

Peut-on penser Dieu ?

Peut-on penser Dieu ?	1
Ni apologétique, ni théologie	1
Tribulation et négativité	2
1. La thèse de Saint Anselme, la pensée négative d'un Dieu réel, La pensée comme négation de soi, argument de l'être réel de Dieu.	3
Argument ou preuve	3
Le paradoxe d'une définition. La mort des prédicats ?	4
L'exemple : Dieu est justice	5
La limite : la tautologie d'une unité indivisible :	6
2. L'argument dit « ontologique »	7
La seconde formulation de Saint Anselme	10
Les deux temps.	11
Conclusion :	11

Peut-on penser Dieu ? est-ce une question qu'un philosophe peut à bon droit se poser ? Ne fait-il pas ici un discours sur un objet qui, - par nature, le dépasse, parce qu'il semble dépasser la raison elle-même ? Pourtant, cette question a considérablement hanté l'histoire de la philosophie, au point de lui devenir aussi centrale que celle de la connaissance. N'est-ce pas, par exemple, Descartes, qui, dans ses *Méditations*, construit un lien original et profond entre la question de la philosophie première – celle des premières vérités- et celle de l'existence d'un dieu véracé, passage obligé pour fonder l'édifice du savoir ?

Ni apologétique, ni théologie

Cette question « Peut-on penser Dieu ? » est, pourtant, la plus éminente et la plus impossible de toutes les questions. Nous ne demandons pas ici si Dieu peut être cru, ou même s'il peut-être connu. Croire et connaître renvoient à deux discours qui sont en partie en marge de notre question : croire, c'est croire que Dieu existe, sans nécessairement savoir ce qu'il est ; sachant souvent qu'on ne peut savoir ce qu'il est. Connaître, c'est savoir ce qu'il est, sans nécessairement savoir s'il *est*. Foi et savoir sont des approches de Dieu qui ne répondent pas à la question centrale qui est la nôtre. Dans un cas comme dans l'autre, elles présupposent qu'une partie de la question est résolue, soit son essence, soit son existence.

Mais demander si Dieu peut être pensé, c'est aller plus au cœur de la question ; c'est en interroger la possibilité même, car c'est demander si le logos humain lui-même est à même de dire quelque chose sur Dieu, ou sur son existence, si Dieu n'est pas précisément l'objet limite de tout discours, si la pensée ne rencontre pas là sa limite absolue.

Quel est donc cet objet singulier qui ne trouve pas aisément sa place dans le discours ? Inspirons-nous de la manière dont Saint Anselme de Cantorbéry¹ pose le problème dans le célèbre *Proslogion*. Il s'agit, pour lui, de trouver « un argument unique qui soit à même de penser Dieu tel qu'il est cru ». Pour cet auteur, il ne s'agit pas d'autre chose que de donner à l'intelligence les moyens d'éclairer la foi. (*fides quaerens intellectum*).

Cette posture de départ est bien celle qui nous intéresse : St Anselme ne veut pas *démontrer la foi*, ce qui n'est pas, pour lui, en doute. La question de la croyance en l'existence de Dieu ne fait pas problème pour un auteur du Moyen-Age— sauf pour « l'insensé », comme le nomme St Anselme, mais celui-ci « ne sait pas ce qu'il dit » -. Il ne s'agit donc pas d'une apologétique destinée à ceux qui ne croient pas que Dieu est. Mais il ne cherche pas non plus à saisir l'essence de Dieu, travail propre aux théologies, parce que pour lui Dieu est au-delà de tout savoir, et il ne peut être mis en face de moi comme un objet d'étude. Il en restera toujours à l'idée que Dieu est incompréhensible.

D'où la très belle formule : « Porte fermée, nous te cherchons ». Par delà apologétique et théologie, il demande : « Que cherchons-nous lorsque nous te cherchons ; qui es-tu, toi que nous cherchons, sans pouvoir penser cela que nous cherchons ? » :

« Et maintenant, Toi Seigneur mon Dieu, enseigne à mon cœur où et comment Te chercher, où et comment Te trouver. Seigneur, si Tu n'es pas ici, où Te chercherai-je absent ? Et, si Tu es partout, pourquoi ne Te vois-je pas présent ? Mais certainement Tu habites la lumière inaccessible. Où est la lumière inaccessible ? »

Saint Anselme, *Proslogion*, chapitre I, Edition du Cerf, page 239.

Ainsi nous trouvons-nous devant le paradoxe de la pensée même de Dieu : nous le cherchons, mais il n'est pas là : il est un objet suréminent, et échappe à l'expérience dans le monde. Dieu est sans lieu dans le monde, il est au-delà, et donc ce n'est pas dans le monde que nous pouvons le chercher. Mais en tant qu'il est sans lieu, il est aussi partout, puisqu'il est tout, et, en ce sens, tout est son lieu. Pourtant, nous ne pouvons pas le voir dans le tout, puisqu'il est à la fois ce tout de l'être et, au-delà de ce tout qu'il est, il est encore. L'univers entier des étants n'épuise pas son être. Lumière, il est ce qui éclaire la totalité des étants, par le bien. Lumière, il éclaire en tant qu'il est cependant inaccessible, en tant qu'il fait silence dans l'instant même où il parle, il est l'autre même qui me dit ce que je suis ; il est cela que je cherche et qui ne peut être trouvé. Sans lieu dans le monde et partout en lui, lumière du monde qu'il éclaire d'un lieu cependant inaccessible, où puis-je le chercher, puisqu'il éclaire à partir de l'inaccessible ?

Tribulation et négativité

« Je cherchais le repos en mon secret, j'ai trouvé tribulation et douleur en mon intime. » Ibidem, Edition du Cerf, p 241

Tribulation de la pensée de Dieu, qui n'est pas seulement la pensée d'un objet limite, mais la limite même de la pensée, dont j'ai l'intelligence. Désespoir de la raison, incapable de trouver ce qu'elle cherche, et de saisir le sens même de la question. Mais désespoir en même temps posé par la raison, en tant qu'elle contribue d'elle-même à poser les limites qui la désespèrent.

La pensée de Dieu se pourrait-elle dès lors être seulement négative ? Pourrait-elle n'être que la pensée même de ma limite de pensée ? Pensée même de mon impossible savoir ?

1 Anselme de Cantorbéry, né à Aoste en 1033, longtemps abbé du Bec-Hellouin en Normandie, mort évêque de Cantorbéry en 1109, spirituel, philosophe et théologien, auteur de nombreux ouvrages centrés sur le débat entre la raison et la foi. Ses œuvres majeures sont le *Monologion* et le *Proslogion*, méditations sur la question de Dieu.

Dieu est-il seulement la négation de la pensée ? Dieu est-il seulement crise de la conscience pensante ?

Pourtant, la négation de ma pensée n'est encore nullement synonyme qu'un être transcendant existe en dehors d'elle. Montrer que l'intelligence peut penser sa propre limite, et partant, sa propre négation, ce n'est pas encore penser qu'un être infini est positivement cela qui limite du dehors cette pensée négatrice de soi.

Pourquoi la pensée de soi négatrice ne déboucherait-elle pas sur le scepticisme du libertin ? Pourquoi l'homme ne serait-il pas précisément l'insensé dont parle Saint Anselme, celui qui peut concevoir Dieu dans sa pensée, et peut affirmer qu'il n'est pas au dehors, qu'il n'existe pas ?

1. La thèse de Saint Anselme, la pensée négative d'un Dieu réel, La pensée comme négation de soi, argument de l'être réel de Dieu.

Argument ou preuve

Il faut revenir sur l'argument que St Anselme présente dans le *Proslogion*. Argument ou preuve ? La question se doit d'être posée au préalable : si l'argument ne pose Dieu que comme une essence qui doit pouvoir être pensée, comme une Idée qui est nécessaire à la connaissance de l'être dans son ensemble, alors elle n'est qu'un argument – qui ne débouche pas sur la position de l'être de Dieu ; Dieu n'est alors qu'un nom, ou un concept limite propre à la pensée, ou une Idée de la raison. Mais Saint Anselme cherche autre chose : il cherche un argument unique qui soit et devienne une preuve, c'est-à-dire que la pensée même puisse donner de l'être. Et, de fait, lorsqu'il dit dans le texte :

« j'ai commencé à chercher, à part moi, s'il se pouvait trouver, par hasard, un argument unique qui n'eût besoin que de lui seul pour se prouver et qui seul garantit que Dieu est vraiment, qu'il est le bien suréminent, n'ayant besoin de nul autre, dont tous ont besoin pour être, et être bien, bref tout ce que nous croyons de la substance divine. »

Saint Anselme, Ibidem, Préambule, Edition du Cerf, p.229

Nous voyons le glissement de la notion d'argument à celle de preuve : de celle *d'argumentum* à celle du *probandum*, de la pensée à l'être, de la pensée en tant qu'elle peut, d'elle-même et par elle-même, renvoyer à l'être qu'elle ne donne pas.

Et c'est sans doute toute la difficulté de l'acte qui consiste à penser Dieu. Le sujet pensant qui pense Dieu ne saurait être un être pensant en tant qu'il reste suréminent à ce qu'il pense : son objet pensé n'est pas ce que le sujet pensant constitue à partir de son pouvoir de réflexion, mais l'objet pensée devient le sujet qui donne la pensée même, et qui nie précisément l'être du pensant et le dépasse.² En somme, l'argument n'est plus celui d'un

2

A l'image de la proposition spéculative telle que Hegel en inaugure l'usage dans *la Phénoménologie de l'esprit* et la Logique, nous voyons ici un retournement de la proposition. Dans la logique du discours portant sur les étants, la pensée est la puissance qui lie du dehors les attributs au sujet de pensée ? C'est moi qui pense qui pose les qualités de Socrate ou de la navette, et en ce sens, mon être de discours est toujours plus que cela sur quoi je pense. Le sujet demeure supérieur et antérieur à l'objet pensée. Dans la proposition spéculative, au contraire, - et la proposition qui pense Dieu ne peut être autre chose qu'une proposition d'essence spéculative- le sujet qui pense est comme soudain posé par l'objet qu'il pense, qui devient le vrai sujet, la vraie puissance de détermination du discours. Cf sur ce point les belles analyses de Jean-François Marquet dans *Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Ellipses, page 21

« Généralement, lorsque je parle, je dis quelque chose à propos d'un sujet déterminé, autrement

homme qui pense Dieu, mais, comme le dira Hegel, Dieu qui se pense lui-même. Et dès lors, l'argument est en même temps une preuve, une pensée qui est en même temps un être. Un être qui est et être et pensée, sans être seulement un être en pensée. Penser Dieu, ce n'est pas penser quelque chose, affirmer quelque chose de quelque chose, c'est laisser l'être se donner à ma pensée, c'est laisser la chose comme être absolu se refléter en moi dans la pensée. Penser Dieu, c'est en vérité penser par Dieu.

D'où une conséquence majeure : là où les propositions logiques du savoir naturel sont des affirmations sur l'essence d'une chose qui ne contiennent qu'indirectement l'affirmation de son existence comme être, et qui suppose que les signes sont précisément cela qui nous sépare de l'être de la chose pensée, en ce qui concerne Dieu, toute pensée de Dieu se doit de poser d'emblée l'existence de ce qui est pensé, comme préalable à toute proposition concernant son essence. Il faut pouvoir penser Dieu comme existant, pour pouvoir le penser tel qu'il est, car l'inexistence de Dieu serait contraire à son concept même. Affirmer Dieu et le non-être de Dieu est impossible. Il y a dans l'essence du divin quelque chose qui porte nécessairement son existence, comme si la proposition contenait en elle-même une puissance propre d'affirmation, une nécessité intrinsèque. Dès lors la pensée de Dieu nous place devant un paradoxe : c'est une pensée qui engendre nécessairement la question de l'être, c'est une pensée qui dépasse d'emblée tout l'ordre de la représentation, un *penser* qui répugne à la séparation de l'existence et de l'essence. La proposition qui pense Dieu est toujours ontologique.

Le paradoxe d'une définition. La mort des prédicats ?

Pour pouvoir penser l'existence de Dieu, - ce qui revient à le penser en effet - on ne peut donc faire l'économie de poser son essence. C'est-à-dire de définir ce qu'il est. Mais, là encore, la pensée logique est comme dépassée par l'objet qu'elle pense.

Car comme St. Anselme le fait remarquer dans les chapitres du *Proslogion* où il est question de l'essence divine, aucun prédicat ne peut rendre véritablement raison de ce que Dieu est. Il y a, dans l'étude des différentes qualités de Dieu, comme une auto-négation des prédicats, dont aucun ne dit ce que Dieu est, et qui, pourtant le désignent tous. Dieu n'est pas un sujet comme les autres et je ne peux pas, comme s'ils s'agissait des choses naturelles, égrener ses qualités.

St Anselme fait remarquer que lorsqu'une qualité est posée comme définissant Dieu, elle se retourne immédiatement en son contraire, dès lors qu'on pose Dieu tel qu'il est, non plus par rapport à nous, mais cette fois par rapport à lui. Car si Dieu est tout, il peut être une chose et son contraire, même s'il ne peut l'être par rapport à nous. Dieu échappe à la non-contradiction des prédicats, car il ne possède pas simplement des qualités, mais il les possède

dit, j'attribue un prédicat P à un sujet, que l'on peut appeler Sujet du contenu, S, et c'est moi, sujet s, le locuteur, qui suis libre, en quelque sorte, d'énoncer ce prédicat sous telle ou telle forme;

Inversement, dans la proposition spéculative, dans ce type de langage qui va servir d'élément à la philosophie, comme « L'être est le néant » ou « L'être et le néant sont le devenir », j'ai affaire non pas à un sujet auquel j'attribuerais, au gré de ma fantaisie, tel ou tel prédicat parmi d'autres, mais à un Sujet qui se re-pose lui-même à la place du prédicat et va donc de détermination en détermination, sans que je sois pour rien, semble-t-il, dans ce qu'il veut dire. C'est de lui-même que, dans un premier temps, l'être se révèle identique au néant, et que, dans un deuxième temps, l'être et le néant pris ensemble se révèlent comme identiques au devenir; c'est de lui-même que s'édifie tout le discours de la logique, discours de l'absolu sur lui-même ou de Dieu sur lui-même, le sujet s locuteur, le philosophe en l'occurrence, n'ayant, semble-t-il, d'autre fonction que celle de se mettre entre parenthèses, que de se suspendre, que de tenir ce que Hegel appelle « une attitude de retenue » qui fait qu'il s'interdit lui-même d'intervenir dans le processus du discours. »

Jan François Marquet, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit, Leçons 2, page 21.

suréminemment, c'est-à-dire absolument. Une qualité suréminente, comme la puissance par exemple, n'est pas une qualité opposable, elle échappe à la bipolarité du discours affirmatif.

L'exemple : Dieu est justice

Par exemple, il y a dans le *Proslogion* de longs développements sur la question de savoir si Dieu est juste. Dieu est *justice*, mais si Dieu est juste suréminemment, cela devrait vouloir dire que la justice est son attribut essentiel, c'est-à-dire un prédicat sans lequel sa substance ne pourrait pas être pensée. Sans justice, pas de Dieu. Mais immédiatement, cette détermination se retourne en son contraire. Saint Anselme nous dit qu'elle n'est pas en soi fautive et qu'elle est même vraie du point de vue des hommes, mais elle s'avère insuffisante et obscure du point de vue de la substance divine.

« Comment le tout entier et suréminemment Juste fait-il quelque chose qui n'est point juste ? Ou quelle est cette justice de donner la vie perpétuelle à qui mérite la mort éternelle ? D'où vient donc, Dieu bon, bon envers les bons et les méchants, d'où vient que Tu sauves les méchants, si ce n'est pas juste et si Tu ne fais rien qui ne soit juste ?

Saint Anselme, *Ibidem*, Edition du Cerf, chapitre 9

Car si Dieu est juste, il n'est pas redevable d'actes justes et encore moins est-il redevable aux justes. La justice ne peut limiter l'acte de Dieu, précisément parce qu'il est suréminemment justice, et c'est pourquoi il épargne les méchants. *Sa justice* est bien une justice, mais Saint Anselme est frappé par le paradoxe qui veut qu'il est juste d'une justice qui dépasse le bien et le mal, car Dieu peut être juste avec l'injuste ; Dieu ne rend pas les biens aux justes seulement par leurs mérites, mais il épargne aussi les injustes.³ Car il est juste mais suréminemment, c'est-à-dire plus juste que les justes ; et il y a plus éminemment de la justice à épargner les injustes, qu'à n'épargner que les justes.

« Car, en épargnant les méchants, Tu es juste selon Toi et non pas selon nous, comme Tu es miséricordieux selon nous et non pas selon Toi. De même qu'en nous sauvant, nous que Tu perdrais justement, Tu es miséricordieux, non parce que Tu sens l'affect mais parce que nous sentons l'effet, de même Tu es juste non parce que Tu nous rends un dû, mais parce que Tu fais ce qui est digne de Toi, Toi qui es suréminemment bon. Ainsi est-ce sans contradiction que Tu punis justement et justement épargnes. »

Saint Anselme, *Ibidem*, chapitre 10

Mystère : nous sommes face à Dieu comme face à un être dont tous les attributs peuvent, si l'on veut, se dire en leur contraire, du fait même qu'ils tous des qualités suréminentes. Des qualités qui se disent au-delà des qualités, des qualités absolues qui cessent d'être des qualifications pour devenir un être en tant qu'être.

L'essence de Dieu échappe à la contradiction car elle échappe à la qualification, et en ce sens, elle échappe à la possibilité même d'un discours sur elle. Non pas essence contradictoire, mais essence au-delà de toute affirmation, essence paradoxale parce que suréminente. Aucun prédicat ne dit Dieu, non pas parce que Dieu est l'indicible, mais parce que toutes ses qualités lui sont données sureminemment, comme cela qui ne peut pas être

³ Le Dieu de L'ancien testament est encore plus suréminent dans sa justice : puisqu'il peut être injuste, c'est à dire envoyer des peines au juste, c'est-à-dire à l'innocent. C'est ce qui advient, par exemple, de Job. Dans le livre de Job, Dieu autorise Satan à frapper Job, le juste, pour l'éprouver. Car Satan croit que Job n'est juste que parce qu'il est heureux. Enlevons-lui ses biens, et nous verrons Job devenir injuste. Mais Job, assuré dans sa foi, ne devient pas injuste, mais seulement perdu. Il demande à Dieu de l'éclairer : s'il n'a pas fauté, alors pourquoi est-il frappé ? Ses faux-amis disent : tu es frappé parce que Dieu est justice, et que tu as été injuste. Mais Job sait qu'il n'a pas été injuste, et ses faux amis sont aussi des faux-croyants. Celui qui croit que Dieu agit toujours justement est celui qui ne connaît pas Dieu.

déterminé à partir de lui. En somme, dans tout discours sur Dieu, il y a identité des attributs et du sujet, ce qui n'est jamais le cas des créatures.

Dieu est au-delà de son essence, parce qu'il est l'essence du tout, et, en ce sens, rien ne peut être dit ou prononcé sur lui sans paradoxe. Dire quelque chose de Dieu, c'est déjà dire trop. Il y a contradiction entre Dieu et ses dénominations.

La limite : la tautologie d'une unité indivisible :

Puisque, à la fois, il est impossible de séparer l'essence de Dieu de son existence, et en même temps impossible de dire quoique ce soit sur Dieu qui ne soit immédiatement subvertible en son contraire, puisqu'il y a une identité du sujet et des prédicats qui rend tout discours sur Dieu extérieur à Dieu dont il parle, ne faut-il pas renoncer à penser Dieu autrement que par *son nom* ? Ne doit-on pas dire : Dieu est Dieu, puisqu'il n'est rien d'autre que lui-même et qu'en lui nous ne pouvons pas discerner des déterminations qui en diviseraient la substance ? C'est encore ce que fait remarquer Saint Anselme lorsqu'il évoque la question de l'unité de Dieu par-delà ses qualités :

« Il n'est donc point de parties en Toi, Seigneur, et Tu n'es pas plusieurs mais tellement un, le même que Toi-même, que Tu n'es en rien dissemblable de Toi ; bien plus Tu es l'unité même que nulle intelligence ne peut diviser. Ni la vie, ni la sagesse, ni les autres biens ne sont des parties de Toi, mais tous sont un et chacun tout ce que Tu es, tout ce que sont tous les autres. Dès lors, parce que Tu n'as nulle partie et que n'a nulle partie (cette) tienne éternité que Tu es, il n'y a nulle part et jamais de parties en Toi, ni en ton éternité, mais Tu es tout entier partout, et ton éternité est tout entière toujours. »

Saint Anselme, *ibidem*, Edition du Cerf, chapitre 18.

Ainsi, nul prédicat qui ne soit entièrement la substance, tous les prédicats étant la substance et moins qu'elle, la substance étant les prédicats éminemment, et une chose et son contraire. Et même la copule « est » dans « Dieu est justice », en dit trop ou pas assez, car elle tend encore à introduire de la division dans l'unité même de Dieu comme sujet absolu.

La pensée de Dieu rend inopérante l'intelligence de son essence parce que Dieu ne se laisse pas penser à partir de la proposition d'attribution. *Dire Dieu, c'est contredire Dieu.*

Pourtant, ce *dire* est cela qui donne, en effet, plus qu'un discours, mais un être. L'intelligence est à la fois cela qui porte à la compréhension du paradoxe, et qui pourtant est congédiée par le paradoxe même qu'elle porte. Dieu se donne comme une « négation par la transcendance » ; comme le dit Léon Corbin. Mais il se donne aussi comme la négation du discours qui dit la transcendance.

Ne faut-il pas alors renoncer à toute proposition pour prononcer seulement le nom de Dieu ? Tautologie finale et finalement seule certitude, de ne pas dire de Dieu ce qu'il n'est pas, en voulant dire ce qu'il est. Anselme donne lui-même droit à cette tautologie, lorsque, rappelant les termes bibliques du buisson ardent : « JE suis que JE SUIS » (Ex 3, 14 . c. XXII), il stipule : « Toi seul, seigneur, es donc ce que tu es, et tu es que tu es ». Non pas « ce que tu es, qui partitionnerait l'être indivis de Dieu en sujet et prédicat, mais le sujet qui est sujet, le sujet qui est sujet. Dieu, c'est le sujet pur.

Mais la tautologie, ou la prière ou l'incantation, qui invoqueraient seulement le nom-sujet de Dieu est insuffisante, car elle pourrait n'être qu'un signe, et pourrait ne donner à voir que la force contradictoire d'un discours. Que Dieu ne puisse se dire efficacement que par le nom-sujet, n'empêche pas l'hypothèque, à son tour, du langage. Dieu pourrait-il précisément être un nom, et un nom seul, comme le néant est un nom et un nom seul, comme le rien est un nom et nom seul ? Si Dieu n'est qu'un nom, l'homme est séparé de Dieu d'une manière beaucoup plus grave encore que dans les contradictions du discours. Car se qui se perd alors,

ou pourrait se perdre, c'est bien la possibilité, non seulement de trouver Dieu, mais même de le chercher.

2. L'argument dit « ontologique »

Nous voyons donc la posture particulière dans laquelle la pensée de Dieu place Saint Anselme, et derrière lui toute pensée qui veut associer l'intelligence à la foi. Il ne peut pas parler de Dieu comme on parle des choses, et tout discours contredit Dieu. Mais il ne peut pas non plus renoncer au discours, ni même à la pensée, car la pensée de Dieu est en elle-même plus qu'une pensée, et plus qu'un discours. La proposition de Dieu est ontologique en soi.

Tel est le sens de la démarche que va choisir Saint Anselme : plutôt que d'introduire une pensée de la transcendance, c'est-à-dire une pensée qui concevrait la transcendance à partir de son immanence et de sa finitude propositionnelle, il va tenter - mais comment est-ce possible ? - d'introduire une transcendance dans la pensée.

L'argument prend une première formulation dans le chapitre II du *Proslogion* :

1. Nous croyons que tu es quelque chose dont rien de plus grand ne puisse être pensé.

Remarques :

- Il ne s'agit pas ici d'un argument mais d'une prémisse, qu'on pourrait appeler prémisse de l'Idée de Dieu. Elle contient une définition de Dieu, telle qu'elle échappe pourtant à toute conviction religieuse. Car Anselme nous donne ici le concept de Dieu, tel qu'il pourrait y compris n'être qu'un nom. (Nous verrons plus loin)

- Que contient ce concept : l'idée d'un summum ens, c'est-à-dire d'une essence qui serait la plus grande en pensée. Dieu est l'être le plus grand, donc le plus grand de tous les êtres qui peuvent être pensés. On pourrait donc dire que cette définition est encore étroitement dépendante de la pensée dans sa faculté de détermination. La pensée pense des choses, bonnes, justes, et elle peut penser la plus grande possible d'entre elles, la plus éminente. Nous sommes ici encore sur le mode de la comparaison ; donc sur le mode fini de la comparaison des choses naturelles à Dieu.

- Toutefois, cette prémisse modifie déjà l'équilibre de l'entendement : car elle ne dit pas : « *le plus grand que l'on puisse penser* », ce qui renverrait à l'objet le plus grand qu'on pourrait effectivement penser et qui correspond, par exemple, à l'usage que fera Descartes de la notion de perfection. Mais elle dit : « Tu es quelque chose dont rien de plus grand ne puisse être pensé. » autrement dit, Dieu est ici pensé *négativement* : Dieu c'est la limite même de la pensée, ou, si l'on veut, *Dieu est la pensée en négatif*, l'impossibilité de penser plus grand que lui. Ici, donc, il y a, du fait de la négation, une première conversion du discours : Dieu n'est pas le plus grand des êtres que je puisse penser, comme s'il pouvait figurer dans une hiérarchie des étants pensables, mais il est *plus grand que la pensée*. Il est l'être tel que la pensée elle-même rencontre une impossibilité logique. Dieu, c'est l'épreuve, dans la pensée, de l'impossibilité de penser Dieu, c'est-à-dire de le comparer à d'autres étants. La pensée est condamnée dans sa structure finie, au moment même où elle conçoit ce qui transcende toute finitude. L'intelligence a pensé l'intelligible.

- A ce stade, nous sommes pourtant encore simplement dans la pensée, car le non-croyant lui-même – que Anselme appelle l'insensé, est parfaitement capable, comme nous tous, de penser Dieu comme « rien de plus grand ne peut être pensé », sans pour autant affirmer qu'il existe.

2. *Mais cela dont rien de plus grand ne peut être pensé ne peut pas être dans la seule intelligence. En effet, s'il est au moins dans la seule intelligence, qu'il soit aussi dans la réalité peut être pensé, ce qui est plus grand.*

3. *Alors, si cela dont plus grand ne peut être pensé, est dans la seule intelligence, cela même dont plus grand ne peut être pensé est cela dont plus grand peut être pensé. D'où contradiction.*

Ces deux thèses sont l'argumentation même : elles disent que l'existence est plus grande pour la pensée que l'essence ; donc, si l'intelligence peut penser Dieu, comme « cela dont rien de plus grand ne peut être pensé », en pensant la possibilité de l'existence, elle pense plus grand que l'idée de Dieu. Donc, elle pense une chose et son contraire. Je ne peux pas penser Dieu comme « ce dont rien de plus grand ne peut être pensé » sans penser qu'il existe, puisque l'existence est plus grande que la pensée.

4. *Quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé existe donc, sans le moindre doute, et dans l'intelligence et dans la réalité. Donc Dieu ne peut pas ne pas exister.*

Insistons sur le caractère entièrement a priori de cet argument : il n'a besoin d'aucune expérience autre que la pensée et la raison elle-même pour se poser. Il ne requiert aucune expérience, mais seulement une cohérence logique que même l'athée peut parfaitement reconnaître. En somme, Saint Anselme a prouvé que l'athéisme était logiquement impossible, que l'existence de Dieu est posable a priori (du moins, nous le verrons, pour une logique spéculative)

S'il y a cependant des athées, dit-il, c'est parce qu'ils ne pensent pas correctement, et se trompent comme on peut se tromper dans une démonstration, faute de faire attention au sens des mots que l'on prononce. Dire de cet argument qu'il est a priori, n'empêche pas qu'il a un présupposé, qui est aisément identifiable, à savoir la définition initiale de Dieu, dont Saint Anselme dit qu'elle est donnée par la foi. Nous y reviendrons.

Que pouvons-nous retenir de cet argument, qui est le seul qui sera formulé dans le texte de Saint Anselme, mais auquel il n'a pas encore donné sa formulation suprême ?

Nous voyons premièrement que Saint Anselme construit sa démarche à partir de l'impossibilité logique de la pensée. Dieu n'est pas ce qui peut être pensé de plus grand, mais ce que la pensée ne peut pas penser, parce qu'il est plus grand que toute pensée. En ce sens, l'existence de Dieu résulte de la négation de la pensée comme impossibilité de penser la transcendance.

Ce qui est paradoxal, et constitue, en l'état actuel de cet argument, son caractère encore ténébreux et douteux, c'est que la pensée est appelée pour dire la transcendance, c'est-à-dire pour dire sa propre limite, et qu'elle est appelée aussi pour dire qu'elle ne peut pas penser cette transcendance qu'elle dit. Il y a là une contradiction dans la pensée, qui est la manifestation de la limite pensée de la pensée. Dieu est la crise de la pensée, en tant qu'elle peut la penser.

Deuxièmement, les opposants à Saint Anselme n'ont pas de difficulté à montrer – ce qui est le cas de Gaulinon⁴ dans la deuxième partie du *Proslogion*- qu'il n'a pas encore posé l'existence à partir de la pensée, puisque la seule limite qu'il a posée, c'est la limite de la pensée en tant qu'elle se pense elle-même comme limite. Poser que la pensée a une limite, ce n'est pas encore poser qu'un être extérieur est la cause de cette limite. Gaulinon va construire une « image » pour démontrer l'argument de Saint Anselme, celle de l'île perdue :

⁴ Gaulinon est un moine thomiste qui va envoyer des objections à Saint Anselme. Celui-ci répondra à ces objections dans la dernière partie du *Proslogion*.

« Voici un exemple : d'aucuns disent qu'il est, quelque part dans l'océan, une Île qu'en raison de la difficulté, ou plutôt de l'impossibilité de trouver ce qui n'est pas, certains ont surnommée « perdue » ; ils racontent qu'elle porte une bien plus grande abondance de richesses et de délices inestimables que les Îles Fortunées, et que, n'ayant ni possesseur ni habitant, elle l'emporte par la surabondance des choses à posséder sur toutes les autres terres qu'habitent les hommes. Que quelqu'un me dise qu'il en est ainsi et je reconnaitrai facilement ce qu'il dit, en quoi rien n'est difficile.

Mais, s'il ajoute alors et dit comme si c'était une conséquence : tu ne peux plus désormais douter que cette Île, plus excellente que toutes les terres, soit vraiment quelque part dans la réalité, pas plus que tu ne doutes qu'elle soit dans ton intelligence, parce qu'il est plus excellent d'être non pas dans la seule intelligence mais aussi dans la réalité, et parce qu'il est nécessaire qu'elle soit pour cette raison que n'importe quelle autre terre réelle serait plus excellente qu'elle, si elle n'était pas, et qu'ainsi elle-même, que tu as déjà reconnue plus excellente, ne serait pas plus excellente. s'il voulait, dis-je, me garantir par là qu'il n'est plus douteux que cette Île soit vraiment, ou bien je croirais que lui-même plaisante, ou bien je ne sais lequel de nous deux je devrais réputer plus sot que l'autre.

Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente, Oeuvres de saint Anselme, Edition du cerf, page 295.

Le propos de Gaulinon contient l'ensemble des critiques que la postérité fera à l'argument ontologique de Saint Anselme, et singulièrement la critique radicale que Kant en fera dans la Critique de la Raison pure.⁵

Ce que dit Gaulinon, c'est que l'on pourrait appliquer la preuve ontologique de l'existence de Dieu à n'importe quel étant, à condition qu'il soit une chimère. En effet, si je pose en principe qu'une île perdue peut exister comme n'étant pas connue des hommes, et que je pose par le discours que dans cette île perdue se trouvent toutes les plus grandes richesses du monde, telles qu'aucune autre plus grande ne puisse être connue. Soit donc je pose cette Atlantide mystique qui consiste à croire qu'un lieu pourrait exister, qui soit celui de la plus grande des richesses possibles ; qu'est-ce qui m'empêche de croire que cette chimère pourrait exister du fait que « rien de plus grand ne peut être pensé » ; et que son existence soit la grandeur dont elle ait besoin pour être la plus grande de tout ce qui existe ?

L'argument de Gaulinon porte très loin car il dit ceci : la thèse selon laquelle Dieu est plus grand que tout ce qui peut être pensé est une thèse qui reste psychologique voire seulement logique. Sa force, qui est de ne requérir rien de l'expérience hormis la pensée, d'être en somme a priori, est en même temps sa faiblesse. Car elle reste à l'intérieur de la pensée et sa nécessité est une nécessité de pensée, et c'est pourquoi elle peut s'appliquer aussi bien à Dieu qu'à une chimère. Jamais la pensée ne peut donner l'existence, car l'existence n'est pas un prédicat qui puisse être déduit, fut-ce du nom même de Dieu.

L'existence ne peut être déduite d'aucune manière. L'existence suppose un autre mode du savoir que la pensée, de même que l'île perdue ne peut être connue que si elle est explorée.

⁵ Kant fait, dans la *Critique de la Raison pure*, une critique en règle de l'argument ontologique. Ce qui est intéressant, c'est que son analyse porte justement sur la nature même de la proposition qui dit que *Dieu est*. Il fait tout d'abord remarquer que l'existence n'est pas un prédicat réel, c'est dire que la connaissance ne grandit pas a priori de savoir que le sujet de la proposition existe ou non. Je peux bien dire que Dieu est, et cette proposition est effectivement nécessaire dans la liaison du sujet et du prédicat (il est nécessaire que l'attribut de l'existence soit donné à Dieu). Mais cette nécessité est une nécessité purement logique, elle pourrait tout aussi bien être valable pour un Dieu seulement possible ou ne pas être valide du tout si Dieu, le sujet de la proposition n'existait pas. De même, il est nécessaire de dire que 100 thalers valent plus que 50 thalers, mais la présupposition que 100 thalers existent, ne modifient en rien la connaissance et le jugement logique. Cette proposition est tout aussi bien vrai pour cents thalers possibles (et non existants)- que pour cents thalers réels.

L'existence ne peut donc, selon Kant être déduite a priori d'aucune proposition purement logique. Elle suppose impérativement une expérience, qui vient la confirmer, mais du dehors. Autrement dit, le concept de la chose n'est en rien modifié par l'existence. Qu'une chose existe ou l'existe pas, le concept est le même, ce qui prouve que l'existence n'est pas une détermination de l'essence, qu'elle n'est pas un prédicat réel. (CF Critique de la Raison pure, Pacaud-Treymessaygue, Puf quadrigue, p. 429)

L'existence ne se pense qu'en tant qu'elle est déjà donnée. L'existence requiert toujours, comme le dira Kant plus tard, une expérience, car elle pose quelque chose du sujet qui est en dehors du concept.

La seconde formulation de Saint Anselme.

Nous ne nous arrêterons pas à la réponse que donne Saint Anselme à Gaullinon, non parce qu'elle est sans intérêt, mais parce qu'elle en revient à un principe de stricte comparaison, qui indique une gradation des êtres à penser du moins bon au meilleur, gradation qui peut tout à fait être faite sans même penser Dieu positivement, puisque le meilleur peut être encore la pensée elle-même.

En revanche, nous souhaiterions signaler l'importance de la seconde formulation que Saint Anselme donne de son argument dans les chapitres 14 et 15 du *Proslogion*, en suivant en cela les indications qu'a donné Léon Corbin dans son commentaire. Car la seconde formulation de l'argument est bien la seconde formulation de la définition même de Dieu (sur laquelle reposait déjà toute la force du premier argument), mais par un étonnant redoublement, elle l'a dépasse. Elle dit en effet :

Par suite, Seigneur, Tu n'es pas seulement tel que plus grand ne peut être pensé, mais Tu es quelque chose de plus grand qu'il ne se puisse penser. Puisqu'il est possible en effet de penser qu'il est quelque chose de ce genre, il est possible, si Tu n'es pas cela même, de penser quelque chose de plus grand que Toi ; ce qui ne peut se faire.

Proslogion, chapitre XV. Ibidem, page 267.

Pour comprendre ce passage, il faut le remplacer un instant dans son contexte : Saint Anselme, dans le chapitre précédent, évoque l'impossibilité pour l'âme humaine de voir Dieu tel qu'il est. Elle voit ce qu'elle voit, mais elle sent que Dieu est autre chose que ce qu'elle voit. Mais cette autre chose, elle ne la voit pas, ne voyant que « ténèbres » au-delà de ce qu'elle voit. Ainsi, l'univers est-il infini, mais elle ne peut le voir, elle qui est finie. Dieu est-il donc, demande-t-elle angoissée, ténèbres ? Non, Dieu est lumière, mais la pensée de Dieu est ténèbres. La pensée elle-même est l'épreuve des ténèbres.

« Seigneur mon Dieu, mon formateur et mon réformateur, dis à mon âme qui désire ce que Tu es d'autre que ce qu'elle a vu, afin qu'elle voie purement ce qu'elle désire. Elle se tend pour voir plus et, au-delà de ce qu'elle voit, ne voit rien que ténèbres ; ou plutôt elle ne voit pas les ténèbres, car il n'est point de ténèbres en Toi, mais elle voit qu'elle ne peut voir plus en raison de ses ténèbres. Pourquoi cela, Seigneur, pourquoi cela ? Son œil est-il enténébré par son infirmité, ou ébloui par ton éclat ? Mais il est certainement enténébré en lui-même, et ébloui par Toi. Il est, de toute façon, obscurci par sa brièveté, et accablé par ton immensité.

Proslogion, chapitre XIV. Ibidem, page 265.

Ainsi avons-nous déjà ici un renversement de perspective : la pensée ne voit plus sa limite du dedans, comme l'épreuve d'une pensée finie, mais du dehors, comme l'épreuve d'une limitation par l'infini positif. Et c'est pourquoi la définition de Dieu change : il n'est plus « tel que plus grand ne peut être pensé », ce qui est encore un caractère de la pensée, mais « quelque chose de plus grand qu'il ne se puisse penser ». Dieu n'est plus une pensée mais une chose, un *quiddam*, dit le texte latin. Dieu n'est plus une pensée limite, mais une chose au dehors, telle qu'elle limite la pensée.

Que signifie ce glissement, très mince en apparence, mais considérable ? Que nous avons quitté ici le domaine de la pensée, y compris de la pensée de Dieu, pour un autre, un autre lieu où Dieu est d'abord l'infini en acte, tel qu'il engendre par après la finitude de la

pensée comme une trace en creux. Dieu n'est plus ici le produit de la pensée, mais, tout au contraire, la pensée est le produit contradictoire et enténébré de Dieu, en tant qu'il est devenu une substance infinie. Dieu n'est plus la transcendance de la pensée à l'intérieur de la pensée, mais la transcendance en soi, un dehors, tel que la pensée s'éprouve désormais comme son produit.

Les deux temps.

Nous voyons donc que la thèse de Saint Anselme s'est, en quelque sorte, construite en deux temps : dans un premier temps, c'est la pensée qui pense, au cœur même de son fonctionnement, les conditions de sa transcendance, et qui découvre devant elle qu'elle produit un concept limite, Dieu, qui par la nécessité de son existence, rend la pensée elle-même inopérante à rester en soi. La transcendance dans la pensée crée une pensée contradictoire qui appelle en creux une sortie hors de la pensée.

Dans un second temps, la transcendance est posée comme un être positif hors de la pensée, qui rend finalement raison des contradictions de la pensée même.

Mais le moyen de ce changement radical s'exprime encore dans un discours : c'est l'introduction du *quidam*, du quelque chose, c'est-à-dire d'une volonté soudaine de donner une substance aux pensées, et de poser les pensées comme des déterminations d'une substance extérieure. Penser dieu, c'est être, pour la pensée, désormais, débordée de toute part par la substance.

Cette introduction de la substance n'est pas déduite par la pensée même, mais elle est donnée. Elle est le produit de la foi, ou de la révélation – qui était en réalité le préalable à l'argumentation- car rien, dans la pensée pure ne se donne du dehors. L'émergence de la substance dans la pensée de Dieu est le produit d'un don qui pose la pensée comme une créature, comme un don, comme le produit d'un être qui la donne.

Avec ce chapitre XV, la pensée de Dieu se révèle soudainement comme produite, donnée, déterminée hors la pensée. La pensée devient un dérivé de la puissance divine : « tu es en moi, autour de moi et je ne te sens pas ».

Conclusion :

« Je tendais vers Dieu, je suis tombé sur moi-même », Saint Anselme. *Proslogion*

Si nous avons choisi d'en rester à l'analyse de Saint Anselme, c'est parce qu'elle nous paraît résumer, à elle-seule, l'ensemble des difficultés que pose à la philosophie la pensée de Dieu.

Il ne s'agit pas d'y voir une simple pensée comme les autres, puisqu'il est question ici précisément de poser la limite de toute pensée comme cela que je pense. De plus, elle touche les limites de la proposition qualifiante, en même temps qu'elle introduit la nécessité comme un dépassement du discours. C'est incontestablement une pensée qui vise autre chose qu'elle-même, qui vise et pose un être, mais à partir de la conscience de ses propres limites, à partir de l'épreuve de ses propres contradictions. C'est une pensée qui, à l'instar de la pensée de l'infini, est pour la pensée elle-même une expérience, c'est-à-dire la découverte en soi d'une certaine extériorité indépassable.

La pensée de Dieu est donc aussi une pensée qui porte fondamentalement au paradoxe, comme le rappellera Kierkegaard dans ses textes. Car c'est la seule pensée qui ne se résout dans d'autres pensées, qui ne se laisse pas enfermer dans un discours, qui est en même temps

le discours de sa propre impossibilité. La pensée de Dieu, c'est l'épreuve pensée de l'incompréhensible excès de la pensée sur elle-même, de l'excédent même qui se pense lui-même comme irréductible à tout ce qu'on peut en penser. Si nous osions, nous dirions, pour paraphraser Pascal : « La pensée passe infiniment la pensée » comme « l'homme passe infiniment l'homme ». [Pascal, Pensées, Lafuma, 131].

Mais nous avons vu aussi que la pensée ne peut se résoudre à cette fondamentale inquiétude, qu'elle ne peut en rester à cette crise de soi, et qu'il arrive un moment où cette angoisse, cette tribulation infinie en soi-même porte la pensée à un glissement, à poser l'être au dehors –c'est-à-dire Dieu- qui rendrait raison de l'extériorité même telle qu'elle est rencontrée au dedans, une lumière réelle et véritable qui donnerait à ces ténèbres du paradoxe leur substrat et leur fondement. Mettre fin à la pensée finie pour donner l'être à plus grand qu'elle, mettre fin aux contradictions de la subjectivité rationnelle au profit de l'émergence du *quidam*.

Cette sortie hors de soi, rien dans la pensée ne la donne, hormis la foi et nous pouvons donc interpréter la foi comme l'une des tentatives les plus sérieuses de donner de la substance aux limites de la pensée.

Dieu, en ce sens, établit la pensée dans la perspective de la vérité, puisqu'il est la clef de la relation entre la pensée finie et l'être. Mais la pensée qui préside à cette conversion est une pensée qui renonce à elle-même, qui entérine sa limitation comme si c'était son essence, une pensée qui renonce à poser l'infini en soi.

Ainsi le philosophe ne peut-il, quant à lui, nullement conclure, à partir de sa seule pensée à l'existence de Dieu ; le prix à payer de cette conclusion est lourd : il faudrait renoncer à poser l'infini comme une tâche propre de la pensée. Ou plutôt, renoncer à l'inquiétude infinie qui est la cause première de la nécessité de penser et du besoin de philosophie.

La pensée de dieu est bien au cœur de la philosophie parce qu'elle est révélatrice de l'excès propre du logos sur lui-même. Mais conclure, pour la fermer, cette aporie propre au penser par l'existence d'un être qui serait, au dehors, sa cause, c'est d'une certaine manière, faire cesser la pensée elle-même comme « tâche infinie ».

Philippe Touchet

Professeur de philosophie à l'IUFM de Versailles

Bibliographie :

- Emmanuel Kant, Critique de la Raison Pure, Paris, Puf quadrige, Traduction Pacaud-Treymessaygue.
- Emmanuel Levinas, *De Dieu en tant qu'il vient à l'Idée*, Paris, Vrin, 1986, et en particulier, l'article, Dieu et la philosophie, page 93
- Pierre Magnard, *Dieu existe-t-il ?* Editions Pleins Feux, Collection « Lundis Philo », Paris 1998
- Pierre Magnard, *le Dieu des Philosophes*, Edition La Table Ronde, 1988.
- L'œuvre de St Anselme, Tome 1, Monologion, Proslogion, Traduction et introduction par Léon Corbin, Edition du Cerf, Paris, 1986.
- St Anselme, sur l'Existence de Dieu, Traduction et Introduction par Alexandre Koyré, Edition, Vrin, Paris, 1992.
- Bernard Sève, La question philosophique de l'Existence de Dieu, PUF, Paris 1994.