



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Le principe d'Anselme : la lecture de l'argument d'Anselme par Charles Hartshorne

Manson, N.

Citation

Manson, N. (2007, February 22). *Le principe d'Anselme : la lecture de l'argument d'Anselme par Charles Hartshorne*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/12291>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/12291>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Chapitre 5

L'OBJECTION DE KANT

A. UNE LECTURE DE CETTE OBJECTION

DEJA KANT NE S'OCCUPE PLUS de l'argument d'Anselme tel qu'il est écrit dans le *Proslogion*, il est déjà perdu dans les débats qui se sont formés autour de l'argument et sur les questions de la preuve ou non de l'existence de Dieu. Hartshorne le dit lui-même :

Apparently Kant knew nothing of the *Proslogium*.⁸⁶

Contrairement à l'objection de Gaunilon, celle de Kant a la particularité d'avoir été retenue dans ce débat sur l'existence de Dieu en une seule proposition relativement facile à retenir : l'existence n'est pas un prédicat. Bien que déjà le propos de Kant se soit éloigné de celui initial d'Anselme, Hartshorne ne l'ignore pas même s'il s'en sert presque uniquement pour introduire les notions-clefs que sont la contingence et la nécessité. A nos yeux, Kant mérite malgré tout une analyse plus poussée que nous nous proposons de faire ici. L'existence n'est pas un prédicat. Cette proposition n'est que le sommet émergeant de l'iceberg, essayons de comprendre plus en détail le développement du raisonnement de Kant. Que dit Kant ? Son objection tient dans une section intitulée, *De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu*. Ce titre est clair, et curieusement la démonstration n'utilise plus cette expression d'*existence de Dieu*. Comment Kant procède-t-il ? Une première argumentation se présente ainsi :

Si dans un jugement identique je supprime le prédicat et conserve le sujet, il en résulte une contradiction, et c'est

⁸⁶ Hartshorne, *Anselm's Discovery*, p. 208.

pourquoi je dis que le prédicat convient nécessairement au sujet. Mais si je supprime tout ensemble le sujet et le prédicat, il n'en résulte pas de contradiction ; car *il n'y a plus rien* avec quoi il puisse y avoir contradiction. Il est contradictoire de poser un triangle et d'en supprimer les trois angles, mais il n'y a nulle contradiction à supprimer à la fois le triangle et ses trois angles. Il en est exactement de même du concept d'un être [A 595/B 623] absolument nécessaire. Si vous supprimez l'existence de cet être, vous supprimez aussi la chose même avec tous ses prédicats ; d'où peut venir alors la contradiction ? Il n'y a rien extérieurement avec quoi il puisse y avoir contradiction, car la chose ne doit pas être extérieurement nécessaire ; et il n'y a rien non plus intérieurement, puisqu'en supprimant la chose même, vous avez en même temps supprimé tout ce qui est intérieur. Dieu est tout-puissant ; c'est là un jugement nécessaire. La toute-puissance ne peut être supprimée, dès que vous posez une divinité, c'est-à-dire un être infini avec le concept duquel cet attribut est identique. Mais si vous dites : *Dieu n'est pas*, alors ni la toute-puissance, ni aucun autre de ses prédicats n'est donné ; car ils sont supprimés tous ensemble avec le sujet, et dans cette pensée il ne se produit pas la moindre contradiction.⁸⁷

Kant écrit que lorsque je supprime le prédicat mais que je conserve le sujet, alors je me heurte à une contradiction. En revanche en supprimant les deux, plus aucune contradiction ne survient. Une première difficulté de compréhension et de lecture apparaît. Est-ce que je dois lire cette phrase de manière purement grammaticale ? Cela revient à dire que si je m'en tiens à la structure basique de la phrase, nous comprenons de manière élémentaire que Kant propose de retirer la deuxième partie d'une proposition à savoir le prédicat. Cela entraînerait si l'on prend comme exemple, la phrase « un triangle avec trois angles », la suppression du prédicat « trois angles », ne restent plus alors que le sujet « triangle ». En quoi la suppression du prédicat entraîne-t-elle une contradiction ? Dans la phrase « un triangle avec trois

⁸⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, traduit de l'allemand par Alexandre Delamarre et François Marty, Gallimard, Paris, 1980, page 518.

angles », en quoi la suppression du prédicat « trois angles » entraîne-t-elle une contradiction ? Est-ce que le sujet « triangle » subit un dommage quelconque de ne pas être qualifié ? Est-ce que l'existence du sujet est menacée par la suppression d'un de ces prédicats ? Mais cette lecture grammaticale n'est pas concluante. Peut-être Kant a-t-il voulu dire quelque chose de beaucoup plus construit que cette simple suppression du prédicat. Dans la lecture du texte en allemand, le raisonnement de Kant a semblé plus facile à comprendre. Le verbe utilisé qui a été traduit en français⁸⁸ par « supprimer » et en anglais⁸⁹ par « to reject » est le verbe « aufheben ». Il a en allemand plusieurs sens, et en plus du sens assez radical de « supprimer », ce verbe allemand peut vouloir dire « lever ». Ce qui nous permet alors aussi de comprendre autrement ce passage de Kant. S'il est possible de remplacer le verbe « supprimer » par « lever », alors il n'est plus question d'une suppression pure et simple, mais d'une négation. Aussi la phrase « un triangle possède trois angles » doit-elle subir la négation de son prédicat « trois angles » et non plus sa suppression radicale. Cela donne avec la phrase « un triangle possède trois angles », une fois le prédicat « trois angles » levé, la proposition « un triangle n'a pas trois angles » est bien une contradiction.

B. LA RELATION AVEC ANSELME

1. Le jugement identitaire

Même si Kant se trompe de débat et dispute en fait avec un autre sujet que l'argument propre d'Anselme, il est intéressant de confronter leur raisonnement respectif. A ce propos, il y a encore plus d'intérêt de confronter Kant avec ce que Hartshorne a classé comme l'argument faible d'Anselme, le *Proslogion* II. Cet

⁸⁸ Kant, *Critique de la Raison pure*, page 518.

⁸⁹ Alvin C. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, Wm. B. Eerdmans, Grands Rapids, Michigan, 1977, page 92.

argument qui selon Hartshorne est faible justement parce qu'il est réfutable.

Mais certainement cela dont plus grand ne peut être pensé ne peut pas être dans la seule intelligence. En effet, s'il est au moins dans la seule intelligence, qu'il soit aussi dans la réalité peut être pensé, ce qui est plus grand. Alors, si cela dont plus grand ne peut être pensé est dans la seule intelligence, cela même dont plus grand ne peut être pensé est cela dont plus grand peut être pensé. Mais certainement ceci ne peut être. Quelque chose dont plus grand ne peut être pensé existe donc, sans le moindre doute, et dans l'intelligence et dans la réalité.⁹⁰

Que dit Anselme ici ? Il dit qu'une chose qui n'existe pas ne peut pas être une chose parfaite. Que fait Kant ? Kant affirme que dans un jugement identique si je lève le prédicat mais conserve le sujet alors je tombe sur une contradiction. Tandis qu'en supprimant les deux, sujet et prédicat, plus aucune contradiction n'est manifeste. Qu'est-ce qu'un jugement identique chez Kant ? Un jugement identique, ou plutôt identitaire (*identisches Urteil*) porte sur l'identité du sujet. Nous pensons comprendre le jugement identitaire comme une affirmation essentielle sur l'identité d'un sujet. Il est donc une prémisse, une affirmation de base reconnue par tous, comme l'exemple du triangle et de ses trois angles. Un jugement identitaire est l'hypothèse de départ que tout entendement reconnaît généralement pour évidente et vérifiée. Alors naturellement il est facile de réfuter toute prémisse en rétorquant qu'elle n'est pas irrécusable, qu'elle n'est pas indiscutable. Mais c'est mettre en péril toute réflexion philosophique, qui repose forcément sur une ou des prémisses de départ. Il ne faut donc pas chercher à savoir si l'énoncé du jugement identitaire est indestructible. Dans le raisonnement de Kant, cela n'aurait de plus aucun intérêt. Ce que Kant pose c'est que dans tout jugement sur l'identité d'un sujet, une règle

⁹⁰ Anselme, *Monologion, Proslogion*, Tome 1, Cerf, Paris, 1986, pp. 245-246.

générale s'applique. Son exemple général est celui du triangle avec les trois angles.

Il nous semble que l'affirmation anselmienne que nous pouvons mettre en parallèle avec l'exemple kantien du triangle est celle de Dieu comme « tel que rien de plus grand ne peut être pensé ». En effet, lorsque Anselme dit : « Tu es comme nous le croyons, et que Tu es ce que nous croyons. Nous croyons en effet que.. », ne profère-t-il pas là ce que Kant entend par jugement identitaire, c'est-à-dire une hypothèse généralement reconnue par tous, une prémisse évidente et vérifiée ? Ce « nous croyons », c'est-à-dire ce que nous tenons pour vrai, comme nous tenons pour vrai que le triangle possède trois angles ou encore que Dieu est parfait, est un jugement identitaire. Nous pouvons donc proposer que : « un triangle possède trois angles » est une prémisse vraie, un fait reconnu de tous, tout comme Dieu est « tel que rien de plus grand ne peut être pensé » est également une prémisse et un fait public reconnu de tous. Donc « un triangle a trois angles » et Dieu est « tel que rien de plus grand ne peut être pensé » sont deux jugements identitaires. Avec son jugement identitaire Dieu est parfait, Anselme dit dans le Proslogion II que si une chose n'existe pas, alors elle ne peut être parfaite.

Mettons en parallèle le raisonnement d'Anselme avec celui de Kant.

1. Si une chose n'existe pas, alors elle ne peut être parfaite.

[Conclusion du Proslogion II]

1bis. Si un triangle n'a pas trois angles alors il ne peut être un triangle.

[Exemple de Kant à lire en parallèle logique avec la proposition 1]

2. Si Dieu n'existe pas alors Dieu ne peut pas être Dieu, l'être parfait.

Ce que montre Kant c'est que dans un jugement identitaire quel qu'il soit, lever le prédicat et ne pas lever le sujet conduit forcément à une contradiction. Il est contradictoire de poser un triangle et d'en lever les trois angles. C'est pourquoi le

raisonnement d'Anselme ne peut tenir. La perfection est dans le *Proslogion* II définie comme constitutivement liée à l'existence : un des caractères de la perfection est celui de l'existence. Anselme partant du jugement identitaire suivant, « Dieu est parfait », il lie la perfection de Dieu à son existence. Dans le jugement identitaire, Dieu est parfait, Anselme comprend l'existence de son sujet comme partie intégrante de sa définition. Ce qui est parfait ne peut manquer d'exister par définition. Kant révèle avec cette première partie de son objection, qu'Anselme commet une espèce de tautologie, qui pourrait se résumer de la sorte :

3. Si l'être parfait n'existe pas alors l'être parfait n'est pas l'être parfait puisqu'il n'existe pas et que l'être parfait ne peut qu'exister. [selon la proposition 1]

Avec le parallélisme de Kant cela donne :

3bis. Si un triangle n'a pas trois angles alors le triangle n'est pas un triangle puisqu'il n'a pas trois angles et que le triangle a trois angles.

Evidemment, en présentant ainsi le raisonnement de Kant, la faiblesse de la logique du raisonnement d'Anselme saute aux yeux. Nous voudrions à présent apporter quelques remarques concernant le raisonnement de Kant sur le pseudo argument d'Anselme. Kant écrit :

Quelles que soient la nature et l'étendue du contenu de notre concept d'un objet, nous devons cependant sortir de ce concept pour attribuer l'existence à cet objet. A l'égard des objets des sens cela se fait au moyen de l'enchaînement avec quelque une de mes perceptions suivant des lois empiriques ; mais pour des objets de la pensée pure il n'y a absolument aucun moyen de reconnaître leur existence, puisqu'il faudrait la reconnaître tout à fait *a priori*, tandis qu'au contraire notre conscience de toute existence (qu'elle se produise soit immédiatement par la perception, soit par des raisonnements qui rattachent quelque chose à la perception) appartient entièrement à l'unité de l'expérience, et que, si une existence hors de ce champ ne peut sans doute pas être tenue pour absolument impossible, elle n'en est pas moins une supposition que rien ne nous permet de justifier.

Le concept d'un être suprême est une idée très utile à maints égards ; mais, précisément parce qu'il est simplement une idée, il est tout à fait incapable d'étendre à lui seul notre connaissance [A 602/ B 630] par rapport à ce qui existe. Il ne peut même pas nous instruire davantage relativement à la possibilité. Le critère analytique de la possibilité, qui consiste en ce que de simples positions (des réalités) n'engendrent pas de contradiction, ne peut sans doute lui être contesté ; mais, comme la liaison de toutes les propriétés réelles en une chose est une synthèse sur la possibilité de laquelle nous ne pouvons trancher *a priori*, puisque les réalités ne nous sont données spécifiquement et que, quand même cela arriverait, il n'en résulterait aucun jugement, le critère de la possibilité des connaissances synthétiques devant toujours être cherché uniquement dans l'expérience, à laquelle l'objet d'une idée ne peut appartenir, il s'en faut de beaucoup que l'illustre Leibniz ait fait ce dont il se flattait, c'est-à-dire qu'il soit parvenu à connaître *a priori* la possibilité d'un être idéal aussi élevé.

Avec cette preuve ontologique (cartésienne), si renommée, qui prétend démontrer par des concepts l'existence d'un être suprême, l'on ne fait donc que perdre toute sa peine et son travail, et nul homme ne saurait devenir plus riche en connaissances avec de simples idées, pas plus qu'un marchand ne le deviendrait en argent si, dans la pensée d'augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à son livre de caisse.⁹¹

La perception de la réalité selon Kant est dépendante de l'expérience. Ce qui est, est ce que j'expérimente, c'est tout. Il est vrai qu'à de nombreux égards, être c'est expérimenter. Notre perception des choses réelles est complètement dépendante de nos sens, de notre perception et de notre sensibilité. Mais Kant ajoute que les raisonnements sont aussi rattachés à la perception et ainsi il n'y a plus de possibilité de raisonnements *a priori* puisque tout *a priori* se rattache fatalement à l'expérience. En quelque sorte, si nous comprenons bien, Kant nie la possibilité de la pensée *a priori*. Car selon lui, il n'y a aucun moyen de reconnaître l'existence des objets de

⁹¹ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, traduit de l'allemand par Alexandre Delamarre et François Marty, Paris, Editions Gallimard, 1980, pages 522-523.

la pensée pure, c'est-à-dire de l'*a priori*. En cela Kant ne laisse aucune chance à l'argumentation d'Anselme. Si d'emblée Kant décide qu'il n'y a pas de possibilité de penser un objet *a priori*, alors il ne peut en aucun cas laisser à l'argument ontologique une chance d'être convaincant.

Une autre incompatibilité peut être décelable entre Kant et l'argument ontologique d'Anselme. Kant parle de l'objet d'une idée, donc nous comprenons que l'objet c'est Dieu, et que l'idée c'est la perfection. Cet objet d'une idée, dit Kant, ne peut appartenir au critère de la possibilité, puisque le critère de la possibilité ne peut se connaître que dans l'expérience. Donc l'objet, Dieu, n'est pas possible. Même si Kant accepte volontiers l'idée que toutes les perfections puissent se trouver en l'objet Dieu, Kant se met un point d'honneur à affirmer que cet objet Dieu n'est pas possible.

Cette dernière argumentation semble creuser un fossé infranchissable entre les deux penseurs, Kant et Anselme, sur la question de l'existence de Dieu. En affirmant que l'objet Dieu n'est pas possible, Kant pense réfuter définitivement l'argumentation d'Anselme, alors qu'en réalité il ne parle pas la même langue qu'Anselme. Il ne réfute pas Anselme mais la compréhension établie par les autres de l'argument du *Proslogion*. Anselme n'a jamais tenu pour acquis que la possibilité éventuelle de l'objet Dieu entraîne forcément son existence. Anselme pense *a priori* l'idée de Dieu sans que l'existence de Dieu ne soit *a priori* posée. Dans la définition d'Anselme du *quo nihil maius cogitari possit*, n'est pas présupposée l'existence de ce *quo nihil maius cogitari possit*. En effet, Anselme ne pose pas arbitrairement ce qu'il tente de démontrer. Or, il semblerait que Kant comprenne Anselme comme posant la possibilité et donc l'existence de Dieu dans l'idée même de Dieu.

Le dernier exemple de Kant illustre bien cela. Kant dit qu'un marchand ne deviendrait pas plus riche en argent si, dans la pensée d'augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à son livre de caisse. Ici Kant présuppose bien que la possibilité de la somme d'argent existe. Il peut parler des quelques zéros parce qu'il pose arbitrairement l'existence effective d'une somme d'argent. Et avec Dieu, Kant opère avec la même logique. Poser l'objet Dieu revient à poser l'objet

fortune, en ce sens que la fortune et Dieu sont deux objets qui existent parce qu'ils sont possibles pour Kant. Pour lui, l'existence est déjà incluse dans l'objet fortune tout comme dans l'objet Dieu. C'est comme si l'objet, dès lors qu'il est envisageable, est possible, et dès lors qu'il est possible, existe. Donc en parlant de Dieu, Anselme semble pour Kant déjà affirmer que Dieu existe. De sorte que Kant exige de l'argument ontologique une chose impossible. Il exige que l'argument ontologique lui donne la preuve d'une chose que l'argument ontologique n'a jamais posée comme réelle ou effective. Il exige une preuve de la possibilité de Dieu. Et pour Kant, ce qui est possible peut exister. Donc finalement, il exige une preuve de l'existence de Dieu. Alors qu'Anselme ne présuppose pas l'existence de Dieu dans son argument ontologique, il raisonne *a priori*, en abstraction pure, *in intellectu*. Tout est envisageable *in intellectu* sans que l'existence des choses envisagées soit nécessairement possibles et effectives. Il semblerait que Kant n'ait pas saisi cette distinction entre leurs deux approches respectives de la question.

2. Le verbe « être » n'est que la copule d'un jugement.

Kant poursuit encore.

Être n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique il n'est que la copule d'un jugement. La proposition : *Dieu est tout-puissant*, contient deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et toute-puissance ; le petit mot *est* n'est point un prédicat de plus, mais [A 599/B 627] seulement ce qui pose le prédicat *en relation* avec le sujet. Si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (auxquels appartient également la toute-puissance), et que je dise : *Dieu est*, ou, il est un Dieu, je n'ajoute pas un nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je pose seulement le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps assurément *l'objet* qui correspond à mon *concept*. Tous deux doivent contenir exactement la même chose ; et, de ce que (par

l'expression : Il est) je pense l'objet de ce concept comme absolument donné, rien de plus ne peut s'ajouter au concept qui en exprime simplement la possibilité. Et ainsi l'effectif ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers effectifs ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles signifient le concept, et les thalers effectifs l'objet et sa position en lui-même, au cas où celui-ci contiendrait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait plus l'objet tout entier, et par conséquent, il n'en serait pas non plus le concept adéquat. Mais dans mon état de fortune, il y a plus avec cent thalers effectifs qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire leur possibilité). En effet, dans l'effectivité, l'objet n'est pas simplement contenu d'une manière analytique dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que ces cent thalers conçus soient eux-mêmes le moins du monde augmentés par cette existence en dehors de mon concept.

[A 600/B 628] Quand donc je pense une chose, quels que soient et si nombreux que soient les prédicats au moyen desquels je la pense (même dans la détermination complète), par cela seul que je pose en outre que cette chose existe, je n'ajoute absolument rien à la chose. Autrement, en effet, il n'existerait plus *juste le même*, il existerait au contraire *plus* que je n'ai pensé dans le concept, et je ne pourrais plus dire que c'est exactement l'objet de mon concept qui existe. Si dans une chose je pense même toute réalité, à l'exception d'une seule, et que je dise qu'une telle chose défectueuse existe, la réalité qui lui manque ne s'y ajoute pas pour cela ; mais elle existe affectée précisément du même défaut qu'elle avait lorsque je l'ai pensée, autrement il existerait quelque chose d'autre que ce que j'ai pensé.⁹²

Kant dit que le petit mot « est » n'est que la copule d'un jugement dans son usage logique. Si une chose est un triangle alors elle a trois angles. Dans cet exemple, « est » sert de liaison entre deux concepts : chose et triangle. De même il devrait être possible de dire : si une chose est Dieu alors elle est « telle que rien de plus grand ne peut être pensé ». Ici aussi, le petit mot

⁹² Kant, *Critique de la Raison pure*, pp. 520-523.

« est » sert de lien entre deux concepts : Dieu et chose. Et peu importe si cette chose existe ou pas ! En écrivant cela Kant critique Anselme qui pense ajouter quelque chose de supplémentaire à un sujet en lui ajoutant l'existence. « Quelque chose dont plus grand ne peut être pensé existe donc, sans le moindre doute, et dans l'intelligence et dans la réalité »⁹³, dit Anselme. Mais qu'est-ce que cela ajoute de plus à cette chose d'exister dans la réalité ? Demande Kant. Quel surplus, quelle valeur ajoutée faut-il voir dans une existence dans la réalité par rapport à une existence dans l'intelligence ? L'exemple des 100 thalers sont la réponse de Kant à cette question : rien. Exister non seulement dans l'intelligence mais encore dans la réalité, n'ajoute rien au concept des 100 thalers. 100 thalers demeurent 100 thalers, et leur existence effective n'ajoute rien à leur concept.

Dans ce passage, plusieurs points retiennent notre attention. Premièrement, nous sommes frappée par la relation kantienne posée entre ce qui est effectif et ce qui est possible. Kant pense ici que l'effectif, c'est-à-dire le réel, contient la même chose que le possible. Pour lui, ce qui est possible s'imagine de la même manière que ce qui est réel et effectif. Donc 100 thalers restent et demeurent 100 thalers car il n'existe pas plusieurs manières d'être 100 thalers. L'existence effective ou non des 100 thalers n'ajoute rien à l'idée des 100 thalers, et plus généralement, l'existence n'ajoute rien à l'idée d'un objet. Ce raisonnement se comprend nettement. Ce qui nous embarrasse est que nous ne pouvons pas suivre entièrement la logique du raisonnement de Kant. Pourquoi Kant soulève-t-il ce problème d'effectif et de possible au sujet de l'argument ontologique d'Anselme ? Comme nous l'avons compris, et comme Hartshorne le répète inlassablement, l'argument d'Anselme a été contaminé par un autre débat – celui de l'existence de Dieu. C'est pourquoi, ce n'est qu'artificiellement que nous pouvons rapprocher l'approche de Kant avec celle d'Anselme. Et nous pouvons ainsi voir que Kant ignore la position d'Anselme. L'être tel que rien de plus grand ne

⁹³ Anselme, *Monologion*, *Proslogion*, pp. 101-102.

peut être pensé est un être dont l'existence est nécessaire, voilà ce que dit Anselme. Mais dans cette proposition d'Anselme, il n'y a pas de problème apparent entre ce qui est réel/effectif et ce qui est possible. Le problème n'est pas de se demander si l'existence de l'être parfait ajoute ou non quelque chose à cet être parfait. Le problème est de déterminer si une relation peut s'opérer entre la possibilité de penser un être parfait et la nécessité de l'existence de cet être parfait.

Avec Anselme, nous pourrions dire que l'être parfait peut être muni de toutes les perfections possibles même sans pour autant exister. Jamais Anselme n'a voulu dire que parce qu'il était possible d'imaginer un être ou un objet, cet être ou cet objet avait forcément une existence réelle ou effective. Pour Anselme, l'existence n'ajoute rien de plus, elle n'ajoute pas une perfection supplémentaire à un être ou un objet. Anselme n'a jamais dit que la perfection entraînait nécessairement l'existence. Il est possible de penser *a priori* la plus parfaite des choses, en la dotant de toutes les perfections imaginables, sans que pour autant toutes les qualités et attributs de cette chose entraînent nécessairement son existence. C'est pourquoi cette argumentation de Kant ne semble définitivement pas s'adresser au même questionnement que celui d'Anselme. Cela renforce bien ce constat que déplore Hartshorne : Anselme a été délaissé au profit de ses commentateurs et l'essence même du Proslogion a été noyée dans les lectures et interprétations successives de l'argument.

Résumons. Même si Kant ne se réfère pas au texte d'Anselme mais aux diverses interprétations successives qui en ont été faites, il était nécessaire d'étudier l'objection kantienne. Parce qu'avec l'objection de Gaunilon, celle de Kant constitue l'une des deux grandes étapes dans le débat sur l'argument ontologique d'Anselme.

La réduction par l'absurde de Gaunilon nous permet de comprendre la force initiale de la définition d'Anselme. Le *quo nihil maius cogitari possit* n'est pas simplement un produit de l'imagination qui permettrait à n'importe quelle créature ou chose

d'exister parce qu'elle serait pensable *in intellectu*. Il y a dans la définition de Dieu d'Anselme, une essence unique et si particulière que penser Dieu revient à donner existence à Dieu.

Kant, lui, n'apporte pas de nouvelles orientations sur l'argument d'Anselme. Hartshorne ne trouve aucun intérêt particulier à Kant sur ce sujet :

Kant is too philosophical to accept contingency and quarrel with necessity. He says we have no positive knowledge of the contingent as such.⁹⁴

Mais cela nous permet de noter que ce qui intéresse Hartshorne dans la discussion avec Gaunilon et Kant, c'est de pouvoir mettre en exergue la nécessaire introduction dans le débat autour de l'argument d'Anselme des notions de contingence et de nécessité. Ces deux notions sont pour Hartshorne les clefs de voûte de son raisonnement sur le statut de l'existence « logical status of 'exist' »⁹⁵ et en particulier de l'existence de Dieu.

⁹⁴ Hartshorne, « The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument », *The Philosophical Review*, 53, 1944, page 239.

⁹⁵ Hartshorne, *Anselm's Discovery*, p. 33.

