

2m11.2893.6

Université de Montréal

Hiatus au sein de la rectitude de la volonté ?  
Le problème du mal dans le *De casu diaboli*  
d'Anselme de Cantorbéry

par

Émilie Laramée

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)

Juin 2001



2001.10.04

B  
29  
U54  
2001  
V.014

L'Université de Montréal

Hiatus au sein de la recherche de la volonté ?  
Le problème de mal dans le cas du diabète  
d'Anastasia de Cambray

par

par

Émilie Laroche

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à l'Université de Montréal  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)



juin 2001

Émilie Laroche 2001

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Hiatus au sein de la rectitude de la volonté ?  
Le problème du mal dans le *De casu diaboli*  
d'Anselme de Cantorbéry

présenté par :

Émilie Laramée

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Louis-André Dorion, président rapporteur  
Mme Fabienne Pironet, directrice de recherche  
M. Richard Bodéüs, membre

Mémoire accepté le : 25 juillet 2001.....

## Sommaire

Entre 1080 et 1090, Anselme de Cantorbéry rédige une trilogie portant sur le thème de la vérité et son déploiement dans différents champs. Les trois traités qui la composent s'intitulent respectivement *De veritate*, *De libertate arbitrii* et *De casu diaboli*. La trilogie doit être prise comme un ensemble, selon les recommandations mêmes d'Anselme, pour qui il existe un lien intrinsèque réunissant les notions de mal, de libre arbitre, de liberté, de péché et de vérité. Cependant, pour les besoins de ce mémoire, nous nous intéresserons plus particulièrement au troisième traité, qui concerne plus directement la question du mal. Il nous faudra toutefois faire sporadiquement référence aux traités qui précèdent le *De casu diaboli*, soit le *De veritate* et le *De libertate arbitrii*, afin de bien mettre en relief la continuité thématique et dialectique de la trilogie. Nous serons mieux en mesure de comprendre, à la suite de ces brèves présentations ponctuelles, la façon dont s'enchaîne la question du mal dans le système d'Anselme.

En nous appuyant principalement sur une analyse des textes d'Anselme, mais en nous aidant également du concours des très rares commentateurs sur le sujet du mal, nous verrons comment Anselme explique la provenance problématique du mal au sein de la volonté de la créature rationnelle, et comment il effectue une rectification de la conception augustinienne. Nous verrons en outre que le cadre plutôt théologique, qui fournit l'amorce à la réflexion d'Anselme sur les problèmes de la définition et de l'entrée du mal dans le monde, ne vient aucunement la grever. Elle permet au contraire de constater toute la portée de sa théorie, qui tient en fait lieu de modèle pour penser l'essence de la chute. Nous verrons donc qu'à partir d'une théorie de la vérité, dont la fécondité s'éprouve jusque dans la définition qu'il propose du mal, Anselme conduit sa pensée vers une compréhension approfondie du sens et de la teneur ontologique de l'être, l'assortissant d'une conception de la signification.

## Table des matières

Sommaire .....	p. ii
Table des matières .....	p. iii
Liste des tableaux .....	p. iv
Remerciements .....	p. v
Dédicace .....	p. vi
1. Introduction .....	p. 1
2. Description traditionnelle du problème du mal .....	p. 6
2.1. Définition augustinienne du mal .....	p. 8
3. L'approche anselmienne du problème du mal .....	p. 14
3.1. Plan du <i>De casu diaboli</i> .....	p. 16
3.2. Le <i>De casu diaboli</i> .....	p. 19
3.3. Un parallélisme injustifié .....	p. 20
3.4. Analyse des noms « mal » et « néant » .....	p. 22
3.5. Définition anselmienne du mal .....	p. 32
4. Origine du mal .....	p. 36
4.1. La <i>rectitudo</i> .....	p. 38
4.2. Le libre arbitre.....	p. 40
4.3. La définition de la justice .....	p. 43
4.4. La liberté de la volonté .....	p. 45
4.5. Le bonheur de la créature rationnelle et le défaut de volonté de l'ange .....	p. 48
4.6. La connaissance du devoir .....	p. 54
5. Conséquences de la chute du diable pour l'homme .....	p. 61
6. Le choix de la chute du diable .....	p. 64
7. Conclusion .....	p. 67
Sources documentaires .....	p. 71
Appendices .....	p. vii

## Liste des tableaux

**Tableau I.** Éléments principaux de la conception augustinienne du mal ..... p. 12

**Tableau II.** Comparaisons des conceptions augustinienne et anselmienne du mal -  
Annexe ..... p. viii

### Remerciements

Mes plus sincères remerciements au Maître, la Professeure Fabienne Pironet, pour son appui, son sens du détail, ses judicieux conseils et sa patience tout au long de la rédaction de ce mémoire. Je remercie également Naïty Jacel, ma féale comparse dans cette aventure médiévale, Philippe pour ses encouragements soutenus, Jorge et Lissette, ainsi que Mitaine pour l'inspiration et les coups de pouce.

Il me faut particulièrement savoir gré au Professeur Claude Panaccio pour les remarques, les discussions et les commentaires éclairants lors du colloque à Québec ainsi qu'au Congrès des sciences sociales et humaines à Edmonton.

À ma famille

## 1. Introduction

---

Le problème du mal, s'il ne constitue pas une sérieuse menace pour la foi religieuse et la pensée en général, leur impose à tout le moins un grand défi d'explication et d'intelligence. Il est pour qui veut le penser une difficulté intellectuelle majeure : « il y a un problème du mal. On pourrait même dire que le mal inclut, par définition, un caractère problématique et constitue dès lors par excellence l'objet d'une réflexion philosophique »<sup>1</sup>. Deux éléments concomitants viennent par surcroît s'entrecroiser à ce problème déjà épineux : ceux de la volonté et du libre arbitre. D'avance, ils posent chacun des problèmes particuliers selon qu'on adopte une vision volontariste ou intellectualiste.

Parce que ces problèmes sont intimement liés, voire même interdépendants, nous avons choisi de les traiter à partir de la trilogie d'Anselme de Cantorbéry, formée par le *De veritate*, le *De libertate arbitrii* et le *De casu diaboli*. Il nous a en effet semblé que ces textes constituaient le sol le plus fertile et le plus complet pour analyser cette question chez Anselme, étant donné qu'ils forment un tout cohérent. En outre, et comme le dit par ailleurs le commentateur Eduardo Briancesco, « l'essentiel de la doctrine [morale] d'Anselme [y] semble définitif »<sup>2</sup>. Le *De casu diaboli* servira cependant de principal jalon à notre étude, compte tenu de son sujet direct : Anselme s'y emploie à l'étude du problème de l'apparition du mal chez l'ange.

Le *De casu diaboli*, qui se présente, à l'instar des deux traités qui le précèdent, sous forme dialogique, porte en fait plus exactement sur la signification du mal et du néant, ainsi que sur le problème que pose la liberté de la volonté et sur les difficultés qu'elle peut

---

<sup>1</sup> Cf. Van RIET, « Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas », p.5

<sup>2</sup> Cf. BRIANCESCO : « (...) notre recherche centrera donc son intérêt sur la trilogie anselmienne pour y saisir, au mieux, le nœud de sa pensée morale. (...) l'essentiel de la doctrine d'Anselme semble définitif. », *Un triptyque sur la liberté, la doctrine morale de saint Anselme : De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli*, p.20

rencontrer à persévérer dans l'état de bonté et de rectitude dans lequel elle se trouve originellement. Les coordonnées du problème, annoncées par les questions soulevées par la théorie anselmienne du libre arbitre, élaborée dans le traité éponyme qui précède le *De casu diaboli*, consistent en ce qu'il faut penser comment une volonté libre, créée par Dieu, en présence de Dieu et donc dans la vérité, peut se détourner de Dieu. Comment en effet une volonté pourvue par Dieu de tous les moyens pour persévérer dans la vérité, à savoir de la persévérance – ou à tout le moins, de la capacité à recevoir et à garder la persévérance<sup>3</sup> – et d'une certaine connaissance de ce qu'elle doit faire, peut-elle malgré tout cela ne pas persévérer dans son état initial, et par là introduire le mal dans le monde ? Y aurait-il en elle un défaut constitutif, une lacune<sup>4</sup> ?

Nous tenterons d'apporter des éléments de réponses à ces questions au cours de l'analyse de ce dernier traité. Nous nous attarderons d'abord à l'étude de la définition du mal que propose Anselme, en examinant toutes les ramifications qu'elle implique : définition du mal<sup>5</sup>, provenance<sup>6</sup>, rapport avec la volonté et le libre arbitre<sup>7</sup>, etc. Nous déterminerons également avec Anselme ce qui motive la créature rationnelle à poser un choix qu'elle sait ne pas être le bon en posant certaines questions : Pourquoi arrive-t-il que l'homme et l'ange ne gardent pas la volonté droite ? Se produit-il une coupure – un hiatus –, dans la volonté droite, qui fait qu'elle opte pour ce qui est mauvais ? Nous tenterons de trouver des réponses à ces questions en étudiant de près le problème du mal et de la volonté dont traite Anselme dans le *De casu diaboli*.

Précisons d'emblée que puisque ce mémoire se propose surtout l'étude analytique du problème du mal dans son rapport inévitable avec la volonté et la liberté dans la trilogie

---

<sup>3</sup> Cf. Section 4.5.

<sup>4</sup> Cf. Section 4.5.

<sup>5</sup> Cf. Section 3.5.

<sup>6</sup> Cf. Section 4.

<sup>7</sup> Cf. Section 4.

de 1080-1090, et plus particulièrement dans le *De casu diaboli*, nous avons décidé de ne pas tenir compte des reprises et développements concernant le sujet dans les textes ultérieurs d'Anselme. Ce dernier a en effet continué de s'intéresser aux problèmes de la chute, de la volonté et de la liberté dans des textes comme le *Cur deus homo* (1098), dans lequel il traite du péché originel et de la nécessité de l'Incarnation ; le *De conceptu virginali et de originali peccato* (1100), où Anselme expose comment le Christ, né d'une vierge, n'est pas atteint par le péché originel, en faisant part de sa théorie du péché originel ; ou encore le *De concordia præscientiæ et prædestinationis et gratiæ Dei cum libero arbitrio* (1107-1108), dans lequel il approfondit les rapports entre le libre arbitre et la prescience divine. Le cœur de la théorie d'Anselme sur la chute et le mal y reste le même. Il ne fait que développer dans ces textes postérieurs à la trilogie, d'autres aspects liés au problème du mal.

Les raisonnements d'Anselme, qui sont subtils, témoignent des efforts remarquables qu'il déploie pour concilier foi et raison. Anselme ne dispose pas du vocabulaire précis et arrêté dont bénéficient aujourd'hui les philosophes qui s'intéressent à ce même problème du mal<sup>8</sup>. Certaines zones de sa pensée restent obscures et certaines idées plutôt vagues ; mais il pose assurément les bases d'un langage systématique en philosophie, dont tireront profit dans leur méthode les scolastiques quelques siècles plus tard. C'est la raison pour laquelle nous voyons dans la définition du mal qu'il énonce, ainsi que dans la solution au problème du mal qu'il propose, la preuve d'une pensée somme toute bien fondée, qui s'enchaîne dans un système qui correspond à sa vision du monde.

À partir de l'analyse du très long *De casu diaboli* (vingt-huit chapitres), nous verrons qu'Anselme propose une explication du mal tout à fait satisfaisante et par surcroît

parfaitement en conformité avec sa conception du monde et le système qui en découle. Nous commencerons par décrire le problème de façon générale, tel qu'il est traditionnellement posé (section 2). Nous présenterons ensuite la définition augustinienne du mal en tant qu'il est privation du bien (section 2.1). Le choix de présenter la définition augustinienne du mal nous semblait aller de soi ; la pensée d'Augustin a influencé grandement celle des penseurs après lui, qui s'en sont servi comme principale base de leur propre conception. Nous exposerons ensuite les définitions anselmiennes des noms « mal » et « néant », qui présentent un intérêt particulier en ce qu'elles constitueraient, selon certains commentateurs, le point de départ en même temps que le but visé des réflexions d'Anselme sur le problème du mal<sup>9</sup> (section 3.4). Nous présenterons ensuite la définition proposée par Anselme, en démontrant qu'elle est, en quelques points, une rectification de la définition augustinienne (section 3.5). Nous verrons ensuite comment Anselme rend compte de l'origine du mal (section 4). Nous nous appuyerons à ce moment sur le *De veritate* (sections 4., 4.1 et 4.3) et le *De libertate arbitrii* (sections 4.2 et 4.4), qui fournissent les notions préliminaires à la compréhension adéquate de cette partie de l'exposé d'Anselme. Les notions et les concepts qui y sont développés nous permettront en effet de présenter ensuite sa conception du bonheur de la créature rationnelle, ainsi que celle du péché (section 4.5). Nous verrons ensuite quelle est la connaissance que possède l'ange de ce qu'il doit faire et ne pas faire (section 4.6). Nous nous intéresserons également aux répercussions possibles du péché de l'ange sur la nature humaine (section 5). Nous tenterons enfin d'avancer quelques raisons possibles expliquant le choix d'Anselme de traiter de la chute du diable au lieu de celle d'Adam (section 6). Nous mettrons

---

<sup>9</sup> C'est d'ailleurs, en arrière-plan, ce qu'il semble appliqué à fonder – un langage – sans toutefois y parvenir parfaitement, démontrant qu'il ne peut prendre appui sur des bases solides et établies, frayant son propre chemin en terrain peu connu.

sporadiquement en évidence, mais sans trop insister, les outils dont dispose Anselme et qu'il met à profit, que ce soit en ce qui concerne sa méthodologie qu'en ce qui a trait aux auteurs qui l'inspirent.

Pour mener à bien notre étude, nous avons directement puisé dans les textes latins de l'œuvre d'Anselme, heureusement traduits et commentés par Michel Corbin et Rémy de Ravinel dans une édition bilingue publiée aux Éditions du Cerf<sup>10</sup>. Nous nous sommes également aidée de la traduction de Pierre Rousseau, qui a fait chez Aubier<sup>11</sup> la recension des œuvres philosophiques d'Anselme. Nous citerons donc textuellement quelques chapitres du *De veritate* (Préface et chapitres II, V, IX et XII) et du *De libertate arbitrii* (chapitres I à III, V, VII, IX et X), ainsi que le *De casu diaboli*. En ce qui concerne ce dernier texte, nous ne citerons que les chapitres I, III, IV, IX à XIV, XVII, XIX, XXII, XXIII, XXV à XXVII. Les autres chapitres ne présentent en effet que très peu d'intérêt pour notre analyse en ne fournissant aucun apport essentiel du point de vue de la réflexion philosophique. Très courts, ils visent principalement à structurer littérairement le texte, en faisant état des interrogations personnelles et hésitantes du disciple.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. EVANS, « Why the fall of Satan ? », p.141 : « (...) it seems that the problem of evil may have constituted more than a starting-point for his thinking, and that it may have provided a basis for more wide-ranging explorations of methods appropriate for handling negatives. »

<sup>10</sup> Cf. *L'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry*, tomes I et II, éd. M. Corbin, Paris, Cerf, 1987

<sup>11</sup> Cf. *Œuvres philosophiques de saint Anselme*, Paris, Aubier, 1947

<sup>12</sup> Nous prenons ici exemple sur Eduardo Briancesco qui affirme, alors qu'il s'apprête à analyser le *De casu diaboli* dans son ouvrage consacré à la trilogie : « Pour ne pas nous perdre dans le labyrinthe formé par la succession des chapitres, prêtons attention à un certain nombre de textes clefs (...) ». p.86.

## 2. Description traditionnelle du problème

---

Qu'on identifie le Bien à l'Être, à l'Un, à Dieu, à un Principe du monde ou à la connaissance plénière ; qu'on associe le mal au néant, au mensonge, à une illusion des sens, à une privation du Bien ou à un Principe du monde antagoniste, depuis les débuts de la philosophie, bien et mal semblent opposés par définition. Et les philosophes s'appliquent à les expliquer, se rendant bien compte que la tâche est plus difficile dans le cas du mal. Il s'avère en effet que « si la philosophie veut expliquer, rendre raison, justifier, donner un sens, dire ce qui doit être, le mal se présente par définition comme « ce qui ne devrait pas être », l'inexplicable, l'irrationnel, l'injustifiable, le non-sens. »<sup>13</sup>. Quelle tâche dès lors pour le philosophe que de tenter de l'expliquer !

Traditionnellement, le problème du mal contient en fait deux questions : D'une part, qu'est-il ? Et d'autre part, d'où vient-il ? On a tenté de rendre compte du mal sous les diverses formes qu'il prend : le mal physique ( la douleur, la maladie, la mort), le mal moral (le mensonge, la violence, le péché) et le mal métaphysique (le mal dans son essence). La tâche d'explication du mal devient particulièrement ardue lorsque les coordonnées du problème imposent de prendre en considération Dieu, le créateur de toutes choses. Le manichéisme s'y est appliqué ; sur la base d'un dualisme fondamental, il soutient que deux principes de l'univers, Dieu, principe du bien, et le principe du mal s'affrontent éternellement et que cet affrontement contribue à la création perpétuelle du monde. Dieu est ainsi déchargé de la responsabilité du mal puisqu'il existe, à part lui, un principe qui en est complètement responsable. Pour les Pères de l'Église, « le mal dont nous souffrons est notre œuvre. Il résulte du mauvais emploi du libre arbitre que Dieu nous avait très sagement

---

<sup>13</sup> Cf. Van RIET, « Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas », p.5

donné comme instrument de progrès »<sup>14</sup>. C'est à cette doctrine qu'a été confronté Augustin : « Et je m'efforçais de comprendre la thèse que j'entendais professer, qui fait du libre arbitre la cause du mal que nous commettons (...) »<sup>15</sup>. Plus la religion prend de place, plus elle s'impose comme cadre de pensée à l'intérieur duquel le monde doit être perçu. Le monde étant l'œuvre de Dieu, le problème du mal se construit autour d'une théodicée. Dès lors, « tous se bornent à défendre l'honneur de Dieu en face du mal et à combattre le manichéisme au nom de la foi plutôt que par des vues rationnelles. Ainsi en sera-t-il jusqu'à saint Augustin »<sup>16</sup>.

Toutefois, le problème premier, théorique d'abord, et qui se trouve à la base de toutes les formes de maux, est celui de la nature du mal. Opposé du Bien, le mal s'explique le plus souvent, dans le contexte chrétien, par l'imperfection constitutive de l'être humain. Il se trouve dès lors naturellement mis en rapport avec le libre arbitre et la volonté qui sont spécifiques à ce dernier. Pendant tout le moyen âge, le présupposé ontologique qui supporte la question du mal est celui de l'être, qui est bien et qui est Dieu. Ainsi, s'interroger au sujet du mal équivaut à poser la question de l'être du mal. Les coordonnées du problème s'énoncent de la manière suivante : tout ce qui est, vient de Dieu ; tout ce qui est, est bon et bien. Le monde et tout ce qu'il contient a été créé par Dieu. Dès lors, si le mal est quelque chose, il doit venir de Dieu, ce qui est inacceptable pour les médiévaux.

De telles coordonnées viennent sensiblement compliquer le problème en offrant un cadre très rigide pour l'explication du mal. Nous poserons donc dans les lignes qui suivent un regard plus attentif, quoique plutôt général, à cette approche médiévale du problème du mal. Nous prendrons pour point de départ la définition augustiniennne du mal ; comme nous l'avons mentionné plus haut, Augustin a influencé grandement la pensée médiévale, ainsi

<sup>14</sup> Cf. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, p.184

<sup>15</sup> Cf. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 3

que l'ensemble des réflexions au sujet du mal. En ayant en tête la conception qu'il propose, nous pourrions mieux déterminer par la suite la façon dont ceux qui l'ont suivi l'ont interprétée et s'ils s'en sont éloignés.

## 2.1 Définition augustinienne du mal

En ce qui concerne le problème du mal, Augustin vise davantage qu'une théodicée ; il veut le traiter en profondeur. À telle enseigne que d'aucuns diront même que « the problem of the nature and origin of evil was one of the driving forces in Augustine's intellectual life »<sup>17</sup>. Augustin tenait en effet à se dégager de la position des manichéens, chez qui la notion de mal tenait lieu de co-Principe créateur du monde. Pour lui, la principale difficulté du manichéisme consistait en la passivité, voire l'impuissance du Principe du Bien<sup>18</sup>. Marquant, comme les Pères de l'Église l'avaient fait avant lui, le donné de la religion chrétienne avec ce qu'il connaissait de la tradition platonicienne, Augustin, pour justifier Dieu sans nier le mal, dit que le mal n'a pas d'être ; et il se révéla le premier penseur chrétien « qui ait cherché à systématiser, philosophiquement, la doctrine chrétienne du mal »<sup>19</sup>.

Aussi, chez Augustin, les formes physique et morale du mal possèdent un dénominateur commun : elles témoignent d'une privation, d'un manque au sein de la chose qui leur sert d'hôte. Car le mal comme privation est dépendant du bien auquel il s'attache. En effet : « (...) tout ce qui se corrompt est privé d'un bien. Et qu'une chose vienne à être privée de tout bien, ce sera le néant »<sup>20</sup>. Le mal est donc pour lui essentiellement privation.

---

<sup>16</sup> Cf. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, pp.184-185

<sup>17</sup> Cf. BURNS, « Augustine on the Origin and Progress of Evil », p.25

<sup>18</sup> Cf. BURNS, « Augustine on the Origin and Progress of Evil », p.10

<sup>19</sup> Cf. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, p.189

<sup>20</sup> Cf. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 11

Nous reconnaissons là une notion présente dans l'ontologie aristotélicienne, utilisée aussi par les Pères de l'Église<sup>21</sup>. Aristote, dans les *Catégories*, affirme en effet :

« *Privation et possession* tournent autour du même sujet : par exemple, la vue et la cécité se disent de l'œil. Et, en règle générale, le sujet dans lequel la possession se trouve naturellement est aussi celui dont l'un ou l'autre des opposés se trouve affirmé. Nous disons que la privation est attribuée à tout sujet apte à recevoir la possession, quand cette possession n'est d'aucune façon présente dans la partie du sujet à qui elle appartient naturellement, et au temps où elle doit naturellement s'y trouver »<sup>22</sup>.

Nous constatons de plus que, pour Augustin, comme chez Aristote : « just as qualities and properties of some substance, some determinate particular things, so also privations, the lack of such qualities or properties, cannot exist except in a substance »<sup>23</sup>.

Augustin constate rapidement que poser la question de la nature du mal, même en affirmant que le mal n'a pas d'être, le reconduit toujours nécessairement à celle de son origine, de sa cause directe. En faisant appel à ses connaissances de la philosophie grecque, à laquelle il a été initié à travers la lecture des œuvres de Plotin, Augustin tente de régler le problème de la provenance du mal, en affirmant que le mal, ou plutôt la cause du mal, à savoir la volonté mauvaise, n'a pas de cause, sinon une cause *déficiente* : « Que l'on ne cherche donc pas la cause efficiente de la mauvaise volonté : cette cause n'est pas efficiente, mais déficiente ; elle n'est pas effectivement, mais défectivement »<sup>24</sup>. Cette notion reste cependant problématique, comme le remarque Babcock<sup>25</sup>. Ce dernier soutient en effet que la privation peut se comprendre dans la mesure où nous pouvons nous imaginer la chose en question et le manque qu'elle peut démontrer. Dès lors, la noirceur devient l'absence de lumière, le silence, l'absence de bruit, etc. Toutefois, « if there is any cause of

<sup>21</sup> Cf. KANE, « Evil and Privation », p.45

<sup>22</sup> Cf. ARISTOTE, *Catégories*, 10, 12a, 26-33

<sup>23</sup> Cf. KANE, « Evil and Privation », p.45

<sup>24</sup> Cf. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, 12, 7

the evil will, then, it is only the cause of which we catch a dim glimpse when we acknowledge that there is no efficient cause. But do we catch a glimpse of anything at all ? »<sup>26</sup>. Il nous semble en effet difficile de saisir la notion de cause déficiente, de l'entendre clairement. Il est en outre problématique que la privation de cause elle-même puisse être quelque chose, en l'occurrence une cause ! Nous verrons plus loin comment Anselme tente de régler ce point litigieux de l'explication d'Augustin.

Chez Augustin, de même que chez ceux qui s'en inspireront, il semble que l'explication et la définition de la nature du mal posent moins problème que celle de son origine. Dire que le mal, qui n'est rien, est une privation dans les choses, possède un caractère satisfaisant. Le véritable problème est de déterminer la provenance du mal ; et comme nous l'avons vu succinctement, la notion de cause déficiente laisse quelque peu le penseur sur sa faim. Le nœud du problème réside en fait en ce qu'il faut expliquer comment la volonté en arrive à se tourner vers le néant, vers la privation ou vers un bien moindre. Dans le *De libero arbitrio*, livre troisième, Augustin demande : « Aussi, qu'est-il besoin de chercher d'où naît ce mouvement par lequel la volonté se détourne du bien immuable vers le bien moindre, quand nous reconnaissons qu'il ne vient que de l'âme (...) »<sup>27</sup> ? C'est donc dire qu'Augustin « insisted that true cause cannot be found prior to the evil willing, something other than evil will, which gives rise to sin »<sup>28</sup>.

La définition du mal comme privation pourrait, si mal entendue, donner lieu à une interprétation qui conduit à une négation de la réalité du mal. Nous pourrions affirmer qu'expliquer le mal par la notion de privation, c'est faire fi de la souffrance et du mal dans le monde. Nous nous méprendrions cependant sur les présupposés métaphysiques et ontologiques qui sous-tendent la conception augustinienne, en ne distinguant pas entre *ce*

<sup>25</sup> Cf. BABCOCK, « Augustine on Sin and Moral Agency », p.46

<sup>26</sup> Cf. BABCOCK, « Augustine on Sin and Moral Agency », p.46-47

*qu'est* le mal et le fait qu'il soit, c'est-à-dire le fait qu'on puisse en témoigner d'une certaine façon en constatant les diverses privations au sein de la création.

Une autre interprétation erronée voudrait que la théorie du mal comme privation implique que le mal soit une conséquence nécessaire de la finitude de l'univers créé<sup>29</sup>, finitude qui se traduit en bout de ligne par la matière et l'union de l'âme avec celle-ci. Chez Augustin, cela est même le contraire. En effet, Augustin « separated himself from the tradition, however, by insisting that the temptation was not related to the bodily condition of humanity »<sup>30</sup>. Il se dégage ainsi de ceux, tels Ambroise et Grégoire de Nysse, qui ont suivi la théorie platonicienne selon laquelle les appétits et les passions du corps contrent la vie de l'esprit, le travail de la raison<sup>31</sup>.

Nous ne devons également pas perdre de vue la conception du monde qu'ont les médiévaux chrétiens, et qui est essentiellement néoplatonicienne en ce qu'elle revendique à l'univers créé des degrés d'être nécessaires. Cela ne signifie cependant pas que le mal se retrouve plus intensément dans les choses qui ont un degré d'être moindre. Tout ce qui est, vient de Dieu et ce qui vient de Dieu est bon. Aussi, « (...) in their [les médiévaux chrétiens] teaching the inevitability of these evils follow not from the nature of evil as privation but from the sort of universe that God desired to create, namely one in which all possible grades of being and goodness are realized ».<sup>32</sup> Il ne faudrait donc pas confondre un degré de perfection moindre avec le mal.

---

<sup>27</sup> Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, 1, 2

<sup>28</sup> Cf. BURNS, « Augustine on the Origin and Progress of Evil », p.17

<sup>29</sup> Cf. KANE, « Evil and Privation », p.46

<sup>30</sup> Cf. BURNS, « Augustine on the Origin and Progress of Evil », p.19

<sup>31</sup> Cf. BURNS, « Augustine on the Origin and Progress of Evil », p.19

**Tableau I. Éléments principaux de la conception augustinienne du mal**

Mal	Libre arbitre	Origine du mal	Péché
Privation du bien	Pouvoir de la volonté qui doit choisir entre pécher ou de ne pas pécher	Volonté qui se pervertit en péchant, c'est-à-dire en se détournant de Dieu <sup>33</sup>	Mouvement d'orgueil qui rend la volonté et le libre arbitre esclaves des désirs et des passions <sup>34</sup>

Le néoplatonisme christianisé<sup>35</sup> d'Augustin fixera pour les siècles qui suivront l'ensemble des traits caractéristiques du concept du mal<sup>36</sup>, ainsi que ceux de la pensée chrétienne en général. Son influence sur la pensée des médiévaux chrétiens sera décisive et incontestable. En effet, « from Boethius and Cassiodorus to the late Medieval mystics and scholastics, the history of philosophy and theology is, in large measure, a continuing exegesis of the texts of Augustine »<sup>37</sup>. En effet, Boèce, au VI<sup>e</sup> siècle, dans sa *Consolation de la Philosophie*, utilise la conception augustinienne en affirmant que : « (...) le mal n'est rien puisqu'il [Dieu] ne peut le faire et qu'il n'est rien qu'il [Dieu] ne puisse pas faire »<sup>38</sup>. Au VII<sup>e</sup> siècle, le pseudo-Denys l'Aréopagite reprendra aussi la définition augustinienne du mal dans ses *Noms divins*, chapitres 18 à 34. Il dira que « le mal ne procède pas du Bien, ou du moins s'il procède du Bien, ce n'est pas en tant que mal »<sup>39</sup>. Modifiant quelque peu la conception augustinienne, l'Aréopagite affirme que « (...) le mal de son côté n'appartient ni à l'être ni au non-être »<sup>40</sup>, mettant en exergue le caractère problématique de la provenance du mal. Il reste que pour le pseudo-Denys, de la même manière que chez

<sup>32</sup> Cf. KANE, « Evil and Privation », p.47

<sup>33</sup> Cf. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 16

<sup>34</sup> Cf. CRIGNON, *Le mal*, p.110

<sup>35</sup> Cf. CROUSE, « Anselm of Canterbury and Medieval Augustinianisms », p.61

<sup>36</sup> Cf. De LIBERA, « Le mal dans la philosophie médiévale », p.100

<sup>37</sup> Cf. CROUSE, « Anselm of Canterbury and Medieval Augustinianisms », p.60

<sup>38</sup> Cf. BOÈCE, *Consolation de la philosophie*, III, 23

<sup>39</sup> Cf. PSEUDO-DENYS, *Œuvres complètes*, p.111

<sup>40</sup> Cf. PSEUDO-DENYS, *ibid.*

Augustin, le mal ne peut être qu'en tant que corruption du bien. Deux siècles plus tard, Jean Scot Érigène prendra appui sur la pensée dionysienne pour élaborer son système<sup>41</sup>. Fidèle à la tradition augustinienne, qu'il radicalisera cependant<sup>42</sup>, il concevra également le mal comme privation. La conception augustinienne du mal n'est que très peu altérée, dans l'ensemble, pendant les quelque sept siècles qui séparent Augustin d'Anselme. Ce dernier inaugure cependant au XI<sup>e</sup> siècle un renouveau dans l'intérêt porté à l'approche augustinienne du problème du mal.

---

<sup>41</sup> Cf. GANDILLAC, Introduction aux *Œuvres complètes du Pseudo-Denys L'Aréopagite*, p.49

<sup>42</sup> Cf. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, p.927

### 3. L'approche anselmienne du problème du mal

---

Au XI<sup>e</sup> siècle, le contexte dans lequel Anselme pense et écrit est celui d'un moine ; Anselme, abbé et tuteur, n'écrit pas en vue de publications éventuelles, mais presque uniquement pour ses pupilles, des novices et des moines comme lui. Son cadre de pensée constitue un milieu fermé, celui d'une abbaye, dans laquelle se trouve une bibliothèque riche des œuvres des Pères de l'Église, en particulier de celles de saint Augustin<sup>43</sup>. Il est intéressant de savoir qu'en outre, « Anselm never ceased to live as a monk and to regard himself as a monk (...) »<sup>44</sup>, car cela nous permet d'avancer que son approche des questions qui le préoccupent est plutôt personnelle ; elle est celle d'un moine en relation avec son Dieu, et qui tente de comprendre à l'aide de sa foi le monde dans lequel il vit. C'est le *fides quærens intellectum* anselmien qui fait écho, dans un tout autre contexte, au *credo ut intelligam* augustinien. Aussi, « despite the Augustinian derivation of these discussions, the atmosphere in which they are conducted belongs to the eleventh century »<sup>45</sup>. De plus, le traitement fait par Anselme du problème du mal est particulier : « Anselm was the first thinker since Augustine to take a comprehensive fresh look at the problem of evil »<sup>46</sup>.

Entre 1080 et 1090, Anselme de Cantorbéry, abbé à l'abbaye du Bec, rédige trois traités destinés à initier ses élèves à l'interprétation des Écritures Saintes : le *De veritate*, le *De libertate arbitrii* et le *De casu diaboli*. Sous la forme d'un dialogue entre un maître – Anselme – et son disciple, cette trilogie traite, sous des angles différents, du thème de la vérité. L'appellation de « trilogie » ne relève aucunement de l'arbitraire de quelque commentateur ; elle constitue une recommandation d'Anselme lui-même, qui constate que les trois textes apportent un éclairage différent et complémentaire à la notion de vérité qu'il

---

<sup>43</sup> Cf. EVANS, *Anselm*, p.5

<sup>44</sup> Cf. EVANS, *Anselm*, p.9

y développe : « *Qui videlicet tractatus quamvis nulla continuatione dictaminis cohæreant, materia tamen eorum et similitudo disputationis exigit, ut simul eo quo illos commemoravi ordine conscribantur*<sup>47</sup> ». Cette trilogie, qui trouve sa source au chapitre XVIII du *Monologion*, premier ouvrage d'Anselme, présente par ailleurs un intérêt certain en ce qu'elle prend part à cette époque charnière de la pensée, dont Anselme incarne une figure importante : ne faisant partie ni des Pères de l'Église ni de l'époque scolastique, Anselme permet toutefois un pont entre ces deux moments de l'histoire de la pensée.

C'est dans le traité qui clôt la trilogie, le *De casu diaboli*, qu'Anselme discute du problème du mal. Pour Anselme, et comme l'indique le thème général des trois traités, la question du mal sous toutes ses formes est englobée par le problème que constitue le fait de *ne pas se tenir dans la vérité*. En prenant appui sur deux citations de la Bible<sup>48</sup> et donc en pratiquant l'herméneutique scripturaire<sup>49</sup>, Anselme rejoint en même temps sa conception du devoir élaborée dans le *De veritate* ; car faire la vérité, se tenir dans la vérité c'est, pour la créature rationnelle, faire ce qu'elle doit.

Nous avons, en une phrase seulement, mis en relation deux concepts centraux de la réflexion anselmienne : la vérité et le devoir. Compte tenu de l'intérêt de ces notions pour notre propos, nous nous permettrons d'y revenir plus en détail plus loin dans ce mémoire. Il s'avère en effet de mise que nous les présentions, car elles se révèlent nécessaires à la compréhension adéquate et complète de la définition anselmienne du mal dans le *De casu diaboli*.

---

<sup>45</sup> Cf. EVANS, « Augustine on evil », p.175

<sup>46</sup> Cf. EVANS, *ibid.*

<sup>47</sup> « Bien que ces traités ne soient liés mutuellement par aucune continuité dans la dictée, la matière qui est la leur et la ressemblance qu'ont leurs disputes exigent qu'ils soient recopiés ensemble dans l'ordre où j'en ai fait mémoire. » *De veritate*, Préface

<sup>48</sup> « Qui donc en effet te distingue ? Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te vanter comme si tu ne l'avais pas reçu ? » Co, 4, 7 ; « Vous avez pour père le diable et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir. Dès l'origine, ce fut un homicide ; il n'était pas établi dans la vérité parce qu'il n'y a pas de vérité en lui : quand il dit ses mensonges, il les tire de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge. » Jn, 8, 44

### 3.1. Plan du *De casu diaboli*

Le *De casu diaboli* peut être divisé en sept parties principales. Afin de guider quelque peu la lecture et l'analyse du traité, nous en offrons ici un plan accompagné des titres des chapitres qui le composent.

1) Chapitres I à III : Cette partie traite de la façon dont peut être pensée la chute de l'ange si tout ce qui est quelque chose vient de Dieu.

Chapitre I : « Qu'il serait dit même aux anges : *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?* ; qu'il ne viendrait de Dieu que bien et être ; et que tout bien serait essence, et toute essence bien. »

Chapitre II : « Pourquoi le diable semblerait n'avoir pas reçu la persévérance, parce que Dieu ne l'a pas donnée. »

Chapitre III : « Que, si Dieu n'a pas donné, c'est que lui n'a pas reçu. »

2) Chapitres IV à VI : La deuxième partie concerne la chute des mauvais anges et la confirmation des bons.

Chapitre IV : « Comment il a péché et voulu être semblable à Dieu. »

Chapitre V : « Que les bons anges ont pu pécher avant la chute des mauvais. »

Chapitre VI : « Comment les bons (anges) ont été confirmés dans leur état et les mauvais dans leur chute. »

3) Chapitres VII à XI : Cette partie contient l'analyse de la volonté de la créature raisonnable, ainsi que celle du QUELQUE CHOSE et du néant.

Chapitre VII : « Question : la volonté – sa conversion vers ce qu'elle ne doit pas – est-elle le mal même qui fait les mauvais ? Et pourquoi la créature raisonnable ne peut-elle se convertir par elle-même du mal au bien, comme elle le peut du bien au mal ? »

---

<sup>49</sup> Les trois traités qui composent la trilogie se rapportent tous à l'étude de l'Écriture. Cf. *De veritate*, Préface.

Chapitre VIII : « Que la volonté – ou sa conversion – ne serait pas le mal même. »

Chapitre IX : « Que l'injustice serait le mal même et serait NÉANT. »

Chapitre X : « Comment le mal semblerait être QUELQUE CHOSE. »

Chapitre XI : « Qu'il ne se pourrait prouver, de par leurs noms, que le mal et (le) NÉANT sont QUELQUE CHOSE, mais QUASI-QUELQUE CHOSE. »

4) Chapitres XII à XIV : Anselme y analyse la structure de la liberté créée, selon qu'elle se manifeste sous la forme d'une volonté double : volonté de bonheur et volonté de justice.

Chapitre XII : « Que l'ange n'a pu tenir de soi (sa) première volonté ; et que beaucoup (de choses) sont dites pouvoir (en vertu) d'un pouvoir étranger, et ne pas pouvoir (en vertu) d'une impuissance étrangère. »

Chapitre XIII : « Qu'une fois reçue la seule volonté de bonheur, (l'ange) n'aurait pu ni vouloir autre chose ni ne pas le vouloir ; et quoi qu'il eût voulu, sa volonté n'eût été ni juste ni injuste. »

Chapitre XIV : « Qu'il en serait de même s'il n'avait reçu que la volonté de droiture ; qu'en conséquence il a reçu l'une et l'autre volonté en même temps, afin d'être à la fois juste et heureux. »

5) Chapitres XV à XX : Il est question dans cette partie de la justice et de l'injustice.

Chapitre XV : « Que la justice serait QUELQUE CHOSE. »

Chapitre XVI : « Que l'injustice ne serait que l'absence de la justice due. »

Chapitre XVII : « Pourquoi l'ange déserteur ne pourrait revenir à la justice. »

Chapitre XVIII : « Comment le mauvais ange s'est fait injuste et le bon (ange) juste ; que le mauvais doit rendre grâces à Dieu pour les biens qu'il a reçus et abandonnés, de la même façon que le bon qui a gardé (les biens) reçus. »

Chapitre XIX : « Que la volonté, en tant qu'elle est, serait (un) bien et que nulle chose ne serait (un) mal. »

Chapitre XX : « Comment Dieu ferait (que soient) mauvaises les volontés et les actions ; et comment elles seraient reçues de lui. »

6) Chapitres XXI à XXV : Il est question dans la sixième partie de la science des anges, bons et mauvais, avant et après la chute.

Chapitre XXI : « Que le mauvais ange n'a pu savoir d'avance qu'il tomberait. »

Chapitre XXII : « Qu'il a su qu'il ne devait pas vouloir ce en quoi il a péché en (le) voulant, et qu'il devait être puni s'il péchait. »

Chapitre XXIII : « Qu'il n'a pas dû savoir qu'il serait puni s'il péchait. »

Chapitre XXIV : « Que même le bon ange n'a pas dû le savoir. »

Chapitre XXV : « Que celui-ci, même s'il est dit ne plus pouvoir pécher désormais pour la seule raison qu'il a maintenant cette science à la suite de la chute du diable, en tirerait cependant gloire. »

7) Chapitres XXVI à XXVIII : Conclusion.

Chapitre XXVI : « De quoi frémissons-nous au seul nom de mal ? ; et qu'est-ce qui fait les œuvres que l'injustice est dite faire, si elle-même et (le) mal sont NÉANT. »

Chapitre XXVII : « D'où est venu le mal dans l'ange qui était bon. »

Chapitre XXVIII : « Que le pouvoir de vouloir ce qu'il ne devait pas a toujours été bon, et bon le vouloir même quant à son (être). »

### 3.2. Le *De casu diaboli*

Le problème du mal, tel qu'il est abordé par Anselme dans le *De casu diaboli*, se veut normalement en continuité avec la tradition augustinienne. Dans ce contexte, nous pourrions facilement penser que le mal n'est, pour l'auteur du XI<sup>e</sup> siècle, rien de plus que ce qu'en disait Augustin, à la suite de Plotin et en réaction aux Manichéens, à savoir quelque chose de négatif, la privation d'un bien, dont nous ne pouvons avoir de connaissance, justement parce qu'elle n'est pas. De prime abord, la théorie d'Anselme ne diffère qu'en très peu de choses de celle d'Augustin ; nous retrouvons chez lui une conception du mal en tant que néant, privation ou non-quelque chose. Toutefois, à s'y arrêter plus longuement, la position d'Anselme semble plus poussée, plus développée et de fait plus complexe que celle d'Augustin, ne serait-ce qu'en ce qui a trait à la forme du raisonnement, qui se veut d'une logique plus rigoureuse. Anselme exécute en effet un approfondissement du concept de négation, qu'il développe à partir de la notion augustinienne de privation. À titre d'exemple significatif, nous n'avons qu'à nous référer à l'heureuse utilisation de la négation qu'Anselme élabore dans le *Proslogion*, avec la formule « un être tel qu'on n'en peut penser de plus grand »<sup>50</sup>. C'est en outre ce que suggère G. R. Evans : « that 'something larger' is (...) a whole philosophical method for dealing with negatives, which Anselm early saw to be a necessary concomitant of much what he wanted to say about evil »<sup>51</sup>. Cette utilisation de la négation trouvera donc une autre application dans le *De casu diaboli*.

Le titre du traité est *De casu diaboli*, de la chute du diable, mais le problème étudié est la nature du mal, dans tout ce que cela implique – volonté, libre arbitre, liberté et origine – et la signification de « rien »<sup>52</sup>. Dans ce traitement plus général d'un sujet particulier se trouve une des caractéristiques des écrits d'Anselme, comme le remarque

<sup>50</sup> Cf. *Proslogion*, II

<sup>51</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.133

Evans : « Like all Anselm's writings it comprises, not only a discussion of some burning theological or technical problem of the day, but also a treatment of underlying philosophical problems of much more universal application »<sup>53</sup>. Anselme ne vise ainsi pas uniquement à penser le problème très particulier de la chute du diable ; son intérêt est d'approfondir le problème du mal et les implications qui en découlent. D'ailleurs,

« it seems in any case to have been most usual for him to work in this way ; he always prefers to allow general principles to suggest themselves to him as he thinks about specific problems, rather than to attempt to think out purely abstract systems of explanation »<sup>54</sup>.

Aussi, à partir des notions développées dans les textes qui précèdent le *De casu diaboli*, « the treatment of the fall of Satan thus becomes something of a test-case upon which Anselm tries out his ideas and methods »<sup>55</sup>. Nous reviendrons à cette particularité du texte d'Anselme plus loin dans ce mémoire<sup>56</sup>. Voyons d'abord comment notre auteur s'approprie la définition augustinienne du mal, l'approfondissant dans ses ramifications ; à telle enseigne que certains diront même que : « few authors explored the metaphysical implications as Anselm had done, and asked what evil might be »<sup>57</sup>.

### 3.3. Un parallélisme injustifié

La conception manichéenne du mal semble tenace, même au temps d'Anselme. Nous le constatons en effet dès l'abord du dialogue ; afin d'éliminer les fausses pistes quant à sa recherche sur l'essence de la chute, Anselme doit rendre caduque la conception

---

<sup>52</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.132

<sup>53</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.132

<sup>54</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.133

<sup>55</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.133

<sup>56</sup> Cf. Section 6

<sup>57</sup> Cf. EVANS, *Augustine on evil*, p.178

commune du mal, due à « l'impropriété des mots »<sup>58</sup>, qui le perçoit comme symétriquement opposé au bien. Cette conception borne la pensée au cercle vicieux stérile qui veut que, si le bien est la privation du mal, alors de même le mal est la privation du bien, ce qui est inacceptable. S'il admettait cette symétrie, Anselme devrait ensuite affirmer que, si le bien est quelque chose, alors parallèlement le mal est aussi quelque chose, ce qui le reconduirait au manichéisme qu'il veut justement éviter. Considérer le problème sous cet angle est par trop réducteur et naïf, puisque ce parallélisme absolu entre le bien et le mal se révèle non seulement stérile, mais surtout injustifié. Dieu étant la source de tout ce qui est, et tout ce qui est étant bon, il serait contradictoire d'affirmer que le mal est quelque chose. Le bien peut exister sans le mal ; mais le mal ne peut exister sans le bien, car il ne peut y avoir privation que de ce qui est. En outre, le parallélisme bien/mal ne rejoint en aucune manière la conception anselmienne, qui tient souvent lieu de méthode, selon laquelle le point de départ, le point d'origine de toute chose, est toujours foncièrement bon. Nous n'avons qu'à nous référer, à titre de confirmation, à sa conception du libre arbitre, que nous examinerons plus loin<sup>59</sup> : la créature rationnelle ne se trouve jamais dans un lieu neutre entre le bien et le mal ; elle se tient déjà du bon côté, c'est-à-dire du côté du bien<sup>60</sup>. Mais malgré cela, ne pouvons-nous pas tout de même objecter que le fait qu'elle soit d'emblée du bon côté n'empêche nullement l'existence du mal à côté ou en face du bien, considérant en outre que nous parlons du mal comme s'il était effectivement quelque chose ? La réponse est simple : pour Anselme, comme pour Augustin, le mal, qui est privation, n'a pas d'être ; à cause de cela il ne peut coexister avec ou en face du bien, en tant que possibilité équivalente. Intéressons-nous donc immédiatement à la définition anselmienne du mal.

---

<sup>58</sup> Cf. *De casu diaboli*, I

<sup>59</sup> Cf. Section 4.2.

<sup>60</sup> Anselme lui-même lorsqu'il réfléchit, procède de la même manière ; c'est, entre autres choses, ce à quoi fait référence son *fides quærens intellectum* : il récuse toute tentative de quitter l'obéissance de la foi parce qu'il lui est impossible de raisonner d'une manière désengagée, car il n'existe pas pour lui de lieu neutre.

### 3.4. Analyse des noms « mal » et « néant »

Un des intérêts principaux, et dont certains commentateurs diront qu'il est le point de départ de la réflexion d'Anselme sur le mal<sup>61</sup>, semble être un objet récurrent des discussions de l'époque : la signification de « rien » et les possibilités techniques de l'utilisation du langage<sup>62</sup>. Anselme, en effet, « took words very seriously : they were the doorway to the kingdom of essences to which the believer, unless blinded by the things of this world, had the key »<sup>63</sup>. Anselme prend pour point de départ le langage principalement parce que ce dernier relève de la logique commune, ce qui rend le raisonnement d'emblée accessible. Nous trouvons là une autre caractéristique de la méthode anselmienne : aller du plus connu au moins connu, de ce qui est le plus accessible vers ce qui l'est moins, afin de faciliter la progression vers des niveaux plus abstraits de réflexion<sup>64</sup>. Il remarque donc, par la voix du disciple : « *Quomodo ergo malum est nihil, si quod significat nomen eius est aliquid* »<sup>65</sup> ?

Nous avons dit que pour Anselme, comme pour Augustin, le mal est privation, et que si toute privation n'est rien, alors le mal n'est rien ; il est néant<sup>66</sup>. Le problème qui se présente dès lors, et qui a hanté Augustin, consiste en ce que nous pouvons en parler comme s'il était quelque chose. En effet, si le mal est la privation du bien, comme le commandent la tradition augustinienne et les analyses d'Anselme, et si cette privation n'est rien, à quoi fait référence le vocable « mal » ? En suivant la théorie de la signification et de la vérité sur laquelle Anselme a édifié sa pensée dans le *De veritate*, et selon laquelle tout

<sup>61</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.134

<sup>62</sup> « (...) Anselm took as his starting-point a view of the matter which was current among his contemporaries perhaps, and which was certainly to be found in written form among the authorities he may have been able to draw upon. His own interest at the time he wrote Letter 97 and the *De casu diaboli* was in the technical possibilities of the uses of language. » Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.134

<sup>63</sup> Cf. SOUTHERN, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, p.457

<sup>64</sup> Cf. *De veritate*, IX

<sup>65</sup> « Comment le mal est-il alors NÉANT, si ce que signifie son nom est QUELQUE CHOSE » ? *De casu diaboli*, X

nom signifie quelque chose qui est, il serait même tenu d'attribuer au mal une réalité, puisqu'il lui est possible d'en parler, et que l'énonciation du mot « mal » implique une réalité à laquelle il fait référence<sup>67</sup>. La conception du mal comme privation doit-elle être revue, car comment, à partir de là, le mal peut-il être néant ? De même, qu'entendons-nous par « néant » si le néant est le contraire de l'être, la privation d'être ? Le langage, qui laisse entendre que le mal est quelque chose, oblige ainsi Anselme à des approfondissements ontologiques sur le sens de « néant » et de « quelque chose », dont l'opposition ne doit pas conduire, nous l'avons vu déjà à plusieurs reprises, à des possibilités équivalentes, qui impliqueraient que le mal est une chose au même titre que les autres choses du monde<sup>68</sup>.

Le problème se présente donc d'abord comme suit : il faut prouver que le néant, qui est privation de l'être, n'est pas quelque chose, et que pareillement, le mal, qui est privation du bien, n'est pas quelque chose, en prenant en considération ces deux objections intuitives possibles : d'une part : « *nam cum auditur nomen ,mali', frustra horrerent corda nostra quod in huius nominis significatione intelligunt, si nihil significatur hoc nomine* »<sup>69</sup>. D'autre part : « *Item. Si vox hæc, scilicet ,malum', nomen est, utique significativum est. Si autem significativum est, significat. Sed non nisi aliquid significat* »<sup>70</sup>. Nous voyons ici Anselme aux prises avec les mêmes difficultés qu'Augustin lorsqu'il traite de la signification :

« Ad. – *Nihil*, rien : que signifie ce mot sinon ce qui n'existe pas ? Aug. – Tu dis peut-être vrai ; mais ce qui me retient de donner mon accord, c'est que tu as admis

<sup>66</sup> Anselme dit lui-même, par la voix de son disciple, que nous disons habituellement que le mal est néant. Cf. *De casu diaboli*, VII

<sup>67</sup> Dans le *De veritate*, Anselme affirmait que la vérité essentielle de l'énonciation est de signifier qu'est ce qui est. Cf. *De veritate*, II et section 4 de ce mémoire.

<sup>68</sup> Qu'elle soit table, arbre, chien ou volonté, la chose est d'abord foncièrement bonne, vraie, droite et juste. En vertu de cette prééminence de la justice, de la vérité, etc., leur privation ne se présente pas comme une possibilité équivalente à leur être parce que cette privation est moindre que ce qu'elle nie.

<sup>69</sup> « car c'est en vain qu'à l'audition du nom *mal*, nos cœurs frémiraient de ce qu'ils entendent dans la signification de ce nom, s'il signifie NÉANT. » *De casu diaboli*, X

<sup>70</sup> « De même, si ce vocable, à savoir *mal*, est un nom, il est assurément signifiant. Or s'il est signifiant, il signifie. Mais il ne signifie pas s'(il) ne (signifie) pas QUELQUE CHOSE. » *De casu diaboli*, X

plus haut qu'il n'y a pas de signe qui ne signifie quelque chose, or ce qui n'existe pas ne peut nullement être quelque chose (...). »<sup>71</sup>

Aussi, nous voyons clairement que :

« already, in St. Augustine of Hippo's *De Magistro* II 3 (...) we find Augustine and his interlocutor Adeodatus (his natural son) agreeing that a sign cannot be a sign unless it signifies something ; then, when 'nothing' has been said to signify that which is not, they discover that it looks very much as though that word cannot be a sign because it does not signify something, and hence realize that they must either reverse their earlier agreement that all signs signify something or else conclude that not all words are signs »<sup>72</sup>.

Conformément à sa propre théorie de la signification, développée au chapitre II du *De veritate*, et selon laquelle non seulement le nom signifie ce qui est, mais aussi : tout est chose et se signifie<sup>73</sup>, ce qui a pour but de signifier, à savoir le nom, est quelque chose parce qu'il est. Ce nom renvoie nécessairement à ce qu'il signifie, à savoir *ce qui est*. Dès lors, ce qui est signifié doit être quelque chose. Seulement, les restrictions que pose la définition anselmienne du mal nous interdisent d'affirmer que le néant est quelque chose. Cependant, nous ne pouvons pas nier non plus que « néant » soit un nom, et qu'en tant que tel, il soit signifiant. Si ce nom est signifiant, c'est qu'il renvoie à un signifié ; si le signifié est quelque chose, comment affirmer que ce qui est signifié par ce nom est néant ? La difficulté consiste donc en ceci : « (...) we want to say that 'nothing' is significant without committing ourselves to the absurdity that nothing is something – an absurdity which appears to follow from the name's being significant, and so signifying something »<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Cf. AUGUSTIN, *Le maître*, II, 3

<sup>72</sup> Cf. HENRY, « Saint Anselm and Nothingness », p.243

<sup>73</sup> Pour Anselme, non seulement tout est chose, mais toute chose signifie quelque chose, entre autres qu'elle est. Nous retrouvons ici le digne épigone de saint Augustin, pour qui tout était signe (Cf. *De doctrina christiana*, II, I-IV ; *De magistro* II, 3)

<sup>74</sup> Cf. HENRY, « Saint Anselm and Nothingness », p.244

C'est donc ce que signifie le nom « néant » qui fait d'abord problème et que le disciple dans le dialogue voudrait voir défini. En d'autres termes, il cherche à savoir et à reconnaître *ce qu'est le néant*, alors que le maître lui a expliqué antérieurement que sa recherche ne peut être complétée, faute d'objet. En effet, « *cum nequaquam different nihil esse et non aliquid esse : quomodo dici potest quid sit quod non est aliquid* »<sup>75</sup> ? Il appert effectivement qu'il est impossible de définir ce qui n'est pas, puisque nous ne pouvons pas dire *ce qu'est* ce qui n'est pas quelque chose, ce qui n'est rien. Toutefois, le problème demeure entier, car, comme l'objecte le disciple :

*« Si non est aliquid quod hoc nomine significatur, non significat aliquid. Si vero non significat aliquid, non est nomen. Sed utique nomen est. Quamquam dicitur nullus dicat nihil esse aliquid, sed semper nihil esse nihil cogamur fateri : nemo tamen potest nomen nihili significativum esse diffiteri. »*<sup>76</sup>

Ainsi, même si nous acceptons de dire que le néant n'est pas quelque chose, qu'il n'a ni substance ni essence, nous ne pouvons pas affirmer que le nom « néant » ne signifie rien, car il doit signifier quelque chose, il doit en tant que signifiant, renvoyer à ce qu'il signifie. Et si ce signifié n'est pas, s'il n'est pas quelque chose, le mot « néant » n'est pas un nom, puisqu'il ne se rapporte à rien. Mais manifestement, « néant » est un nom, ce qui nous indique qu'il possède effectivement un signifié. C'est pourquoi, comme le mentionne le disciple, quoi qu'on en dise dans ce cas « *id quod significatur non est nihil sed aliquid* »<sup>77</sup>.

Si nous récapitulons, nous constatons que les coordonnées du problème sont celles-ci : comment affirmer que le néant n'est pas quelque chose si nous pouvons à la fois

<sup>75</sup> « Puisqu'il n'est nulle différence entre NÉANT et NE PAS être QUELQUE CHOSE, comment peut-on dire *ce qu'est* ce qui n'est pas QUELQUE CHOSE ? » *De casu diaboli*, XI

<sup>76</sup> « Si ce que signifie ce nom n'est pas QUELQUE CHOSE, il ne signifie pas QUELQUE CHOSE. Or, s'il ne signifie pas QUELQUE CHOSE, ce n'est pas un nom. Mais c'en est un assurément. Donc, bien que nul ne dise : (le) NÉANT est quelque chose, mais que nous soyons toujours contraints d'avouer que (le) NÉANT est NÉANT, *personne ne peut toutefois disconvenir que le nom de NÉANT soit signifiant.* » *De casu diaboli*, XI

<sup>77</sup> « Le signifié semble bien ne pas pouvoir être NÉANT, mais plutôt QUELQUE CHOSE ». *De casu diaboli*, XI

prononcer ce mot, « néant », et avoir à tout le moins une idée de ce que c'est, puisque nous frémissons à l'audition de ce mot ? Qu'est-ce donc que le néant, sachant d'emblée qu'il est privation d'être, si le mot « néant » signifie quelque chose, et que si ce mot signifie, il renvoie nécessairement à quelque chose, selon la conception anselmienne de la signification ? Comment ne pas percevoir de contradiction entre le mot « néant », qui doit faire référence à *ce qu'est* le néant, et la définition qui nous est habituellement donnée du néant, à savoir qu'il « est » ce qui n'est pas ? Autrement dit, que se cache-t-il derrière le mot ? À quoi pensons-nous quand nous pensons à « rien » ?

La réponse d'Anselme, pour le moins mystérieuse au premier abord, est la suivante : « *Forsitan non repugnant significare nihil et aliquid* »<sup>78</sup> ? Ainsi, ne rien signifier et signifier quelque chose ne seraient pas contradictoires. Est-ce à dire que, strictement au niveau de la signification, « néant » et « quelque chose » ne sont pas l'inverse l'un de l'autre, au sens où la signification est quelque chose en soi ? Ou encore, est-ce à dire que le mot « néant » signifie à la fois néant et quelque chose, mais sous des aspects différents ? Ou même, qu'il nous est possible de trouver une chose qui soit à la fois néant et quelque chose ?

L'explication d'Anselme fait directement appel à la notion de privation dont il tente de rendre compte : d'abord pour lui, le mot « néant » possède la même signification que le mot composé « non-quelque chose » :

*« Nihil quoque hoc apertius, quam quod hæc vox, scilicet ,non-aliquid', omnem rem penitus et omne est aliquid intellectu removendum, nec omnino ullam rem aut penitus quod aliquid sit in intellectu retinendum sua significatione constituit. Sed quoniam remotio alicuius rei significari nullatenus potest nisi cum significatione eius ipsius cuius significatur remotio – nullus enim intelligit quid significet ,non-homo' nisi intelligendo quid sit homo – : necesse est ut hæc vox quæ est ,non-aliquid', destruendo id quod est aliquid significet aliquid. Quoniam vero auferendo*

<sup>78</sup> « Peut-être signifier NÉANT et (signifier) QUELQUE CHOSE ne se contredisent-ils pas » ? *De casu diaboli*, XI

*omne quod est aliquid, nullam significat essentiam quam in audientis intellectu retinendam constituat : idcirco ,non-aliquid' vox nullam rem aut quod sit aliquid significat »<sup>79</sup>.*

Ainsi, ce ne serait qu'à partir de la connaissance de la signification de *ce qu'est* quelque chose que nous pourrions comprendre ce qu'est, d'une certaine façon, le non-quelque chose. Nous retrouvons ici, presque dans les mêmes mots, la théorie de la privation d'Augustin : la privation est tributaire de ce qu'elle nie car elle ne peut « exister » sans ce qu'elle nie<sup>80</sup>. Ceci permet à Anselme d'écarter dès lors tout ce qui pouvait rester de possibilité de parallélisme entre l'être et le néant, ainsi qu'entre le bien et le mal, puisqu'il est maintenant irrécusable que la primauté doit être donnée à l'être ; et que le néant, le non-quelque chose, ne peut être compris qu'à partir de l'être, du quelque chose. C'est pour ces raisons que le nom « non-quelque chose » semble signifier à la fois quelque chose et rien. En effet, c'est que, « non-quelque chose », « *significat enim removendo, et non significat constituendo. Hac ratione ,nihil' nomen, quod perimit omne quod est aliquid : et destruendo non significat nihil sed aliquid, et constituendo non significat aliquid sed nihil »<sup>81</sup>.*

Nécessairement, « néant » renvoie à quelque chose, car pour le comprendre, il nous faut entendre qu'il détruit ce qui est quelque chose. C'est donc dire que le mot « néant » signifie en fait « être » en le détruisant et, en même temps, il ne signifie pas « néant » en

<sup>79</sup> « Ce vocable, à savoir NON-QUELQUE CHOSE, établit par sa signification qu'il faut *écarter* radicalement de l'intelligence toute chose et tout ce qui est QUELQUE CHOSE, et ne *retenir* dans l'intelligence absolument aucune chose ni radicalement (rien) qui soit QUELQUE CHOSE. Mais, puisque l'écart de quelque chose ne peut être nullement signifié sans la signification de cela même dont l'écart est signifié – nul n'entend en effet ce que signifie *non-homme* s'il n'entend ce qu'est l'homme –, il est nécessaire que ce vocable, NON-QUELQUE CHOSE, en *détruisant* ce qui est QUELQUE CHOSE, signifie QUELQUE CHOSE. Et, puisqu'en *enlevant* tout ce qui est QUELQUE CHOSE, il ne signifie aucune essence dont il établisse qu'elle doit être *retenue* dans l'intelligence de celui qui entend, le vocable NON-QUELQUE CHOSE ne signifie pour cette raison aucune chose ni (rien) qui soit QUELQUE CHOSE ». *De casu diaboli*, XI

<sup>80</sup> Cf. Section 2.1 de ce mémoire.

<sup>81</sup> « signifie en *écartant* et ne signifie pas en *établissant*. Pour cette raison, le nom NÉANT qui *supprime* tout ce qui est QUELQUE CHOSE ne signifie pas – en *détruisant* – NÉANT mais QUELQUE CHOSE, et ne signifie pas – en *établissant* – QUELQUE CHOSE mais NÉANT ». *De casu diaboli*, XI

l'établissant, en le posant comme si le néant était effectivement « quelque chose », puisque « néant » ne renvoie à rien qui soit quelque chose. Ce raisonnement permet à Anselme d'affirmer que :

« *non est necesse nihil esse aliquid, ideo quia nomen eius significat aliquid quolibet modo ; sed potius necesse est nihil esse nihil, quia nomen eius significat aliquid hoc modo. Hoc itaque modo non repugnat malum nihil esse et ,mali' nomen esse significativum, si sic aliquid perimendo significat ut nullius rei sit constitutivum* »<sup>82</sup>.

Comme le remarque Henry :

« 'nothing' is described as having a dual significative function. From the verbal point of view the utterances 'nothing' and 'not-something' are equi-significant, and the latter makes evident its meaning in a fashion which is at the same time remote (*removendo*) and constitutive (*constituendo*) ; constitutively, 'not-something' signifies the elimination of everything that is something ; at the same time its signification must have a positive component which makes plain exactly what it is that is being eliminated – in this case the existent. We may thus say that 'not-something' on the one hand signifies thing or something, and at the same time that it signifies neither, since constitutively it eliminates any such signification »<sup>83</sup>.

Nous pouvons donc dire que « néant » signifie « être » de manière négative et que « être » signifie « être » de manière positive, de sorte que les deux noms signifient la même chose sur des modes différents, ou comme le dit Anselme, selon des aspects différents<sup>84</sup>, à savoir celui du *removendo* et celui du *constituendo*<sup>85</sup>. Aussi, la solution proposée par Anselme se présente en fait en deux parties. Il nous paraît cependant que le problème fondamental demeure. Le nom « néant » est posé à la place de quelque chose ; et ce

<sup>82</sup> « ce n'est pas nécessaire que (le) NÉANT soit QUELQUE CHOSE sous prétexte que son nom signifie QUELQUE CHOSE d'une quelconque façon : mais il est plutôt nécessaire que (le) NÉANT soit NÉANT, parce que son nom signifie QUELQUE CHOSE de cette façon-ci. De cette façon-ci, il n'est donc pas contradictoire que le mal soit NÉANT et le nom de mal signifiant, s'il signifie QUELQUE CHOSE en l'anéantissant si bien qu'il n'établit aucune chose ». *De casu diaboli*, XI

<sup>83</sup> Cf. HENRY, « Saint Anselm and Nothingness », p.244

<sup>84</sup> Cf. *De casu diaboli*, XI

<sup>85</sup> L'idée de signifier sous des aspects différents est probablement une des préfigurations de l'essentielle distinction entre signification et supposition en logique médiévale, et qui se précisera, entre autre, avec

quelque chose – si ce n'est que l'action intellectuelle de destruction, la pensée destructive du quelque chose en question – signifié d'une certaine manière par « néant », n'est pas rien<sup>86</sup>. Notre attention doit donc se porter de la définition du néant à ce à quoi le mot fait référence, puisque ce n'est pas vraiment au néant. Et avec le disciple, nous posons la question suivante : « *illud igitur quæro pro quo hoc nomen ponitur, et quod intelligimus cum ipsum nomen audimus* »<sup>87</sup>. Il ne semble en effet pas suffisant d'affirmer que « néant » signifie quelque chose en le niant, puisque selon Anselme le propre d'un nom est de signifier qu'est ce qui est, c'est-à-dire d'être posé à la place d'autre chose, en l'occurrence une chose qui est<sup>88</sup>. Comment ne pas s'arrêter au problème que pose le fait que dans ce cas, le nom signifie quelque chose en le niant, puisque son propre est d'être le signifiant d'un signifié, et donc de quelque chose qui est ?

Afin de préciser son idée et d'éliminer toute objection, Anselme va répondre par la notion plutôt obscure au premier abord de « quasi-quelque chose », laquelle se résume ainsi : quelque chose peut être signifié selon la forme du langage et non selon la chose à laquelle le mot fait référence. Par exemple, le verbe « craindre » est employé comme un actif, mais selon la chose à laquelle il fait référence, c'est un passif – craindre, pour Anselme, dépend de l'action de quelqu'un d'autre, car la crainte est subie et celui qui l'éprouve n'a aucun contrôle sur celle-ci<sup>89</sup> –. Semblablement, le nom « cécité » est employé dans le langage comme si la cécité était quelque chose, alors qu'elle n'est rien, sinon absence ou privation de la vue. Ainsi, « mal » et « néant » signifient quelque chose selon la

---

Guillaume d'Ockham. Anselme institue une théorie sémantique de la référence qui donnera plus tard naissance à la théorie de la *suppositio* (Cf. De LIBERA, *La philosophie médiévale*, pp.295-298).

<sup>86</sup> Rappelons-nous que pour Anselme, tout est chose, tant ce qui est palpable que la pensée ou la volonté. C'est pourquoi, conformément à cette conception, l'acte mental de destruction de la signification d'un mot se doit d'être quelque chose. Cf. notes 66 et 71

<sup>87</sup> « ce à la place de quoi ce nom est posé et que nous entendons à l'audition du nom en question, cela, dis-je, je demande ce que c'est ». *De casu diaboli*, XI

<sup>88</sup> Cf. *De veritate*, II

<sup>89</sup> De la même manière que céder ou se soumettre à la tentation ne constitue pas un pouvoir, puisque comme nous le verrons plus loin, il n'existe pas de pouvoir tel que celui d'être vaincu. Cf. Section 4.4

forme du langage et non selon la chose à laquelle ils font référence, puisque cette chose n'est rien, elle n'existe pas. « Néant » signifie « absence de ce qui est quelque chose », et « mal », « non-bien ou absence de bien là où il doit y en avoir ». La difficulté de compréhension provient ici du fait qu'il y a une distinction à faire : « we must distinguish between the impression which is conveyed by the form of expression used (*secundum formam loquendi*) and the correct expression of the facts from the point of view of how things are (*secundum rem*) »<sup>90</sup>. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons pas prouver par le nom « néant » que le néant comme tel est quelque chose. De même, nous ne pouvons pas prouver par le nom « mal » que le mal est quelque chose. La seule teneur ontologique de tels mots est contenue dans le langage uniquement, et non dans les choses. Anselme, par sa notion de quasi-quelque chose, signifie que « in a proper expression of the truth of the matter, the most we can say is that *nothing* is only a *quasi-something (quasi-aliquid)* (...) »<sup>91</sup>. De la même manière, « similar troubles arise in connection with the demonstrative pronouns 'this' and 'that' ; strictly speaking, they should only be used in respect of positive existents, and not of the quasi-thing to which the customary forms of speech sometimes appear to commit one »<sup>92</sup>.

Mais tout de même, est-il acceptable d'affirmer que ce qui est absence de quelque chose n'est pas quelque chose ? Ne devrions-nous pas plutôt dire que l'absence de chose, qui n'est pas la chose en question, peut tout de même être considérée comme quelque chose, à savoir le vide, le trou laissé par la chose en question ? Est-ce à dire dès lors que le mot ferait référence à autre chose que ce à quoi il devrait faire référence ? Nous croyons que c'est justement pour éviter que des noms fassent référence à des choses qu'elles ne doivent pas représenter qu'Anselme développe cette notion de quasi-quelque chose. C'est là

<sup>90</sup> Cf. HENRY, « Saint Anselm and Nothingness », p.244

<sup>91</sup> Cf. HENRY, « Saint Anselm and Nothingness », p.245

que se trouve pour lui la solution : sans complexifier les rapports qui s'établissent entre les noms et les choses auxquelles ils font référence, cette notion lui permet d'envisager la signification de « mal » et de « néant » dans la mesure où ils sont quelque chose d'une certaine manière, c'est-à-dire selon la forme du langage. Le mal n'est rien, il n'existe pas, mais nous en parlons *comme* s'il était quelque chose. Le mal et le néant ne sont en fait qu'une manière de parler ; autrement ils ne sont rien. Ces noms possèdent une vanité qui leur est constitutive<sup>93</sup>, et qui fait que nous les prenons souvent pour quelque chose. Cela nous permet de constater que :

« taking into account the limitations of his vocabulary and examples, this solution of Anselm's is on lines which are often taken to be exclusively modern. His distinction between how, on the one hand, we parse an utterance according to 'surface grammar', or apparent form (*secundum formam loquendi*) and how, on the other hand, that utterance would be parsed when expressed in terms of a logically correct language which shows forth how things really are (*secundum rem*) is well within the spirit of the analyses of Russell and those who have taken the cue from his work, particularly his Theory of Descriptions. Again, 'quasi-name' is an exact description of the term 'non-object' as characterized by Lesniewski's Ontology and described above, so that Anselm's 'quasi-something' account of 'nothing' is the precise counterpart at the material level of what was expressed formally at the opening of this sentence »<sup>94</sup>.

Cette distinction se révélera importante pour l'histoire de la logique ; en effet, « Anselm is here making an important point, namely the distinction between the merely grammatical form and the real or logical form of an utterance »<sup>95</sup>. Tout de même, certaines questions demeurent. Nous pouvons par exemple nous demander à nouveau : qu'est-ce qui nous effraye tant à la seule audition du nom « mal », puisque ce à quoi il fait référence n'a ni substance ni essence ? Est-ce effectivement en vain, comme le suggérait au début du

---

<sup>92</sup> Cf. HENRY, *ibid*.

<sup>93</sup> En fait, pour Anselme, le langage en général possède cette vanité ; il prétend toujours à la vérité et être posé pour ce qui est. Cf. *De veritate*, II

<sup>94</sup> Cf. HENRY, « Saint Anselm and Nothingness », p.245

<sup>95</sup> Cf. HENRY, *Medieval Logic and Metaphysics*, p.78

dialogue le disciple, que la créature rationnelle a peur du mal ? Comment dire que le mal n'est pas quelque chose, lorsque nous pouvons facilement en faire l'expérience ? L'injustice, dont Anselme dira qu'elle est le mal même<sup>96</sup>, « *qui velut crudelis dominus miserum homunculum cogat tot turpium et laboriosum operum cura sollicitul esse* »<sup>97</sup> ne semble pas être rien ; car dès lors qu'il y a tiraillement, il y a quelque chose !<sup>98</sup> Afin de résoudre cette difficulté, nous devons maintenant nous pencher sur la définition anselmienne du mal.

### 3.5. Définition anselmienne du mal

Afin de déterminer d'abord ce qu'est le mal – il s'intéressera plus tard à sa provenance –, Anselme fait appel à sa notion de justice, effleurée seulement dans le *De casu diaboli*, mais développée dans le *De veritate*. Cette notion lui permet de définir le mal en ces termes : « (...) *iniustitiam vero ipsum malum esse, quod nihil aliud dicimus quam boni privationem, quod malos et malam voluntatem facit, et ideo eandem iniustitiam non aliud esse asserimus quam privationem iustitiæ* »<sup>99</sup>.

Cette définition, qui met l'accent sur le mal en tant qu'injustice et privation de bien – bien qui correspond également à la justice, à la vérité et à Dieu<sup>100</sup> –, démontre du même coup la prééminence de la justice qui, puisqu'elle est un bien, a la priorité sur l'injustice. Puisque tout point de départ se doit d'être bon et donc quelque chose, cette définition ne signifie aucunement que la justice pourrait être la privation du mal, puisque le

<sup>96</sup> Cf. Section 3.5

<sup>97</sup> « (...) qui, tel un cruel tyran, contraint le misérable avorton à être tirillé du souci de tant d'œuvres honteuses, pénibles, et à peiner fort lourdement pour ces œuvres mêmes (...). », *De casu diaboli*, X

<sup>98</sup> Comme le dira CRIGNON : « L'expérience du mal semble toujours excéder les mots dont nous disposons pour en rendre compte. », Cf. CRIGNON, *Le mal*, p.12

<sup>99</sup> « (...) l'injustice, au contraire, est le mal même que nous disons n'être rien d'autre que la privation du bien, et qui fait les mauvais et la volonté mauvaise ; ainsi affirmons-nous que cette même injustice n'est rien d'autre que la privation de justice. » *De casu diaboli*, IX

<sup>100</sup> Cf. *De veritate*, X et XII

mal n'est rien. Il ne se trouve là aucune symétrie ontologique entre le bien et le mal, ou entre la justice et l'injustice ; entre eux, aucun parallélisme n'est possible. La notion de justice étant incontournable dans le système anselmien, nous nous y intéresserons plus loin dans ce mémoire<sup>101</sup>. Il nous suffit de savoir pour l'instant qu'elle rejoint sa conception englobante de la vérité, dont elle est une espèce : elle est l'expression dans le domaine moral et éthique de sa conception de la vérité en tant que rectitude. L'abandon de la justice originelle, qui advient lorsque la créature rationnelle « fait » le mal, correspond chez Anselme à la perte de quelque chose de grand et de capital pour la créature rationnelle, qui est « remplacé » par la *privation* de ce quelque chose, privation qui n'a pas d'essence, et qui est injustice ; la justice mise de côté laisse un trou béant dans la volonté, qui mesure mal ensuite vers quoi elle doit se tourner.

Anselme affirme en outre qu'il nous faut faire une distinction entre le mal en tant qu'injustice, qui est néant, et le mal que peuvent constituer toutes sortes d'incommodités. Ces incommodités peuvent elles aussi être néant ou privation – par exemple la cécité – ; mais elles peuvent tout autant être quelque chose – par exemple, la tristesse et la douleur que la créature rationnelle ressent, et qui ne peuvent pas être qualifiées de néant. Il appert ainsi que ce que la créature rationnelle redoute, ce n'est pas directement le néant, mais bien l'incommodité qui, elle, est effectivement quelque chose et suit l'absence ou la privation d'un bien ; « *nam iniustitiam et cæcitatem quæ malum et nihil sunt, sequuntur multa incommoda quæ malum et aliquid sunt, et hæc sunt quæ horremus audito nomine mali* »<sup>102</sup>. Voilà, selon Anselme, la solution : nous ne frémissons jamais pour rien ou à cause du néant. Nous avons peur de l'inconfort, d'être incommodés, d'être privés d'un bien qui contribue à notre bien-être général. Il apparaît donc que, pour Anselme, il existe deux sortes

---

<sup>101</sup> Cf. Section 4.3.

de mal : le mal métaphysique qui est néant, et le mal en tant qu'inconfort, qui est moral ou physique, et qui accompagne nécessairement l'absence de bien dû. Ce qui fait la différence réside en ce que la créature en fait ou non l'expérience. La créature ne sera évidemment pas inconfortée par le néant en tant que tel, mais le sera par la privation, car celle-ci implique un manque de quelque chose qui contribuerait à son bien-être.

Il ne faudrait cependant pas croire que c'est la privation d'un bien dû qui fait quelque chose ; le néant ne peut poser aucune action, il ne peut aucunement agir sur les choses au sein desquels il « se trouve ». C'est pourtant ce que nous pourrions entendre lorsque, comme le remarque Anselme, nous disons par exemple « *iniustitia facit rapinam, aut cæcitas facit hominem cadere in foveam* »<sup>103</sup> ; mais il faut plutôt se dire que « *si iustitia esset in voluntate et visus in oculo, nec rapina fieret nec casus in foveam* »<sup>104</sup>. Le néant et la privation ne peuvent rien. Toutefois, l'inconfort qui résulte de l'absence d'un bien dû restreint, diminue, la chose en question ; en inconfortant, le néant, en tant que privation, en affecte, sans agir positivement, le fonctionnement droit.

Nous voyons ici Anselme préciser davantage la définition augustinienne. Augustin définissait le mal comme privation ; Anselme le définit aussi comme privation, mais comme privation d'un bien dû, c'est-à-dire d'un bien qui devrait normalement, selon l'ordre des choses, se trouver dans la créature. Comme le commente Sertillanges :

« précisément, le mal est une absence d'être ; mais non pas une absence quelconque. L'absence d'ailes aux épaules d'un homme ne fait pas de lui un sujet du mal. Augustin avait oublié cette observation ; c'est Anselme de Cantorbéry qui le premier l'a introduite, ajoutant à la définition augustinienne du mal : *privatio boni*, l'épithète *debiti*, qui en effet est essentielle »<sup>105</sup>

<sup>102</sup> « car de l'injustice et de la cécité qui sont mal et NÉANT, suivent beaucoup d'inconforts qui sont mal et QUELQUE CHOSE : ce sont d'elles que nous frémissons au seul nom de mal. » *De casu diaboli*, XXVI

<sup>103</sup> « (...) l'injustice fait le vol, ou : la cécité fait qu'un homme tombe dans une fosse. », *De casu diaboli*, XXVI

<sup>104</sup> « (...) si la justice était dans la volonté, et la vision dans l'oeil, il ne se ferait ni vol ni chute dans la fosse. », *De casu diaboli*, XXVI

<sup>105</sup> Cf. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, p.196

Il ne nous reste plus maintenant qu'à déterminer la provenance du mal, en demandant à Anselme avec le disciple : « *unde primum venit malum quod dicitur iniustitia (...), in angelus qui factus est iustus* »<sup>106</sup> ?

---

<sup>106</sup> « (...) d'où, en premier (lieu), est venu dans l'ange qui a été fait juste, le mal que nous disons injustice? »  
*De casu diaboli*, XXVII

#### 4. L'origine du mal

---

Partant du fait que pour Anselme, « *nihil nec venit nec recedit* »<sup>107</sup>, l'origine du mal ne doit pas être cherchée au sein du néant et du mal eux-mêmes, qui ne sont pas. Puisque les créatures rationnelles sont les seules créatures à en faire l'expérience, il semble naturel à Anselme de choisir, comme principale piste d'investigation, ce qui les caractérise en propre, à savoir leur jugement, leur volonté et leur liberté. Ces trois notions étant très liées, et par surcroît en constant rapport avec les concepts de devoir et de vérité, il nous faudra ici les présenter dans un certain ordre, favorable à leur compréhension. Nous nous aiderons pour ce faire des traités qui précèdent le *De casu diaboli*, soit le *De veritate* et le *De libertate arbitrii*. Nous commencerons par la présentation du concept à la base de toute la réflexion anselmienne : la vérité.

Anselme, adhérant à la théorie des degrés d'être, associe la vérité au Bien, qui est Dieu<sup>108</sup>. Nous le voyons, dans le *De veritate*, poser d'abord, de manière tout à fait philosophique, le problème qu'entraîne une définition de la vérité qui doit supposer une relation nécessaire entre les choses vraies et cette vérité. Aussi, dès que nous acceptons qu'il se trouve « du vrai » – et, par extension, « du faux » –, nous supposons d'emblée l'existence de quelque chose comme la vérité, à laquelle doivent se référer toutes choses. En effet, tout jugement, toute proposition, fait nécessairement référence à la vérité, « (...) car le jugement non seulement prétend nécessairement affirmer la vérité, mais il est toujours en fait déjà déterminé par rapport à la vérité (...) »<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> « (Le) NÉANT ni ne vient ni se retire.[sic] » *De casu diaboli*, XXVII

<sup>108</sup> Cf. *De veritate*, X

<sup>109</sup> Cf. SCHURR, « Vie et réflexion selon saint Anselme », p.113

Il est important de se rappeler que, pour Anselme, tout est d'abord chose, même ce qui n'est pas palpable<sup>110</sup> ; et que chaque chose du monde est créée par Dieu. Enfin, que toute chose possède une signification qui la définit. Pour lui, la notion de signification, que nous avons effleurée auparavant, ne s'applique pas qu'au langage ; chaque chose possède une signification qui lui est propre, une définition, une raison d'être. Par exemple, la vérité du langage, qui est quelque chose de contingent, est « *ad significandum esse quod est* »<sup>111</sup> et ce, de toute éternité, avant même que d'être, c'est-à-dire avant même de posséder une réalité effective qui témoigne de cette vérité. Dieu crée avec une intention particulière à chaque chose, et cette intention, qui préside à la création de toutes choses, permet aux natures raisonnables, qui la décèlent, d'en faire un usage adéquat ou non. Aussi, faire usage de quelque chose signifie, dans un premier temps, discerner, reconnaître, grâce au jugement, l'intention qui préside à la création de cette chose en particulier et qui définit l'usage qui doit en être fait dans un deuxième temps. Anselme nomme cette définition, perceptible au seul esprit<sup>112</sup>, la *vérité essentielle* de la chose.

Ainsi, la définition anselmienne de la vérité n'a de sens que pour les êtres doués de raison. Dès lors, comprendre l'être d'une chose fait appel à la notion anselmienne de *discernement* ou *sens intérieur*<sup>113</sup>, qui fait de la créature rationnelle ce qu'elle est, et par le fait même la différencie de tout autre animal. En ce sens, la faculté de discerner la vérité, l'essence des choses, se révèle être la nature, c'est-à-dire la vérité essentielle de la créature rationnelle<sup>114</sup>.

---

<sup>110</sup> Cf. Notes 68 et 73.

<sup>110</sup> « (...) de signifier qu'est ce qui est. » *De veritate*, II

<sup>112</sup> Cf. *De veritate*, XI

<sup>113</sup> Cf. *De veritate*, VI. Nous retrouvons le terme de *sens intérieur* dans le *De libero arbitrio*, II, I, 8 d'Augustin.

#### 4.1. La *rectitudo*

Du point de vue de la créature rationnelle, la vérité est en fait *rectitudo* : « *veritas est rectitudo mente sola perceptibilis* »<sup>115</sup>. Cette définition est particulière non pas en ce qu'elle suggère une équivalence entre les qualificatifs « droit » et « vrai » – déjà chez Socrate le Bien est assimilable, jusqu'à un certain point, au Vrai et au Juste<sup>116</sup> ; mais la particularité de la définition de la vérité proposée par Anselme consiste plutôt en ce qu'elle met un accent distinctif sur le concept de *rectitudo*, *rectitudo* ou droiture. La notion de *rectitudo* en tant que telle n'est pas nouvelle non plus pour l'époque. Augustin et Grégoire le Grand avaient déjà préparé le terrain à ce sujet<sup>117</sup>. Seulement, elle est centrale pour Anselme<sup>118</sup>, en particulier sous la forme de *iustitia*, que nous aborderons plus loin<sup>119</sup>. Aussi pouvons-nous dire sans distinction, que la créature rationnelle peut faire la vérité ou encore qu'elle peut faire la *rectitudo*. Dès lors, faire quelque chose droitement, avec *rectitudo*, c'est actualiser l'intention qui a présidé à la création d'une chose particulière. Aussi, toute action – parler, penser, opiner, faire, etc. – signifie en elle-même que celui qui agit effectue un discernement en ce qui concerne l'usage droit qui doit être fait de la chose ou, en d'autres termes, qu'il l'utilise *comme il se doit*, c'est-à-dire conformément à l'intention qui a présidé à sa création, conformément à sa vérité essentielle<sup>120</sup>. À la vérité essentielle qui définit la chose vient s'ajouter la vérité accidentelle qui tient compte de l'usage qui en est fait<sup>121</sup>.

<sup>114</sup> Anselme l'avait déjà affirmé en *Monologion*, LXIX.

<sup>115</sup> « La vérité est la droiture perceptible au seul esprit. » *De veritate*, IX

<sup>116</sup> Cf., entre autres, PLATON, *La République*, 413 a ; 508 d

<sup>117</sup> Cf. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, p.31

<sup>118</sup> Cf. POUCHET, *ibid.*

<sup>119</sup> Cf. Section 4.3.

<sup>120</sup> L'erreur peut sembler poser problème selon cette optique. Toutefois, pour Anselme, l'erreur reste l'erreur, c'est-à-dire le résultat d'un mauvais jugement. En effet, la créature rationnelle peut penser que son jugement est bon, alors qu'il est en réalité mauvais. La croyance ne joue donc chez Anselme aucun rôle dans la validation d'un jugement ni n'excuse un mauvais jugement. (Cf. *De veritate*, VI)

<sup>121</sup> « Le ciel est jaune. » est une énonciation vraie en ce qu'elle possède une réalité effective. Elle est vraie en tant que chose ; et en tant que toute énonciation signifie inmanquablement quelque chose, nous pouvons affirmer que sa vérité essentielle est de signifier. Cependant, elle n'est pas vraie *accidentellement*, puisqu'elle n'exprime pas *qu'est ce qui est*, c'est-à-dire qu'elle n'actualise pas proprement l'intention selon laquelle elle a

La vérité ainsi pensée ne se manifeste pas comme un simple falloir ou comme une concordance ; la *rectitudo* est le nom qu'Anselme donne à la vérité pensée spécifiquement comme un devoir. Cette notion de devoir est un autre concept central chez Anselme. Avec cette conception de la vérité comme devoir, « (...) ce n'est pas le jugement qui est finalement le fondement de la vérité, mais c'est la vérité, sous la forme du *debere*, qui est, quoique par l'intermédiaire de la liberté, le fondement de la vérité du jugement »<sup>122</sup>. Il est à noter que *debere* ne possède pas d'emblée pour Anselme une connotation morale, mais signifie d'abord tenir quelque chose de quelqu'un, donc lui en être redevable, rendre ce qui est dû à celui qui nous a avancé quelque chose. La créature, qu'elle soit rationnelle ou irrationnelle, a reçu d'être ce qu'elle est, et elle doit le rendre conformément à l'intention qui a présidé à sa création. Davantage, le moins qu'elle puisse faire est bien d'être ce qu'elle doit être ; et accomplir ce devoir signifie la même chose qu'être droitement, avec *rectitudo*, que ce soit par nécessité ou à la suite d'une délibération. Par exemple : « *Ex necessitate namque ignis facit rectitudinem et veritatem, cum calefacit ; et non ex necessitate facit homo rectitudinem et veritatem, cum bene facit* »<sup>123</sup>. En outre, le concept de *rectitudo* comme devoir révèle que pour notre auteur, il ne se trouve pas de séparation entre l'être et le devoir-être d'une chose : comprendre l'être du langage, par exemple, c'est en saisir le devoir-être<sup>124</sup>. Cette notion de devoir fait directement référence à l'usage qui doit être fait des choses du monde ; et puisque cet usage est libre chez la créature rationnelle, il est nécessairement mis en relation par Anselme avec le libre arbitre.

---

été créée. Inutile de souligner la spécificité ainsi que le caractère problématique de l'exemple du langage, puisqu'il amène avec lui une troisième signification, à savoir qu'il signifie que ce qu'il est – et affirme être – est *effectivement vrai*. L'énonciation « Le ciel est jaune. » est vraie essentiellement, mais n'est pas utilisée comme il se doit, quoiqu'elle signifie ou garantisse qu'elle le fait.

<sup>122</sup> Cf. SCHURR, « Vie et réflexion selon saint Anselme », p.113

<sup>123</sup> « C'est par nécessité, en effet, que le feu fait la droiture et la vérité, quand il réchauffe ; mais ce n'est pas par nécessité que l'homme fait la droiture et la vérité, quand il fait bien. » *De veritate*, V

<sup>124</sup> De même, comprendre l'être, ou la vérité, du marteau, c'est comprendre son devoir-être, c'est-à-dire d'emblée saisir l'intention qui a présidé à sa création, ce en vue de quoi il a été fait.

#### 4.2. Le libre arbitre

L'étude de la conception anselmienne du libre arbitre est très pertinente pour notre propos, puisque de fait, la question du libre arbitre est centrale lorsqu'il s'agit de traiter celles de la volonté, du péché et du mal. C'est la raison pour laquelle nous nous y attarderons un peu plus longuement qu'aux autres notions élaborées dans le *De veritate* et le *De libertate arbitrii*.

La définition commune du libre arbitre se résume à peu de choses : nous croyons d'ordinaire que c'est à cause du libre arbitre, par son libre arbitre, parce qu'elle possède le libre arbitre que la créature rationnelle dispose de la possibilité et de la capacité de pécher, de vouloir et de faire le mal. Cette définition courante du libre arbitre trouve en fait sa source chez Augustin, qui l'entend comme le pouvoir de l'alternative entre pécher et ne pas pécher<sup>125</sup>. En vertu de cette conception, le libre arbitre pourrait être tout simplement entendu comme le pouvoir de choisir entre deux possibilités : nous nous imaginons facilement l'homme se tenant dans un lieu neutre entre deux options possibles, disposant du choix entre le bien d'un côté et le mal de l'autre. Cependant, en dernière analyse nous constatons que définir le libre arbitre en ces termes, c'est-à-dire présumer de l'homme qu'il se trouve dans un lieu neutre, c'est présumer qu'il n'est pas d'emblée porté vers l'une ou l'autre des possibilités de l'alternative.

Mais il est erroné, selon Anselme, de postuler un lieu neutre entre le bien et le mal. Attendu que « (...) *non est credendum eos factos sine recta voluntate* »<sup>126</sup> et qu'en fonction de ce penchant foncier de leur volonté pour le bien, les hommes et les anges possèdent une probité qui leur est constitutive, c'est-à-dire une tendance naturelle vers ce qui est droit. Aussi, dès lors que nous reconnaissons avec Anselme qu'il est impossible à la créature

<sup>125</sup> Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, I, XVI, 35

<sup>126</sup> « (...) il ne faut pas croire qu'ils aient été créés sans volonté droite. » *De libertate arbitrii*, III

rationnelle de se trouver nulle part, d'errer ou de flotter dans le vide entre le bien et le mal sans pouvoir prendre pied, le lieu neutre qui nous apparaissait légitimé par la présence de l'alternative s'annihile de lui-même.

Davantage, définir le libre arbitre en tant qu'alternative entre pécher et ne pas pécher, c'est déjà avoir pris en considération la problématique du péché et l'avoir admise, l'avoir introduite dans la définition du libre arbitre<sup>127</sup>. Autrement dit, et complètement à l'inverse de ce que pose Anselme, c'est mettre d'emblée l'homme et l'ange du côté du mal, du côté du péché, car le libre arbitre qui est le propre de la créature rationnelle se trouve ainsi, d'une certaine façon, avili par la présence du péché en tant que composante de l'alternative. Partant, inclure la possibilité du péché dans la définition du libre arbitre, c'est inclure le péché dans la définition de la créature rationnelle qui possède ce libre arbitre.

L'étude de la définition augustinienne du libre arbitre permet à Anselme de raffiner d'une part la terminologie à employer et d'autre part, de rectifier, tout en l'approfondissant, une conception du libre arbitre qui pose problème. En effet, la définition de la liberté du choix doit être recherchée ailleurs que dans la dichotomie qu'impose la possibilité de pécher, selon d'autres paramètres, à savoir en considération de la situation qui précède la chute. Car avant la chute d'Adam, mais surtout avant celle du diable, l'homme et l'ange possédaient la liberté de l'arbitre ; en effet, « *quamobrem nihil prohibet angelum et hominem ante peccatum liberos fuisse aut liberum arbitrium habuisse* »<sup>128</sup> et ce, sans que celui-ci ait d'abord été terni par le péché. Ainsi, ce n'est pas l'expérience d'un péché antérieur – qui entrerait, selon la conception communément admise, dans la définition du libre arbitre – qui a contraint l'homme et l'ange à pécher. Ils étaient tout à fait libres d'agir à

<sup>127</sup> Cf. CORBIN, Introduction au *De libertate arbitrii*.

<sup>128</sup> « (...) rien n'empêche l'ange et l'homme d'avoir été libres avant le péché ou d'avoir eu le libre choix. » *De libertate arbitrii*, II

leur guise, et c'est pourquoi Anselme affirme qu'ils ont péché de plein gré et non pas par nécessité.

Ceci fournit à Anselme un argument supplémentaire en faveur de la thèse qu'il propose, et selon laquelle « (...) *nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi* »<sup>129</sup>. En outre, comme nous l'avons vu, Dieu et les anges possèdent le libre arbitre. Conséquemment, l'alternative entre pécher et ne pas pécher doit être définitivement évacuée de la définition du libre arbitre. Dès lors, si la définition du libre arbitre n'inclut pas le pouvoir de pécher, de choisir le mal, et que c'est dans la liberté, librement, de plein gré, qu'ils ont choisi le mal, nous devons nous interroger, d'une part, sur la nature de cette liberté de choix qu'ont l'ange et l'homme avant de pécher, et d'autre part sur la raison pour laquelle ils la possèdent, nous inspirant pour ce faire de la notion anselmienne d'intention abordée plus haut<sup>130</sup>. Quelle est donc l'intention divine qui a présidé à la création du libre arbitre en l'homme ?

Pour Anselme, les créatures rationnelles sont dotées du libre arbitre : « *ad volendum quod deberent et quod expediret velle* »<sup>131</sup>. En d'autres termes : « *Ergo ad rectitudinem voluntatis habuerunt libertatem arbitrii* »<sup>132</sup>. Nous voyons donc Anselme introduire sans ambages la notion de volonté, la liant d'emblée étroitement avec celle de liberté ; il reste en cela fidèle à la tradition augustinienne<sup>133</sup>. Il affirme que la créature rationnelle est libre de vouloir ce qu'elle veut, libre de choisir ce qu'elle va vouloir, et qu'elle est en mesure de choisir librement de vouloir ce qu'elle *doit* vouloir, c'est-à-dire *ce qu'il est droit de vouloir*, au même titre qu'elle est libre de ne pas le vouloir. Seulement, agir avec rectitude, avec vérité, c'est, pour la volonté de la créature rationnelle, *vouloir librement ce qu'elle doit*

<sup>129</sup> « Le pouvoir de pécher (...) n'est donc ni la liberté ni partie de la liberté. » *De libertate arbitrii*, I

<sup>130</sup> Cf. Section 4. : Dieu crée avec une intention spécifique à chaque chose et l'homme doit discerner cette intention.

<sup>131</sup> « Pour vouloir ce qu'ils devraient et qu'il leur serait avantageux de vouloir. » *De libertate arbitrii*, III

<sup>132</sup> « C'est donc en vue de la droiture de volonté qu'ils ont eu la liberté du choix. » *De libertate arbitrii*, III

*vouloir* ; car créée en possession de la rectitude de la volonté – Dieu ne créerait pas quelque chose qui n'est pas droit – elle est dotée de la liberté de choix « (...) *ad servandam acceptam rectitudinem voluntatis* »<sup>134</sup>.

Anselme nous dit que « *si non illa libertas data esset illæ naturæ ut voluntatis rectitudinem propter ipsam servaret rectitudinem, non valeret ad iustitiam* (...) »<sup>135</sup>, nous indiquant que la liberté de la volonté constitue une condition *sine qua non* de l'agir proprement moral, qui lui aussi est spécifique à la créature rationnelle. Parce qu'il semble important à Anselme que la créature rationnelle « puisse quelque chose en vue de la justice », il nous faut maintenant introduire cette notion, développée au chapitre XII du *De veritate*.

#### 4.3. La définition de la justice

Pour Anselme, le lien entre la rectitude et la justice va de soi puisque « *omne quod rectum est esse, iustum etiam est esse ; et conversim quia quod iustum est esse, rectum est esse* »<sup>136</sup>. Quoiqu'il y ait selon lui une équivalence incontestable entre les notions de vérité, de rectitude et de justice, il est clair nous ne pouvons pas qualifier, sans distinction et de manière équivalente, toutes choses de vraies, droites et justes. Ainsi, nous ne dirons pas de la pierre qu'elle est juste quand elle tombe de haut en bas, mais nous qualifierons volontiers de juste l'homme qui fait ce qu'il doit ; ou alors, si nous disons qu'il est juste que la pierre tombe de haut en bas, selon Anselme, il ne s'agit pas de la même justice. En effet, « faire » n'est pas équivalent chez l'homme et la pierre, puisque « (...) *homo sponte, lapis naturaliter*

<sup>133</sup> Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, I, 16, 35

<sup>134</sup> « (...) en vue de *garder*, une fois reçue, la droiture de volonté. » *De libertate arbitrii*, III

<sup>135</sup> « Si cette liberté n'avait pas été donnée à cette nature pour qu'elle garde la droiture de volonté pour la droiture elle-même, elle ne pourrait rien en vue de la justice. » *De libertate arbitrii*, III

<sup>136</sup> « (...) tout ce qu'il est droit d'être, il est également juste qu'il soit ; et inversement, que ce qu'il est juste d'être, il est droit qu'il soit. » *De veritate*, XII

*et non sponte facit* »<sup>137</sup>. L'importance de la notion de liberté, de spontanéité au sens étymologique du terme est ainsi de nouveau mise de l'avant.

Nous voyons la rectitude dans le domaine de l'action et de l'agir moral prendre chez Anselme le nom de justice – *iustitia* – car : « *Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata* »<sup>138</sup>. Le critère qui permet de juger de la rectitude de la volonté ou de sa justice se trouve, pour Anselme, déterminé par la volonté qui veut ; car « *omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid* »<sup>139</sup>. En effet, nous devons d'une part évaluer l'objet qui est voulu ; d'autre part, il nous faut déterminer pour quoi, c'est-à-dire *en vue de quoi*, il est voulu. Ainsi, « (...) *hæc duo esse necessaria voluntati ad iustitiam : velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet* »<sup>140</sup>. En d'autres termes, pour être juste, c'est-à-dire moralement louable, la volonté doit vouloir la rectitude pour la rectitude elle-même, et non pas pour quelque avantage que cela pourrait comporter ou lui procurer.

Il est aisé de déduire, en lisant la trilogie de 1080-1090, que pour Anselme, la vérité est un genre auquel participent à titre d'espèces la rectitude et la justice. Nous voyons ici que de la même façon, la liberté semble être un pouvoir générique dont participe la volonté. Investie du pouvoir que lui confère sa liberté, la volonté de la créature rationnelle est munie de tous les outils nécessaires lui permettant d'être droite et juste, et ce, conformément à sa vérité essentielle d'une part, et aux choses dont elle fait usage d'autre part. Le privilège et la dignité de la créature rationnelle sont de se déterminer elle-même en discernant librement ce qui est droit de ce qui ne l'est pas<sup>141</sup>. La liberté, comme pouvoir, lui assure une

<sup>137</sup> « (...) l'homme fait de plein gré et la pierre naturellement, non pas de plein gré. » *De veritate*, XII. Note. Nous retrouvons l'exemple de la pierre qui tombe nécessairement – car c'est son mouvement naturel – chez AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, I, 2

<sup>138</sup> « La justice est donc la droiture de la volonté gardée pour elle-même. » *De veritate*, XII

<sup>139</sup> « De même qu'elle veut *quelque chose*, toute volonté veut *pour quelque chose*. » *De veritate*, XII

<sup>140</sup> « (...) deux choses sont nécessaires à la volonté pour (avoir) la justice, à savoir : vouloir *ce qu'elle doit*, et *pour cette raison qu'elle doit*. » *De veritate*, XII

<sup>141</sup> Cf. Section 4.

autonomie qui se révèle constitutive de sa nature, et c'est pourquoi il est impossible et inconcevable que la volonté veuille malgré elle, c'est-à-dire en ne voulant pas vouloir.

#### 4.4. La liberté de la volonté

Puisqu'il n'est qu'au sujet de l'homme et de l'ange qu'il se peut parler de volonté libre – chez les animaux, en effet, la volonté demeure naturellement soumise à l'instinct – il nous apparaît avec davantage d'évidence que, pour Anselme, tout abandon de la rectitude est volontaire et libre, et que le consentement à ce qui n'est pas droit se perpète en toute liberté. Aucune coercition ne peut être exercée, car en toute circonstance la créature rationnelle dispose du pouvoir de choisir. Dès lors, si aucune volonté libre n'est soumise par un pouvoir étranger sans son assentiment, si « *tentatio rectam voluntatem non nisi volentem aut ab ipsa rectitudine prohibere aut ad id quod non debet cogere potest* »<sup>142</sup>, la volonté est vaincue, non pas par un pouvoir étranger, mais par le sien propre, car elle cède d'elle-même, librement. La volonté, par ce pouvoir qui est liberté et qui lui est caractéristique, confrontée à la tentation, peut effectivement opter pour ce qui est injuste. Seulement, il n'existe pas pour Anselme de pouvoir tel que celui d'être vaincu<sup>143</sup> ; aussi devons-nous plutôt parler ici de non-pouvoir. Anselme précise à cet effet : « *cum imbecillis dicitur posse vinci a forti, non sua potestate posse dicitur sed aliena ; quoniam non significatur aliud nisi quia fortis habet potestatem vincendi imbecillem* »<sup>144</sup>.

La distinction entre les vérités essentielle et accidentelle abordée plus haut trouve, sur le plan de la volonté, un écho nouveau : Anselme admet en effet une différence entre la volonté comme instrument, qui correspond à la vérité essentielle, et la volonté en tant

<sup>142</sup> « (...) la tentation ne peut, sans qu'elle (le) veuille, soit détourner la volonté droite de sa droiture même, soit la contraindre à ce qu'elle ne doit pas. » *De libertate arbitrii*, V

<sup>143</sup> Cf. *De libertate arbitrii*, V

qu'œuvre, qui correspond à la vérité accidentelle. D'une part, la volonté comme instrument est selon Anselme toujours unique et identique, alors que la volonté en tant qu'œuvre, c'est-à-dire dans ses usages, est aussi multiple que ses objets. Anselme illustre cela à l'aide d'une analogie avec la vue :

*« Sicut visus æquivoce dicitur, ita et voluntas. Vocamus enim visum ipsum instrumentum videndi, id est radium procedentem per oculos quo sentimus lucem et quæ sunt in luce ; et dicimus visum ipsius opus instrumenti quando illo utimur, id est visionem. Eodem modo dicitur voluntas ipsum instrumentum volendi, quod est in anima, et quod convertimus ad volendum hoc vel illud, sicut visum ad videndum diversa convertimus ; et dicitur voluntas usus eius voluntatis, quæ est instrumentum volendi, sicut dicitur visus usus eius visus, qui est instrumentum videndi »<sup>145</sup>.*

D'autre part, c'est dans l'instrument que se rencontre la force de vouloir, le pouvoir de la volonté : la liberté. Anselme nous éclaire à ce sujet au moyen d'une seconde analogie, avec la force physique cette fois :

*« MAGISTER. Si ergo scias virum ita fortem, ut eo tenente taurum indomitum taurus non possit se movere, et videas eundem virum ita tenentem arietem, ut ipse aries sese de manibus eius excutiat : putabisne illum minus fortem in tenendo arietem quam in tenendo taurum? DISCIPLUS. Illum quidem non dissimiliter fortem in utroque illo opere iudicabo, sed eum sua fortitudine non æqualiter uti fatebor »<sup>146</sup>.*

<sup>144</sup> « (...) quand on dit du faible qu'il peut être vaincu par le fort, on dit qu'il (le) peut non par son pouvoir propre, mais par un pouvoir étranger ; car on signifie seulement que le fort a le pouvoir de vaincre le faible. », *De libertate arbitrii*, V

<sup>145</sup> « De même qu'est ambigu le mot "vue", de même le mot "volonté". Nous appelons en effet "vue" l'instrument même (qui nous permet) de voir, c'est-à-dire le rayon passant par nos yeux grâce auquel nous percevons la lumière et (les choses) qui sont dans la lumière ; et nous disons "vue" l'œuvre de l'instrument lui-même quand nous l'utilisons, c'est-à-dire la vision. De la même manière on appelle "volonté" l'instrument même du vouloir qui est dans l'âme et que nous orientons à vouloir ceci ou cela, comme nous orientons la vue pour voir des (objets) différents ; et l'on appelle "volonté" l'usage de la volonté, qui est l'instrument du vouloir, comme on appelle "vue" l'usage de la vue qui est l'instrument pour voir. » *De libertate arbitrii*, VII

<sup>146</sup> « M. À supposer donc que tu connaisses un homme si fort que le taureau indompté qu'il tiendrait ne pourrait remuer, et que tu vois le même homme tenir un bélier de telle sorte que le bélier, lui, arrive à s'échapper de ses mains, l'estimeras-tu moins fort lorsqu'il tient le bélier que lorsqu'il tient le taureau? D. Pour lui je ne le jugerai pas de force différente dans l'une et l'autre œuvre, mais j'avouerai qu'il n'use pas de sa force de façon équivalente. » *De libertate arbitrii*, VII

En d'autres termes, la volonté instrument du vouloir « *inseparabilem et nulla alia vi superabilem fortitudinem habere, qua aliquando magis, aliquando minus utitur in volendo* »<sup>147</sup>. Alors que la volonté-instrument, qui possède toujours la même force, le même pouvoir, la même puissance, la même liberté, n'est pas toujours utilisée de la même façon selon les situations, la volonté en tant qu'œuvre, en tant que résultat du choix libre, peut varier. Et enfin, si l'homme, en usant de sa volonté, en vient à abandonner la rectitude de volonté, cela ne signifie aucunement que la tentation est parfois plus puissante que la volonté, mais bien que cette dernière « (...) *ipsa se convertit ad id quod fortius vult* »<sup>148</sup>. Ainsi, lorsqu'elle n'est pas en mesure de garder deux choses en même temps, la volonté, parce qu'elle en a le pouvoir, choisit librement ce qu'elle préfère ; elle se convertit au bien – à ce qui est droit – ou à ce qui n'est pas droit. Quelles que soient la situation et la force de la tentation, jamais la volonté ne perd en puissance, jamais elle n'aliène sa liberté du choix ; car la liberté du choix est le pouvoir du choix, qui est un pouvoir inaliénable.

Nous pouvons dès lors reposer la question de la provenance du mal : Qu'est-ce qui fait que la volonté libre fasse le mauvais choix ? Et que se passe-t-il si la rectitude de la volonté est tout simplement abandonnée ? S'il est écrit dans la Bible : « qui fait le péché est esclave du péché »<sup>149</sup>, est-ce à dire que la créature rationnelle n'est plus libre sitôt qu'elle abandonne la rectitude ? Qu'arrive-t-il quand la rectitude est gardée pour un bien qui est moindre ? Nous tenterons de répondre à ces questions en définissant avec Anselme le bonheur de la créature rationnelle, qui doit motiver cette dernière à persévérer dans sa volonté bonne.

<sup>147</sup> « (...) possède une force qui ne peut en être séparée, ni être surpassée par aucune autre force, mais [qu'elle] en use tantôt plus ou tantôt moins dans son vouloir. » *De libertate arbitrii*, VII

<sup>148</sup> « (...) d'elle-même [elle] se tourne vers ce qu'elle veut avec plus de force. » *De libertate arbitrii*, VII

<sup>149</sup> Cf. Jn, 8, 34, cité en *De libertate arbitrii*, II

#### 4.5. Le bonheur de la créature rationnelle et le défaut de volonté de l'ange

Selon Anselme, la créature rationnelle a été créée par Dieu en vue du bonheur. Celui-ci est composé de deux éléments : d'une part, la rectitude qui est justice et d'autre part, les *commoda*<sup>150</sup>. Les *commoda* sont les récompenses que la créature rationnelle reçoit en plus de la justice lorsqu'elle agit droitement, c'est-à-dire lorsqu'elle garde la justice. Elles correspondent aux commodités, à la satisfaction des besoins immédiats, c'est-à-dire au bonheur au sens commun du terme ; les *commoda* sont ce qui fait que la créature rationnelle se trouve bien, qu'elle n'est pas *incommodée* par quoi que ce soit<sup>151</sup>. Elles sont donc quelque chose de bien. Elles semblent pouvoir prendre diverses formes ou être indéterminées, comme l'affirme Anselme, alors que le disciple lui demande ce que sont les *commoda* ou la commodité voulue par les créatures rationnelles : « *Quid illud fuerit non video ; sed quidquid fuerit, sufficit scire quia fuit aliquid ad quod crescere potuerunt, quod non acceperunt quando creati sunt, ut ad illud suo merito proficerent* »<sup>152</sup>.

Le diable, comme toutes les créatures rationnelles, possède une volonté libre fondamentalement bonne, puisque tout ce qui vient de Dieu est bon et vrai<sup>153</sup>. Bon, juste, il se retrouve devant un choix : d'une part, il peut vouloir ce qu'il doit, c'est-à-dire continuer de vouloir la justice ; d'autre part, il peut vouloir autre chose, c'est-à-dire ce qu'il ne doit pas vouloir. Sa volonté se porte principalement sur les *commoda*, qu'il désire posséder en plus de la justice. Le diable veut donc s'arroger le droit de se donner lui-même les *commoda*, et ce, contre l'ordre ; car elles sont censées venir par surcroît à la justice, en récompense de la rectitude gardée pour elle-même, et non pas en tant que fin en elles-mêmes. Ce faisant, le diable place sa volonté au-dessus de celle de Dieu.

<sup>150</sup> Cf. *De casu diaboli*, IV

<sup>151</sup> Cf. *De casu diaboli*, XII

<sup>152</sup> « Ce qu'elle fut, je ne (le) vois pas ; mais, quoi qu'elle fût, il suffit de savoir qu'il y eut quelque chose vers quoi ils ont pu croître (et) qu'ils n'ont pas reçu quand ils furent créés, pour y tendre par leur mérite. » *De casu diaboli*, VI

Le problème ne réside donc pas dans le fait que le diable a directement voulu être semblable ou supérieur à Dieu, mais bien dans le fait qu'il a voulu « *contra voluntatem dei* »<sup>154</sup>, contre la volonté de Dieu, c'est-à-dire qu'il a voulu d'une volonté propre et insoumise<sup>155</sup>. Anselme se place ici quelque peu en marge d'Augustin, ou à tout le moins s'en distingue d'une certaine façon ; pour Augustin, c'est l'orgueil qui est à la base de tout péché<sup>156</sup> ; Anselme ne fait jamais référence à l'orgueil ou à quelque sentiment que ce soit qui ait motivé le mouvement de la volonté du diable. La pierre d'achoppement ne consiste donc pas en une question de représentation – le diable ne s'est pas orgueilleusement imaginé qu'il était meilleur ou égal à Dieu –, mais plutôt de relation à Dieu. Le diable n'a jamais cru qu'il pouvait placer sa volonté au même niveau que celle de Dieu ; il n'a pas voulu être l'égal de Dieu. Seulement, en voulant contre l'ordre, c'est comme s'il l'avait effectivement voulu. En effet, le diable « *non solum autem voluit esse æqualis deo quia præsumpsit habere propriam voluntatem, sed etiam maior voluit esse volendo quod deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra dei voluntatem posuit* »<sup>157</sup>.

D'où provient donc cette volonté désordonnée, qui était bonne à l'origine ? Car il semble que ce soit dans la volonté qui ne persévère pas dans la rectitude et qui se tourne vers ce qu'elle ne doit pas que se trouve le trou béant, le hiatus, qui permet au mal de s'immiscer dans l'être, de trouver un être à parasiter. Le mal, qui s'infiltré par le biais de ce hiatus, ne consiste donc pas dans l'objet de la volonté lui-même, mais plutôt dans l'action de la volonté qui veut autre chose que ce qu'elle doit, action qui en soi est quelque chose.

---

<sup>153</sup> Cf. *De casu diaboli*, I

<sup>154</sup> Cf. *De casu diaboli*, IV

<sup>155</sup> Nous retrouvons ici un écho de Boèce, dans la *Consolation de la philosophie* : « Mais le bien suprême, qui est l'objectif que se fixent pareillement méchants et bons, les bons le recherchent par l'exercice naturel de leurs mérites tandis que les méchants s'efforcent d'obtenir ce même bien par l'intermédiaire de leur désir fluctuant, ce qui n'est pas le moyen naturel d'obtenir le bien. », IV, 3

<sup>156</sup> Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, II, 19, 53

<sup>157</sup> « (...) a voulu être non seulement l'égal de Dieu parce qu'il s'est arrogé une volonté propre, mais encore plus grand (que Dieu) en voulant ce que Dieu ne voulait pas qu'il veuille, puisqu'il a placé sa volonté au-dessus de la volonté de Dieu. » *De casu diaboli*, IV

Mais si la créature rationnelle ne persévère pas, est-ce parce qu'elle a été créée mauvaise, est-ce parce qu'elle est labile, ou même débile ?

Pour Anselme, la volonté est un don de Dieu, qu'elle veuille les commodités les plus basses – comme le font les animaux instinctivement – ou les plus suréminentes, et à cause de cela, il n'y a en elle aucune justice ou injustice, ou en d'autres termes, aucune défectuosité, aucun mal inné : « *Voluntatem tamen ipsam, sive cum vult summa commoda sive cum vult infima, constat esse opus et donum dei, sicut est vita aut sensibilitas, et non esse in ea iustitiam sive iniustitiam* »<sup>158</sup>. La volonté en tant qu'essence est un certain bien ; et par rapport à la justice, c'est-à-dire à la rectitude morale, elle n'est ni bonne ni mauvaise. Ce hiatus, au sein duquel devient possible le mal, naît d'un défaut de persévérance chez la créature rationnelle. La volonté du diable, au lieu d'être confirmée dans son état de rectitude morale, s'est convertie à ce qu'elle ne devait pas, et en cela a péché, ce qui ne la rend pas essentiellement mauvaise pour autant ; la faute provient donc du fait que « he [Satan] failed to persevere in willing until he was confirmed in good will, and so he did not receive what he non longer wanted. A gap was left ; an absence of good which is evil »<sup>159</sup>. Comme chez Augustin, le problème de la provenance du mal demeure : d'où provient ce défaut ? Est-ce parce que Dieu n'a pas donné la persévérance au diable que celui-ci n'a pas persévéré dans son état de justice, puisqu'aucune créature ne tient quelque chose de soi<sup>160</sup>, et que tout ce qu'elle possède vient de Dieu ?

C'est en tout cas ce qu'il semble au disciple : le diable, qui a abandonné l'état parfait et juste dans lequel il se trouvait, n'avait pas la volonté de persévérer dans cet état ; et il n'avait pas la persévérance parce que, pour une raison quelconque, Dieu ne la lui avait pas

<sup>158</sup> « Il est pourtant établi que la volonté même, qu'elle veuille les commodités suréminentes ou les plus basses, est œuvre et don de Dieu, comme (le) sont la vie ou la sensibilité, et qu'il n'y a en elle ni justice ni injustice » *De casu diaboli*, XII

<sup>159</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p. 139

<sup>160</sup> Cf. *De casu diaboli*, I

donnée. Partant, le mal et la volonté mauvaise qui ont, selon toute vraisemblance, résulté de cette chute sont imputables à Dieu qui n'a pas fourni tous les moyens nécessaires au diable afin qu'il persévère dans l'état de bonté et de justice qui était le sien. La faute serait-elle en bout de ligne imputable à Dieu ? Anselme doit trouver le moyen d'éviter cette conclusion. Pour ce faire, il s'appliquera à décomposer la séquence des événements avant la chute.

Selon lui, le diable disposait de tous les outils nécessaires pour demeurer dans l'état de justice et de vérité où il se trouvait. S'il n'a pas persévéré dans cet état, ce n'est pas parce que Dieu ne lui a pas donné la persévérance, mais bien parce qu'il ne l'a pas acceptée, ou plutôt parce qu'il l'a abandonnée. De plus, ce n'est pas que le diable ne voulait pas persévérer, mais plutôt qu'il a voulu quelque chose de plus que ce qu'il avait déjà. Le maître l'explique au disciple comme suit : « *Cum autem tenes quod non nisi propter aliud non vis tenere, nec nisi propter aliud vis deserere, et magis vis aliud quod non potes habere nisi deseras quod tenes : tunc velle deserere prius est quam non velle tenere* »<sup>161</sup>.

Sans positivement refuser de garder la justice, la volonté du diable se porte sur les *commoda*, qu'il désire en plus de la justice. Comme l'avare content de son état de richesse, le diable se tenait dans la vérité et s'y trouvait bien ; comme l'avare aussi qui se voit dans l'obligation de choisir entre un pain, qu'il désire, et les pièces d'or qu'il possède – et quoiqu'il préférerait avoir les deux –, le diable, qui entrevoit quelles récompenses l'attendent s'il demeure dans la vérité, doit choisir entre garder la justice ou porter sa volonté vers ces récompenses, qu'il désire en plus de ce qu'il tient déjà. Comme l'avare, qui veut d'abord donner ses pièces pour acheter le pain avant même de ne-pas-vouloir-tenir, c'est-à-dire les garder, le diable ne veut pas positivement délaissé la justice pour les *commoda*, mais la laisse plutôt tomber en tournant sa volonté vers cet autre objet. Mais

contrairement à l'avare qui pour finir obtient son pain, le diable, en voulant les *commoda*, fini par tout perdre. Ainsi :

*« quia non ideo non voluit cum debuit et quod debuit, quia voluntas defecit deo dare deficiente, sed quia ipse volendo quod non debuit, bonam voluntatem expulit mala superveniente. Quapropter non ideo non habuit bonam voluntatem perseverantem aut non accepit quia deus non dedit, sed ideo deus non dedit, quia ille volendo quod non debuit eam deseruit, et deserendo non tenuit »*<sup>162</sup>.

Aussi, tout ce que le diable avait, il devait le vouloir<sup>163</sup>. C'est pourquoi il a dû d'abord vouloir la justice qu'il avait en sa possession tant qu'il a gardé la persévérance ; mais ensuite, il a vu qu'il pouvait avoir certains avantages – les *commoda* – à garder la justice, et il a voulu les posséder. Le diable, en voulant les *commoda* qu'il n'avait pas encore et qu'il ne devait pas *alors* vouloir, et dont la possession « *quod tamen ad augmentum illi beatitudinis esse poterat* »<sup>164</sup>, a péché et a chuté. Nous voyons que si le diable n'a pas voulu quand il devait et ce qu'il devait, c'est qu'il a voulu ce qu'il ne devait pas. Nous pouvons en conclure qu'il s'est départi lui-même des moyens qu'il possédait pour persévérer dans la rectitude, en usant mal à la fois de son discernement et de sa volonté. En outre, le diable a voulu contre l'ordre des choses, d'une part parce qu'il a voulu quelque chose *de plus* que ce qu'il avait reçu, et d'autre part parce que sa volonté a débordé les limites de la justice. Vouloir *plus* n'est pas mal en soi, car cela ne signifie pas qu'il n'a pas voulu tenir la justice. Son péché tient plus en ce qu'il a voulu autre chose, qu'en ce qu'il a abandonné la justice avant de ne pas vouloir la tenir. En d'autres termes, il a voulu la

<sup>161</sup> « Or, quand tu tiens ce que tu ne veux tenir que pour autre chose, et ne veux abandonner que pour autre chose, si tu veux davantage (cette) autre chose, que tu ne peux avoir qu'en abandonnant ce que tu tiens, alors vouloir-abandonner précède ne-pas-vouloir-tenir. » *De casu diaboli*, III

<sup>162</sup> « (...) si (le diable) n'a pas voulu quand il devait et ce qu'il devait, ce n'est point que la volonté lui a manqué, Dieu manquant à (la) donner, mais parce que lui-même, en voulant ce qu'il ne devait pas, a repoussé la volonté bonne (quand) survenait la mauvaise. C'est pourquoi, s'il n'a pas eu la volonté bonne et persévérante, ou s'il n'a pas reçu, ce n'est point que Dieu n'a pas donné, mais, si Dieu n'a pas donné, c'est qu'en voulant ce qu'il ne devait pas, lui l'a abandonnée et, en abandonnant, ne l'a pas tenue. » *De casu diaboli*, III

<sup>163</sup> Cf. *De casu diaboli*, IV

justice pour les mauvaises raisons, ce qui n'est pas complètement mauvais, mais n'est pas juste non plus et constitue l'acte peccamineux qui l'a fait chuter. Son péché a été double : il a voulu ce qu'il ne devait pas et il n'a pas voulu ce qu'il devait.

Aussi, nous constatons que la possibilité du mal dans le monde par le biais d'un hiatus, une coupure dans la rectitude, au sein même de la volonté de la créature rationnelle coïncide avec la possibilité et l'actualisation du péché. Y a-t-il une différence alors entre le mal et le péché chez Anselme ? Pouvons-nous dire que le péché, qui a résulté du mauvais usage de la volonté, se trouve également à l'origine du mal ?

Il semble que pour Anselme, mal et péché soient équivalents. Lorsqu'il en vient à s'intéresser au *comment* du péché, ainsi qu'au *en vue du quoi*, c'est-à-dire à l'intention présente derrière l'acte peccamineux, il explique que le péché du diable consiste en ce qu'il a voulu quelque chose qu'il ne devait pas vouloir à *ce moment précis*<sup>165</sup>. D'une part, Anselme ramène définitivement les coordonnées du problème au niveau du monde créé, évacuant pour de bon la responsabilité de l'acte peccamineux de la dimension divine, en faisant intervenir la variable de la temporalité : il n'est nulle part ailleurs que dans le monde créé, dont le cadre est celui du temps, qu'adviennent le péché et le mal. L'expérience que fait la créature rationnelle du mal a lieu au sein de la temporalité. Les deux moments – celui de l'actualisation du mal et celui du péché – coïncident. Mais d'autre part, il est clair que le péché correspond pour Anselme à l'acte de non-persévérance du diable dans le temps. Comme le péché est une action, qui est quelque chose et donc un bien, nous ne pouvons cependant pas, comme nous le proposons plus haut, l'identifier au mal. Il nous apparaît ainsi que s'il y a une distinction à faire entre le mal et le péché, elle doit être entre les différents maux : moral ou physique et métaphysique. Le mal moral ou physique serait

---

<sup>164</sup> « (...) pouvait cependant lui procurer un accroissement de bonheur. » *De casu diaboli*, IV

<sup>165</sup> Cf. *De casu diaboli*, IV

ainsi le résultat de l'action de pécher, alors que le mal métaphysique – le néant – résulterait aussi du péché, mais en tant qu'abandon de la persévérance. L'origine du mal semble toutefois pouvoir être située dans la volonté qui abandonne la persévérance dans l'état de justice, de vérité et de rectitude. Nous croyons retrouver ici, sous une autre forme, la cause déficiente augustinienne car « the contribution of fallen man or fallen angel to his own downfall is a purely negative one ; he has damned himself by doing, precisely, nothing »<sup>166</sup>.

#### 4.6. La connaissance du devoir

Comme nous l'avons vu, la volonté qui possède la justice est celle qui s'est tenue dans la rectitude dans laquelle elle a été faite. À l'inverse, la volonté injuste est celle qui s'est détournée de ce qu'elle devait vouloir pour se tourner vers ce qu'elle ne devait pas. La question que soulève ce raisonnement est la suivante : comment les créatures rationnelles sont-elles informées de ce qui demeure dans les limites de la justice ? En d'autres termes : comment savent-elles ce que, moralement, elles doivent vouloir ? Et si elles le savent, comment peuvent-elles vouloir ainsi de plein gré ce qui risque de les faire déchoir et les rendre assurément malheureuses ? Doivent-elles savoir qu'elles seront punies ? Connaissent-elles les conséquences de leurs actes ?

Anselme nous dit que si le diable n'avait pas su qu'il serait puni s'il voulait ce qu'il ne devait pas, il aurait aussi ignoré pourquoi il devait tenir la justice qu'il a abandonnée, ce qui ne l'aurait rendu ni juste ni injuste. Davantage, « *nec poterat non velle plus quam habebat, si nesciebat se debere esse contentum eo quod acceperat* »<sup>167</sup>. Cependant, pour Anselme, la connaissance de ce qu'il doit à Dieu ne va pas nécessairement de pair avec la connaissance de ce qui lui arrivera s'il ne fait pas ce qu'il doit. Il est possible que le diable

<sup>166</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.138

ait su qu'il serait puni, tout en ignorant la teneur de cette punition. Il ne lui était pas dû, en effet, de savoir ce que Dieu lui réservait s'il déviait de la rectitude, « *quoniam iudicia dei abyssus multa et investigabiles viæ eius, nequivit comprehendere an deus faceret quod iuste facere posset* »<sup>168</sup>, d'autant plus qu'aucun exemple de punition n'avait précédé sa chute.

C'est la raison pour laquelle Anselme affirme que c'est de façon blâmable que le diable n'a pas persévéré et de façon louable que le bon ange a persévéré. La persévérance du bon ange est en effet louable car « *bonum angelum ideo profecisse ad hanc scientiam exemplo cadentis, quia ille peccavit* »<sup>169</sup> ; en d'autres termes, ce n'est pas avant d'avoir persévéré qu'il a pu savoir ce qui lui arriverait s'il ne gardait pas la rectitude de la volonté pour la rectitude elle-même, mais bien parce qu'il a persévéré et que l'autre ne l'a pas fait qu'il sait ce qui aurait pu lui arriver s'il n'avait pas gardé la rectitude jusqu'au bout. Le bon ange acquiert donc la connaissance des conséquences de la faute après avoir persévéré et gardé la justice par amour de celle-ci, et reçoit pour récompense – comme *commoda* – l'impossibilité ultérieure de pécher. Et ce que sait le mauvais ange par expérience personnelle, le bon ange en possède le savoir par l'exemple seulement – comme l'homme par ailleurs, après la confirmation et la chute des anges. Il semble donc exister, chez Anselme, deux motifs pour ne pas pécher, pour persévérer dans la rectitude : d'une part l'amour de la justice, qui est un amour honnête et utile, d'autre part la haine ou la crainte de la peine, qui est une haine ou une crainte malhonnête et inutile ; et il est en outre plus noble selon Anselme de ne pas connaître ces deux motifs, car « *vere peccaturo non expediebat*

<sup>167</sup> « (...) il ne pouvait pas ne pas vouloir plus qu'il n'avait, s'il ne savait pas qu'il devait être content de ce qu'il avait reçu. » *De casu diaboli*, XXII

<sup>168</sup> « (...) puisque *les jugements* de Dieu sont *un abîme sans fond*, et *ses voies inexplorables*, il n'a pu *comprendre* que Dieu ferait ce qu'Il pouvait faire justement. » *De casu diaboli*, XXIII

<sup>169</sup> « (...) s'il a progressé vers cette science *par l'exemple de celui qui tombait*, c'est que celui-ci a péché. » *De casu diaboli*, XXV

*præscire poenam* »<sup>170</sup>. Garder la rectitude de volonté par amour de la rectitude elle-même est en effet plus remarquable et méritoire que de savoir quelles peines et quelles punitions attendent la créature rationnelle si elle ne le fait pas. Elle démontre en outre par là qu'elle saisit bien sa propre vérité essentielle.

Compte tenu que « *nihil liberius recta voluntate, cui nulla vis aliena potest auferre suam rectitudinem* »<sup>171</sup> ; et que « *non enim minus fortis est ad volendum veritatem quam ad volendum salutem* »<sup>172</sup> ou en d'autres termes, qu'elle n'est pas plus faible lorsqu'elle cède à la tentation que lorsqu'elle veut la rectitude ; compte tenu aussi que « *semper igitur habet rationalis natura liberum arbitrium, quia semper habet potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, quamvis aliquando cum difficultate*<sup>173</sup> », pourquoi cette volonté, partie intégrante de la créature rationnelle, serait-elle poussée à mésuser d'une liberté qui l'assure d'une place au paradis, et qui impute, à celui qui la possède, le bien et le mal qu'il fait<sup>174</sup>? Aussi, s'il se tenait dans la justice, et que dans cet état il était bien, le diable savait qu'il devait garder la justice. Pourquoi alors choisir autre chose que ce qui rend heureux, et dont le bonheur peut être constaté immédiatement ? Pourquoi la volonté se tourne-t-elle avec plus de force vers ceci plutôt que cela ?

Souvenons-nous que la définition que donne Anselme du bonheur de la créature rationnelle met en relation deux éléments, à savoir la justice et les *commoda*<sup>175</sup>. Nous avons vu également que la créature rationnelle ne peut être heureuse si elle veut d'elle-même les *commoda*, qui sont les récompenses de la justice, puisque ce faisant elle perd et la justice et

<sup>170</sup> « À qui allait pécher, il n'était vraiment pas profitable de savoir d'avance la peine. » *De casu diaboli*, XII.

<sup>171</sup> « (...) qu'il n'est rien de plus libre que la volonté droite : aucune force étrangère ne peut lui enlever sa droiture. » *De libertate arbitrii*, IX

<sup>172</sup> « [Qu'] elle n'est pas moins forte pour vouloir la vérité que pour vouloir la santé (...). » *De libertate arbitrii*, IX

<sup>173</sup> « La nature raisonnable a donc toujours le libre choix, puisqu'elle a toujours le pouvoir de garder la droiture de volonté pour elle-même, quoique ce soit parfois avec difficulté. » *De libertate arbitrii*, X

<sup>174</sup> Cf. *De libertate arbitrii*, XIII

<sup>175</sup> Cf. Section 4.5.

les *commoda*<sup>176</sup>. Il se trouve selon Anselme une volonté de justice, c'est-à-dire de rectitude morale, qui doit être désintéressée, et une volonté de bonheur, c'est-à-dire de simple bien-être individuel, qui forcément, est intéressée ; et le rôle de la volonté de justice est de tempérer cette volonté de bien-être, cette appétence qui vise la satisfaction des besoins fondamentaux. Le conflit au sein de la volonté naîtrait, pouvons-nous avancer, de ce que la créature rationnelle veut ces deux choses en même temps ; ou plus précisément, comme Anselme l'affirme, de ce que la volition de la créature rationnelle est complexe : l'objet visé l'est par l'intermédiaire d'un autre : « *Qui ergo vult aliquid propter beatitudinem, non aliud vult quam beatitudinem. Quare potest et quod putat prodesse ad beatitudinem et solam beatitudinem velle* »<sup>177</sup>. Il se crée un hiatus dans la volonté du diable qui cesse de vouloir ce qu'elle doit vouloir et qui veut ce qu'elle ne doit pas vouloir : la volonté du diable veut la justice pour autre chose qu'elle-même, à savoir pour les *commoda*.

Nous sommes cependant en droit de nous demander dès lors : si l'appétit de croissance de la créature est modéré par la justice, comment le diable a-t-il voulu dépasser les limites de la justice ? C'est que, nous répond Anselme « *addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut et resecet voluntatis excessum et excedendi non amputet potestatem* »<sup>178</sup> ; ainsi, la créature, quoiqu'elle possède une sorte de *valve de sécurité* en sa volonté de justice, a également toujours le pouvoir de la liberté de choix, la volonté libre. Dès lors, vouloir être heureux dans la mesure de ce qui est juste correspond, pour Anselme, à être heureux, le bien-être venant par surcroît à la rectitude. Et le choix de la rectitude,

<sup>176</sup> Cf. Section 4.5.

<sup>177</sup> « Qui donc veut quelque chose pour le bonheur, ne veut pas autre chose que le bonheur. Aussi peut-il vouloir à la fois ce qu'il pense utile au bonheur et le seul bonheur. » *De casu diaboli*, XIII

<sup>178</sup> « (...) la justice (ainsi) ajoutée tempère si bien la volonté de bonheur qu'à la fois elle retranche l'excès de la volonté et n'ampute pas le pouvoir d'excéder. » *De casu diaboli*, XIV

c'est-à-dire de la justice pour la justice, se faisant librement, « la liberté [devient] ainsi la condition essentielle de l'objectivité et du désintéressement »<sup>179</sup> du choix juste.

Pour Anselme, le pouvoir du libre choix ne disparaît pas lorsque la rectitude est perdue car il caractérise en propre la nature raisonnable, et suppose deux facultés : d'une part, la raison qui permet à la créature rationnelle de reconnaître en tout temps la rectitude et d'autre part, la volonté qui permet de la garder, de la retenir<sup>180</sup>. Aussi, de même qu'aucun pouvoir ne suffit à lui seul pour passer à l'acte, aucun instrument ne suffit à lui seul pour œuvrer ; nous avons vu que chez Anselme tout pouvoir constitutif d'une chose s'avère inamissible : un pouvoir reste un pouvoir, et ce qui caractérise un être le caractérisera toujours, car autrement il n'est plus ce qu'il est, ne correspond plus à sa propre définition. La volonté de justice, qui tempère celle des *commoda*, et qui garde la créature rationnelle dans les limites de ce qui est droit et juste, n'est pas infallible. La volonté dotée du pouvoir de sa liberté peut toujours, si elle le veut, choisir un bien moindre. La connaissance de ce qui demeure dans ces limites semblerait venir de la capacité spécifique à la créature rationnelle de déterminer l'usage qui doit être fait de toutes choses. La volonté de se tourner vers des biens moindres n'a comme cause que le pouvoir de vouloir lui-même. Il est donc impossible de remonter jusqu'à Dieu pour déterminer le responsable du mal.

Aussi, si nous demandons : pourquoi l'ange a-t-il abandonné la justice dans laquelle il a été fait ?, nous en arrivons à la conclusion que c'est « *quia voluit quod velle non debuit* »<sup>181</sup>. Et Anselme affirme que « *nulla causa præcessit hanc voluntatem, nisi quia velle potuit* »<sup>182</sup>. Aussi, rien d'autre qu'elle-même n'a motivé la volonté à abandonner la justice et à vouloir ce qu'elle ne devait pas ; la volonté a voulu ce qu'elle ne devait pas vouloir pour la seule raison qu'elle l'a voulu : « *nam hæc voluntas nullam aliam habuit*

<sup>179</sup> Cf. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, p. 142

<sup>180</sup> Cf. *De libertate arbitrii*, IV

*causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectum* »<sup>183</sup>. Aussi, n'y a-t-il pas d'autre cause efficiente que la volonté elle-même qui la pousse vers ce qu'elle ne doit pas vouloir ; aucun manichéisme, ni de responsabilité de Dieu, ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle a voulu sans raison, puisqu'elle a voulu les *commoda*. Le problème reste dès lors de déterminer ce qui fait que certaines créatures rationnelles vont choisir de se tourner vers des biens moindres au lieu de garder ce bien suprême qu'est la justice. Est-ce parce que certaines d'entre elles sont plus labiles que d'autres ? Le diable était-il en effet plus labile que les anges qui ont été confirmés dans leur état de grâce ? Pour répondre à cette question, rappelons-nous que Dieu a donné à tous les anges la persévérance, ou à tout le moins, qu'il l'a offerte à tous. Le diable avait tout ce qu'il fallait pour demeurer dans la vérité et « it is not necessary to postulate that God made the evil angels 'faulty' in some way »<sup>184</sup>. Pourquoi dès lors le diable a-t-il abandonné la persévérance, et par conséquent la rectitude de la volonté ? « *Non nisi quia voluit* »<sup>185</sup>, tout simplement ; parce que la liberté de sa volonté est telle que dès le premier acte de volition, la créature rationnelle peut garder la rectitude de sa volonté, mais elle peut également décider de ne pas le faire en voulant autre chose. Nous voyons

---

<sup>181</sup> « parce qu'il a voulu ce qu'il ne devait pas vouloir. » *De casu diaboli*, XXVII

<sup>182</sup> « Nulle cause n'a précédé cette volonté, sauf qu'il pouvait vouloir. » *De casu diaboli*, XXVII

<sup>183</sup> « car cette volonté n'eût aucune autre cause qui la poussât ou attirât quelque peu, mais elle-même fut à elle-même, si l'on peut dire, cause efficiente et effet. » *De casu diaboli*, XXVII. Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio* III, 49 : « Mais enfin, quelle pourrait être, avant la volonté, la cause de la volonté ? » ; *De libero arbitrio* II, 54 : « D'où viendra-t-il donc [le mouvement de la volonté qui pèche] ? Si je te répons, alors que tu me questionnes, que je ne le sais pas, peut-être en seras-tu triste, mais cependant je répondrai la vérité. »

<sup>184</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p. 139

<sup>185</sup> « Uniquement *parce qu'il a voulu*. » *De casu diaboli*, XXVII

donc avec clarté comment, chez Anselme, la source du mal trouve sa base fondamentalement bonne dans un désir de croissance vers quelque chose de bien, mais qui n'est pas le Bien.

## 5. Conséquences de la chute du diable pour l'homme

---

Le diable, créature rationnelle purement spirituelle, a-t-il entraîné l'homme dans sa chute ? Pour répondre à cette question, revoyons la suite des événements alors que le diable abandonne la rectitude. Au moment de choisir l'injustice, la volonté de la créature rationnelle aliène une partie de sa liberté en en perdant la capacité d'utilisation. Dès lors, la volonté devient assurément esclave du péché, mais non pas au sens où elle ne possède plus la liberté du choix – elle a toujours le pouvoir de garder la rectitude de volonté pour la rectitude elle-même –, mais ayant perdu la rectitude, elle n'est plus apte à faire usage de l'instrument ; et s'impose alors la nécessité d'une intervention de la grâce divine pour rétablir ce privilège d'usage, dont il suffit d'une seule fois pour le perdre. Nous pourrions dès lors être portée à croire que les hommes sont pénalisés par le péché du diable parce qu'Anselme dit au chapitre III du *De libertate arbitrii*, alors qu'il cherche à cibler l'objet de sa recherche, que la liberté qu'il vise à déterminer est « (...) *non illam qua nullus indigeret, si numquam veritatem deseruisset* »<sup>186</sup>, mais bien celle qui était possédée par la créature rationnelle avant la chute.

Cela pourrait en effet signifier que la liberté dont il s'agit diffère dans les deux cas. Nous savons que la liberté de choix est affectée par le péché en ce que le détenteur de cette liberté ne peut plus en faire usage comme il le pouvait avant, c'est-à-dire avec rectitude ; mais cela ne nous fournit aucune information supplémentaire nous permettant de déterminer si l'homme est pénalisé par le péché du diable. Nous pouvons cependant avancer qu'étant donné qu'Anselme propose une définition générique de la liberté de choix, de la volonté et de la chute, qui s'applique autant à Dieu qu'aux hommes, la confirmation d'une

---

<sup>186</sup> « (...) non pas celle dont personne n'aurait besoin s'il n'avait jamais abandonné la vérité. » *De libertate arbitrii*, III

condamnation irrévocable en cette vie, entraînée par le péché du diable n'a somme toute aucune portée directe ou immédiate ; l'important est de savoir qu'il appert que, pour Anselme, l'homme n'est pas en premier lieu responsable de l'entrée ou de la possibilité du mal dans le monde. Il semble en effet que ce soit bien plutôt le diable, qui par son péché, ouvre un éventail de possibilités qui n'étaient pas jusque-là accessibles, ou plutôt, évidentes à l'homme, et se rend responsable de la mise en évidence et de la possibilité du mal au sein de la création.

Nous voyons cependant que l'homme est pénalisé par la chute en ce qui concerne l'ambiguïté qui accompagne après celle-ci chaque choix de garder ou non la rectitude ; ce n'est qu'en ce qui concerne les intentions humaines, qui peuvent vouloir les choses pour des raisons autres que la rectitude, qu'il se peut parler d'ambiguïté, et ce, même au sein de la créature elle-même. En effet, bénéficiant au même titre que les bons anges – mais sans l'infaillibilité –, de la connaissance des conséquences accompagnant l'abandon de la rectitude, il devient dès lors ardu d'avoir véritablement la certitude que l'homme ne garde pas la rectitude de volonté pour autre chose qu'elle-même. Il n'est plus clair, dès l'instant où les deux motifs possibles sont connus – la rectitude pour elle-même ou la rectitude par crainte de la punition –, que la créature rationnelle agit en vue de la rectitude seulement, ou si elle n'a pas quelque autre motif caché qu'elle-même ne veut pas s'avouer, à savoir qu'elle garde la rectitude par crainte de la punition.

Nous connaissons les conséquences de l'abandon de la justice : la créature rationnelle perd tout, et ce jugement est irrévocable dans le cas de l'ange apostat, alors que l'homme possède la possibilité d'être racheté par le biais de la grâce divine, si elle lui est accordée. Cela va de soi : celui qui a abandonné la volonté de justice ne peut revenir de lui-

même à la justice qui lui a été donnée, pour cette raison qu'elle lui a été donnée<sup>187</sup>. Aussi, d'aucune manière la créature rationnelle ne peut tenir de soi la justice, car « *non debet aliquid habere a se* »<sup>188</sup>. Voilà donc en outre en quoi diffèrent les chutes du diable et de l'homme : chez l'un, la possibilité de rachat est inexistante, alors que chez l'autre, il se trouve toujours une lueur d'espoir, même lorsque la rectitude est abandonnée. Nous croyons que cela signifie que la nature humaine n'est pas *essentiellement* blessée par la faute, puisque le *pouvoir* de faire la rectitude morale demeure en sa possession ; elle n'en a que perdu l'*usage*, qui peut lui être rendu.

---

<sup>187</sup> Cf. *De casu diaboli*, XVII

<sup>188</sup> « [Elle] ne doit pas tenir QUELQUE CHOSE de soi. » *De casu diaboli*, XVII

## 6. Le choix de la chute du diable

---

Anselme, dans le *De casu diaboli*, établit constamment un parallèle entre le cas du diable et celui de l'homme. Le fait qu'il demande régulièrement au disciple de se prendre en exemple lorsqu'ils discutent de la persévérance le démontre bien<sup>189</sup>. Nous pouvons donc croire, comme le suggère Evans, qu'Anselme, « makes use of the parallels between the experiences of angels and those of men at exactly the points where they can be said to be the most positive benefit to his readers »<sup>190</sup>. Si le but d'Anselme est de concevoir un modèle pour penser la chute et la possibilité du mal, pourquoi choisir le cas du diable, qui est étranger à la réalité humaine, puisque son sort est scellé ? Pourquoi ne pas étudier directement l'homme, en analysant la chute d'Adam ?

En posant le problème du mal en termes non pas anthropologiques, mais *angéologiques*, Anselme suit d'une certaine façon les traces d'Augustin dans son *De libero arbitrio*. En effet, « in *On Free Will*, Augustine distinguished human sinning in response to temptation from the spontaneous rebellion of the demons »<sup>191</sup>. En choisissant le cas de l'ange, nous croyons qu'Anselme vise moins à démontrer que même la créature la plus proche de Dieu est nécessairement imparfaite, qu'à signifier que c'est au niveau de la notion plus générique de créature rationnelle que doit être porté le problème du mal. Le diable étant une créature immatérielle et rationnelle, le péché ne peut être attribué à quelque raison corporelle ou matérielle. Le mal en l'homme et par l'homme serait le signe d'un conflit qui lui est antérieur, qui le dépasse et dans lequel il n'est que secondairement impliqué. En quelque sorte, cela atténue la gravité de l'acte moralement répréhensible ; ou du moins, cela peut rendre la faillibilité indubitable de l'homme plus compréhensible. L'homme est rendu

---

<sup>189</sup> Cf. *De casu diaboli*, III

<sup>190</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.145 ; Cf. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, 10, 29-31

plus humain, malgré sa fin surhumaine – qui est de voir Dieu –, irréalisable en ce monde de toute façon.

Mais en premier lieu, Anselme vise à fournir un cadre général, une espèce de grille de lecture superposable au monde et qui s'appliquera à tous les cas possibles. C'est en ce sens qu'Evans affirme : « Thus in the 'three little treatises' he concentrates on truth, freedom and evil primarily as concepts and as realities in themselves, and only secondarily as they affect human and angelic lives »<sup>192</sup>. Dès lors, le diable devient un modèle pour penser l'essence de la faute. À partir de ce cadre général, Anselme peut mieux analyser le cas particulier de l'homme. Que la chute du diable soit un modèle pour penser celle de l'homme nous apparaît ici avec encore plus d'évidence : la situation de l'ange est figée à tout jamais – peut-on concevoir meilleur modèle ? Comme nous l'avons dit, l'homme constitue un cas particulier, entre autres parce qu'il est aux prises avec un corps qui souffre et se rebelle s'il lui manque quelque chose, s'il est incommodé. Sa volonté des *commoda* risque donc d'être plus active et sollicitée que sa volonté de justice qui devient, dès lors qu'il a mal, secondaire parce que beaucoup trop abstraite pour lui !

L'étude de la chute du diable présente un intérêt supplémentaire pour Anselme, dans la mesure où elle lui permet une plus grande liberté pour penser la chute de l'homme. La chute du diable étant décrite de manière moins circonstanciée que celle de l'homme dans la Bible, cela permet à Anselme une plus grande marge de manœuvre dans son interprétation des Écritures, ainsi qu'une plus grande capacité d'analogies<sup>193</sup>. Certains, comme la commentatrice Gillian R. Evans, iront même jusqu'à suggérer qu'Anselme avait un intérêt purement logique en rédigeant le *De casu diaboli* : « A number of indications suggest an answer which is entirely in keeping with the possibility that Anselm was

---

<sup>191</sup> Cf. BURNS, « Augustine on the Origin and Progress of Evil », p.19

<sup>192</sup> Cf. EVANS, *Anselm*, p.87

principally concerned in this treatise with his search for a method of discussing negatives »<sup>194</sup>. Et en effet, la chute du diable « (...) provides a magnificent source of analogy for the discussion of the problems created by negatives ». <sup>195</sup> Aussi prendre pour objet la chute du diable au lieu de celle d'Adam « it is both a literary and a philosophical device »<sup>196</sup>. En ce qui nous concerne, nous dirons seulement que le choix d'Anselme de traiter de la chute du diable au lieu de celle de l'homme pourrait reposer sur un amalgame de toutes ces raisons ; nous croyons que considérer le problème du mal dans un traité où une grande place est laissée à l'interprétation de la négation, c'est peut-être tenter de rectifier le problème augustinien de la provenance du mal et de la délicate et problématique notion de la cause déficiente, qui constitue effectivement une forme de la négation.

---

<sup>193</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.142

<sup>194</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.141

<sup>195</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.146

<sup>196</sup> Cf. EVANS, « Why the Fall of Satan ? », p.146

## 7. Conclusion

---

Amalgame de tradition augustinienne, de méthodologie platonicienne et de métaphysique néoplatonicienne, la doctrine anselmienne puise ses ressources dans une tradition augustinienne vieille et riche de plusieurs siècles. Il y a une continuité indéniable entre les thèses d'Augustin et celles d'Anselme ; l'essentiel de la doctrine anselmienne porte le sceau de l'augustinisme. La majorité des éléments qui font partie de la conception anselmienne du mal étaient déjà présents chez Augustin. Anselme réussit tout de même à se distinguer d'Augustin en rectifiant certains points de la conception augustinienne, en mettant en évidence, voire en exergue, certains éléments, afin de les préciser et les intégrer à son propre mode de penser. Aussi, pour Augustin, le mal était privation. Il en est de même pour Anselme. Seulement, ce dernier précise la définition en affirmant que le mal est la privation d'un bien dû, c'est-à-dire d'un bien qui devrait normalement être et qui n'est plus.

Nous constatons que le mal, défini en tant que non-être, peut s'insérer dans un système qui reconnaît un certain degré d'être à tout, mais uniquement à titre d'impossibilité foncière. Le mal pour Anselme est bel et bien néant ; et quand il est incommodité, cela ne contrevient nullement à sa théorie, puisque l'incommodité, qui survient à la suite de la privation d'un bien, est tout à fait justifiée et normale. Ainsi, s'il existe des biens moindres et des biens meilleurs, si toute chose est un bien, alors le mal en tant que néant n'existe pas. Dès lors, il n'existe que des biens ; et si, de manière impropre, nous associons le mal à ces biens qui sont moindres, ce n'est là qu'une erreur d'interprétation, une conséquence de l'efficacité restreinte du langage et de la représentation de la créature rationnelle.

C'est pourquoi, en ce qui concerne le nom « mal », nous ne pouvons pas nier qu'il soit signifiant, c'est-à-dire qu'il se rapporte à un signifié. Cependant, il ne signifie pas

quelque chose, mais plutôt quasi-quelque chose, car ce à quoi il fait référence, de même que le nom « néant », est la privation de ce qui est bien et juste qu'il soit. Ces mots – « mal » et « néant » – signifient ce qui devait être et qui n'est plus, ou encore ce qui n'a jamais été. C'est pourquoi ils ne font référence à rien qui soit. Ces raisonnements sur la signification des noms « mal » et « néant » nous permettent dès lors de constater qu'une bonne part de l'intérêt des raisonnements d'Anselme dans le *De casu diaboli* consiste en ce qu'il y développe une méthode de manipulation des négations. Cette manipulation adroite que fait Anselme de la négation lui permet de mieux cibler sa recherche concernant l'origine du mal.

En affirmant que rien ne peut venir du néant et que rien ne peut produire le néant, Anselme exclut la possibilité d'un principe du mal métaphysique. Davantage, il décharge Dieu de toute responsabilité du mal, puisque tout ce qui est, vient de Dieu. Dès lors, le mal, qui n'est rien, ne peut avoir d'origine ou de cause directe. Anselme, comme ses prédécesseurs, refuse donc d'accorder une réalité au mal. C'est pourquoi le refus de persévérer du diable est pensable uniquement à l'intérieur d'un désir de quelque chose et non pas de néant, désir au sein duquel se crée ou se manifeste un hiatus qui mène à la possibilité du mal et du péché. La volonté qui se convertit à ce qu'elle ne doit pas implique un abandon, qui crée un hiatus en son sein, puisqu'il se produit une coupure dans la volonté droite. Cet abandon résulte de la préférence entre deux choses, c'est-à-dire entre deux biens, dont l'un possède plus de valeur que l'autre. Le mal n'est donc jamais choisi ou encore voulu pour lui-même, d'autant plus qu'en tant que tel il n'est pas. Au reste, « *nullam rem esse malum, nec aliud esse malum quam absentiam iustitiae derelictae in voluntate, aut in aliqua re propter malam voluntatem* »<sup>197</sup>. Le diable n'est donc pas tombé pour rien. Mais ce

<sup>197</sup> « nulle chose n'est (un) mal et (le) mal n'est autre que l'absence de justice, abandonnée dans la volonté ou dans quelque chose en raison de la volonté mauvaise. » *De casu diaboli*, XIX

refus d'accorder un être au mal va même plus loin, et vise la volonté de mal : pour Anselme, contrairement à Augustin<sup>198</sup>, il est impensable de vouloir le mal pour le mal. La volonté ne peut que vouloir le bien, parmi une hiérarchie de biens ; et c'est au profit de ce mouvement de la volonté qui se tourne vers des biens moindres et qui ne persévère pas dans la justice, que s'immisce le mal.

En vue du bonheur, la créature rationnelle dispose d'une volonté à visée complexe : elle peut vouloir la justice pour la justice, c'est-à-dire garder la rectitude de volonté pour elle-même ; elle peut vouloir aussi la justice en vue des *commoda*, c'est-à-dire viser injustement le bien-être immédiat de la créature rationnelle. Il est à remarquer que pour Anselme, il n'y a aucune justice ou injustice en voulant seulement le bonheur ou en voulant seulement les *commoda* ; il n'y a justice ou injustice dans la volonté qu'au moment où la connaissance du devoir entre en ligne de compte. Aussi, la créature rationnelle ne peut ni ne doit être heureuse à moins de le vouloir justement. La volonté de justice prend ainsi le pas sur la volonté de bien-être, en tant que la rectitude est ce vers quoi doit tendre la volonté dans son agir, peu importe les circonstances et les dispositions individuelles de la créature rationnelle. Le bien, qui est justice, correspond à ce qu'Anselme avait nommé la vérité essentielle dans le *De veritate*, alors que l'intention qui motive l'agir représente la vérité accidentelle qui, nous l'avons vu, coïncide avec la rectitude de l'usage. De même qu'il ne peut y avoir de volonté du mal, selon Anselme, de même le mal ne peut être craint. Il ne peut avoir d'effet sur la créature rationnelle qu'en tant qu'inconfort. Le choix que fait la créature rationnelle de vouloir autre chose que la justice pour elle-même – et donc de ne pas garder la rectitude – produit une coupure dans la volonté juste, qui du coup n'est plus juste. Dès lors que la volonté de la créature rationnelle veut autre chose que la justice, qui est de vouloir sa propre rectitude pour elle-même, la créature rationnelle perd tout. Nous pouvons

---

<sup>198</sup> Cf. AUGUSTIN, *Confessions*, II, 4 et 6

affirmer dès lors que le diable, qui a chuté, a seulement fait un usage inadéquat de sa volonté, qu'il a choisi pour les mauvaises raisons, en désaccord avec la vérité essentielle de sa capacité de choisir, c'est-à-dire en contradiction avec l'intention qui devait guider son choix.

Dès lors, ce que nous identifions à l'entrée du mal dans le monde équivaut en fait à la volonté choisissant librement un moindre bien, alors que ce qu'elle devait choisir était la rectitude pour la rectitude elle-même, ou en d'autres termes, la justice. C'est la raison pour laquelle nous concluons que le mal est, selon Anselme, foncièrement impossible, puisqu'il ne constitue pas une possibilité de l'alternative lorsque la volonté libre choisit. Tout ce qui existe est une hiérarchie de biens. Et plus ces biens s'éloignent de la dignité suprême qui est Dieu, moins ils participent de cette dignité.

## Sources documentaires

Rares sont les études philosophiques qui traitent spécifiquement du sujet qui nous intéresse dans ce mémoire. La plupart des chercheurs se concentrent le plus souvent sur des thèmes comme l'argument ontologique du *Proslogion*, la rectitude ou encore la logique anselmienne, dont l'exemple le plus éloquent est contenu dans le *De grammatico*, rédigé vers 1080. En outre, les études portant sur les thèmes plus philosophiques sont presque essentiellement le fait de théologiens. La bibliographie qui suit pourrait donc sembler disparate et pauvre ; c'est que nous avons dû composer à la fois avec ce qui était disponible sur notre sujet et avec ce qui s'en rapprochait le plus.

### Textes d'ANSELME DE CANTORBÉRY

- *Monologion*
- *De veritate*
- *De libero arbitrio*
- *De casu diaboli*, in L'oeuvre de s. Anselme de Cantorbéry, tomes I et II, éd. M. Corbin, Paris, Cerf, 1987

### Études sur Anselme

- BARTH, Karl, *Fides quaerens intellectum : La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, trad. Jean Carrière, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1958
- BONNENFANT, Chanoine, *L'Abbaye du Bec. Guide et précis historique*, Évreux, Imprimerie Montauzé, ?
- BRIANCESCO, Eduardo, *Un triptyque sur la liberté, la doctrine morale de saint Anselme : De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli*, Paris, DDB, 1982
- CAMPBELL, Richard, « The Systematic Character of Anselm's Thought », *Spicilegium Beccense II*, Paris, CNRS, 1984, pp.549-560
- COLOMAN, Etienne Viola, « L'influence de la méthode anselmienne : La méthode de Saint Anselme jugée par les historiens de son temps », *Analecta Anselmiana IV/2* (Untersuchung über Person und Werk Anselms von Canterbury), Frankfurt, 1975, pp.1-32
- CORBIN, Michel, « De l'impossible en Dieu. Lecture du 8<sup>e</sup> chapitre du dialogue de saint Anselme sur la liberté », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982), pp.523-550

- CRAIG, William L., « St. Anselm on Divine Foreknowledge and Future Contingency », *Laval théologique et philosophique*, 42, 1 (février 1986), pp.93-104
- CROUSE, Robert D., « Anselm of Canterbury and Medieval Augustinianisms », *Toronto Journal of Theology*, volume 3 (1987), pp. 60-66
- « The Augustinian Background of St. Anselm's Concept *Justitia* », *Canadian Journal of Theology*, volume 4 (1958), pp. 111-119
- DELHAYE, Philippe, « Quelques aspects de la morale de saint Anselme », *Spicilegium Beccense I* (Congrès international du IX<sup>e</sup> centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec), Paris, Vrin, 1959, pp.401-422
- DOMET de VORGES, Le comte de, *Saint Anselme*, Paris, Félix Alcan, 1901
- EVANS, Gillian R., *Anselm*, Wilton, Morehouse-Barlow, 1989
- « Why the Fall of Satan ? », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol.45 (1978), pp.130-146
- HENRY, Desmond P., *The Logic of Saint Anselme*, Oxford, Clarendon Press, 1967
- « Saint Anselm and Nothingness », *The Philosophical Quarterly*, volume 15 (1965), pp. 243-246
- HERNANDEZ, Miguel Cruz, « Les caractères fondamentaux de la pensée de saint Anselme », *Spicilegium Beccense I* (Congrès international du IX<sup>e</sup> centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec), Paris, Vrin, 1959, pp.9-18
- HOPKINS, Jasper, *A Companion to the Study of St Anselm*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972
- KANE, Stanley G., *Anselm's Doctrine of Freedom and the Will*, Texts and Studies in Religion, volume 10, Edwin Mellen Press, 1981
- KOYRÉ, Alexandre, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, Vrin-Reprise, 1984
- LEFTOW, Brian, « Anselm on the Beauty of Incarnation », *The Modern Schoolman*, LXXII (January/March 1995), pp.109-124
- MASON, Perry C., « The Devil and St. Anselm », *International journal for Philosophy of Religion*, vol.IX, No 1 (1978), pp.1-15
- MCCORD ADAMS, Marilyn, « Satisfying Mercy : St. Anselm's Cur Deus Homo reconsidered », *The Modern Schoolman*, LXXII (January/March 1995), pp.91-108

McINTYRE, John, « Premises and Conclusions in the Systems of St. Anselm's Theology », *Spicilegium Beccense I* (Congrès international du IX<sup>e</sup> centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec), Paris, Vrin, 1959, pp.95-102

POUCHET, Robert, *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1964

RASSAM, J., « Existence et vérité chez saint Anselme », *Archives de philosophie*, XXIV (1961), pp.330-337

RIVIÈRE, Jean, « Saint Anselme logicien », *Revue des sciences religieuses*, vol.17 (1937), pp.306-315

ROGERS, Katherin A., *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury*, Studies in History of Philosophy, volume 45, Edwin Mellen Press, 1997

ROUSSEAU, Pierre, *Cœuvres philosophiques de saint Anselme*, Paris, Aubier, 1947

SCHURR, Adolf, « Vie et réflexion selon saint Anselme », *Archives de Philosophie*, volume 35 (1972), pp. 111-126

SOUTHERN, R.W., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993

VUILLEMIN, J., *Le dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, 1971

#### Textes d'AUGUSTIN

- *La cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1994

- *La doctrine chrétienne. De doctrina christiana*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997

- *Le maître / Le libre arbitre*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993

- *Les confessions / Dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, 1998

#### Études sur Augustin

ANGLIN, Bill and Stewart GOETZ, « Evil is Privation », *International Journal for Philosophy of Religion*, volume 13 (1982), pp.3-12

BABCOCK, William S., « Augustine on Sin and Moral Agency », *The Journal of Religious Ethics*, volume 16/1 (Spring 1988), pp.28-55

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1953

BURNS, J. Patout, « Augustine on the Origin and Progress of Evil », *The Journal of Religious Ethics*, volume 16/1 (Spring 1988), pp.9-27

EVANS, Gillian R., *Augustine on evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982

KANE, Stanley G., « Evil and Privation », *International Journal for Philosophy of Religion*, volume 11-12 (1980-1981), pp.43-58

THONNARD, F.J., « La notion de *nature* chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », *Revue des études augustinienes*, XI (1965), pp.239-265

Études sur le problème du mal et de la finalité morale

CONWAY, David A., « The philosophical problem of evil », *International Journal for Philosophy of Religion*, vol.XXIV, Nos 1-2 (July/september 1988), pp.35-66

CRIGNON, Claire, *Le mal*, Paris, GF-Flammarion, 2000

HATCHER, William S., « A Logical Solution to the Problem of Evil », *Zygon*, vol.9 (1974), pp.245-255

HOITENGA, Dewey J., « Logic and the Problem of Evil », *American Philosophical Quaterly*, vol.4, No 2 (April 1967), pp.114-126

De LIBERA, Alain, « Le mal dans la philosophie médiévale », *Studia philosophia*, vol.52 (1993), pp.81-103

LOTTIN, Odon, « Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 95 (1922), pp.281-313

ROHMER, J., *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, Vrin, 1939

SERTILLANGES, A.D., *Le problème du mal*, Paris, Aubier, 1948

TRAU, Jane Mary, « The positive value of evil », *International Journal for Philosophy of Religion*, volume 24, Nos 1-2 (July/September 1988), pp21-33

VAN RIET, Georges, « Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas », *Revue philosophique de Louvain*, 71 (1973), pp.5

WALTON, Douglas, « Language, God and Evil », *International Journal for Philosophy of Religion*, vol.VI, No 3 (Fall 1975), pp.154-162

Ouvrages sur la période médiévale

COPLESTON, Frédéric, *Histoire de la philosophie*, tome II, Londres, Casterman, 1964

COULOUBARITSIS, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998

De LIBERA, Alain, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993

FLASCH, Kurt, *Introduction à la philosophie médiévale*, Cerf, Éditions universitaires de Fribourg, 1992

HENRY, Desmond P., *Medieval Logic and Metaphysics A Modern Introduction*, London, Hutchinson University Library, 1972

Le GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 1985

Quelques sources des penseurs du moyen âge

ARISTOTE, *Organon. I Catégories. II De l'interprétation*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1946

BOËCE, *Consolation de la philosophie*, Paris, Éditions Rivages, 1989

PLATON, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 1966

- *Timée*, Paris, GF-Flammarion, 1992

PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943

## Appendices

**Tableau II. Comparaisons des conceptions augustinienne et anselmienne du mal**

	<b>Augustin</b>	<b>Anselme</b>
<b>Mal</b>	Privation d'un bien	Privation d'un bien dû
<b>Origine du mal</b>	Dans la volonté qui se pervertit en se détournant de Dieu et devient mauvaise.	Dans la volonté de la créature rationnelle qui la tourne vers un bien inférieur.
<b>Libre arbitre</b>	Pouvoir de pécher ou de ne pas pécher.	Pouvoir de garder la rectitude de volonté pour elle-même (exclut le pouvoir de pécher puisque Dieu et les anges possèdent le libre arbitre).
<b>Péché</b>	Mouvement d'orgueil qui rend la volonté et le libre arbitre esclaves des désirs et des passions.	Retire à la créature rationnelle la possibilité d'user droitement de sa volonté. La créature conserve cependant l'instrument qu'est la volonté.

Œuvres d'Anselme de Cantorbéry

La doctrine philosophique et théologique d'Anselme tient en une quinzaine d'ouvrages, dont les plus importants sont le *Monologion* (1076), le *Proslogion* (1078), le *De grammatico*, le *De veritate*, le *De libertate arbitrii*, le *De casu diaboli* (1080-1090), le *Cur deus homo* (1098), et le *De concordia præscientiæ et prædestinationis et gratiæ Dei cum libero arbitrio* (1107-1108) ; une multitude de lettres, pour la plupart adressées à ses amis, moines ou laïcs, aux dirigeants ecclésiastiques, ainsi qu'à d'autres penseurs tels Lanfranc, Gaunilon, etc., et dans lesquelles il traite et dispute les sujets les plus variés, passant aisément des réflexions philosophiques aux problèmes théologiques et doctrinaux ; il a également écrit vingt et une méditations, soixante-quinze discours et seize homélies<sup>1</sup>.

- *Monologion* (1076)

- *Proslogion* (1078)

- *Du grammairien / De grammatico* (1080-1085)

- *De la vérité / De veritate* (1080-1085)

- *De la liberté du choix / De libertate arbitrii* (1080-1085)

- *De la chute du diable / De casu diaboli* (1085-1090)

- *Lettre sur l'incarnation du Verbe / Epistola de Incarnatione Verbi* (1092-1094)

- *Pourquoi un Dieu-homme / Cur deus homo* (1098)

- *De la conception virginale et du péché originel / De conceptu virginali et de originali peccato* (1100)

- *De la procession du Saint Esprit / De processione Spiritus Sancti* (1102)

- *Lettre sur le sacrifice eucharistique avec pain azyme et pain fermenté / Epistola de azimo et fermentato* (1106-1107)

- *Lettre sur les sacrements de l'Église / Epistolæ de sacramentis ecclesiæ* (1106-1107)

- *Sur l'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix / De concordia præscientiæ et prædestinationis et gratiæ Dei cum libero arbitrio (1107-1108)*

- *Prières et méditations / Orationes et meditationes*

- *Du pouvoir et de l'impuissance, de la possibilité et de l'impossibilité, de la nécessité et de la liberté / De potestate (opuscule inachevé)*

---

<sup>1</sup> Cf. *Oeuvres complètes*, sous la direction de M. Corbin, publié aux éditions du Cerf

