

« Descartes et Kant - les preuves de Dieu »
Séminaire sous la direction du prof. Jean-Luc Marion, Sorbonne Paris IV, 1.sem.2009 :

SAINT ANSELME DE CANTORBÉRY ET « L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE » DE L'EXISTENCE DE DIEU

par Magdalene Thomassen

INTRODUCTION

L'argument qui depuis Kant est nommé « la preuve ontologique de l'existence de Dieu »¹ est présenté par Saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109) dans son petit opuscule *Proslogion*², dont la date de la composition est incertaine : Koyré la place entre 1070-73, des commentateurs ultérieurs la fixe à 1078. Dans les deux cas, cela implique que le traité a été rédigé pendant qu'Anselme était soit prieur (de 1063) soit abbé (de 1078) à l'Abbaye Bénédictine du Bec, menant une vie monastique de prière et de travail, une vie rythmée par la liturgie par laquelle huit fois par jour est chantée la louange de Dieu. Ce fait mentionné en introduction pour indiquer *le contexte du texte* : En effet, la lecture nous présente un texte priant, pétri de l'Écriture Sainte et surtout des psaumes bibliques – en des longues parties le texte a la structure « d'une parole à Dieu et non d'une parole sur Dieu », le fait remarquer M.-M. Dufeil, qui qualifie *Proslogion* comme une « méditation existentielle ».³

Le contexte, c'est en outre que nous nous trouvons au début du XI^e siècle ; l'opposition entre théologie et philosophie n'existe pas encore, ni les théories formalisées de la connaissance, ni la notion d'ontologie. La vue du monde et l'acceptation de la réalité des hommes du moyen âge sont profondément différents des nôtres. Koyré en décrit une dimension fondamentale quand il souligne que pour eux, la « terre et les cieux clament la gloire de l'Éternel, et son existence et sa présence sont tellement évidentes, sont d'une

¹ Emmanuel Kant (1781/87) 1926 : *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1930 ; Die Transcendentale Dialektik, Zweites Buch, 3. Hauptstück : Das Ideal der reinen Vernunft, 4. (A529/B620) : « Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes » et : « dem so berühmten ontologischen (cartesischen) Beweise, vom Dasein eines höchsten Wesen, aus Begriffen » (A602/B630)

² Saint Anselme 1930 : *Sur l'existence de Dieu (Proslogion)*, trad. A.Koyré, Paris : Vrin, ed.de poche 1992.

³ Michel-Marie Dufeil 2006 : « Anselme de Cantorbéry » dans *Encyclopaedia Universalis - Dictionnaire des Philosophes*, Paris : Albin Michel, 3^e ed. 2006 ; p. 84

donnée tellement indubitable qu'il est à peine nécessaire d'en chercher encore une démonstration »⁴.

L'argument d'Anselme – couramment appelée « une démonstration de l'existence de Dieu » notamment – a suscité une longue histoire d'interprétations multiples, une diversité que je ne vais pas essayer de résumer ici. Je propose de suivre de près le texte même de Saint Anselme, et d'abord (I) d'en soulever les caractéristiques de son point de départ dans la Préface et le I^e chapitre ; ensuite (II) regarder de plus près le cycle de l'argument lui-même tel qu'il est formulé dans les chapitres II à IV ; pour enfin (III) voir ce que certaines parties du reste du texte de *Proslogion* aura à contribuer à la compréhension de l'argument. En guise de conclusion, je tirerais quelques lignes aux preuves de Descartes, qui est le thème propre de notre séminaire.

Dans cette lecture – et pour évoquer quand-même quelques traits de l'histoire interprétative – il semble possible de tirer l'attention vers deux conglomérations principales d'interprétation : (1) D'une part, il y a des approches qui voient l'argument tout d'abord comme *démonstration de l'existence de Dieu*⁵, comme une *preuve logique* qui peut être transcrite en forme syllogistique⁶. Dans cette ligne d'interprétation – où on se restreint le plus souvent à l'étude du chapitre II, à la limite les chapitres I à III – le texte d'Anselme est traité avant tout comme *un enchaînement de raison*. (2) D'autre part, il y a des approches qui – affirmant que c'est le texte dans son ensemble qui peut nous éclairer sur le type d'argument qu'il donne – mettent l'accent plutôt sur la rationalité d'un *itinéraire vécu*⁷ : Ce ne serait pas tout d'abord *l'existence* de Dieu qui ici est en jeu, mais la transmission ou la traduction d'une *expérience* de ce Dieu⁸ ; « Anselme saisit Dieu, ne le démontre pas »⁹.

⁴ Alexandre Koyré 1923 : *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris : Ernest Leroux ; p.7

⁵ C'est ce que défend fermement Gilson, en faisant appel aux « expressions si claires dont use saint Anselme : « *et solum ad astruendum quia Deus vere est* »[...] ». Posant la question rhétorique ; s'agit-il vraiment dans ce texte de « démontrer l'existence de Dieu » ?, Gilson continue : « Certains historiens sont allés jusqu'à contester ce point. Nous aurons à [...] expliquer comment [une telle erreur] a pu naître ». Voir E. Gilson 1934 : « Sens et Nature de l'argument de saint Anselme » en *Archives d'histoire et littérature du Moyen Âge*, IX, Paris : Vrin ; pp 8-9

⁶ Voir p.ex. E. Scribano (1994) 2002 : *L'existence de Dieu*, Paris : Seuil ; p.39

⁷ Dans cette ligne d'interprétation, on trouve celles qui s'insèrent dans la tradition de Denys et de la théologie mystique, où le raisonnement mène au delà de tout entendement, vers Dieu l'impensable. Voir aussi Koyré, qui souligne que la raison des auteurs du moyen âge « est la raison de la connaissance intuitive et mystique », et que c'est dans ces termes qu'il faut les interpréter. Koyré, op.cit. ; p.7.

⁸ Cf Emmanuel Falque qui, dans une lecture phénoménologique du texte, remarque que : « La réalité ici visé n'est pas d'abord celle de l'existence d'un quelconque Étant divin, mais celle de sa possible expérience, en pensée certes [...] mais aussi dans la réalité » Voir E. Falque 2009 : « L'argument théophanique » à paraître dans les *Actes du colloque du IX centenaire de la mort d'Anselme de Cantorbéry*, Abbaye du Bec Helloin ; Introductio.

⁹ Dufeil, op.cit ; p.84.

Je suggère que, de ces derniers points de vue, le raisonnement d'Anselme serait plus proche de la *praxis* que de la *théoria*, plus proche des *performatives linguistiques* que des syllogismes de preuves démonstratives. Nous verrons si le texte lui-même pourrait étayer une telle approche.

I. LA FOI CHERCHANT LA RAISON – FIDES QUAERENS INTELLECTUM

Par la *préface* que lui donne Saint Anselme, c'est à l'intérieur d'un discours de foi que se situe le texte de *Proslogion* ; l'opuscule, dit-il, est écrit par « un homme s'efforçant à élever son âme à Dieu (erigere mentem suam ad contemplandum Deum) et cherchant à comprendre ce qu'il croit (quaerentis intelligere quod credit) »¹⁰. Il y évoque un opuscule antérieur – *Monologion* – qu'il a écrit « pressé par les prières de quelques frères [...] comme un exemple de méditation sur le sens de la foi », et auquel *Proslogion* fait suite : Le *Monologion* était constitué par « un enchaînement de nombreux arguments », constate Anselme, tandis que son projet actuel provient de la question de savoir

« s'il n'était pas possible de trouver un argument (unum argumentum) qui, pour être probant (ad se probandum), n'aurait eu besoin que de soi-même, qui suffirait seul pour démontrer (ad astruendum) que Dieu est véritablement (Deus vere est), qu'il est le bien suprême (est summum bonum), [...] et aussi tout ce que nous croyons de la substance divine. » (p.2/3)

Le *premier chapitre* poursuit avec une « exhortation de l'esprit à la contemplation de Dieu », tel que l'indique le sous-titre de la traduction (p.6/7) : Le chapitre ouvre avec l'incitation au « faible mortel » de s'abandonner à Dieu et de se reposer en lui un moment. Il prend ensuite le forme d'une longue prière, introduite par les paroles du psaume 26.8 : « *Je cherche ton visage, ton visage, ô Seigneur, je cherche !* ». Le moine médite sur le sort de l'homme, dont les yeux sont obscurcis et incapables de voir Dieu, il s'en plaint et il supplie le Seigneur de venir à son aide pour qu'il lui soit permis « de voir ta lumière, ne serait-ce que de loin, du fond de l'abîme. » (« liceat mihi suspicere lucem tuam vel de longe vel de profundo. ») (p.10/11). Le chapitre s'achève avec la célèbre affirmation ; « je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre. » (Neque quaero intelligere, ut credam ; sed credo, ut intelligam. ») (p.12/13) – affirmation qui, avec le premier titre donné à l'opuscule ; *la foi cherchant la raison* (fides quaerens intellectum), sont transmises comme le noyau même du projet et de la méthode anselmienne.

¹⁰ Saint Anselme, op.cit. ; p. 4/5. Les références aux pages latines/françaises de *Proslogion* sont à partir d'ici marquées dans le texte.

Ce point de départ de l'argument qui va suivre, relève alors clairement de la foi: « La preuve part de l'idée de Dieu qui nous est fournie par la foi, et elle aboutit, conformément à la méthode d'Anselme, à l'intelligence de cette donnée de la foi »¹¹, soutient Gilson. Il s'agit d'affermir la foi par les moyens de la raison. Nous voyons que la *manière d'écrire* d'Anselme, où l'auteur coupe souvent un raisonnement par une méditation ou une prière, n'est pas simplement une question de *style*; il est significatif comme révélateur de ce qu'Anselme vise à faire et du genre d'argument qu'il présente. Comme le souligne Emmanuel Falque ; « il n'est point seulement ici question de logique. L'affaire est spirituelle avant que d'être dialectique. Ou plutôt, c'est l'intégration d'un argument dialectique au sein de la vie monastique qui ici pose question » et qui « devient le lieu d'un combat spirituel ».¹²

En résumant, nous voyons en ce premier chapitre d'une part, le mouvement de prière - méditation - supplication, où nous entendons le moine qui, fidèle à l'esprit de la Règle de St. Benoît, s'adonne entièrement à *la recherche de Dieu* ; d'autre part et à travers ce mouvement, le témoignage de *l'impossibilité de voir Dieu*, tant aimé et tant cherché, l'expérience de la non-connaissance de ce Dieu qui habite « une lumière inaccessible » (ch. I., p.6/7), et dont nous aurons l'intelligence que dans la mesure où Il se montre lui-même à ceux qui le cherchent.

II. QUE DIEU EST VÉRITABLEMENT – QUOD VERE SIT DEUS

L'argument au sens strict, l'argument « classique », est formulé dans le *II^e chapitre* de *Proslogion*, intitulé « Que Dieu est véritablement » (« Quod vere sit Deus ») (p.12/13) : De nouveau, St. Anselme commence en prière, demandant que Dieu lui-même lui accorde de comprendre qu'Il est « comme nous croyons ». Or, ce que nous croyons, soutient Anselme – la notion de Dieu que donne la foi – c'est que Dieu est « quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand » (*aliquid quo nihil majus cogitari possit.*). Nous savons pourtant qu'il est possible de nier qu'il y ait une nature pareille (*talis natura*), puisque « *l'insensé a dit en son cœur : il n'y a pas de Dieu* », dit le Psaume 13.1. Que lui dire ? Écoutons à ce point Saint Anselme lui-même:

¹¹ Gilson (1922/44) 1986 : *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris : Payot ; p.245

¹² E. Falque op.cit; I^e parti

« Mais certainement ce même insensé, lorsqu'il entend ce que je dis : « quelque chose dont on ne peut concevoir de plus grand », comprend (intelligit) ce qu'il entend, et ce qu'il comprend est dans son intelligence, même s'il ne comprend pas que cela existe. [...] Or donc, l'insensé lui-même doit convenir qu'il y a dans l'intelligence quelque chose dont on peut rien concevoir de plus grand, parce que lorsqu'il entend [cette expression] il la comprend, et tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence. Et certainement ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand ne peut être dans l'intellect seul. En effet, s'il n'était que dans l'intelligence, on aurait pu penser qu'il soit aussi en réalité : ce qui est plus. Or donc, si l'être dont on ne peut concevoir de plus grand est dans l'intelligence seule, cette même entité, dont on ne peut rien concevoir de plus grand, est quelque chose dont on peut concevoir quelque chose de plus grand : mais certainement ceci est impossible. Par conséquent, il n'y a aucun doute que quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand existe et dans l'intelligence et dans la réalité » (« Existit ergo [...] et in intellectu et in re ») (p.12/13).

L'argument part donc d'une certaine idée de Dieu qui existe dans la pensée, et conclue que l'existence de cette idée exige logiquement que Dieu existe aussi dans la réalité. Gilson souligne à ce point l'aspect de *preuve* de l'existence de Dieu : « Saint Anselme a pensé que prouver la nécessité rationnelle d'affirmer l'existence de Dieu, ou l'impossibilité rationnelle de ne pas l'affirmer, c'est vraiment avoir prouvé son existence »¹³. Nous pouvons néanmoins questionner si c'est de *l'existence* de Dieu qu'il s'agit tout d'abord. Dans l'univers de la foi où vit Anselme, l'existence de Dieu va de soi – bien sûr que Dieu est! On pourrait de là envisager que le raisonnement voulait plutôt montrer que l'idée que nous avons de Dieu correspond à sa manifestation dans *une expérience reçue et vécue*. L'interrogation ne porterait alors pas sur Dieu comme *étant*, mais « sur le débordement, par Dieu lui-même, du cadre que nous lui avons préalablement, et communément, fixé : dans la « pensée » (*in intellectu*) », le propose E. Falque¹⁴.

Quant à la forme de cette « preuve », notons qu'Anselme ne part d'aucune définition de l'essence divine – Koyré le fait remarquer comme « le caractère tout à fait spécial et original de la démonstration de Saint Anselme ». Tout en étant un argument a priori, elle n'est pas un argument « direct » : Anselme « ne démontre pas directement que Dieu existe, mais confond et réfute l'insensé qui nie son existence. C'est de l'impossibilité de la nier qu'il déduit l'existence réelle de Dieu ». Et c'est pourquoi Koyré ne considère l'argument comme une preuve ontologique « au sens exact du mot »¹⁵.

¹³ Gilson 1934, op.cit. ; p.9

¹⁴ Falque, op.cit, II^e partie, dernier paragraphe

¹⁵ Koyré, op.cit. ; p.196, p.198.

Si l'on y voit tout d'abord une démonstration du genre logique et syllogistique, l'argument aurait pu se conclure avec ce II^e chapitre. La grande partie des commentateurs, et de toute « école », soutient pourtant que c'est en incluant les chapitres III et IV que le cycle de l'argument aura son sens plénier :

Il s'agit dans les *chapitres III et IV de l'impossibilité de penser que Dieu ne soit pas*, annoncé dès la première phrase du chapitre III: « Et il est si véritablement que l'on ne peut même pas penser qu'il n'est pas » (« Quod utique sic vere est, nec cogitari possit non esse. ») (p.14/15). Le raisonnement prolonge la logique du chapitre antérieur : (1) Il est possible de concevoir quelque chose dont on ne puisse penser qu'il soit non existant, (2) ce qui est plus grand que ce dont on peut penser qu'il soit non existant. (3) Nier l'existence de Dieu impliquerait alors une contradiction et une absurdité, puisque l'on dirait que ce dont on ne peut pas concevoir de plus grand, n'est pas ce dont on ne peut pas concevoir de plus grand. La conclusion se donne : « Ainsi donc, cet [être] dont on ne peut concevoir de plus grand est d'une manière tellement véritable (Sic ergo vere est) que l'on ne peut pas penser qu'il n'est pas » (p.14/15).

Alors, quand « l'insensé » prétend qu'il n'y a pas de Dieu, reprend Anselme au chapitre IV, c'est qu'il a pensé la chose simplement par « le mot qui la signifie » (« vox eam significans »), mais il n'a pas compris « l'essence même de la chose » (« idipsum quod res est ») (p.16/17). « Celui qui comprend bien » (« qui bene intelligit ») ce que cela veut dire, que Dieu est « ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand », celui qui « comprend que Dieu est d'une telle manière (sic esse Deum), ne peut pas penser qu'il n'est pas ».

Nous voyons renforcée ici l'impossibilité *logique et existentielle* de nier l'existence de Dieu. L'impossibilité logique est liée à l'idée même de Dieu ; si nous comprenons bien la signification du mot « Dieu », il impliquerait une contradiction dans les termes de dire que « Dieu n'est pas » – ou comme le dit Gilson : « Si le seul fait de penser Dieu implique son existence, c'est que, en effet, s'il n'existait pas, de toutes choses la plus impossible serait pour nous de penser qu'il existe, ou, ce qui revient au même, de le penser »¹⁶. Et encore; toute personne qui *comprend bien* de *quelle manière* Dieu est « *tellement véritable* », toute personne qui a été saisie par le Dieu qui *est si véritablement*, ne pourrait le nier non plus – ce serait là une impossibilité existentielle. Plutôt que de l'existence de Dieu, il s'agit ici de la manière par laquelle Dieu se manifeste à l'homme.

¹⁶ Gilson 1934, op.cit. ; p.16

Le IV^e chapitre finit avec l'action de grâce car la foi a pu être pleinement affirmée par l'intelligence, jusqu'au point où « même si je ne voulais pas croire que tu existes, je n'aurais pas pu ne pas le comprendre », s'exclame Anselme (p.16/17). Le cycle de son argument s'achève ainsi. Mais il y a plus dans ce texte qui s'étend, non sur quatre, mais sur vingt-six chapitres.

III. QUE DIEU EST PLUS GRAND QUE L'ON NE PEUT CONCEVOIR

Le texte continue d'abord avec une série de chapitres où il s'agit de montrer comment, à partir de la notion de Dieu comme « quod nihil majus cogitari possit », on peut comprendre que les vérités de la foi – « tout ce que nous croyons de Dieu » – sont également vraies. Après ces réflexions, l'auteur demande dans le chapitre XIV (p. 32/33) si l'âme a trouvé ce qu'elle cherchait, puisqu'elle cherchait Dieu et qu'elle a trouvé « qu'il est quelque chose de supérieur à tout, dont on ne peut rien concevoir de meilleur » (« eum esse quiddam summum omnium quo nihil melius cogitari potest »). Elle l'a compris « avec une telle certitude vraie et une telle vérité certaine » que seulement « la lumière et la vérité » de Dieu lui-même l'aurait rendu possible. Pourtant, constate Anselme dans une longue méditation adressée à Dieu, l'âme « ne t'a vu qu'en une certaine mesure, mais elle ne t'a pas vu tel que tu es ». La grandeur de « cette lumière dont jaillit toute vérité qui luit à l'âme rationnelle » est « certainement plus que la créature ne saurait comprendre » (p.34/35). La méditation aboutit dans les quelques lignes du chapitre XV qui résonnent avec *l'impossibilité de voir Dieu* dont témoigna déjà le I^e chapitre, et *l'impossibilité de penser que Dieu ne soit pas*, avancée au chapitre III, pour ici mettre en relief *l'impossibilité de penser Dieu*, tout court :

« Par conséquent, Seigneur, tu n'est pas seulement celui dont on ne peut rien concevoir de plus grand, mais tu es encore plus grand que l'on ne peut concevoir (non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit). En effet, puisqu'il est possible de concevoir un tel être, il serait donc possible, si tu n'étais pas ce même être, de concevoir quelque chose de plus grand que toi – ce que faire ne se peut. » (p.34/35).

Dieu, en effet, dépasse infiniment l'entendement de l'homme, il habite « une lumière inaccessible » (« lux inaccessibilis »), continue le chapitre XVI, et *la tension entre la joie de la présence et le poids de l'absence* accompagne le texte d'Anselme d'un bout à l'autre. Cela est une des dimensions les plus vibrantes (et la plus touchante) de son texte.

Les chapitres qui vont suivre nous amènent, non vers une connaissance conceptuelle de Dieu, mais vers la reconnaissance de l'amour. Ainsi les maintes exhortations à lever le cœur, l'âme et l'intelligence vers « le bien suprême » aboutissent au chapitre XXV dans l'appel: « Aime le seul bien, en qui sont tous les biens, et cela suffit » (p.48/49). Le « bonheur de jouir de ce bien » sera augmenté dans la mesure où tous les hommes en auront part et le reconnaîtront dans une mutuelle « charité parfaite » (p.50/51). Après une longue méditation sur cette « plénitude de joie », Anselme souligne dans le XXVI^e et dernier chapitre qu'il n'a « encore ni dit ni pensé [...] combien se réjouiront tes bienheureux » – comme serait-ce là un pendant à l'inaccessibilité de Dieu déjà invoquée. Or, conclut-il, « ils se réjouiront autant qu'ils aimeront et ils aimeront autant qu'ils connaîtront. » (p.52/53). De là, l'engagement d'Anselme pour contribuer à la connaissance de Dieu.

En fin de compte il ne paraît donc pas incontournable d'aller chercher dans le *contexte* pour soutenir qu'il s'agit chez saint Anselme d'une dimension expérientielle de *l'épiphanie* de Dieu, plus que d'une démonstration probante de *l'existence* de Dieu ; il suffirait de lire *le texte* lui-même dans son ensemble.

Quand, dans l'introduction, ont été soulevées les approches interprétatives qui font ressortir la rationalité d'un *itinéraire vécu*, il a été suggéré qu'Anselme met en jeu un raisonnement plus proche de la *praxis* que de la *théoria*, plus proche des *performatives linguistiques* que des syllogismes de preuves démonstratives : le texte vise à « élever le cœur » de ses lecteurs et à les ouvrir à la réalité de Dieu. C'est dans ce sens que pourraient être lus les propos de J.-L.Marion quand il dit que la démonstration que Dieu *est* « ne vient que confirmer intelligiblement un jeu dialogal, un état de choses dialogique où, d'emblé, avant que Dieu ne s'avère même être, l'invocation, la prière, la demande et l'action de grâce le désignent déjà comme l'interlocuteur absolu, antérieur, déjà donné ». Dans cette *praxis*, être n'offre qu' « une voie d'accès, humblement indispensable, au bien suréminent d'un Dieu qu'il s'agit d'aimer »¹⁷.

CONCLUSION

Peut-être la postérité s'est-elle donc trompé d'adresse quand elle a attribué à Saint Anselme la première formulation de la preuve ontologique ? Or, Kant - à qui on doit le

¹⁷ Jean-Luc Marion 1991 : « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? » en Marion 1991 : *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris PUF ; parti IV, pp 221-258 ; p.257

nom de l'argument – aurait-il mieux visé l'adresse quand il achève sa critique de « cette preuve ontologique [...] si renommée » en le nommant « cartésienne » entre parenthèse¹⁸ ?

Koyré indique que oui, quand il soutient, nous l'avons vu, que l'argument d'Anselme « part d'un concept indirect et n'exprimant pas l'essence de Dieu » et que « ce n'est qu'en voyant l'impossibilité de nier cette existence que nous arrivons à la poser ». C'est là, propose Koyré, « la différence profonde entre la preuve anselmienne et celle de Descartes. »¹⁹.

La « preuve ontologique » de la V^e Méditation de Descartes, en effet, prend son départ dans une idée innée de Dieu, conçue aussi clairement et distinctement que n'importe quelle vérité mathématique, et dont *l'essence* implique nécessairement *l'existence* ;

« il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection) que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée »²⁰.

Mais nous pouvons trouver chez Descartes une *autre* interprétation de l'argument anselmien, soutient J.-L. Marion, à savoir dans la III^e Méditation où Descartes – plus proche du souci d'Anselme – maintient « l'impossibilité critique de fixer un quelconque concept compréhensible de Dieu ; défini comme infini, Dieu se soustrait à l'emprise du concept »²¹.

Peut être serait-ce dans cette III^e Méditation également, que nous pouvons tracer ce qui est apparemment absente de la V^e Méditation et qui est si centrale dans le texte d'Anselme; une certaine dimension existentielle d'expérience. Terminons avec une dernière citation, de la III^e Méditation notamment, qui pourrait témoigner de cette parenté entre Descartes et Anselme:

« Mais auparavant que j'examine cela plus soigneusement [...] il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait [...] d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre » (... et suite...)²².

¹⁸ Kant, op.cit. ; « dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise, vom Dasein eines höchsten Wesen, aus Begriffen » (A602/B630)

¹⁹ Koyré, op.cit. ; p.201, note 1. Dans l'introduction de la même étude, Koyré fait observer que « l'élan spirituel de saint Anselme, où la dialectique s'achève en prière et la prière s'explicite en dialectique, ne ressemble pas beaucoup au raisonnement mathématique de Descartes » p.V.

²⁰ Descartes (1641) 1956 : *Les Méditations métaphysiques*, trad. Florence Khodoss, Paris : PUF « Quadrige » 2004 ; Med. V, §7 et §8, p.100-101

²¹ J.-L. Marion, op.cit ; p.256

²² Descartes, op.cit. ; Med. III, §41, p.79-80

BIBLIOGRAPHIE :

Saint Anselme (1078?) 1930 : *Sur l'existence de Dieu (Proslogion)*, trad. A.Koyré, Paris : Vrin, ed.de poche 1992
René Descartes (1641) 1956 : *Les Méditations métaphysiques*, trad. Florence Khodoss, Paris : PUF « Quadrige » 2004
Emmanuel Kant (1781/87) 1926 : *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1930 ; A592 / B620 – A602 / B630

Etudes et commentaires:

- Dufeil, Michel-Marie 2006 : « Anselme de Cantorbéry » dans
Encyclopaedia Universalis - Dictionnaire des Philosophes, Paris : Albin Michel, 3^e ed. 2006 ; pp 81-84.
- Eadmer 1994 : « Vie de st.Anselme » en *L'œuvre de St. Anselme de Cantorbéry*, Paris : Cerf, t.9
- Falque, Emmanuel 2009 : « L'argument théophanique » à paraître dans les
Actes du colloque du IX centenaire de la mort d'Anselme de Cantorbéry, Abbaye du Bec Helloin
- Gilson, Etienne 1934 : « Sens et Nature de l'argument de saint Anselme » en
Archives d'histoire et littérature du Moyen Âge, IX, 1934, Paris :Vrin ; pp 5-51
- Gilson, Etienne (1922/44) 1986 : *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris : Payot
- Koyré, Alexandre 1923 : *L'idée de Dieu dans la philosophie de St.Anselme*, Paris : Ernest Leroux
- Marion, Jean-Luc 1991 : « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? » en
J.-L. Marion 1991 : *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris PUF ; parti IV, pp 221-258
- Scribano, Emanuela (1994) 2002 : *L'existence de Dieu*, Paris : Seuil