LE POSTULAT DU PARFAIT ET LA *GRADATIO* DANS LA PREUVE D'ANSELME SELON VUILLEMIN

Sylvain Roudaut
Stockholm University

Un des aspects les plus intéressants de l'étude livrée par Vuillemin sur la preuve d'Anselme concerne la question du postulat du parfait et du thème de la gradation ontologique. Si l'analyse de ces deux points ne constitue pas le noyau central de son étude, consacrée aux antinomies de la preuve d'Anselme, elle occupe néanmoins Vuillemin dans le dernier chapitre et plusieurs appendices de l'ouvrage. Le postulat du parfait et le problème corollaire de la gradation représentent deux thèmes relevant fortement de l'interprétation de Vuillemin : à l'inverse des premières parties de l'ouvrage qui suivent davantage la lettre du texte anselmien, ces éléments ne figurent pas tels quels dans l'énoncé de la preuve proprement dite, ni ailleurs dans le *Proslogion*. On aurait pourtant tort d'y voir le signe d'une moindre importance accordée à cette partie de son étude sur la célèbre preuve d'Anselme. Si sa place dans l'économie de l'ouvrage suggère d'ailleurs d'elle-même une interprétation inverse, l'étude du postulat du parfait permet aussi de détecter un point névralgique dans la structure logique de la preuve. Mais la défaillance révélée par cette analyse, moins évidente que l'inconsistance des prémisses de l'argument, est également ce qui permet à Vuillemin de dépasser le cadre de la pensée anselmienne et de conduire une réflexion élargie aux procédures argumentatives de la métaphysique en général.

La présente étude se propose d'évaluer de manière critique le travail livré par Vuillemin sur le postulat du parfait, qui étend ainsi la portée à la fois historique et philosophique de l'analyse logique de la preuve d'Anselme. On commencera par rappeler la description que donne l'auteur de cette idée qu'il reprend d'Evert Beth. L'examen du contenu du postulat conduira à détailler la reconstruction qu'en propose Vuillemin à la lumière des textes d'Anselme, en se penchant en particulier sur la question du rapport des propriétés spécifiques aux transcendantaux. L'étude du travail de Vuillemin permettra de souligner les limites de ses conclusions relatives aux preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, dans la mesure où le dernier chapitre de l'ouvrage a pour ambition de démontrer les limites qui affectent par principe toute preuve de l'existence de Dieu construite sur ce modèle.

1. Analyse du principe du parfait

1.1 Place du principe dans l'étude de Vuillemin

L'analyse du postulat du parfait occupe une place dans l'étude livrée par Vuillemin sur la preuve du *Proslogion* qu'il convient de resituer dans l'économie de son ouvrage pour en comprendre la fonction. L'examen de la dimension épistémique de la preuve dans les deux premiers chapitres de l'œuvre permet d'établir deux caractéristiques principales de l'argument d'Anselme. D'une part, cette analyse permet à Vuillemin de souligner la spécificité et les avantages de la preuve anselmienne vis-à-vis de la version directe et définitionnelle de l'argument « ontologique ». Pour résumer ses analyses, le détour par les modalités épistémiques prévient diverses objections auxquelles s'expose la version définitionnelle de l'argument. Cette analyse permet, d'autre part, de préciser le statut de l'aprioricité de la preuve anselmienne. À la différence d'une preuve ontologique partant de la définition de Dieu comme objet possible pour en démontrer l'existence, la preuve du

Proslogion est une preuve par les effets. Elle est, à proprement parler, une preuve *a priori*, mais indirecte, qui procède par les effets exclus – la preuve prenant appui sur un phénomène privatif, à savoir l'incapacité à penser un certain être comme non-existant. Le caractère réellement *a priori* de la preuve s'avérera décisif pour la détection de l'erreur commise par Anselme dans sa démonstration, dans la mesure où Vuilllemin montrera que celle-ci suppose l'utilisation indue de procédés argumentatifs relevant plutôt de la démonstration *a posteriori*.
Le troisième chapitre de l'ouvrage révèle le défaut principal de l'argument du *Proslogion*, à savoir le caractère antinomique de l'une de ses prémisses. Ayant manifestement mesuré les difficultés de cette prémisse, comme en témoigne sa réponse aux objections de Gaunilon, Anselme maintient qu'il existe un être tel que rien de plus grand ne saurait être pensé. La confiance d'Anselme en la consistance de cette idée montre que l'archevêque de Cantorbéry accepte un principe qu'il n'explicite pas, mais que sa démonstration requiert : le « postulat du parfait », que l'on peut aussi appeler « postulat de l'absolu » :

> « Or on remarquera que ce postulat sert directement à introduire une définition négative, du type de celle du *Proslogion* ("Il y a donc nécessairement une nature unique, supérieure à toutes les autres et telle qu'elle n'est inférieure à aucune") ; de cette définition négative, Anselme tire par l'absurde la preuve de l'unicité de cette nature et, immédiatement, parce que la comparabilité de toutes les natures est évidente à la raison, il joint les déterminations du comparatif négatif et celles du superlatif positif. Dans ces textes, l'ordre total a donc le caractère d'un postulat rationnel[1]. »

C'est à ce postulat qu'est consacré le dernier chapitre (chapitre 4) de l'ouvrage. L'analyse qu'en donne Vuillemin complète sa critique de l'argument du *Proslogion*, bien que les dernières pages concluant le chapitre confèrent en outre au propos une portée plus ample relative au projet général d'une preuve de l'existence de Dieu. Consacrées à un des arguments qu'Anselme mobilisait dans le *Monologion* pour justifier ce postulat, ces dernières pages entreprennent d'établir que les défauts de cet argument s'avèrent rédhibitoires pour tous les types de preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu. Les défauts inhérents à l'argument du *Monologion* apparaissent, en termes kantiens, comme une limite de la raison pure, du moins une limite nécessaire de la raison quand elle entend élaborer un système réaliste. Si Vuillemin dénoue vraiment le problème de l'argument anselmien dans le chapitre 3 de son étude, le dernier chapitre adopte donc une perspective plus large qui replace l'argument d'Anselme dans l'espace logique des preuves possibles de l'existence de Dieu, et qui suggère qu'en dépit de son originalité, le défaut principal de l'argument du *Proslogion* se retrouve dans d'autres preuves.

1.2. Énonce et contenu du principe

Le postulat du parfait ou de l'absolu était déjà analysé par le philosophe et logicien Evert Beth dans son ouvrage *The Foundations of Mathematics*, publié en 1959. Beth ne se considérait lui-même pas le premier à le mettre en évidence, et citait d'autres auteurs l'ayant déjà aperçu plus ou moins distinctement : Federigo Enriques, Louis Rougier, et Bent Schultzer[2] – Beth soutenant cependant que ce principe n'avait pas encore été l'objet

[1] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 34.
[2] Enriques F., *Problemi della scienza*, Bologne, Zanichelli, 1906 ; Rougier L., *Les Paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, Paris, Félix Alcan, 1920 ; Schultzer B., *Transcendence and the Logical Difficulties of Transcendence*, Copenhagen, Levin and Munksgaard/London, Oxford University Press, 1935.

d'une étude vraiment rigoureuse. Selon Beth, le principe du parfait est d'origine platonicienne, bien qu'il revienne à Aristote de l'avoir énoncé le plus explicitement en *Métaphysique* α2. Le principe affirme que, là où existe de l'imparfait, doit exister au sein du même genre un être parfait dont dépend l'être imparfait. Selon Vuillemin, qui en reprend de Beth l'appellation, le « postulat du parfait ou de l'absolu » peut être analysé comme consistant en trois principes[3].

1) Un principe appelé par Vuillemin « postulat de *dépendance* » : les choses relatives ou imparfaites ne sont telles que par rapport à quelque chose de parfait appartenant au même domaine.
2) Un principe d'*indépendance* : la chose première par laquelle les relatifs sont pensés en est indépendante.
3) Un principe appelé « postulat de la *participation* » : il doit exister une forme de participation de l'imparfait au parfait, en ce sens que l'imparfait tire sa perfection du parfait.

Le troisième postulat n'est qu'en apparence redondant vis-à-vis des deux premiers. Il énonce une dérivation ontologique qui n'apparaît pas dans les deux premiers principes, qui signalent un lien de dépendance causale ou existentielle mais n'impliquent pas de participation proprement dite.
Le fait que Vuillemin discute dans ces pages le propos de Beth invite à se pencher plus en détail sur la manière dont ce dernier concevait le principe du parfait ou de l'absolu. De façon intéressante, Beth ne considérait que les deux premières conditions comme caractéristiques du principe du parfait[4] . Selon lui, c'est la relation asymétrique de prédication entre deux objets x et *f* qui constitue avant tout le principe du parfait. Beth montrait que cette relation implique un objet pouvant être appelé « l'entité absolue » et qui s'identifie, non pas au porteur d'une propriété, mais à cette propriété en tant que telle. En d'autres termes, le principe du parfait impliquerait la théorie des Idées de Platon, qui peut être interprétée comme une conséquence déduite de ce principe. Plus formellement, pour tous u et v, u ayant une relation F avec v, il existe un *f* tel que pour tout x distinct de *f* :

1) x a la relation F avec *f* ;
2) *f* n'a pas la relation F avec x ;

que Beth note tel que : $\exists u \exists v F(u,v) \rightarrow \exists f \forall x (x \neq f \rightarrow (F(x,f) \wedge \sim F(f,x)))$.

Beth montrait par ailleurs qu'il est possible d'engendrer sur la base d'une telle entité absolue, pour tout x ayant une relation F à cette entité, une infinité de relations F', F'', etc. Pour toute propriété F et toute entité absolue f s'identifiant à F, on peut en effet construire pour tout x une propriété F' que possède x s'il est distinct de f et possède la propriété F. Puis, on appelle f' l'entité absolue qui s'identifie à la propriété F', f' étant nécessairement distinct de f. On réitère de là l'opération pour engendrer une série de propriétés F'', F''', etc. Le principe du parfait permet ainsi de dériver l'argumentation de Bradley dirigée contre les relations externes, dont l'argument du troisième homme décline un cas particulier instanciant la relation de ressemblance ou de participation.

[3] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 89–90.
[4] Beth E. W., *The Foundations of Mathematics, A Study in the Philosophy of Sciences*, New York, Harper & Row, 1959, p. 9.

Dans son étude du principe du parfait, Beth rappelait que ce célèbre argument n'implique aucune contradiction *stricto sensu*, bien que la multiplication des entités s'oppose à la recherche d'un premier terme absolu motivant précisément la théorie. Il suggérait également la manière dont certaines notations symboliques modernes permettent une formalisation de ce principe immunisée contre ces conséquences gênantes. Tel est notamment le cas de la méthode de substitution epsilon d'Hilbert, conçue par le mathématicien allemand comme un outil pour les preuves de consistance des systèmes formels[5].
Beth constatait un usage très large de ce principe général, appliqué selon lui à différents univers de discours selon des domaines variés de la philosophie, de la démonstration du premier moteur immobile chez Aristote à celle de l'impératif catégorique chez Kant, en passant par l'idée d'espace absolu chez Newton ou encore de la substance de la valeur chez Marx. L'adaptabilité de ce principe à différents domaines intéresse directement Vuillemin, qui récupère de Beth l'idée que ce schéma formel d'argument est fréquemment impliqué dans les métaphysiques systématiques.
Comme le remarque toutefois Vuillemin, Beth ne parvient pas à véritablement justifier l'usage de ce principe hors du domaine des mathématiques – qui constitue au demeurant le sujet principal de son ouvrage. Mais surtout, Vuillemin est en désaccord avec Beth sur la manière de formaliser le principe. L'analyse de Beth ne rend pas compte selon lui de l'idée de *participation*, car elle s'en tient à la simple relation de prédication d'une propriété envers un objet. Or, l'idée de degré, c'est-à-dire l'idée de plus ou moins, est la caractéristique essentielle selon Vuillemin du principe du parfait, davantage que la relation asymétrique de prédication entre terme premier et termes dérivés. La participation ontologique, en effet, fonde la relation attributive entre les termes d'une série et rend raison de son caractère asymétrique. Reprenant seulement en partie l'analyse de Beth, Vuillemin ajoute donc lui-même la troisième clause définitionnelle du principe du parfait qui insiste sur son contenu platonicien[6], et relie les deux premiers principes : le postulat de la dépendance du sensible comme celui de l'indépendance de l'intelligible s'expliquent par la participation du premier domaine au second[7].

---

[5] Beth E. W., *The Foundations of Mathematics*, *op. cit.*, p. 14 : « La logique moderne peut montrer sans difficulté que le Principe de l'Idée de Platon, traité adéquatement, ne soulève pas intrinsèquement de difficultés logiques. En fait, l'axiome-epsilon (faible) introduit par Hilbert peut être interprété comme une nouvelle version de ce principe ». Dans la notation d'Hilbert, on intègre à un langage formel L doté des mêmes éléments qu'une logique du premier ordre (prédicats, constantes, variables, formules) sans quantificateurs le terme εxA qui signifie intuitivement « un certain x satisfaisant A, s'il existe, ou sinon n'importe quel terme ». À n'importe quel prédicat $A(x)$, on peut associer un tel terme εxA. La variable x devient liée dans le terme εxA. Grâce à l'axiome en question : $A(x) \rightarrow A(\varepsilon xA)$, il est permis de redéfinir les quantificateurs normalement utilisés en logique du premier ordre, tels que : $\exists xA(x) \equiv A(\varepsilon xA)$ et $\forall xA(x) \equiv A(\varepsilon x(\sim A))$. Les quantificateurs ainsi définis, on peut montrer que : $\sim\forall xA(x) \rightarrow \exists x\sim A(x)$, ce que Hilbert estime nécessaire à la fondation des démonstrations mathématiques. Beth soutient qu'en identifiant « l'entité absolue » de Platon (l'Idée) ou d'Aristote (l'essence immanente aux choses) à εxA, l'axiome-epsilon revient à reformuler le principe du parfait. Ainsi, pour Platon, à chaque propriété correspond nécessairement au moins une entité abstraite (qui lui est identique). Dans la perspective d'Aristote, εxA signifie par contre une entité corruptible (un particulier sensible) qui porte A, de telle sorte qu'un prédicat A, même universellement quantifié, doit correspondre au moins à un particulier sensible qui en est le porteur. Voir Beth E. W., *The Foundations of Mathematics*, *op. cit.*, p. 224 ; pour une présentation des travaux de Hilbert sur l'opérateur ε, voir Bell J. L., « Hilbert's ε–Operator and Classical Logic », in *Journal of Philosophical Logic*, vol. 22, n°1, 1993, p. 1–18.
[6] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 91.
[7] La divergence de Vuillemin vis-à-vis de l'analyse proposée par Beth du principe du parfait explique que le point de vue d'Aristote quant à sa validité soit selon lui plus nuancé ; voir *ibid.*, p. 110–111.

2. Validité et limites du principe du parfait

2.1. Objections préalables

Selon Vuillemin, le principe du parfait est bel et bien nécessaire à la validité de la preuve en apparence *a priori* du *Proslogion*. Un des présupposés de la critique de Vuillemin est que ce postulat, qui était clairement assumé dans un argument du *Monologion*, l'est aussi, quoique d'une manière implicite, dans le *Proslogion*. L'argument du *Proslogion* exige qu'un être tel qu'il n'existe rien de plus parfait que lui soit conçu. De façon indirecte, il tient ainsi pour acquis que l'échelle des perfections possibles doit s'arrêter à un (unique) terme supérieur auquel elles participent :

« Ce dernier postulat n'est pas examiné dans le *Proslogion* et il ramasse précisément l'ensemble des concepts que le *Proslogion* emprunte tacitement au *Monologion*[8]. »

Le nerf de la critique adressée par Vuillemin à ce postulat est qu'il suppose un terme dont l'existence n'est pas prouvée : il n'est nullement certain qu'un terme borne la série des perfections d'un genre donné ou, autrement dit, rien n'indique que les éléments d'une série doivent converger vers un terme précis. Une série infinie de perfections paraît certes problématique dans un cadre platonicien, puisque d'après la thèse de la participation, les degrés atténués de perfection supposent une entité dont ils tirent leur propre perfection. La possibilité d'une preuve d'un être parfait se trouve ainsi immédiatement confrontée à un dilemme : soit poser une série infinie sans élément premier, ce qui pose problème dans la mesure où il doit exister un premier terme appartenant au même genre pour qu'il y ait participation ; soit poser une série dont le caractère fini est simplement postulé sans être démontré.

Dans le but d'en identifier le caractère véritablement problématique, Vuillemin écarte d'abord un faux problème qu'on pourrait penser voir dans le principe du parfait. Il s'attache à établir que le principe du parfait n'est pas sujet à l'objection d'une régression – comme celle du troisième homme – que Beth mentionnait déjà. Pourquoi une telle précaution ? Parce que le principe du parfait va de pair avec la théorie de la participation : il existe des degrés de perfection, c'est-à-dire des êtres dont la perfection est plus ou moins grande, parce que ces êtres participent à une entité dont ils imitent plus ou moins la perfection. Il semblerait par conséquent que l'idée de gradation ontologique, qui accompagne la théorie de la participation, soit inconsistante, dans la mesure où elle paraît engendrer une régression. Vuillemin entreprend de prouver qu'il est possible de l'éviter si on refuse la sui-prédication, qui menace apparemment la théorie de la participation, car la prolifération régressive de propriétés abstraites n'a d'autre cause que la possibilité de prédiquer une propriété de son modèle idéal.

Il s'agit donc de savoir si Platon a vraiment admis la sui-prédication, dans la mesure où il est permis de faire remonter à Platon ce principe du parfait. La discussion, bien connue et occupant toujours les spécialistes[9], consiste à déterminer si Platon, qui emploie à l'occasion la sui-prédication, l'autorise vraiment – l'examen de la question chez Platon pouvant être étendu à tout système respectant une ontologie et une logique similaires[10]. Lorsqu'il prédique une propriété de l'Idée même qui en est l'essence, Platon ne fait-il pas

---

[8] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 90–91. Voir aussi en ce sens p. 51.

[9] La « *self-predication assumption* » chez Platon a nourri une littérature abondante, voir la bibliographie donnée dans Bartlett S. J. et P. Suber P. (éd.), *Self-Reference. Reflections on Reflexivity*, Dordrecht/Boston, Martinus Nijhoff, 1987, p. 309-310 ; voir encore Malcolm J. F., *Plato on the Self-predication of Forms : Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1991 ; Meinwald C. C., *Plato's Parmenides*, New York, Oxford University Press, 1991.

[10] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 92.

usage d'un type de prédication différent de celui qui permet d'attribuer une propriété à un particulier concret ? Anselme affrontait du reste lui-même cette difficulté au chapitre 16 du *Monologion* : si l'être juste par excellence peut être dit juste, il l'est en vertu de sa participation à la justice, c'est-à-dire à une forme de justice pure, dont il est par conséquent distinct, n'étant dès lors plus l'être juste par excellence.
Vuillemin estime pour sa part que Platon a refusé la sui-prédication, ou qu'il a du moins cherché à la rendre inoffensive en distinguant les cas de prédication attributive, et les cas d'affirmation d'identité entre une Idée et une propriété. Il s'oppose donc aux entreprises contemporaines – comme celle menée par Edward Zalta[11] – qui explorent plutôt la possibilité de formaliser de manière consistante la participation d'une entité à elle-même. L'enjeu de cette exégèse est seulement d'établir que la gradation ontologique est inoffensive dès lors qu'on refuse la sui-prédication : l'idée de gradation n'est pas sujette à l'objection du troisième homme ; la véritable difficulté du postulat du parfait se situe ailleurs.

2.2. Construction des séries de perfection et analogie avec le corps des réels

Le véritable problème du principe du parfait est qu'il revient à postuler le résultat désiré dans la preuve et qu'il commet en ce sens une pétition de principe. Ce principe n'est pas du tout démontré dans le *Proslogion* mais Vuillemin rappelle que le *Monologion* avait déjà entrepris de le prouver d'une certaine manière, à l'aide d'un argument fondé sur la régression à l'infini. Le postulat du parfait représentait la conclusion d'une des preuves de cet ouvrage antérieur, qui visait à établir l'existence de Dieu en considérant la gradation des perfections. L'un des arguments du *Monologion* partait ainsi du constat selon lequel les perfections observées dans le monde se présentent comme une gradation d'êtres plus ou moins parfaits[12]. Or, tout être reçoit sa perfection d'un être qui lui est supérieur. Si cette chaîne de perfection est infinie, il n'y a alors pas de premier être parfait. Cette conséquence, à son tour, entraîne qu'aucun être ne possède de perfection à quelque degré que ce soit. L'hypothèse inverse se réduisant à l'absurde, la gradation observable dans le monde suppose une borne supérieure dont les autres tirent leur substance. L'existence des degrés de perfection implique nécessairement celle d'un être absolument parfait. Par cet argument, Anselme tente ainsi d'établir le postulat du parfait, bien qu'il en soit plutôt, comme le suggère Vuillemin, « une version déviante et [qui] lui substitue la régression à l'infini[13] ».
Or, il convient de distinguer un usage correct d'un usage incorrect de l'argument de la régression, qui est en réalité caché dans le postulat du parfait. Cet argument ne s'applique vraiment selon Vuillemin qu'aux preuves empiriques puisqu'il suppose de remonter jusqu'à un premier terme à partir d'éléments observables dans le monde. Les preuves *a priori* procèdent quant à elles par l'examen des relations entre purs concepts, tirant de la seule proposition que Dieu n'existe pas une contradiction *in terminis*. Dans le cadre d'une preuve *a posteriori*, la dérivation de l'existence d'un être immatériel s'effectue à partir

[11] Zalta E. N., *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht/Boston/Lancaster, D. Reidel Publishing Company, 1983, p. 41–47.
[12] Anselme de Cantorbéry, *Monologion*, ch. IV. Le chapitre IV du *Monologion* s'avance en effet comme un argument supplémentaire (« *De eadem res* ») au propos établi par Anselme dans le chapitre III, qui montrait qu'il doit exister une nature existant par soi, dans la mesure où toutes les choses qui sont sont par quelque chose – *per aliud* –, ou *per seipsum*. Si l'usage de la régression pour établir l'unicité de l'être par soi y était sous-entendu, le chapitre IV convoque explicitement une régression à l'infini prenant pour point de départ l'évidence des degrés variés de dignité ontologique empiriquement observables (le bois vis-à-vis du cheval, le cheval vis-à-vis de l'homme, etc.).
[13] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 130.

d'un donné sensoriel que l'on explique par l'étude des causes qui en rendent compte. Puisque l'idée que l'objet perçu est causé par autre chose n'enferme aucune contradiction immédiate, seuls l'enchaînement des causes et la régression qu'il entraîne amèneront la preuve par l'absurde de l'existence d'un être premier. Vuillemin suggérera en ce sens à la fin de son essai que la régression à l'infini, qui est au cœur de l'argument, représente la forme canonique des preuves réellement *a posteriori*.
Le problème général posé par l'argument de la gradation vient de ce qu'il est utilisé par Anselme de manière *a priori,* puisqu'il est censé valoir d'emblée pour l'échelle totale des êtres actuels, et dans la mesure où il porte ici sur la notion de perfection, qui est un concept élaboré par l'intellect, et non un donné empirique tributaire d'une expérience perceptive[14]. De fait, la forme logique de l'argument n'est pas adaptée à la notion générale de « perfection », pour laquelle rien n'indique la nécessité d'un premier terme. Vuillemin entend établir ce point par l'emploi d'une analogie avec le domaine des mathématiques. La série de perfections que l'on observe dans le monde est en un sens similaire à l'ordre des nombres réels : « Le mathématicien postule des êtres nouveaux en considérant une suite infinie d'êtres donnés qui sont assujettis à une condition définie. Le métaphysicien rencontre un problème semblable. Ce qui lui est donné, c'est le sensible et le créé, avec ses divers degrés[15]. »
L'analogie qu'il est permis d'établir entre l'ordre des perfections et l'ordre des réels permet d'identifier le caractère illégitime du principe du parfait : l'échelle des perfections ne converge pas vers un « point d'accumulation », notion que Vuillemin détourne de son acception mathématique relative aux espaces métriques pour lui adjoindre une signification métaphysique[16]. On sait en effet qu'il est possible de construire par la méthode des suites de Cauchy la notion de nombre réel, alors défini comme ensemble de suites équiconvergentes de nombres rationnels – construction qui permet par ailleurs d'établir, du fait que toute suite convergente est une suite de Cauchy, le caractère complet de $\mathbb{R}$.
Cette voie de construction du corps des réels suppose la définition préalable d'une suite de Cauchy : (u_n) est une suite de Cauchy si et seulement si (u_n) est une suite de nombres rationnels telle que pour tout nombre rationnel $\varepsilon>0$ il existe un entier positif N tel que, quels que soient m, n>N : $|u_n - u_m|<\varepsilon$[17]. Un nombre réel peut alors être défini comme la limite vers laquelle convergent des suites de Cauchy équivalentes. On considère pour cela les suites (de rationnels) de Cauchy équivalentes qui convergent vers cet élément, l'équivalence entre deux suites signifiant que leur différence converge vers 0. Une suite de Cauchy *u* de nombres rationnels à limite irrationnelle admet un point d'accumulation (un point adhérent non-isolé) $\grave{f}u$, pour un nombre rationnel ε, quel que soit le voisinage d[18] :

$$\{\forall i\in\mathbb{N}[u_i\in\mathbb{Q} \land \grave{f}u\in\mathbb{R}\backslash\mathbb{Q} \rightarrow \forall\varepsilon\in\mathbb{Q}^{+}\exists N\in\mathbb{N}\forall m,n\in\mathbb{N}(m>N \land n>N \rightarrow |u_m - u_n|<\varepsilon)]\}$$
$$\rightarrow \{\forall d\in\mathbb{Q}^{+}\exists i\in\mathbb{N}(|\grave{f}u - u_i|<d \land \grave{f}u\neq u_i)\}$$

---

14 *Ibid.*, p. 12.
15 *Ibid.*, p. 117.
16 *Ibid.*, p. 115 : « L'idée est au sensible qui participe à elle et le parfait est aux divers degrés de l'imparfait comme le point d'accumulation est à l'ensemble des suites de Cauchy de nombres rationnels équiconvergents vers lui. »
17 $\forall\varepsilon(\varepsilon\in\mathbb{Q} \land \varepsilon>0), \exists N\in\mathbb{N}, \forall m,n\in\mathbb{N} : m,n>N \rightarrow |u_m - u_n|<\varepsilon$.
18 La formule donnée ici clarifie la définition – plus problématique – qu'avance Vuillemin pour la relation du point d'accumulation à une suite de Cauchy, lorsqu'il propose (*Ibid.,* p. 116) :
$\{\forall x(x\in u) \rightarrow [\forall\varepsilon\exists N\forall(m,n)(m,n>N) \rightarrow |x_m - x_n|<\varepsilon]\} \rightarrow [\forall d\exists y(y\in u \land |\grave{f}u - y|<d \land \grave{f}u\neq y)]$.

On définit de là le corps des réels $\mathbb{R}$ comme l'ensemble des classes d'équivalence de suites de Cauchy de nombres rationnels. Vuillemin considère l'argument anselmien de la série des perfections comme isomorphe à cette construction. À l'instar de la méthode de construction des réels, l'argument entend également prouver l'existence d'un terme situé hors du domaine de départ de la série – les propriétés observées pour la gradation des perfections (tout comme $\mathbb{Q}$ pour la construction des réels). Les suites de Cauchy, qui tendent vers un point-limite, permettent de cerner l'existence de ce point qui peut se trouver hors du domaine de la suite en question : une suite de nombres rationnels qui tend vers un irrationnel indique quelque chose qui se trouve hors de son domaine. Sur le plan métaphysique, la série des propriétés ordonnées doit indiquer semblablement l'existence d'un être vers lequel convergent les perfections.

La reconstruction par Vuillemin de la définition anselmienne du concept de Dieu est ici décisive, dans la mesure où elle justifie tout à la fois cette analogie mathématique et la nécessité de prolonger la critique de la preuve d'Anselme par celle du postulat du parfait. Au début de son analyse du caractère antinomique de la preuve, Vuillemin proposait d'interpréter la définition de Dieu contenue dans l'argument anselmien par la formule suivante (matrice A), où « φx » désigne la condition à laquelle sont assujettis les éléments de l'ensemble u (et respectivement w), et « $f`u$ » est la fonction de u[19] :

$$\{\forall u[\forall x(x\in u \rightarrow \varphi x) \rightarrow (\varphi f`u \wedge f`u\notin u)]\} \rightarrow \{\exists w\forall z(\varphi z \equiv z\in w) \rightarrow \exists w(\varphi f`w \wedge f`w\notin w)\}$$

Cette formule peut être considérée comme un schéma de preuve qui, sous une bonne interprétation de « φx » et de la fonction « f », caractérise le concept anselmien de Dieu. De cette matrice semble ainsi pouvoir être tirée une preuve de possibilité de ce concept si « φx » est interprété comme « x est une perfection telle qu'on peut penser une perfection plus grande », et que « $f`u$ » est interprété comme « le successeur de u » (dans l'ordre des perfections)[20]. Le concept de Dieu (représenté par « $f`w$ ») ainsi défini est consistant et respecte en particulier les deux exigences contraires auxquelles il doit simultanément satisfaire, à savoir sa ressemblance vis-à-vis des particuliers concrets qui participent à sa perfection (exprimée par « $\varphi f`w$ »), et sa transcendance vis-à-vis des êtres mondains (« $f`w\notin w$ »).

La difficulté principale de ce schéma est qu'il engendre, ainsi que l'a montré Vuillemin, une antinomie analogue à celle de Burali-Forti, qui apparaît si on interprète d'un point de vue ensembliste « φx » comme « x est un nombre ordinal » et « $f`u$ » comme le « successeur de u ». Soit en effet la totalité des perfections telles qu'on peut en penser de plus grandes. Cette totalité aura un successeur dont le statut sera problématique : distinct de cette totalité, il devra pourtant en faire partie dans la mesure où une perfection plus grande que lui est encore concevable. Le concept résultant de ce schéma, à savoir l'ensemble de toutes les perfections telles qu'on peut en penser de plus grandes qu'elles, n'est pas à proprement parler le concept de Dieu, mais celui de *monde*, et sa caractérisation conduit à une antinomie de type « mathématique »[21].

Pour échapper à la contradiction, une des deux exigences opposées de la définition de Dieu (sa ressemblance et sa transcendance) doit être abandonnée. Or, modifier la matrice

---

[19] *Ibid.*, p. 55. Pour une analyse plus détaillée des différentes matrices proposées par Vuillemin pour formaliser le concept anselmien de Dieu, on se reportera à l'étude de Guillon J.-B. et Michon C. dans ce même dossier.

[20] Plus précisément, φx renvoie à la propriété $P\exists y(y>x)$, P symbolisant l'opérateur *Potest cogitari*, le symbole φx signifiant donc que *x* est une perfection telle qu'une perfection plus grande *y* peut être pensée.

[21] *Ibid.*, p. 56 ; voir aussi en ce sens p. 84.

en remplaçant « $f`u \notin u$ » par « $f`u \in u$ », c’est-à-dire poser l’appartenance de la fonction à son ensemble argument, menacerait entièrement la transcendance divine en exposant cette définition à une forme d’anthropomorphisme. C’est donc la ressemblance du créé à Dieu que le concept anselmien de Dieu a stratégiquement sacrifié. Ayant anticipé que le concept de Dieu, défini à partir de la propriété « être plus grand », devait conduire à une antinomie, et préférant maintenir la transcendance divine, Anselme a choisi de s’appuyer sur la propriété (« φx ») d’être une perfection telle qu’une plus grande perfection peut être *pensée*, en attribuant cette propriété à tout être à l’exception de Dieu (« $\sim\varphi f`w$ »). Ainsi corrigé, le schéma de preuve caractérisant le concept de Dieu prend la forme suivante (matrice B) :

$$\{\forall u[\forall x(x\in u \rightarrow \varphi x) \rightarrow (\sim\varphi f`u \wedge f`u\notin u)]\} \rightarrow \{\exists w\forall z(\varphi z \equiv z\in w) \rightarrow \exists w(\sim\varphi f`w \wedge f`w\notin w)\}$$

La formule caractérisant l’être divin peut ainsi être lue : « Si, quel que soit u, si tous les éléments de u ont la propriété φ, la fonction de u n'a pas la propriété φ et n'appartient pas à u, alors, s'il existe un ensemble w de tous les éléments possédant la propriété φ (donc un ensemble de toutes les perfections telles qu'on peut penser des perfections plus grandes qu'elles), la fonction de cet ensemble n'a pas la propriété φ et n'appartient pas à w[22] ».

Cette définition de Dieu – correcte, cette fois – n’échappe à « l’antinomie mathématique » de la matrice A qu’au prix d’une autre antinomie, « épistémologique », qui manifeste en un sens sur le plan de la concevabilité le caractère arbitraire du postulat du parfait[23]. Cette définition confirme par ailleurs en vertu de son caractère imprédicatif son appartenance à une pensée « réaliste », selon la classification vuilleminienne des systèmes philosophiques. En posant l’ensemble des objets dont on peut en penser de plus grands qu’eux, la matrice B fait référence à une entité dont le concept est précisément à construire, et qui possède en effet la propriété (« être plus grand que ») utilisée pour décrire le domaine des individus de départ. L’usage de l’imprédicativité caractérise selon Vuillemin les systèmes réalistes, qui supposent toujours données d’emblée, d’une manière ou d’une autre, l’ensemble des propriétés accessibles à l’univers du discours du métaphysicien[24].

Cette définition « épistémologique » du concept de Dieu, construite à partir de la propriété « x est tel qu’une perfection plus grande peut être pensée », implique toutefois qu’il ne peut plus être immédiatement déduit comme fonction de l’ensemble des perfections possédant la même propriété que cet ensemble, comme il l’était dans la matrice A. La définition de l’entité divine suppose à présent la preuve supplémentaire d’une borne

---

[22] *Ibid.*, p. 56.

[23] De façon intéressante, Vuillemin semble le plus souvent reprocher avant tout au concept anselmien de Dieu de s’exposer à une antinomie « épistémologique » (ce qui est impensable doit être en un sens pensé), tandis qu’il accuse plutôt ailleurs le caractère *arbitraire* du postulat du parfait qu’il renferme, en évoquant par exemple une « hypothèse sans plausibilité ontologique » (*op. cit.*, p. 83). Sur l’antinomie épistémologique, voir ainsi :

> « Dès lors, l’antinomie ontologique ou mathématique à laquelle conduirait inexorablement l’affirmation simultanée de la ressemblance et de la transcendance, ne disparaît que pour céder la place à un arbitraire, qui déguise en fait la présence d’une antinomie épistémologique. En effet, ce qui est tel que rien de plus grand que lui ne peut être pensé doit être pensé ; pour être pensé, il doit, à titre d’inconnu, être pensé à partir de ce qui est connu » ; *Ibid.*, p. 83.

[24] *Ibid.*, p. 138 ; voir sur ce point Mélès B., *Les Classifications des systèmes philosophiques*, Paris, Vrin, 2016, p. 253–254, qui s’appuie sur le travail de Vidal-Rosset J., *Philosophies des mathématiques et systèmes philosophiques. Essai sur les classifications de William von Orman Quine et Jules Vuillemin*, thèse de doctorat, Université d’Aix-en-Provence, 1996.

supérieure à l'ensemble bien ordonné des perfections concevables. Le postulat du parfait, qui supplée à cette preuve, révèle bien ainsi le parallélisme entre cette définition et le procédé de construction du corps des réels par la méthode des suites de Cauchy. D'un point de vue historique, ce postulat du parfait, dont la première formulation apparaît chez Platon, constitue avant tout la transposition sur le plan métaphysique de techniques employées par les mathématiciens de l'Antiquité, en particulier de la méthode d'exhaustion utilisée pour la détermination d'une grandeur que l'on approche par deux suites de grandeurs, l'une tendant vers elle par excès, l'autre par défaut :

> « Le principe mathématique de convergence s'écrirait pour les suites de Théon ou d'Archytas : "Si, quel que soit x, si x est un u, x appartient à une suite d'approximations rationnelles, c'est-à-dire, si quel que soit le rationnel $\varepsilon>0$ il existe un y appartenant à u tel que $|y - x|<\varepsilon$ et que y ne soit pas un point d'accumulation, alors il y a un point d'accumulation de u, soit $f`u$, tel que, quel que soit le voisinage d, il existe un élément v de u tel que $|v - f`u|<d$, et ce point n'appartient pas à la suite u ".
> De son côté, le postulat du parfait s'écrivait à peu près : "Si, quel que soit x, si est un u, il y a un y en u plus grand que x, alors il existe un maximum ou une idée de u, telle qu'il n'existe pas de terme en u plus grand que ce maximum et que ce maximum ne fait pas partie de u", et l'on a vu que ce principe était non contradictoire, comme celui qu'on en dériverait en remplaçant dans cette formule "il y a un y en u plus grand que x" par "on peut penser un y en u plus grand que x" (principe d'abstraction d'Anselme)[25]. »

Vuillemin formalise ces deux manières d'exprimer le postulat du parfait, selon qu'on insiste sur la définition directe de l'objet ou au contraire qu'on lui substitue une approche épistémique, traduite par l'opérateur P (« peut être pensé »)[26] :

* Version définitionnelle : $\forall x[x\in u \rightarrow \exists y(y\in u \wedge y>x)] \rightarrow [\sim\exists v(v\in u \wedge v>f`u \wedge f`u\notin u)]$
* Version épistémique : $\forall x[x\in u \rightarrow P\exists y(y\in u \wedge y>x)] \rightarrow [\sim P\exists v(v\in u \wedge v>f`u) \wedge (f`u\notin u)]$

Cette substitution remplace la difficulté de l'approche « directe » de la définition de Dieu par une autre, que suscite le présupposé d'une convergence des perfections. Entre le corps des réels et l'échelle des perfections, il existe de fait une différence essentielle : les distances entre maillons de la chaîne des perfections augmentent à mesure que l'on remonte vers leur origine supposée, et il n'existe aucune convergence attestant un éventuel terme actuel de la série. Alors que la définition rigoureuse des notions de limite et de convergence à l'époque moderne permet de justifier la position d'un objet hors de son domaine initial de définition, l'absence de théorème d'existence d'une limite en

[25] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 116–117.
[26] *Ibid.*, p. 117. Le postulat du parfait condense ainsi, par les trois principes qu'il contient, les trois caractéristiques du concept anselmien de Dieu ; voir p. 90 :
(1) Le principe de dépendance représente la supériorité de l'être divin comme cause première de l'ordre des perfections inférieures : $\forall u\forall x[\varphi x \rightarrow P(\exists y(y\in u \wedge y>x))]$.
(2) Le principe d'indépendance traduit sa transcendance : $f`u\notin u$.
(3) Le principe de participation exprime la ressemblance reliant le premier principe à ce qui en dépend et ne peut être pensé sans lui : $\sim P[\exists x(x\in u \wedge x>f`u)]$.

théologie – similaire en cela aux méthodes archaïques d'approximation mathématique – invalide le postulat appliqué au domaine des perfections[27].
Il existe certes un usage acceptable pour Vuillemin de l'argument de la régression, qui sous-tend le postulat du parfait[28]. L'impossibilité d'une *gradatio* à l'infini n'a même qu'un seul domaine d'application correct : celui de la signification ou, dans la perspective d'une sémantique aristotélicienne, celui des causes formelles[29]. Définir un terme requiert l'emploi d'autres termes dont la signification est déjà établie. Un *definiendum* suppose ainsi la définition d'un terme antérieur – définition dont on peut à nouveau déterminer la signification à partir des termes qui la composent. Or, la poursuite du processus de définition à l'infini rend manifestement impossible toute définition réelle et, finalement, toute signification[30]. L'argument de la régression à l'infini apparaît donc réellement problématique dans le domaine sémantique qui exige dans tous les cas un premier terme. En revanche, ce qui vaut pour le registre de la signification ou de la causalité formelle ne vaut pas pour la causalité en général : pour les preuves *a posteriori* qui prennent pour objet le mouvement, et dont le paradigme est la preuve aristotélicienne du premier moteur immobile, l'argument est fallacieux dans la mesure où la régression n'entraîne nulle contradiction.
Or, le postulat du parfait représente un usage tout à fait particulier de l'argument de la régression qui, par la notion de perfection, se trouve appliqué à un registre hybride entre un plan strictement sémantique et le domaine physique. En tout état de cause, l'argument de la régression à partir de l'imparfait, rencontré dans le *Monologion*, représente bien une justification du postulat. Nous l'avons vu, l'analyse de cet argument intéresse spécialement Vuillemin car il représente selon lui la forme canonique des arguments *a posteriori* en faveur de l'existence de Dieu. L'argument de la régression du *Monologion* se distingue assurément de la preuve fournie par Aristote en *Physique* VIII d'un premier moteur immobile, mais il se rapproche simultanément de l'analyse de la causalité formelle pour laquelle les procédés argumentatifs par les séries régressives apparaissent corrects. Le défaut aperçu par Vuillemin dans le postulat du parfait suppose une analogie entre les perfections et les nombres réels qu'il doit d'autant justifier qu'elle illustre l'erreur de méthode commise par Anselme dans la construction même de sa preuve. Aussi la cohérence d'une série de perfections ordonnées sur le modèle d'une série de moteurs mus appelle-t-elle une analyse approfondie.

3. Classes d'équivalences perfectionnelles et gradation ontologique

L'analyse livrée par Vuillemin atteint ici le point où sa part interprétative est la plus importante[31], Vuillemin présentant sa reconstruction des présupposés de l'argument du *Monologion* à partir d'indices glanés dans le *Proslogion* et les réponses à Gaunilon. Pour pouvoir être comparés entre eux, les êtres du monde nécessitent une mesure commune permettant de les ordonner. La notion de perfection constitue précisément cette mesure sans laquelle aucune comparaison ontologique n'est accessible. S'il est possible de comparer le plus ou moins animé, ou le plus ou moins rationnel, la comparaison de *toutes*

---

[27] Les preuves dont l'argument du *Monologion* fournit le modèle, qualifiées par Vuillemin de preuves par les effets mais néanmoins *a priori*, entretiennent ainsi le même rapport aux mathématiques classiques que la preuve du *Proslogion* à la théorie des ensembles ; voir *Ibid.*, p. 85.
[28] L'argument de la gradation ontologique sous-tend le postulat du parfait ; voir *Ibid.*, p. 104 et p. 128.
[29] *Ibid.*, p. 122.
[30] *Ibid.*
[31] Le terme latin « *gradatio* » utilisé à plusieurs reprises par Vuillemin (*ibid.*, p. 16 ; p. 61-62 ; p. 116) n'apparaît d'ailleurs nulle part dans le *Proslogion*, et pas davantage dans le *Monologion*, qui compte cependant plusieurs occurrences du mot *gradus* (ch. 4 ; ch. 31).

les espèces entre elles implique un concept transcendantal, généralissime, équivalent à l'être, au bien ou au beau, c'est-à-dire la perfection en général :

> « [...] une perfection est une classe d'équivalence d'essences, comme une essence est une classe de quasi-équivalence d'individus. [...] On voit aussi pourquoi et comment participation et gradation sont liées. Car, alors même que des essences telles que pierre cheval et homme ne peuvent être comparées à titre d'essences, elles doivent pouvoir l'être quand on passe à leurs classes d'équivalences ou perfections : matière, vie, esprit[32]. »

En reconstruisant la gradation ontologique qu'Anselme paraît envisager, et qui s'inspire essentiellement de la doctrine de saint Augustin[33], Vuillemin suppose deux niveaux d'ordonnancement : premièrement, la structure globale de cette échelle, qui renvoie à l'ordre général des espèces. Cette première mise en ordre générale implique que les espèces puissent être regroupées par classes d'équivalence. Les espèces naturelles forment une échelle graduée de perfections si on les considère sous l'angle d'une propriété commune qui permet de les comparer : par exemple, le fait d'être un corps, d'être vivant ou rationnel. En suivant Augustin et Anselme, Vuillemin relève que cette échelle concerne les espèces plus que les individus, la relation d'ordre sur cette échelle étant fonction des propriétés spécifiques des choses.

La manière dont Anselme ordonne l'échelle des espèces, inspirée du ternaire augustinien du *De vera religione* (matière, vie, esprit/raison), détermine une triade de perfections spécifiques (être, vivre, comprendre) définissant trois classes d'êtres hiérarchisées[34] : les perfections supérieures incluent les perfections inférieures, sans que la réciproque soit vraie. Vuillemin remarque qu'Anselme reprend également d'Augustin des critères méréologiques pour caractériser cette échelle des perfections. Bien que Vuillemin sollicite ici sans doute le texte anselmien, la présentation du schéma qu'Anselme a en vue tient compte d'indices textuels relevés des chapitres 13 et 22 du *Proslogion*, ainsi que des chapitres 20 à 24 du *Monologion*. Ainsi, la matière se caractérise par le fait d'être simplement étendue. L'âme humaine s'en distingue radicalement puisque, selon l'expression célèbre d'Augustin, elle est dans toutes les parties du corps et toute, c'est-à-dire entièrement, dans chaque partie du corps. Anselme n'hésite pas à dire qu'il y a en un sens une distance infinie des âmes au corps, car il n'existe nulle proportion entre ces deux modes d'être. L'analyse de Vuillemin peut être complétée en encadrant selon les mêmes critères les propriétés vitales entre la matière et la rationalité : les âmes non-rationnelles sont étendues dans tout le corps, mais elles ne sont pas entièrement dans chaque partie corporelle, contrairement aux âmes rationnelles qui réalisent ce mode d'être du fait de leur simplicité.

Cette triade ne représente toutefois que la structure globale de l'échelle des êtres. La mise en ordre graduée des espèces suppose un deuxième ordonnancement – plus fin – puisque seuls trois grands genres d'entités ont été jusqu'ici distingués, et que manque un critère d'ordonnancement des espèces interne à ces genres. Un tel critère est relativement aisé à trouver pour les êtres dotés de facultés psychiques : pour les êtres capables de sensation, ceux dont les sens sont les plus puissants peuvent être dits plus parfaits que les autres ;

---

[32] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 127–128.

[33] *Ibid.*, p. 91–93.

[34] Le livre II du *De libero arbitrio* d'Augustin, évoqué par Vuillemin, envisage cependant une gradation ontologique plus différenciée : matière, vie, sensation, pensée rationnelle, vérité (identifiée à Dieu).

chez les êtres rationnels, la distinction sera fonction de la capacité plus ou moins grande de compréhension intellectuelle[35].

La seule difficulté concerne les êtres inorganiques, purement matériels. Dans leur cas, le simple critère de grandeur physique paraît s'imposer, dans la mesure où l'unique propriété essentielle commune aux corps est la possession d'une structure *partes extra partes*. Ce critère présente cependant une certaine arbitrarité puisque d'autres, semble-t-il, pourraient tout aussi bien convenir (la complexité d'organisation, par exemple). Le fond de la difficulté rencontrée provient en réalité de l'absence d'un critère clair d'individuation chez les êtres simplement matériels. À considérer ces êtres les plus humbles, rien ne permet de justifier la raison pour laquelle telle partie serait supérieure ou inférieure au tout – question encore compliquée par le problème de l'existence simplement potentielle des parties dans le cadre physique aristotélico-augustinien d'une matière continue. Aussi conviendra-t-il plutôt de considérer l'ensemble des êtres matériels comme un et un seul degré de perfection déterminé.

Remarquons ici deux choses. D'une part, la répartition en classes d'équivalence perfectionnelle produit un regroupement davantage générique que spécifique (au sens du *genos* aristotélicien). D'autre part, ce regroupement en classes génériques d'équivalence explique le caractère discret de la topologie de l'échelle des êtres. La gradation envisagée par Anselme ne concerne que les êtres *actuels*, par conséquent un nombre fini d'espèces, tandis que les réflexions médiévales ultérieures sur les espèces possibles (créables par Dieu) tendront plutôt à concevoir l'échelle des êtres comme infinie *in medio*, c'est-à-dire continue. La reconstruction par Vuillemin de la gradation ontologique des perfections peut être résumée dans le schéma suivant :

Gradation ontologique ↑

Genres d'êtres	Critère d'ordre interne	Caractéristique/ Mode d'être	Classe d'équivalence perfectionnelle
Dieu	∅ Unicité	Omniprésence spatiale et temporelle	Perfection première
Espèce Êtres rationnels Espèce	Capacité de compréhension intellectuelle	Âme présente dans tout le corps et tout entière dans chacune des parties d'un corps	Raison propriété essentielle: comprendre
Espèce Êtres vivants Espèce	Capacité de perception sensorielle	Âme présente dans tout le corps	Vie propriété essentielle: vivre
Êtres simplement matériels	∅ Absence de relation d'ordre	Structure *partes extra partes*, simplement étendue	Matière propriété essentielle: être

S'appuyant sur l'idée que l'argument de la gradation est légitime concernant l'ordre de la signification, Vuillemin observe qu'une forme d'équivalence entre l'ordre des causes formelles définissant les espèces et le domaine de la signification permettrait peut-être de valider l'argument de la gradation du point de vue des propriétés spécifiques. Il est en effet possible de considérer la gradation des espèces comme respectant une loi de composition essentielle, qui suppose une forme de régression dans l'ordre des causes formelles. En remontant des espèces spécialissimes, donc les plus composées, aux espèces les plus hautes et les plus simples, la décomposition des propriétés essentielles devrait

[35] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 159.

aboutir à une entité dont l'existence conditionne celle des autres : Dieu, représentant l'*ousia* la plus substantielle, pure et illimitée. Les espèces inférieures présentent par leur composition ontologique un élément limitatif s'exprimant, d'un point de vue prédicamental, par une composition notionnelle qui en est la définition réelle. Il y a bien là analogie avec le cas de la signification, ce qu'envisageait Vuillemin en assimilant la gradation des causes formelles à la déconstruction d'une formule signifiante[36]. L'analogie accuse toutefois une limite rédhibitoire : les grands genres de l'être sont équivoques les uns par rapport aux autres, et plus encore les espèces sensibles vis-à-vis des réalités supra-sensibles que l'on peut au moins postuler au-dessus d'elles[37]. La considération des propriétés essentielles ou spécifiques est donc sans issue : l'unique manière de comparer des espèces consiste à basculer des propriétés spécifiques des individus aux prédicats transcendantaux[38].

L'opération consistant à produire une classe abstraite sur la base d'une collection d'individus singuliers n'est pas propre au platonisme. En tant que telle, la construction de prédicats transcendantaux à partir des propriétés spécifiques est aussi autorisée par les systèmes que Vuillemin nomme « conceptualistes », et qui recouvrent des ontologies admettant un réalisme immanentiste des universaux (Aristote, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Leibniz)[39]. Un transcendantal comme le concept de perfection – qui se présente comme une classe de classes, dans la mesure où les propriétés spécifiques sont déjà classifiantes – résulte d'un processus d'abstraction que n'autorise pas une pensée rigoureusement nominaliste. Mais cette construction par abstraction d'une propriété spécifique ou transcendantale sur la base d'une collection d'individus n'implique pas l'imprédicativité que suppose la définition de l'être divin. Le principe d'abstraction comme tel n'est donc pas en cause ; son application à un schéma argumentatif de régression, en revanche, produit un modèle insatisfaisant car non-démontrable, caractéristique d'une ontologie réaliste[40].

L'emploi de prédicats transcendantaux permettant de contourner l'équivocité des genres de l'être conduit en effet à poser l'unicité d'un terme aux différentes séries dont la gradation est observable dans le monde. Mais la thèse de son unicité a pour rançon la preuve de son existence, qui s'avère dès lors impossible. Pour la gradation de la perfection en général, ou des notions qui lui sont réciprocables (l'être, la bonté, etc.), rien n'indique l'existence nécessaire d'un maximum, et rien n'interdit un procès à l'infini[41]. L'idée de gradation possède donc une certaine opérativité pour la comparaison des espèces de

---

[36] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 122, p. 128.

[37] *Ibid.*, p. 127.

[38] *Ibid.*, p. 34–36 ; p. 128. Vuillemin discute encore la conception scolastique des propriétés transcendantales et la comparabilité des étants au moyen des transcendantaux dans son étude sur Aristote : « L'analogie », in *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967, p. 13–43, voir ici p. 39.

[39] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 137 : les systèmes conceptualistes autorisent la quantification sur des classes ou des propriétés, mais refusent les définitions imprédicatives.

[40] Voir encore *ibid.*, p. 130, où l'usage immodéré du principe d'abstraction apparaît comme la principale cause de l'idée même de Dieu. Relevons encore que si le principe d'abstraction est commun à plusieurs types de systèmes philosophiques, sa généralisation caractérise néanmoins le platonisme. Ce principe est légitime pour abstraire des classes au moyen de propriétés ou de relations bien définies : les droites d'un plan qui sont parallèles les unes aux autres peuvent être regroupées par la notion de direction, qui rassemble cet ensemble d'éléments en une classe d'équivalence. La notion de participation typique du platonisme étend ce procédé d'abstraction à la relation de ressemblance qui, à la différence d'une relation comme l'égalité, n'est pas transitive, et rend ainsi d'emblée problématique son adaptation aux perfections dont on cherche à établir la gradation ; voir *ibid.*, p. 105–106.

[41] La structure et la relation d'ordre des Idées ne sont donc pas transposables aux transcendantaux, *cf. ibid.*, p. 96.

même genre, mais toujours relativement à une propriété particulière, et non pas à un transcendantal. Pour une propriété spécifique et une classe finie d'espèces, les conditions 1, 2, et 3 du postulat du parfait peuvent être établies. Mais la possibilité d'ordonner toutes les espèces entre elles suppose une échelle totale de l'être dont il n'existe pas de raison de supposer le caractère limité[42] :

« Or, la décomposition des perfections n'a pas la clarté de celle des essences, et l'on peut penser que son caractère fini n'est dû qu'à une décision arbitraire. De même, il n'est nullement évident que la chaîne des perfections doive être finie. »

La possibilité d'ordonner les espèces naturelles en classes d'équivalence perfectionnelle qui justifie l'analogie avec la notion de nombre réel requiert nécessairement l'extraction de propriétés transcendantales qui déterminent l'appartenance d'un individu à une classe. L'assimilation du créé à une échelle perfectionnelle est, une fois encore, bel et bien analogue à la construction des réels à partir des suites de Cauchy, mais cette construction suppose le basculement d'une propriété empirique abstraite de l'observation des espèces (les propriétés essentielles ou spécifiques) à un concept relevant avant tout de l'activité intellectuelle, c'est-à-dire un concept *a priori* (les propriétés transcendantales de l'être). L'emploi d'un concept *a priori* dans un schéma argumentatif seulement opérant dans l'ordre sémantique détourne sa portée du domaine physique où il s'appliquait légitimement pour l'inscrire dans un registre transcendantal exprimant avant tout, comme les mathématiques, l'activité de la raison pure.

Vuillemin a certes conscience que l'auteur du *Proslogion* ne peut avoir en vue une telle analogie mathématique, dans la mesure où les degrés d'être diffèrent au moins sur un point essentiel des nombres selon Anselme : celui-ci refuse que les degrés d'être puissent aller à l'infini, puisque l'idée d'un être tel que rien de plus grand ne peut exister est elle-même concevable[43]. La nécessité de justifier l'analogie mathématique sur laquelle fait fond son analyse explique pourquoi Vuillemin consacre un appendice de l'ouvrage à étudier l'adaptation de la notion générique de perfection au thème de la gradation, qui met en évidence l'illégitimité du postulat du parfait en matière théologique. Sur ce terrain, le principe ne repose pas sur un théorème d'existence qui établirait une borne supérieure nécessaire à la série, contrairement à la convergence des suites de Cauchy, à partir desquelles se déduit l'existence d'un terme actuel vers lequel elles tendent. Le déplacement de l'argument de la gradation des espèces à la gradation des transcendantaux se révèle à la fois la condition de possibilité d'une comparaison de l'ensemble des êtres entre eux, mais aussi simultanément l'élément invalidant du postulat du parfait, puisqu'il supprime la nécessité d'une borne supérieure à la série obtenue.

L'élucidation du postulat, au terme de ce diagnostic, n'explique cependant pas totalement son statut. Il demeure intriguant que les Anciens l'aient considéré valable en dépit de son caractère problématique, n'étant ni une vérité logique ni une vérité mathématique[44]. Selon Vuillemin, l'explication principale de la popularité de ce principe vient de ce qu'il est un corollaire de l'ontologie platonicienne, du moins d'une ontologie fondée sur les essences, bien qu'Evert Beth eût plutôt présenté les choses de manière inverse. Dans tous les cas, l'idée de gradation suppose une forme de création ou d'émanation qui instaure un

[42] *Ibid.*, p. 130.
[43] *Ibid.*, p. 165.
[44] *Ibid.*, p. 136 : « On observera que les Anciens, qui concevaient les mathématiques d'une façon beaucoup plus restreinte et d'abord comme science des figures géométriques, distinguaient entre les idées de la raison pure et ces entités particulières, mi-rationnelles, mi-sensibles. Le réalisme philosophique s'articulait donc imparfaitement avec le réalisme mathématique. C'est cette articulation boîteuse qu'exprime le postulat du parfait ».

lien intrinsèque entre postulat du parfait et participation, et l'adhésion plus ou moins explicite à un tel postulat exprime une rémanence de l'ontologie platonicienne caractérisant, par-delà la pensée anselmienne, les systèmes réalistes en général[45].

4. Portée et limites des conclusions de Vuillemin

L'analyse du postulat qui occupe Vuillemin dans le dernier chapitre de son étude s'inscrit donc dans une réflexion plus large sur la classification et les conditions de possibilité d'une preuve de l'existence de Dieu. L'argument du *Proslogion* amène à considérer la fonction de la régression à l'infini en tant que telle en métaphysique et en théologie naturelle. Comment évaluer les observations de Vuillemin relatives à la forme des preuves réellement *a posteriori*, et qui concernent la portée de la régression à l'infini ? Vuillemin affirme que les arguments par la régression à l'infini caractérisent les preuves *a posteriori*, en ce sens que ces preuves doivent nécessairement puiser dans cette méthode de raisonnement une contradiction qu'elles ne sauraient obtenir autrement[46]. Le recours à la régression à l'infini représenterait ainsi la forme canonique des preuves *a posteriori*[47]. S'il est indéniable que l'emploi de la régression à l'infini soit principalement le fait des preuves dites *a posteriori* de l'existence de Dieu, il apparaît tout aussi peu contestable qu'on ne trouve pas dans la preuve du *Proslogion* l'idée d'une chaîne causale remontant vers un terme infini. Plusieurs propriétés divines liées à l'infinité, comme l'immensité, l'omnipotence ou l'éternité, sont pourtant présentes dans le *Proslogion*[48]. Il reste qu'on y chercherait en vain le thème d'un procès des perfections à l'infini qui refléterait l'infinité positive de sa borne, ceci s'expliquant partiellement par le fait qu'à l'époque d'Anselme, le concept d'infini actuel – fût-il un infini actuel intensif ou perfectionnel – demeure suspect[49]. Pourtant, la grille interprétative conduisant Vuillemin à généraliser sur la forme nécessaire des preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu affiche des limites si on la rapporte à certains cas s'ajustant mal avec son analyse, même en s'en tenant aux

---

[45] Voir Vuillemin J., *What are Philosophical Systems ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 119 ; voir aussi les remarques de *Nécessité ou contingence. L'Aporie de Diodore et les systèmes philosophiques,* Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, ch. 9, en part. p. 256–257, et se reporter au commentaire de Mélès B., *Les Classifications des systèmes philosophiques*, *op. cit.*, p. 243–244.

[46] Du point de vue de la caractérisation de l'entité divine, les preuves *a posteriori* représentent l'autre solution possible au problème que posait la matrice A, qui ne permettait pas de concilier de façon consistante les propriétés de ressemblance et de transcendance. D'un point de vue logique, tandis que la définition anselmienne du concept de Dieu évitait la contradiction en refusant de prédiquer φx de f`w, les preuves *a posteriori* maintiennent cette relation prédicative à l'instar de la matrice A, mais choisissent au contraire d'inclure f`w dans l'ensemble w :

$$\{\forall u[\forall x(x\in u \rightarrow \varphi x) \rightarrow (\varphi f`u \wedge f`u\in u)]\} \rightarrow \{[\exists w\forall z(\varphi z \equiv z\in w)] \rightarrow [\exists w(\varphi f`w \wedge f`w\in w)]\}$$

Les preuves *a posteriori* privilégient la relation de ressemblance au détriment, dans une certaine mesure, de la transcendance divine, s'exposant ainsi selon Vuillemin aux critiques adressées par Hume à ce type de preuve (*op. cit.*, p. 57).

[47] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 120. Voir également les études de Vuillemin, « De la régression à l'infini comme moyen de réfutation. Commentaire aux textes de la *Métaphysique* », *De la logique à la théologie*, *op. cit.*, p. 126–146, et « La théologie d'Aristote », in *op. cit.*, p. 164–224, en part. §5, p. 203–206 sur les argumentations par l'infini dans les preuves.

[48] L'immensité divine est évoquée au chapitre 9, dans les considérations d'Anselme relatives à la justice divine ; voir aussi ch. 14 ; l'omnipotence divine est mentionnée au chapitre 11 ; au chapitre 13, Dieu est caractérisé comme *incircumscriptus* et *aeternus*, échappant à toute limitation spatiale et temporelle ; voir encore ch. 18-21. Sur l'éternité divine dans le *Proslogion*, et une comparaison avec le *Monologion*, se reporter à Gilbert P., « L'éternité de Dieu dans le *Proslogion* », in M. Hoegen (éd.), *L'Attualità filosofica di Anselma d'Aosta*, Roma, Edizioni Abbazia S. Paolo, 1990, p. 65–82.

[49] Sur l'histoire de l'infinité divine au Moyen Âge, voir en priorité les synthèses de Sweeney L., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York, P. Lang, 1992, et Davenport A., *Measure of a Different Greatness : The Intensive Infinite*, Leiden, Brill, 1999.

preuves de l'existence de Dieu qui, directement inspirées par celle d'Anselme, appartiennent à l'époque médiévale.
On sait comment la réception dans le monde latin d'Aristote, *Physique* VIII, va engendrer de nombreuses variantes autour de la régression à l'infini, qui conduiront au milieu du XIIIe siècle à un renforcement de l'armature conceptuelle de ces preuves, visant à différencier les séries de régression infinie possibles des séries authentiquement contradictoires. Des auteurs comme Thomas d'Aquin, puis surtout Jean Duns Scot, développeront le concept de causes essentiellement ordonnées, destiné à prémunir les preuves contre l'objection de la possibilité de séries infinies. Une série de causes essentiellement ordonnées se signale par trois caractéristiques[50] :

1) Le pouvoir causal de l'effet dépend du pouvoir causal de sa propre cause.
2) L'effet est inférieur et exerce une causalité inférieure à sa propre cause.
3) L'action de l'effet doit être simultanée à celle de sa cause pour être effective.

Un homme déplaçant une pierre à l'aide d'un bâton illustre une série causale essentiellement ordonnée, par opposition à la génération d'un individu par un autre, par exemple, qui instancie une série causale accidentelle. Les relations de causalité essentiellement ordonnées sont ainsi transitives, non-circulaires et non-réflexives[51].
Conçu pour remplacer l'insuffisance des arguments s'appuyant sur les séries causales successives dans le temps, qui n'entraînent nulle contradiction, le thème des causes essentiellement ordonnées dégage de plus en plus les preuves de l'existence de Dieu de la considération du mouvement physique. Ainsi, un auteur comme Duns Scot élabore une preuve de l'existence de Dieu prenant pour point de départ les essences possibles et leur relation d'ordre essentiel. Duns Scot entreprend de déduire l'existence de Dieu à partir d'un concept possible – celui d'un être nécessaire par soi – mais ce concept est obtenu par un argument de régression fondé sur l'observation des étants actuels et de leur contingence. L'originalité de cette tentative de démonstration d'un premier principe tient dans son hésitation entre voie *a priori* et voie *a posteriori*[52]. L'opérativité de la distinction entre preuves *a priori* et preuves *a posteriori* pour un tel type de preuve – et celle de Duns Scot n'en est qu'une parmi bien d'autres – apparaît peu évidente, comme Vuillemin le reconnaît d'ailleurs lui-même dans l'avertissement qui ouvre son étude[53].
Mais l'analyse de Vuillemin s'avère surtout problématique si on la rapporte à certaines preuves qui, à la fin du Moyen Âge, résultent de ce renforcement des arguments par la régression à l'infini. Sous l'influence conjuguée de plusieurs courants de pensée se développent des réflexions conceptualisant explicitement ce que Vuillemin cherche à reconstruire dans le cas d'Anselme, à savoir la mise en correspondance de réflexions sur l'échelle transcendantale des perfections et sur les propriétés spécifiques. Ces réflexions font l'objet de plusieurs traités au XIVe siècle, dits *De perfectione specierum*. Ces traités sur la perfection des espèces disputent par exemple la question de savoir si deux espèces peuvent être égales en perfection, si les perfections que représentent les espèces sont discrètes ou continues, s'il existe une borne inférieure ou supérieure permettant d'ordonner les genres, etc. Ils étudient les relations d'ordre entre espèces le long d'une

---

[50] Jean Duns Scot, *Traité du premier principe*, III, trad. J.-D. Cavigioli, J.-M. Meilland et F.-X. Putallaz, sous la dir. de R. Imbach, Paris, Vrin, 2001, p. 110–111.
[51] Jean Duns Scot, *Traité du premier principe*, II, *op. cit.*, p. 84–87.
[52] Voir sur ce point l'introduction de F.-X. Putallaz à la traduction française du *Traité du premier principe*, *op. cit.*, intro., p. 37–40.
[53] Vuillemin J., *Le Dieu d'Anselme*, *op. cit.*, p. 8 ; voir de même p. 130 ; p. 140.

seule et même échelle de l'être, et manipulent souvent la notion de gradation ontologique d'un point de vue géométrique plus qu'arithmétique, du fait de la thèse du continuisme spécifique évoquée plus haut.
Or, il est intéressant de constater que Jean de Ripa, un théologien franciscain du XIVe siècle prenant part à cette littérature, produit une preuve de l'existence de Dieu qui tolère la régression à l'infini dans la gradation des perfections[54]. Comme Jean Duns Scot, Jean de Ripa envisage une série de perfections essentiellement ordonnées, dont chacune correspond à une espèce créable. Il reprend donc la preuve de Duns Scot mais, contrairement à lui, ne voit aucun inconvénient à ce qu'une telle série d'essences se prolonge à l'infini. Jean de Ripa estime en revanche que la possibilité d'une telle régression à l'infini nécessite d'autant un terme *extérieur* à cette série. Dans une série de perfections essentiellement ordonnées, les liens de dépendance entre essences sont en effet proportionnels à la perfection des essences impliquées, de telle sorte qu'une série essentiellement ordonnée allant à l'infini supposera des liens de dépendance eux-mêmes infinis. Le ressort de l'argument peut être résumé au moyen d'un principe d'équivalence entre dignité ontologique d'un être et dépendance à l'égard de sa cause : plus un être est parfait, plus il exige une puissance importante pour le maintenir dans l'être. Plus les causes sont élevées, plus elles sont elles-mêmes ontologiquement dépendantes. Cette série entière de dépendance, étant infinie, ne peut se soutenir elle-même dans l'être et nécessite donc un terme qui lui est extérieur. Par conséquent, la preuve de l'existence de Dieu ne repose pas, dans ce cas, sur une contradiction interne à une série infinie, comme le soutient Jean de Ripa[55] :

> « On peut conclure à un être simplement premier à partir d'un ordre infini de causes essentiellement ordonnées, avec autant d'évidence [*eque evidenter*] qu'à partir d'un ordre seulement fini de causes. »

Vuillemin anticipe ce genre de raisonnement, mais paraît soupçonner que ce type de solution est inacceptable : en posant un terme extérieur à une série donnée, le problème de la régression se trouve à l'évidence résolu, mais on viole alors par contrecoup le troisième principe inclus dans le postulat du parfait, à savoir le principe de participation, qui implique que le terme supérieur soit homogénérique aux autres. Jean de Ripa prévient ce genre d'objections, en ayant soin de distinguer entre deux types d'infini : d'un côté, un infini perfectionnel créé, qu'il considère possible ; de l'autre, Dieu, qui se tient au-delà de cet infini et qu'il qualifie d'immense pour l'en distinguer – l'immensité divine pouvant conférer de manière immédiate et sans intermédiaire l'existence à l'infini perfectionnel créé.
On observera qu'il ne s'agit sans doute là que d'une semi-objection au propos de Vuillemin, selon qui l'hypothèse de l'infinité des causes conduit à poser l'existence de Dieu dans les preuves *a posteriori*, ce qui est en un sens respecté dans la preuve de Jean de Ripa. Toutefois, un argument comme celui du théologien franciscain ne repose pas sur l'absurdité supposée de l'hypothèse d'une série infinie – la détermination de la matrice commune aux preuves *a posteriori* selon Vuillemin s'avérant ici trop restrictive.
S'il n'est du reste pas certain qu'il confère aux observations concluant son ouvrage une portée définitive et catégorique, ces propos doivent au minimum être nuancés d'un point

---

[54] Jean de Ripa, *Lectura*, d. 2, q. 1, a 1, éd. et trad. F. Ruello, Paris, Beauchesne, 1992, p. 139–140 ; *Quaestio de gradu supremo*, a. 3, A. Combes A. et P. Vignaux (éd.), Paris, Vrin, 1964.
[55] Jean de Ripa, *Quaestio de gradu supremo*, *op. cit.*, a. 3, concl. 3, p. 210.

de vue historique, et n'apportent dans tous les cas pas de support suffisant à l'idée que d'autres formes logiques soient exclues pour les preuves *a posteriori*.

L'analyse du postulat du parfait, en dépit de ces limites, présente l'intérêt de mettre en relief une structure logique qui se retrouve dans de nombreux schémas argumentatifs relevant de la métaphysique et, sans doute aussi, comme le suggérait Evert Beth, dans un nombre conséquent d'arguments philosophiques en général. L'étude qu'en livre Vuillemin démontre soigneusement ce qui fait défaut dans la preuve anselmienne, à savoir une justification authentique de ce postulat. L'originalité de son analyse tient autant à sa méthode qu'à son résultat, qui prend le contrepied des critiques classiques adressées depuis le Moyen Âge aux présupposés d'Anselme : au XIIIe siècle, un auteur comme Pierre de Jean Olivi, par exemple, reprochera dans une veine conceptualiste le réalisme des essences qui sous-tend l'idée de gradation ontologique[56]. L'étude de Vuillemin, et en particulier le dernier chapitre de son ouvrage, prouvent quelque chose de supplémentaire, à savoir que, même en acceptant *ex hypothesi* une perspective foncièrement réaliste, l'argument anselmien demeure défectueux.

[56] Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, 3 vols., Quaracchi, S. Bonaventurae, 1922–1926, vol. 3, p. 523.