aliquatenus*), dans la sphère noétique, sous la forme d'une

¹ Cf. p. 101, n. 2.

simple règle de pensée — mais il le qualifie¹. L'expression hésitante « guère ou jamais »², dans la phrase où Gaunilo nie le pouvoir de connaissance de toutes les « paroles » en tant que telles, semble indiquer qu'ici le contradicteur lui-même n'est pas tout à fait sûr de son affaire. Et comment pourrait-il l'être ?

c) En retraçant la réfutation de l'objection de Gaunilo (pour notre intelligence, l'existence de Dieu fondée sur la simple audition de son nom est seulement l'existence de quelque chose d'inconnu), nous avons jusqu'ici, comme Gaunilo lui-même, laissé de côté le fait qu'avec le nom de Dieu et son existence qui dit être prouvée, c'est aussi l'essence de Dieu qui doit être révélée. Si, comme il est légitime, on tient compte de ce fait, l'objection devient totalement impossible. Que l'on songe à ceci : il ne s'agit en aucune façon pour Anselme, lorsqu'il se livre à cette réfutation, de fonder l'article de l'existence de Dieu à partir de celui de son essence³. Il s'agit seulement de ceci : celui qui entend le nom de Dieu, celui-là peut — quant à savoir s'il le fait, c'est autre question — mais il peut « penser quelque chose » en entendant ce nom ; car, s'il l'entend réellement, il ne peut manquer d'y trouver une révélation de l'essence du Dieu dont il s'agit ici. Et dans la mesure où il le peut, il ne peut pas contester l'existence de Dieu « dans son intelligence », en invoquant le motif que ce nom de Dieu est pour lui un concept vide de sens.

Résumant ce que Gaunilo pouvait déjà lire dans *Prosl.* 13 et 18-22, il a montré comment, sur la base de la formule *quo majus cogitari nequit*, la compréhension de l'éternité indivisible et de l'omniprésence de Dieu devenait également possible : seul ce qui n'est ni éternel ni omniprésent — donc ce qui est fini — peut être conçu comme non existant. Dieu — en supposant qu'il soit présent — ne peut être conçu comme non-existant. Un objet que l'on pourrait concevoir comme non-existant, même s'il était présent, ne serait pas Dieu, ne serait pas « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand ». Dieu doit donc être l'éternel indivisible et l'omniprésent. Accordons une fois encore toute l'incompréhensibilité de l'essence de Dieu —

¹ *Sicut enim nil prohibet dici ineffabile, licet illud dici non possit quod ineffabile dicitur, et quemadmodum cogitari potest non cogitabile, quamvis illud cogitari non possit cui convenit non cogitabile dici, ita cum dicitur « quo nil majus valet cogitari » procul dubio quod auditur cogitari et intelligi potest, etiam si res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua majus cogitari nequit (G. Gaun. 9, Dan. 19, 9).*

² Cf. p. 101, n. 6.

³ Il y a ici tout ce qu'il y a à dire, abstraction faite de la question de l'existence de Dieu, qui doit être résolue par ailleurs : ... *etiam si non credat in re esse quod cogitat... siva sit in re aliquid hujus modi sive non sit (G. Gaun. 8, Dan. 18, 26 et 31).*

incompréhensibilité que ces concepts ne nient pas, mais qu'ils affirment; accordons encore le caractère voilé de la révélation grâce à laquelle nous concevons Dieu comme l'éternel et l'omniprésent : du fait que l'éternité et l'omniprésence de Dieu nous sont révélées, du fait que leur nécessité se manifeste avec évidence sur la base de la formule *quo majus cogitari nequit* — de ce fait il existe une connaissance de l'événement désigné par *quo majus cogitari nequit* (même si cette connaissance est purement noétique et ne touche qu'extérieurement l'objet en tant que tel), et ainsi le sujet reconnu comme éternel et omniprésent a une existence dans notre intelligence ¹.

Mais, dans ce même ordre d'idées, Anselme a encore une seconde chose à rappeler. La phrase de Gaunilo : « Je ne peux en effet ni connaître la chose elle-même ni la conjecturer par comparaison avec une autre chose semblable » ² ne peut, dans sa seconde partie, être acceptée avec ce caractère absolu. Celui qui est en dehors de l'Eglise, celui à qui la révélation et la foi font défaut, celui-là ignore effectivement celui qui porte ce nom : *quo majus cogitare nequit*, et que l'Eglise confesse comme « le souverain bien, qui n'a besoin d'aucune autre chose et dont toutes les autres choses ont besoin » ³. En dehors de l'Eglise, il n'y a effectivement pas de « conjecture » relative à Dieu. Pour la raison humaine, il n'y a pas dans le monde des choses qui, en dehors de ce qu'elles sont par elles-mêmes, seraient en outre nécessairement des véhicules de la connaissance de Dieu. Pour qu'elles acquièrent ce caractère, il faut l'existence de l'Eglise, de la révélation et de la foi. Dans cette mesure, à l'égard de l'homme en soi, considéré en dehors de l'Eglise, Dieu est en effet pour l'homme un objet qui n'est connu ni directement ni indirectement. Mais cela ne signifie pas que l'homme, dans le monde où il vit, ne puisse parvenir à la connaissance de Dieu, que les choses de ce monde ne puissent devenir

¹ *Quare quicquid alicubi aut aliquando totum non est, etiamsi est, potest cogitari non esse. At quo majus nequit cogitari, si est (!) non potest cogitari non esse; alioquin si est, non est quo majus cogitari non possit, quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est. Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi aut esse in cogitatione vel intellectu de quo haec inintelliguntur?... Certe vel batenus intelligitur et est in intellectu quo majus cogitari nequit, ut haec de eo intelligantur (C. Gaun. 1, Dan. 13, 10). — Le chapitre C. Gaun. 1, à partir de Dan. 12, 9, manque de clarté, parce qu'Anselme reproduit d'abord les objections de Gaunilo de la façon suivante (Dan. 12, 9) : Putas 1. ex eo quia intelligitur aliquid quo majus cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu; 2. nec si est in intellectu, ideo esse in re — mais apporte ensuite comme réponse (Dan. 12, 12) 1. trois nouvelles versions de la preuve dans la forme de Prosl. 3; et 2. l'explication du *esse in intellectu* qui vient d'être citée (Dan. 12, 13-22).*

² *Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili (C. insip. 4, Dan. 8, 28).*

³ *Summum bonum nullo alio indigens et quo omnia indigent (Prosl. Proem.).*

pour lui des « semblances » (*similia*) de Dieu. Nous avons déjà vu plus haut¹ que la connaissance de l'Eglise, la connaissance de la foi est une connaissance « par similitude » (*per similitudinem*). Ici, dans l'Eglise, une « conjecture » relative à l'essence de Dieu, à partir de l'expérience temporelle de l'homme, se produit effectivement — aussi effectivement qu'elle ne se produit pas en dehors de l'Eglise. Ici, en partant des biens relatifs et finis, et en « montant » (*conscendendo*) — en pleine conscience de l'inadéquation des idées et des propositions qu'il s'agit d'atteindre — ce « bien suprême » est effectivement reconnu. La révélation est en effet la révélation de Dieu *dans son monde*, dans ce monde qui est fait de telle sorte que l'essence de Dieu *peut* s'y révéler « dans un miroir, par similitude, par analogie » — *in speculo, per similitudinem, per analogiam* — (dans la mesure où Dieu veut se révéler et se révèle effectivement en lui), même si effectivement elle n'était révélée à aucun homme. L'Eglise réalise, avec sa connaissance de Dieu, une possibilité donnée à l'humanité² — possibilité dont l'humanité en tant que telle ne peut effectivement faire usage à cause du péché originel et de la chute — mais qui doit être considérée comme une possibilité, en tenant compte du lieu où elle peut être réalisée. A l'« insensé », qui nie l'existence de Dieu par le motif qu'il ne peut rien concevoir en entendant le mot « Dieu », on devrait donc répondre qu'en tant qu'homme il le pourrait parfaitement, s'il n'était pas précisément l'« homme insensé » (*homo insipiens*). Quant au catholique, il devrait méditer Rom. I. 20 et — de ce point de vue également — ne pas prendre la défense de l'« insensé ». La tentative de concevoir quelque chose en entendant le mot « Dieu », et par conséquent l'existence de Dieu dans l'intelligence, ne devrait pas échouer du fait que Dieu est un Dieu caché. En tant que tel, il est aussi le Dieu révélé, le Dieu qui se révèle dans le monde réel, même dans le monde de l'« insensé ». Il y a une possibilité de « conjecturer Dieu ». Quant à savoir où et quand cette « conjecture » est un événement, c'est là une question particulière³.

¹ Cf. p. 26 s.

² Possibilité qui assurément ne réside pas dans la nature créée elle-même, mais dans sa création à l'*image de Dieu*, en conformité avec la création du Fils, qui connaît le Père de toute éternité.

³ *Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile majori bono in quantum est bonum, patet cuilibet rationali menti quia de minoribus ad majora conscendendo ex his quibus aliquid majus cogitari potest, multum possumus conicere illud quo nihil potest majus cogitari... Sic itaque facile refelli potest insipiens qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo majus cogitari non valet ex aliis rebus conici posse. At si quis catholicus hoc neget, meminerit quia invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque ejus virtus et divinitas (C. Gaun. 8, Dan. 18, 21).*

Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod jam fecit.

(Dan. 5, 10)

Autre chose en effet est l'existence d'une chose dans l'intelligence, autre chose le fait de reconnaître l'existence de cette chose. Car lorsqu'un peintre conçoit d'avance l'œuvre qu'il doit exécuter, il a assurément cette œuvre dans son intelligence, mais il ne reconnaît pas encore l'existence de ce qu'il n'a pas encore fait. Mais une fois qu'il l'a peinte, il l'a dans son intelligence, et il reconnaît que ce qu'il a fait existe.

Ce que ces lignes nous présentent, c'est le développement très clair de la conception anselmienne (générale) de la *reconnaissance de l'existence*. Elle se rattache à la réserve qui accompagne la proposition précédente : ce que quelqu'un reconnaît, cela a une existence dans son intelligence, même s'il ne reconnaît pas son existence. Ce paradoxe a évidemment besoin d'un éclaircissement. Si cette proposition, ainsi que la réserve qui l'accompagne, est valable, il faut que ces deux concepts : « reconnaître » (*intelligere*) et « exister » (*esse*) aient été employés, ici et là, dans deux sens différents. Telle est précisément l'opinion qu'Anselme exprime aussitôt expressément. On peut reconnaître une chose comme existante sans reconnaître son existence, quoiqu'elle ait son existence dans l'intelligence, mais *seulement* dans l'intelligence. Cette existence dans l'intelligence, de même que la reconnaissance de ce qui existe ainsi dans l'intelligence, est une chose ; autre chose serait son existence indépendamment de cette limite, son existence authentique, non point seulement intentionnelle, non point seulement conceptuelle, de même que la reconnaissance de cette existence : la reconnaissance de l'existence authentique, au-delà des bornes de l'intelligence. Que Dieu possède l'existence au premier sens du terme et qu'il soit reconnu comme existant là où son nom est annoncé, entendu et compris, c'est ce qu'Anselme a montré dans ce qui précède. Mais : *aliud... aliud*. Il se hâte d'expliquer qu'ainsi la question de l'existence est seulement posée, que l'objet de la discussion est seulement indiqué. Dans la preuve de l'existence de Dieu, il s'agit de l'existence et de la reconnaissance de l'existence au deuxième sens du terme. Il était

indispensable de s'assurer d'abord de l'existence de Dieu au premier sens, et par la suite on nous rappellera que cela a été fait. Mais Anselme s'est ainsi assuré seulement du problème lui-même, de ce qui est en question (*dubium*); en aucune manière, le problème n'est ainsi mis en mouvement, d'une façon ou d'une autre. Il faut encore montrer, en mettant en valeur le second sens de ces deux concepts, si la chose en question (*dubium*) est une vérité (*verum*) ou une erreur (*falsum*). La vérité même de l'« existence de la chose dans l'intelligence » (*esse rei in intellectu*) dépend de la reconnaissance de l'existence de la chose (*intelligere rem esse*), laquelle reste encore à démontrer.

Cette situation de départ — la situation qui précède immédiatement la preuve elle-même (sous sa forme générale) — est illustrée par l'image du rapport entre l'idée du peintre et son œuvre. Le sens de la comparaison réside en ceci (et rien qu'en ceci) : il y a une existence intra-mentale et une existence extra-mentale des choses; il y a donc aussi, en rapport avec cette double existence, une double forme de connaissance de l'existence. La seconde est la véritable, l'authentique connaissance de l'existence; la première se trouve avec elle dans le même rapport que la conception artistique — peut-être fructueuse, peut-être éternellement stérile — avec l'œuvre d'art qui peut en résulter, et qui constitue son accomplissement, sa légitimation et sa justification. Toutefois, la décision définitive ne peut être prononcée ici sans la décision préalable dont l'ombre se projette devant elle. Et justement parce que la théorie de l'existence doit venir après sa réalité, parce que la pensée doit venir après l'existence de l'objet, cette théorie se heurte d'abord à cette décision préalable, à cette équivoque « existence de la chose dans l'intelligence » (*esse rei in intellectu*), et elle a le droit et le devoir de partir du fait que cette décision préalable, dans chaque cas considéré, est un événement.

Comment on ne *doit pas* comprendre la comparaison du peintre utilisée par Anselme, c'est ce que montre Gaunilo, comme un avertissement, dans deux points de son ouvrage.

1. Gaunilo s'est arrêté au fait que, selon cette comparaison, le fait d'« avoir la chose dans l'intelligence » devait nécessairement signifier une antériorité, le fait de « reconnaître l'existence de la chose » une postériorité; alors que, lorsqu'on suppose le second, le premier doit sans aucun doute se produire simultanément¹. Cette objection est si dépourvue d'esprit qu'Anselme avait bien raison de se borner à

¹ *Non hic erit jam aliud idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu, et aliud idque tempore sequens, intelligere rem esse; ut fit de pictura, quae prius est in animo pictoris, deinde in opere (Pro insip. 2, Dan. 7, 24).*

non quot. character of exp. 24, 54, 55, 56, 57.

exp. 60. basis of Hagen in SB.

exp. 61.

l'effleurer dans sa réponse ¹. En utilisant cette comparaison du peintre, il n'a nullement songé à l'opposition « avant - après ». Que le fait de « reconnaître que la chose existe » coïncide dans le temps avec cet autre fait : « avoir la chose dans l'intelligence » — c'est ce qu'Anselme avait dit expressément dans notre passage du *Proslogion* : « Mais une fois qu'il l'a peinte, il l'a dans son intelligence, et il reconnaît que ce qu'il a fait existe. » Que Gaunilo mît en doute la possibilité de ce *habere rem in intellectu* neutre et précédant le *intelligere rem esse*, cela montre seulement combien il avait peu de compréhension pour cette démarche de la preuve anselmienne, s'avançant avec précaution de la décision préalable à la décision définitive.

2. Gaunilo a consacré tout un chapitre de son ouvrage ² — le plus énigmatique de tous, serait-on tenté de dire — à démontrer qu'Augustin a dit la chose suivante ³ : lorsqu'un menuisier (*faber*) fabrique un coffre, ce coffre (*arca*) est d'abord présent, sous une forme créatrice et supérieure, dans le sens artistique du menuisier (*in arte*) ; car « le coffre qu'il fabrique effectivement ne vit pas, tandis que le coffre qui est présent dans son sens artistique vit de la même vie que l'esprit de son auteur » ⁴. Gaunilo, interprétant d'une façon assez grossière la pensée d'Augustin, en tire ceci : « Ce tableau, avant qu'il ne soit exécuté, existe dans le sens artistique du peintre, et de telle façon... qu'il n'est rien d'autre qu'une partie de son intelligence elle-même... rien d'autre que la science ou l'intelligence de son esprit. » ⁵ Mais pour la vérité du *quo majus cogitari nequit* — en admettant qu'elle soit une vérité et qu'elle soit « dans l'intelligence » — il n'est pas possible, ajoute Gaunilo, qu'elle soit identique avec l'intelligence par laquelle elle est comprise (*intellectus, quo capitur*).

Anselme n'a aussi répondu que brièvement et un peu ironiquement à ce discours : il n'avait pas songé, dit-il, à cette application de sa comparaison (le primat de l'idée par rapport à l'œuvre, et par conséquent le rôle créateur de l'homme à l'égard de l'existence de Dieu) ⁶.

¹ C. Gaun. 6, Dan. 17, 27.

² Pro insip. 3, Dan. 8, 6.

³ In Joannem, tract. 1, 17.

⁴ *Arca quae fit in opere non est vita, arca quae est in arte, vita est, quia vivit anima artificis.*

⁵ *Illa pictura antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur et tale quippiam... nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius, ... quam scientia vel intelligentia animae ipsius.*

⁶ *Quod vero tam studiose (!) probas, quo majus cogitari nequit non tale esse qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris, sine causa fit. Non enim ad hoc protuli picturam praecogitatum ut tale illud de quo agebatur vellem asserere, sed tantum ut aliquid esse in intellectu quod esse non intelligeretur possem ostendere (C. Gaun. 8, Dan. 18, 12).*

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	5
Sources et références	9
Introduction	11
I. LE PROGRAMME THÉOLOGIQUE	13
1. La nécessité de la théologie	13
2. La possibilité de la théologie	19
3. Les conditions de la théologie	24
4. Le chemin de la théologie	36
5. Le but de la théologie (la preuve)	53
II. LA PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU	65
A. <i>Les présuppositions de la preuve</i>	65
1. Le nom de Dieu	65
2. La question de l'existence de Dieu	80
B. <i>L'établissement de la preuve</i> (Commentaire de <i>Prosl.</i> 2-4)	90
1. L'existence générale de Dieu (<i>Prosl.</i> 2)	90
2. L'existence particulière de Dieu (<i>Prosl.</i> 3)	120
3. La possibilité de la négation de l'existence de Dieu (<i>Prosl.</i> 4)	147

Achévé d'imprimer
le 26 septembre 1958
sur les presses de l'imprimerie
Delachaux et Niestlé s. a.
Neuchâtel (Suisse)