

L'ordre axiomatique comme modèle d'écriture philosophique dans l'Antiquité et au Moyen Age

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4008>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *Revue d'Histoire des Sciences*, vol. 56, no. 2, pp. 323-345, July-December 2003

L'ordre axiomatique comme modèle d'écriture philosophique dans l'Antiquité et au Moyen Âge

Jean-Luc SOLÈRE (*)

RÉSUMÉ. — Lorsque la méthode dite géométrique, ou axiomatique-déductive, a été – rarement – utilisée en philosophie dans les temps anciens, ce fut dans un cadre essentiellement néoplatonicien. Pourquoi ? Une première raison pourrait être qu'elle est destinée à voiler bien plutôt qu'à dévoiler, c'est-à-dire à rendre difficile l'accès à des doctrines qui ne doivent pas être divulguées inconsidérément, conformément à la méfiance platonicienne envers l'écrit. Cette hypothèse est vérifiée dans le cas de Boèce et de ses hebdomades. Une seconde raison est que ce procédé reproduit au mieux l'ordre systématique du déploiement de la réalité à partir de l'Un, particulièrement si un axiome suprême est censé précontenir tout ce qui en sera déduit. Une correspondance de ce genre, entre la forme du discours et ce dont il parle, est requise par le principe d'imitation posé par Platon dans le *Timée*. On peut en suivre l'application dans la tradition néoplatonicienne.

MOTS-CLÉS. — Axiomatique ; axiome ; Boèce ; déduction ; Eckhart de Hochheim ; mathématique ; néo-platonisme ; philosophie ; Platon ; procession ; Proclus ; rhétorique ; Un.

SUMMARY. — *When the geometric or axiomatic method was employed by philosophers in Antiquity – which rarely occurred – it was in a primarily neoplatonic setting. Why is this so ? One reason could be that the aim of this method was to veil, not to unveil. That is to say : to enhance the difficulty of penetrating doctrines that were not to be indiscriminately publicized, in accordance with the platonic suspicion regarding the written word. This hypothesis can be confirmed in the case of Boethius and his hebdomads. A second reason is that this method is the most accurate for reproducing the systematic order of the emanation from the One, especially if it is assumed that the highest axiom contains in advance all that will be deduced from it. Such a correspondence between the form of the discourse and the nature of its subject was introduced by Plato as a principle of imitation, and it can be seen at work in the neoplatonic tradition.*

KEYWORDS. — *Axiomatics ; axiom ; Boethius ; deduction ; Eckhart ; mathematics ; Neo-Platonism ; philosophy ; Plato ; procession ; Proclus ; rhetoric ; One.*

(*) Jean-Luc Solère. Centre d'études des religions du Livre, UMR 8584 CNRS/EPHE (sciences religieuses), 7, rue Guy-Môquet, 94800 Villejuif.

Lorsqu'on s'intéresse à l'histoire des modes d'expression de la philosophie, à ses genres littéraires ou plutôt ses formes d'écriture, un premier sujet d'étonnement est l'infime proportion d'œuvres écrites en suivant le modèle de l'ordre axiomatique-déductif. *L'Éthique* de Spinoza est là pour prouver qu'un tel procédé était possible, mais en même temps ce cas illustre fait figure d'exception. On était en droit, semble-t-il, de s'attendre à trouver ce mode d'exposition, parce qu'après tout il est le reflet du fonctionnement même de la rationalité, que la philosophie aussi entend honorer. La démarche hypothético-déductive est bien sûr exemplairement réalisée dans le *mos geometricus*, depuis Euclide, mais on peut faire valoir qu'elle gouverne également la syllogistique d'Aristote : il s'agit là aussi de poser des prémisses et d'en tirer des conclusions ; lorsque ces prémisses ne peuvent être démontrées, parce qu'on est remonté à des principes évidents par soi, on a là l'équivalent de ce qu'on appelle vulgairement des axiomes. De ces propositions premières découlent en droit une multitude d'autres propositions déductibles selon un enchaînement continu. Encore une fois, il s'agit de la structure même de la démonstration rationnelle. Il nous faudra donc nous demander (en dehors de la difficulté, pointée par Aristote, à trouver les axiomes, et de la nécessité de recourir le plus souvent à l'induction dans la recherche) pourquoi, alors que la *présentation* axiomatique-déductive a été utilisée telle quelle dans le mode d'exposition des mathématiques, elle ne l'a été que rarement en philosophie, qui pourtant vise en principe à la même exactitude – ou, autrement dit, pourquoi, bien qu'elle tende à se dissocier de la rhétorique, la réflexion philosophique a de fait préférentiellement emprunté des formes écrites qui relèvent de cette dernière.

Un second sujet d'étonnement est que, dans la période qui nous concerne ici, l'Antiquité et le Moyen Âge, lorsque cet ordre axiomatique-déductif a été suivi par des philosophes, il l'a été dans un cadre (néo)platonicien : on le trouve, en premier lieu, mis en œuvre chez Proclus, dans ses *Éléments de théologie*, qui, comme leur titre l'indique, se réfèrent au paradigme qu'étaient devenus les *Éléments de géométrie* d'Euclide ; et c'est dans la mouvance du néoplatonisme de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge que ce modèle d'écriture a été quelques fois encore imité.

En quoi, demandera-t-on, y aurait-il lieu de s'étonner de cet enracinement dans le platonisme ? La fameuse devise : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre », ainsi que la part accordée aux

mathématiques dans l'éducation préconisée par Platon, ne peuvent-elles l'expliquer suffisamment ? En partie sans doute, mais il y a aussi chez Platon une profonde méfiance envers l'écrit, la véritable philosophie ne se construisant que dans le dialogue, la confrontation directe et vive. Elle a en effet pour but l'amélioration concrète de l'âme, or les procédés de bonification doivent être individualisés, car chaque âme a ses caractères propres : on ne peut éduquer que dans le particulier, non pas en restant dans le général ; ou encore, l'éducation n'est pas un enseignement, c'est-à-dire la simple transmission d'une doctrine. Or on se rappellera les critiques que, dans le mythe du *Phèdre*, le roi Thamous adresse au dieu Theuth, inventeur de l'écriture (274 c - 275 b) : en mettant le savoir à la portée de tous, l'écriture fait des « semblants d'hommes instruits » qui « regorgent de connaissances sans avoir reçu l'éducation ». Dans le *Phèdre* toujours, cette critique se complète d'une autre, énoncée par Socrate cette fois : « ... roulant de droite et de gauche », l'écrit ne sait pas à qui il doit s'adresser ou non, et ne sait – tel un enfant sans père – « ni se défendre ni s'assister lui-même » (275 e). On fait dire ce que l'on veut à un texte, et il ne sait pas à qui il parle ! Ou encore, est-il dit dans le *Protagoras* : « ... les livres ne savent ni répondre ni interroger. » (329 a.) Le discours oral est donc, pour Platon, préférable à l'écrit : parce qu'il n'est pas figé, il peut évoluer et s'ajuster à la personnalité de l'interlocuteur. Il peut être mieux contrôlé et défendu, alors que l'écrit devient la chose de tout le monde, et risque de trahir son auteur. La critique de l'écriture développée dans la *Lettre VII* est radicale, au point que Platon se défend d'y avoir jamais compromis les questions « sublimes » de la philosophie (341 b-d) : « ... tout homme sérieux se gardera bien de traiter par écrit des questions sérieuses et de livrer ainsi ses pensées à l'envie et à l'inintelligence de la foule. » (344 b.)

Or, et c'est là la cause de notre étonnement, toutes ces critiques ne s'appliquent-elles pas particulièrement au type d'exposé géométrique adopté par Proclus dans les *Éléments de théologie* ?

Certes, il ne faut donner ici au mot « axiomatique » qu'un sens faible, désignant une démarche déductive à partir de principes posés comme certains (je discuterai plus loin la nomenclature technique employée par Proclus). En effet, premièrement il n'est nullement acquis que l'ordre même des *Éléments* d'Euclide soit une axiomatique au sens fort, c'est-à-dire au sens contemporain, comme celles mises en œuvre par un Peano ou un Hilbert. Deuxièmement, il n'est

pas évident que l'ordre des *Éléments de théologie* (comme celui de l'*Éthique* de Spinoza) ait la même rigueur que celui mis en œuvre par Euclide. Proclus n'explicite pas initialement tous ses présupposés dans des définitions, postulats et notions communes, mais commence par ce qui semble bien être un théorème. S'il faut parler d'axiome, en ce qui concerne cette première proposition, ce sera en un sens bien plus proche de celui que donne Aristote à ce mot : l'*ἀξιωμα* proprement dit est une des « vérités premières » les plus générales ou « principes communs » à toutes les sciences (1).

Néanmoins, même s'il ne s'inspire que lointainement d'Euclide, l'ordre géométrique voulu par Proclus, en tant que série unidirectionnelle de propositions, se contente de signifier impassiblement toujours la même chose et répond encore moins qu'un autre aux questions qu'on lui pose, ou que l'auteur imagine que le lecteur voudrait poser. *A contrario*, Cicéron exprime très clairement l'opposition du *mos mathematicorum* et du *mos philosophorum* tel qu'il l'entend, c'est-à-dire l'opposition entre l'économie de moyens propre au premier, et le ressassement méditatif qui est selon lui naturel au second :

« Lorsque les géomètres veulent démontrer quelque chose, si quelque point auparavant démontré a trait au problème actuel, ils le considèrent comme accordé et prouvé, et n'expliquent que ce dont ils n'ont pas encore traité. Les philosophes, eux, accumulent dans une discussion tout ce qui relève du sujet dont ils parlent, même si cela a été déjà examiné ailleurs (2). »

Cette profusion philosophique n'est d'ailleurs pas, précise Cicéron, la logorrhée du rhéteur, dont la parole intarissable constitue un sérieux obstacle méthodologique (3). Cicéron estime simplement « plus commode » que l'on s'arrête sur chaque point particulier et que l'on se rende compte de ce que l'interlocuteur admet ou repousse au fur et à mesure, sur le modèle du dialogue socratique ou de la dialectique aristotélicienne. Cette façon de procéder *percontando et interrogando* s'oppose à la *perpetua oratio* qui est aussi bien la démarche du *mos geometricus*. On pourrait certes dire qu'un

(1) Aristote, *Seconds analytiques*, liv. I 10, 76 b 14 et 11, 77 a 26-27, in *Aristotle's prior and posterior analytics*, a revised text with introd. and comment. by William David Ross (Oxford : Clarendon Press, 1965).

(2) Cicéron, *Tusculanes*, V, VII, 18, texte établi par Georges Fohlen (Paris : Les Belles Lettres, 1931), t. II, 116.

(3) Id., *De finibus*, II, I, 3, in Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, texte établi et trad. par Jules Martha (Paris : Les Belles Lettres, 1961), t. I, 55.

exposé géométrique comporte en soi la possibilité de vérifier pas à pas la validité de sa déduction, puisque le lecteur peut revenir en arrière, se reporter aux points déjà démontrés, etc. Mais il s'agit là d'une vérifiabilité potentielle, non point assurée par un questionnement explicite, et par ailleurs le lecteur ne peut infléchir le cours de la démonstration par ses questions et ses objections. À l'inverse, saint Augustin, par exemple, rattache explicitement l'allure sinueuse de la perpétuelle « reprise » philosophique à la nécessité et la valeur de l'interrogation dialectique au sein d'un dialogue de type platonicien :

« R. – [...] nous allons revenir sur les mêmes points, pour que devienne plus clair ce que nous tâchons de montrer. A. – [...] j'ai décidé une bonne fois d'accepter ces circuits [...] R. – [...] on ne peut mieux rechercher la vérité que par questions et réponses (*interrogando et respondendo*) [...] tu n'as pas à craindre, si tu t'es engagé imprudemment, de revenir en arrière et de te dégager (*redire atque resolvere*) ; on ne peut s'en sortir (*evadi*) autrement (4). »

Abélard dira que la première clef de la sagesse est l'« *assidua seu frequens interrogatio* », dont a donné l'exemple la Sagesse elle-même, le Christ questionnant les docteurs dans le Temple, « se montrant, par l'interrogation, sous la figure du disciple, plutôt que, par la prédication, sous celle du maître, bien que la pleine et parfaite sagesse de Dieu ait été en lui (5) ». D'où le triomphe de la dialectique au Moyen Âge sous la forme de la *disputatio* : ce modèle dialogique a quasiment étouffé toute autre procédure, notamment le monologue du *mos geometricus*.

Il n'est donc pas illégitime de se demander si Proclus n'est pas particulièrement infidèle à l'intention pédagogique de Platon en adoptant l'exposé géométrique, dépourvu de la souplesse nécessaire pour traquer l'erreur dans tous les recoins de l'âme de celui qu'on veut élever à la sagesse.

En faveur du Diadoque, deux raisons peuvent peut-être justifier l'usage de ce procédé (6).

(4) Saint Augustin, *Soliloques*, II, vu, texte de l'édition bénédictine, in *Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} sér. : *Opuscules*, V. Dialogues philosophiques, II. Dieu et l'âme (Paris : De Brouwer et C^{ie}), t. 5 (1948), 110 et 112.

(5) Pierre Abélard, *Sic et non*, prologue, in P. Abélard, *Opera omnia*, in *Patrologix cursus completus*, series latina, éd. par J.-P. Migne, t. CLXXVIII (Paris : chez J.-P. Migne, 1855), colonne 1349.

(6) Sont réunis ici des éléments parus dans deux précédentes publications : Jean-Luc Solère, *Néoplatonisme et rhétorique* : Gilles de Rome et la première proposition du *De*

L'« ÉSOTÉRISME » DE L'ORDRE GÉOMÉTRIQUE

La première raison, que je présenterai sous forme d'hypothèse, est la suivante : on peut se demander précisément si Proclus avait une visée didactique en employant la présentation axiomatique. Ne cherchait-il pas plutôt à rendre difficilement accessibles les doctrines qu'il présentait, plutôt qu'à les clarifier ?

Cette hypothèse peut paraître extrêmement saugrenue à des esprits modernes, pour qui l'ordre géométrique est précisément le parangon de la clarté et de la certitude absolues, parce qu'il élimine la moindre échappatoire et la moindre ambiguïté. Selon Descartes, il « arrache le consentement du lecteur, tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être (7) », en imposant l'évidence irrécusable que les conclusions sont contenues dans les antécédents.

Mais tâchons de nous replacer dans le contexte de l'Antiquité tardive. Je renverrai ici aux remarques de Ian Mueller (8) sur la place de la mathématique dans la culture générale de l'honnête homme à cette époque : elle est quasi nulle. En dépit de l'idée naissante du *quadrivium*, la formation standard est rudimentaire en matière de mathématiques, et essentiellement rhétorique, comme on le voit par exemple chez saint Augustin (l'enseignement exhaustif des sept arts libéraux restera d'ailleurs toujours programmatique seulement). Cet état de fait correspond à la prédominance sociale de l'idéal cicéronien, transmis par Quintilien : il s'agit avant tout de savoir parler. Les mathématiques sont l'affaire de spécialistes, ou de très grands esprits, aux compétences multiples, comme Proclus.

Il se pourrait donc que Proclus ait trouvé là le moyen de continuer à préserver, d'une autre manière, l'« ésotérisme » platonicien : non point une doctrine secrète, divulguée dans les limites étroites

causis, in Linos Benakis (éd.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale* (Turnhout : Brepols, 1997), 163-196, et Id., Maitre Eckhart, Proclus et Boèce : Du statut des prologues dans l'« axiomatique » néoplatonicienne, in Jacqueline Hamesse (éd.), *Les Prologues médiévaux* (Turnhout : Brepols, 2000), 535-571.

(7) René Descartes, *Méditations : Réponses aux secondes objections*, in R. Descartes, *Œuvres*, éd. par Charles Adam et Paul Tannery (Paris : Vrin-CNRS, 1964-1974), t. IX, 122.

(8) Ian Mueller, Mathematics and philosophy in Proclus' commentary on book I of Euclid's *Elements*, in Jean Pépin et Henri-Dominique Saffrey (éd.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens* (Paris : Éditions du CNRS, 1988), 306-308.

d'un cénacle, mais un mode d'écriture sélectif, un texte qui peut passer sans risque entre toutes les mains parce qu'il ne peut être vraiment compris que par ceux qui sont dignes de comprendre (9). L'ordre mathématique peut fonctionner ainsi, parce qu'il est hermétique pour la plupart des lecteurs de la fin de l'Antiquité, qui ne sont pas formés à sa pratique (10).

Je n'ai pas de texte de Proclus à proposer pour étayer cette supposition. En revanche, Boèce (dont les liens avec le néoplatonisme hellénique tardif sont patents) en fournit un qui est extrêmement significatif. Lorsqu'il expose la méthode qu'il suivra dans son *De hebdomadibus*, il annonce qu'il prendra pour modèle le discours mathématique :

« De même qu'on a coutume de le faire en mathématique, et même dans les autres sciences, j'ai exposé préalablement les règles et axiomes grâce auxquels j'effectuerai tous les raisonnements sans exception qui suivent (11). »

Boèce indique, en employant une expression bien connue des mathématiciens, que le statut noétique de chacun de ces « termes et règles » est d'être une « conception commune de l'esprit » (*communis animi conceptio*), qui est définie : « une énonciation que chacun approuve, une fois entendue » (*enunciatio, quam quisque probat auditam*) (12) – l'évidence desdites conceptions variant en fait en extension suivant la capacité des auditeurs – « tous les hommes »

(9) Pour ce concept d'« ésotérisme », voir les remarques introductives de Rémi Brague, *Le Restant : Supplément aux commentaires du Ménon de Platon* (Paris : Vrin - Les Belles Lettres, 1978).

(10) Il est intéressant de noter que, pour Descartes, c'est au contraire l'ordre analytique qui est le véritable secret, que « les anciens géomètres » « réservaient pour eux seuls » (Descartes, *op. cit.* in n. 7, l. 22). Descartes utilise ce nouveau paradigme mathématique des temps modernes (Spinoza, en identifiant le *mos geometricus* à l'ordre synthétique, est en fait un retardataire) parce qu'il enseigne en même temps « la méthode par laquelle la chose a été inventée ». Toutefois, il ne se fait pas d'illusions sur sa capacité à convaincre, car ce n'est justement pas un ordre d'exposition : comme en géométrie, les raisons, considérées séparément, sont évidentes et faciles à comprendre, et « il n'y a point d'endroit où les conséquences ne cadrent et ne conviennent fort bien avec les antécédents », mais les chaînes qu'elles forment sont « un peu longues » et ne peuvent être appréhendées que par peu d'esprits (Descartes, « Épître » dédicatoire, in *op. cit.* in n. 7, 6-7).

(11) Boethius, *The Theological tractates*, éd. par H. S. Stewart, E. K. Rand et S. J. Tester, 2^e éd. (Cambridge-London : Harvard Univ. Press, 1973), p. 40, l. 14-17 (abrégé ci-après SRT). (Trad. d'Axel Tisserand modifiée, « *Comment les substances...* » [texte appelé également *De hebdomadibus*], 16/, in Boèce, *Traité théologiques* (Paris : Flammarion, 2000), 123 – abrégé ci-après Tiss.)

(12) SRT, p. 40, l. 18-19 (Tiss. 17/, 125).

ou « les seuls gens savants » (13). Le projet est donc de résoudre un difficile problème métaphysico-théologique au moyen d'un procédé « axiomatique », c'est-à-dire en effectuant des déductions à partir de notions et propositions premières, lesquelles sont des intuitions de contenus intelligibles, en ce sens que ces vérités ne sont pas découvertes au terme d'un raisonnement (*δράνσεις*), mais perçues directement par l'intellect (*νοῦς*). Comme telles, elles correspondent bien à ce que Proclus entend par *κοινὰ ἐννοια* ou *ἁξιώματα*, ou encore *ὑποθέσεις*, notamment dans son *Commentaire sur le Timée* (14).

Il faut remarquer, toutefois, que, comme chez Proclus, ces notions ne correspondent pas exactement à l'appareillage technique géométrique. En particulier, les propositions de base ne sont pas distinguées en trois catégories bien distinctes, les *κοινὰ ἐννοια*, les définitions (*ῥοι*) et les postulats (*ἀντίματτα*). De telles propositions sont effectivement fondamentales, mais relèvent de ce qu'on pourrait appeler plus généralement des *theoremata*. Le philosophe a à sa disposition un stock de ces principes, qu'il peut combiner à sa guise et appliquer aux sujets qu'il étudie. Boèce semble en avoir une conception topique, c'est-à-dire qu'il les utilise comme « lieux » d'argumentation. Ce qu'il retient du *mos mathematicorum*, c'est que ces lieux ne font pas seulement l'objet d'un consensus social, mais sont des évidences intelligibles, et qui doivent être placées en tête du raisonnement.

Mais surtout, Boèce nomme ces principes des « hebdomades » (nous verrons pourquoi), et il ajoute à leur sujet ce commentaire, qui nous renvoie à la question de l'« ésotérisme » :

« Pour moi, je médite sur ces hebdomades en moi-même, et c'est à ma mémoire que je confie le résultat de mes spéculations plutôt que de les livrer à l'un de ceux dont la mollesse licencieuse et l'impudence ne supportent rien d'autre que ce qui provoque plaisanterie et rire. Pour cette raison, ne sois pas, toi, opposé aux obscurités inhérentes à la concision, obscurités qui, non seulement sont les gardiennes sûres du secret, mais en outre ont l'avantage de ne parler qu'à ceux-là seuls qui en sont dignes (15). »

(13) SRT, p. 40, l. 20-27 (Tiss. /8/-11/, 125).

(14) Proclus, *In Timaeum*, liv. II, éd. par Ernest Diehl (Leipzig : Teubner, 1903), t. II, p. 223, l. 5 et p. 339, l. 2 ; trad. d'Auguste-Jean Festugière, in Proclus, *Commentaire sur le Timée* (Paris : Vrin - CNRS, 1966-1968), t. II, 47-198.

(15) SRT, p. 38, l. 8-14 (je préfère ici, à la traduction de Tisserand, celle d'Hélène Merle, in Boèce, *Courts traités de théologie (Opuscula sacra)* (Paris : Le Cerf, 1991), 99-100).

Cette phrase appelle les remarques suivantes :

1) Le fait que Boèce dise préférer conserver les hebdomades en sa *mémoire*, ainsi que sa prudence quant à leur publication, renvoient clairement aux réticences platoniciennes concernant l'écrit (que nous avons rappelées plus haut) – écrit dont Platon craignait lui aussi qu'il ne divulgue sans discrimination une doctrine qui sera avilie et moquée par ceux qui liront sans comprendre (16). Dans son *De Trinitate* (17) et son *Contra Eutychen* (18), il apparaît également clairement que Boèce est méfiant à l'égard de toute vulgarisation d'idées difficiles ou sublimes et qu'il ne veut s'adresser qu'aux *happy few*, au moyen d'une écriture sélective.

2) L'usage de ces hebdomades est un moyen de ne se faire comprendre que de ceux qui en sont dignes (« *his solis qui digni sunt* »), en introduisant une obscurité volontaire (« *tu ne sis obscuritatibus breuitatis aduersus* »). Ce souci élitiste du voilement délibéré peut paraître étrange à l'éthique contemporaine de la communication ; il était pourtant encore admis dans l'Antiquité et encore compréhensible au Moyen Âge (19). Par exemple, selon Thomas d'Aquin, une précaution semblable à celle de Boèce est observée par un autre disciple de Proclus, Denys le pseudo-Aréopagite :

« ... S. Denys use dans tous ses livres d'un style obscur. Il l'a fait non pas par maladresse, mais délibérément, afin de soustraire aux moqueries des incroyants les doctrines saintes et divines (20). »

Ce n'est certes pas l'ordre géométrique qui est chez Denys l'opérateur de sélection, mais Thomas compte parmi les facteurs de difficultés sa démarche de réduction aux éléments (principes

(16) Platon, *Phèdre*, 275 a 6 - b 3, d 9 - e 6, texte établi et trad. par Léon Robin, in Platon, *Œuvres complètes*, t. IV, 3^e partie (Paris : Les Belles Lettres, 1933), 90, et Id., *Lettre VII*, 341 d 5 - 342 a 1, 344 c 1 - d 3, texte établi et trad. par Joseph Souilhé, in Platon, *Œuvres complètes*, t. XIII, 1^{re} partie (Paris : Les Belles Lettres, 1949), 54.

(17) SRT, p. 2-4, l. 5-22 (Tiss. /1/-/7/, 137-139, particulièrement /6/-/7/, 139).

(18) SRT, p. 74-76, l. 31-45 (Tiss. /10/-/13/, 65).

(19) Voir par exemple le cas de Clément d'Alexandrie d'après Laura Rizzerio, La philosophie peut-elle s'écrire ? Réflexions sur la tradition platonicienne, in Steve G. Lofts et Philipp W. Rosemann (éd.), *Éditer, traduire, interpréter : Essais de méthodologie philosophique* (Louvain-la-Neuve - Louvain - Paris : Éd. de l'Institut supérieur de philosophie - Éd. Peeters, 1997), 143-170.

(20) Thomas d'Aquin, *De divinis nominibus expositio*, proœmium, II (Turin : Marietti, 1950), 1-2 ; cf. le « plaisanterie et rire » (*joco risuque*) de Boèce dans la citation donnée au bas de la page 6.

simples et abstraits), qui pourrait être l'analogie de la disposition par axiomes :

« ... il utilise généralement le style et la manière de parler qu'employaient les platoniciens, et qui sont inhabituels chez les modernes. Les platoniciens, voulant réduire à des principes simples et abstraits toutes les choses composées et matérielles, ont posé des formes séparées (21) [...] »

Autre exemple, au Moyen Âge, du « secret » dont il faut entourer les hautes et sérieuses doctrines, voici ce qu'Alain de Lille, qui, dans ses *Regulæ cælestis juris*, s'inspire de la démarche hypothético-déductive mise en œuvre par Boèce, disait des règles qu'il propose à titre d'axiomes :

« Elles ne sont donc pas à proposer aux gens non instruits ni à présenter à ceux qui se sont livrés aux seuls miroirs sensibles, mais à ceux qui, guidés par un esprit plus dégagé, montent vers l'ineffable et aperçoivent d'un œil plus net les secrets de la philosophie. Ces propositions se cachent en effet au cœur le plus élaboré de la théologie et ne parlent qu'aux savants (22). »

Le terme de *dignitas* ayant servi à traduire *ἄξιωμα*, selon un jeu de mots classique au XIII^e siècle, l'« axiomatique » est le langage adéquat pour ceux qui sont « dignes » de cette connaissance (23). En commentant les *Éléments de théologie* de Proclus, Berthold de Moosburg, au XIV^e siècle, se souviendra encore de cet avertissement d'Augustin, qui cite Cicéron :

« Il dit en effet que l'usage, chez les platoniciens, était de cacher leur doctrine, et qu'ils avaient coutume de la découvrir, non pas à quiconque, mais seulement à ceux qui avaient vécu avec eux jusqu'à un âge avancé (24). »

3) Boèce caractérise son procédé d'occultation par la *breuitas*. Ce faisant, il ne peut manquer d'être conscient que ce terme

(21) T. D'Aquin, *op. cit.* in n. 20, 1-2.

(22) Alain de Lille, *Regulæ cælestis juris*, éd. par Nikolaus M. Häring, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 56 (1981), prologue, § 8, 123 (trad. de Françoise Hudry, in Alain de Lille, *Règles de théologie* (Paris : Le Cerf, 1995), 96).

(23) Voir le début du commentaire de Gilbert de Poitiers (ou Gilbert de La Porrée) sur le *De hebdomadibus* de Boèce : la *dignitas* suprême de la sagesse n'est révélée qu'à ceux qui en sont dignes, et par le moyen de ces raisons échappant au commun que sont les *dignitates* (axiomes) (in *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, éd. par Nikolaus M. Häring (Toronto : Pontifical Institute of mediaeval studies, 1966), 184, prologue, § 7).

(24) Saint Augustin, *Contra Academicos*, III, 20, 43, cité dans Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, éd. par Maria Rita Pagnoni-Sturlese et Loris Sturlese (Hamburg : Felix Meiner, 1984), p. 37, l. 19-24.

s'oppose antinomieusement à ce que les orateurs recherchent, à savoir l'*abundantia*, comme nous l'avons vu avec Cicéron (25). La « brièveté » de la démarche, son caractère ramassé, concentré, met donc ce qui va être dévoilé à l'abri des esprits qui en sont indignes (26).

4) Quant au terme « hebdomade » lui-même, il est une allusion codée. En prenant ce terme comme désignant une quantité réelle, on a recherché sans succès quelles choses pouvaient être comptées au nombre de sept : les règles elles-mêmes énoncées dans l'opuscule (mais elles sont neuf, selon le dénombrement habituel), les parties d'un ouvrage perdu dont elles proviendraient, le nombre de jours traditionnellement requis pour la réflexion, etc. Je pense qu'il faut renoncer à y voir une indication vraiment quantitative, et prendre le terme dans son sens symbolique, tel qu'il est indiqué par Proclus lui-même : le chiffre sept correspondant à Athéna, donc à la philosophie, une heptade (ou hebdomade) est, explique-t-il, « la lumière issue de l'Intellect (27) ». Liée à la monade, elle nous fait percevoir la pluralité dans unité. On pourrait donc traduire hebdomades par « intellections », intuitions de vérités intelligibles et premières (*speculata*), qui, comme on l'a rappelé, ne sont pas obtenues par le détour d'un raisonnement, mais saisies immédiatement par l'intellect.

Parler d'hebdomades, c'est donc faire une référence érudite que seuls pourront comprendre ceux qui font partie du petit cercle des initiés au néoplatonisme proclusien, dans une Rome qui tombe déjà dans l'oubli de la culture hellénique. Malgré sa défiance pour l'écrit, Platon jugeait possible de s'adresser à une élite qui, guidée par de « brèves démonstrations » ou « indications » (*Lettre VII*,

(25) Cf. Cicéron, *Orator*, XIV, 46, éd. par. M. Hubbell (Cambridge (Mass.) - London : Harvard Univ. Press - William Heinemann Ltd., 1952), 340, à propos des lieux d'Aristote : « ... non ad philosophorum morem tenuiter disserendi, sed ad copiam rhetoricum. »

(26) Cf. Boèce. *De Trinitate*, SRT, p. 4, l. 16-17 : « Idcirco stilum brevitate contraho... » Cf. encore la remarque de Thomas d'Aquin sur le style du pseudo-Denys l'Aréopagite : « ... plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum et multoties paucis verbis vel etiam uno verbo eas implicat. » (Thomas d'Aquin, *op. cit.* in n. 20, 2.)

(27) Proclus. *In Timaeum*, *op. cit.* in n. 14, t. II, 95 (page 130 du tome III dans la trad. de Festugière). Qu'il me soit permis de renvoyer à mon étude : Bien, sphères et hebdomades : Formes de raisonnement chez Boèce et Proclus, in Alain Galonnier (éd.), *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Actes du colloque international de la fondation Singer-Polignac, Paris, 8-12 juin 1999 (Leuven : Peeters, 2003).

341 e 3), est capable de découvrir par elle-même le vrai. Là encore, Boèce semble l'imiter avec ses hebdomades :

« Ces préliminaires que nous avons posés suffisent donc : un interprète avisé de la raison adaptera chacun aux étapes de son argumentation (28). »

L'écrit ne se suffit jamais, mais requiert l'ingéniosité du lecteur. C'est en cela que le mode d'expression « axiomatique » est ésotérique. S'il faut écrire, on écrira donc *more geometrico*.

AXIOMATIQUE ET ÉMANATION

La deuxième raison pour laquelle Proclus a pu choisir le *mos geometricus* tient à un principe fondamental d'écriture formulé par Platon lui-même, et qui a joué un très grand rôle dans l'interprétation de ses dialogues par les néoplatoniciens. En ce sens, le choix de Proclus est en fait justifié par Platon lui-même.

Ce principe est le suivant : la forme du discours doit imiter la nature de l'objet du discours. Les raisonnements « sont apparentés (συγγενεῖς) à cela même qu'ils expliquent », affirme Platon dans le *Timée* (29 b 4-5). Pour ce qui est fixe, stable et translucide à l'intellect, à savoir l'être vrai et l'intelligible, il faut des raisonnements fixes et assurés, irréfutables et inébranlables (29 b 6-9), alors que pour ce qui n'est qu'image de l'être, pour ce qui est en devenir, le vraisemblable suffit (29 b 9-d 2). C'est encore au nom de l'adéquation nécessaire de la forme et du fond qu'à la toute fin de l'Antiquité, le manuel anonyme des *Prolégomènes à la philosophie de Platon* justifiera l'existence même de textes du maître, ainsi que sa forme dialoguée (29). Proclus, en revanche, justifiait avec le même principe la forme « euclidienne » qu'il a pour sa part employée.

S'il ne l'a pas fait réflexivement là même où il la met en œuvre, il a néanmoins médité sur ce procédé dans le prologue de son commentaire des *Éléments de géométrie* d'Euclide. Un des caractères

(28) Boèce, *De hebdomadibus*, in SRT, p. 42, l. 53-55 (Tiss. 113/, 127).

(29) *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, éd. et trad. de Leendert Gerrit Westerink et Jean Trouillard (Paris : Les Belles Lettres, 1990), III 13, p. 20 ; IV 15, p. 22 et p. 23, l. 40-48 ; VIII 20, p. 30, l. 12.

essentiels des mathématiques est pour lui la continuité (συνέχεια) et l'unité sans faille qui relie principes et théorèmes successivement déduits, dans une dépendance forte du postérieur à l'égard de l'antérieur. Le déroulement des démonstrations est sans lacune, et empreint de nécessité car ne laissant pas de place au hasard. Il est donc à l'image de l'émanation de toutes choses à partir de l'Un, émanation qui procède sans solution de continuité, par une série d'intermédiaires, selon un ordre progressif, vers une multiplicité toujours croissante. Pareillement, chez le géomètre, l'intelligence, la διάνοια, déploie, dans l'espace et la représentation, les λόγοι qui préexistent en elle à l'état latent. « L'âme, dit en effet Proclus, possède en elle-même les principes des [objets de pensée] discursifs (τοὺς λόγους τῶν διανοητῶν) que la géométrie et l'arithmétique examinent », et elle doit les contempler « en elle-même, où ils sont comme repliés ensemble et dans un état d'indivision : et c'est précisément en explicitant ces discursifs que la pensée discursive a enfanté un si grand nombre de théorèmes » (30).

De là, la valeur paradigmatique de la structure axiomatique. Dans l'axiome ou l'élément, comme dans l'Un, est enveloppé tout ce qui le suit (31). C'est pourquoi Proclus a écrit, à l'instar d'Euclide, des *Éléments* (de théologie, et aussi de physique). C'est bien en effet par l'idée d'*elementatio* que Proclus se réfère à Euclide, c'est-à-dire par l'idée d'un appareillage démonstratif rigoureux (nous n'avons pas à juger ici de la validité de la réalisation, mais de l'intention méthodique) allant par construction du simple au complexe, puisque l'élément est une proposition qui permet d'en connaître d'autres en lesquelles il est impliqué :

« Le premier élément est un élément du second élément, et le quatrième élément un élément du cinquième élément. C'est ainsi que beaucoup de choses sont dites les éléments les uns des autres, parce qu'elles se construisent les unes en vertu des autres (32). »

(30) Proclus, *In rempublicam*, XII, éd. par Wilhelm Kroll (Leipzig : Teubner, 1899), t. I, p. 293, l. 27-28, p. 294, l. 2-4 ; trad. d'Auguste-Jean Festugière, in Proclus, *Commentaire sur la République* (Paris : Vrin-CNRS, 1970), t. II, 102.

(31) Cf. Auguste-Jean Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 4^e éd. (Paris : Vrin, 1975), 181-183.

(32) *Procli diadochi in primum Euclides Elementorum librum commentarii*, éd. par Gottfried Friedlein (Leipzig : B. G. Teubner, 1873), réimpr. (Hildesheim - Zürich - New York : Georg Olms Verlag, 1967), p. 72, l. 25 et p. 73, l. 1 ; trad. de Paul Ver Lecke, *Commentaire sur le premier livre des Éléments de géométrie d'Euclide* (Bruges : Desclée de Brouwer et C^e, 1984), 65-66.

Le procédé axiomatique-déductif est le langage adéquat de la philosophie première, parce qu'il reflète l'ordre même du réel. C'est encore ainsi que Proclus le légitime dans sa *Théologie platonicienne*, en se référant au *Parménide* :

« ... les discours procurent une image des réalités dont ils sont les interprètes, et [...] il y a une correspondance nécessaire entre le déroulement des démonstrations et la hiérarchie des réalités mises en évidence [...] ; Parménide [le personnage du dialogue de Platon] fait toujours usage des conclusions antécédentes pour la démonstration des conclusions suivantes, et il présente la concaténation de ces conclusions comme un exemple dans le domaine de l'intellect de l'ordre qu'on trouve en géométrie et dans les autres disciplines mathématiques (33). »

De même dans son commentaire du *Timée* :

« Le raisonnement marche en conjonction avec les hypothèses, ou plutôt avec l'ordre même des réalités à partir desquelles on avait assumé ces hypothèses. Car, de même que, partout, la forme dépend de la cause efficiente, de même aussi les premières hypothèses sont-elles en continuité avec les secondes et fournissent-elles, pour les démonstrations, un point de départ à celles qui les suivent (34). »

L'ordre géométrique est donc le plus adéquat en métaphysique, parce qu'il est à l'imitation (notion capitale, s'il en est, dans le platonisme) du processus qu'il doit décrire : le déploiement continu progressif et ordonné de toutes les choses à partir de l'Un, où elles étaient précontenues. Il obéit par là à la prescription de Platon dans le *Timée* :

« Le plus important, en tout, est de commencer par le commencement conforme à la nature (κατὰ φύσιν) (35). »

Ce choix doctrinal d'une concordance entre forme de discours et réalité n'est pas devenu étranger au Moyen Âge. On peut y repérer quelques cas de réflexion sur le parallélisme entre axiomes et ordre ontologique, qui s'inspirent plus ou moins directement de cette lecture des *Éléments* d'Euclide. Proclus lui-même n'a été

(33) Proclus, *Théologie platonicienne*, liv. I, X, trad. de Henri-Denis Saffrey et Leendert Gerrit Westerink (Paris : Les Belles Lettres, 1968), 45-46.

(34) Proclus, *In Timaeum*, op. cit. in n. 14, t. I, p. 296, l. 15-20 (page 148 du tome II dans la trad. de Festugière).

(35) Plat, *Timée*, 29 b 2-3, texte établi et trad. par Albert Rivaud, in Platon, *Œuvres complètes*, t. X, 3^e éd. revue et corrigée (Paris : Les Belles Lettres, 1956), 141. Cet avertissement précède immédiatement la remarque capitale (signalée ci-dessus) de 29 b 4-5, sur l'apparement du discours avec ce dont il parle.

connu que tardivement (36), et très partiellement. Cependant d'autres sources (qui elles-mêmes dépendent de Proclus) ont pu contribuer à la diffusion du paradigme platonicien quant aux modes d'écriture. La plus importante est Boèce, qui a diffusé l'exigence méthodique de la constitution de l'*ars* comme ensemble de règles ou préceptes (37). Ce qui fait la « scientificité » d'une discipline est qu'elle a réfléchi sur sa propre démarche et en a extrait explicitement un corpus raisonné de principes. Au XII^e siècle, Clarendauld d'Arras, dans son commentaire du *De hebdomadibus*, décrit ainsi la méthode mathématique :

« L'usage des mathématiciens, lorsqu'ils proposent une spéculation qui doit être démontrée, est d'introduire, selon la méthode exposée, les éléments de la discipline, à partir desquels ils tirent toutes les conclusions nécessaires au sujet (38). »

Le degré de systématisme se mesure au caractère inconditionné des notions premières posées en axiomes, et à la manière dont elles sont reliées aux propositions suivantes. Gilbert de La Porrée, dans son commentaire du *De hebdomadibus*, dispose les trois disciplines spéculatives, science naturelle, mathématique, théologie, selon la progression d'une *via rationum* de plus en plus exigeante. La théologie, qui peut prétendre à la plus haute certitude tant par son objet que par sa source, *a fortiori* peut et doit aspirer à cette formalisation : relier plus systématiquement ses principes et les appliquer d'une manière raisonnée aux problèmes qu'elle affronte.

Ce qui, dans ces commentaires sur Boèce, n'est encore que programmatique, à savoir la constitution d'une théologie sur le mode axiomatique-déductif, connaîtra des essais de réalisation. Nicolas d'Amiens, dans l'*Ars fidei catholicæ* (vers 1190), serre au plus près le paradigme euclidien, puisqu'il assure que cet *ars* « contient des définitions, divisions et des propositions démontrant, selon un pro-

(36) Le *Livre des causes* (*Liber de causis*), sorte de résumé des *Éléments de théologie* de Proclus, a pu cependant servir de substitut et de modèle dès le XII^e siècle, comme nous allons le voir.

(37) Voir Mechtilde Dreyer, *More mathematicorum : Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert* (Münster i. W. : Aschendorff, 1996).

(38) Clarendauld d'Arras, *Expositio super librum Boethii De hebdomadibus*, in Nikolaus M. Hoiring, *Life and Works of Clarendauld of Arras* (Toronto : Pontifical Institute of medieval studies, 1965), 196.

cédé méthodique, ce qui est à prouver (39) », et annonce trois groupes de propositions fondamentales : *descriptiones*, *petitiones*, *communes animi conceptiones* (40), qui serviront à démontrer les *theoremata sive propositiones* : elles correspondent aux ἔργα, ἀντίμαχται et κολῶσι ἐννοεῖται d'Euclide.

Un peu avant lui, Alain de Lille a mis en œuvre, dans ses *Regulæ cælestis iuris*, le projet d'un savoir théologique dont tout le contenu se laisse déduire d'un seul concept. Le schéma qu'il emploie est moins rigoureusement *more geometrico* que celui de Nicolas et plus proche de celui de Boèce : il ne pose aussi que des « *communes animi conceptiones* ». Il faudrait donc parler en fait de deux méthodes axiomatiques au XII^e siècle, l'une dérivée en droite ligne d'Euclide, l'autre d'inspiration mathématique plus lointaine, par l'intermédiaire du *De hebdomadibus* (41). Mais inspiré aussi très vraisemblablement par le *Liber de causis*, tout récemment traduit en latin, Alain enchaîne des propositions portant sur le même sujet (au moins dans une même partie), ayant leurs éclaircissements ou leurs preuves, qui dépendent d'une ou de plusieurs de celles qui les précèdent (42).

Ce qui doit retenir plus particulièrement notre attention, c'est qu'Alain fasse de la première règle celle qui doit contenir virtuellement toutes les autres (43). Il reprend par là l'interprétation porrétaïne de la définition liminaire que donnait Boèce de la *communis animi conceptio*. En effet, Gilbert de la Porrée la comprenait comme étant déjà une règle, et même la règle de toutes les règles suivantes, voire de toutes les propositions de toutes les disciplines :

« La première règle qu'il pose est le *lieu* de tout ce qui suit, voire de toutes les propositions générales, de quelque discipline qu'elles soient, et qu'il appelle ici notions (*conceptiones*) (44). »

(39) Nikolaus von Amiens, *Ars fidei catholicæ : Ein Beispiel axiomatischer Methode*, éd. de Mechtild Dreyer (Münster i. W. : Aschendorf, 1993), prol., p. 77, l. 14-15.

(40) *Ibid.*, p. 77, l. 20-27.

(41) Cf. Gillian R. Evans, Boethian and Euclidian axiomatic method in the theology of the later twelfth century. *Archives internationales d'histoire des sciences*, 30 (1980), 37 et 50.

(42) Sur la conscience qu'avait Alain de Lille de la chaîne déductive chez Euclide, voir la toute fin du livre III de son *Anticlaudianus*, éd. de Robert Bossuat (Paris : Vrin, 1955), p. 105, l. 530-533.

(43) A. de Lille, *Regulæ...*, *op. cit.* in n. 22, prologue, § 10, 123.

(44) *The Commentaries...*, *op. cit.* in n. 23, p. 189, l. 12.

Comme telle, elle *contient* toutes ces propositions subséquentes :

« Pour ne point parler des règles, positives, de la grammaire (45), il est certain que sont contenus dans l'universalité de cette règle ce qu'on appelle lieux communs en rhétorique, propositions principales en dialectique, théorèmes en géométrie, axiomes en musique, et propositions générales en éthique ou en philosophie (46) [...] »

On peut voir dans cette idée l'influence de la conception boécienne de la topique, selon laquelle le « lieu » contient effectivement les arguments (comme le lieu physique contient les corps), et, lorsqu'il est une *propositio maxima*, contient les propositions subséquentes :

« Cette proposition contient toute la démonstration, et puisque d'elle provient la preuve, elle est appelée à juste titre lieu, c'est-à-dire "siège" de la preuve [...] ; ainsi les propositions principales et universelles sont dites être des lieux, car ce sont elles qui contiennent les autres propositions, et c'est grâce à elles qu'est posée une conclusion bien déduite et valide. Et de même qu'un lieu contient en soi la quantité d'un corps, ces propositions principales contiennent en elles toute la force des suivantes et la déduction de la conclusion elle-même (47) [...] »

Mais on peut retrouver aussi bien dans cette thèse la réflexion de Proclus sur le statut de la proposition première et son analogie avec l'Un. La découverte, à travers le *De causis*, et l'exploitation de l'ordre proclusien ont germé dans un terrain favorable, déjà préparé par la réflexion boécienne.

L'idée de manifester la procession universelle dans des textes de style déductif était sans doute encore plus séduisante pour l'école dominicaine rhénane au XIII^e siècle, toute acquise à la pensée de Proclus. L'axiomatisation est une de ses grandes tendances. C'est ainsi qu'Ulrich de Strasbourg insiste fortement sur l'ordre qui relie si étroitement les parties de son *De summo bono* que ce dernier ne pourrait être résumé, puisque ce serait rompre les connexions qui en font la force démonstrative, comme en toute axiomatique (48) :

« En outre, en vue d'une compréhension plus nette de ce qui sera dit, nous avons divisé les livres en traités, les traités en chapitres, les chapitres en paragraphes, dont chacun expose quelque chose de nécessaire et parti-

(45) Car, comme celles du droit « positif », elles sont purement conventionnelles.

(46) *The Commentaries...*, *op. cit.* in n. 23, 189-190.

(47) Boèce, *De differentiis topicis*, 1185 D-1186 A, in *Patrologiæ cursus completus*, series latina, éd. par J.-P. Migne, t. LXIV (Paris : chez J.-P. Migne, 1891). Cf. Id., *In Topica Ciceronis commentaria*, 1051 D, in *Patrologiæ...*, *op. cit.* dans la présente note.

(48) Cf. Alain de Libera, *Introduction à la mystique rhénane* (Paris : CEIL, 1984), 147, note 10.

culièrement utile à la connaissance du sujet qui donne son titre au chapitre. Chacun d'eux, également, est déduit d'un autre, de sorte que celui qui voudrait abrégé cet ouvrage compilé avec une économie studieuse, s'abuserait lui-même et abuserait les autres, non seulement du fait qu'il lui manquera autant de la connaissance du sujet que ce qu'il aura omis en abrégé, mais encore du fait que cela même qu'il aura prélevé, il ne le comprendra pas, car sa compréhension dépend de ce qu'il aura omis en prélevant (49). »

Le plan d'ensemble, d'ailleurs, adopte une circularité qui évoque celle même de l'ordre universel, où la *conversio* ramène au commencement de l'*emanatio* (50).

De même, Berthold de Moosburg, qui a commenté directement les *Éléments de théologie*, voit la supériorité de Proclus sur tous les autres platoniciens en ce qu'il a su « ordonner les théorèmes de Platon (51) ». Jouant sur l'assonance entre *elementa* et *hylementa*, Berthold explique que la « cause matérielle » de cet ouvrage réside dans les propositions dont il est constitué, lesquelles propositions sont les « principes des démonstrations » philosophiques, à l'instar des énoncés fondamentaux des autres disciplines qui se sont érigées en sciences (52). Quant à sa « cause formelle », c'est-à-dire sa méthode, elle est donnée dans le titre par le concept même d'*elementatio* : c'est la coordination et la distinction de ces éléments ou théorèmes qu'on peut encore appeler les « règles très divines » de cette philosophie (53). Avec l'idée de « règles », la référence à Alain de Lille n'est pas seulement implicite, car ce dernier est cité immédiatement après (54). Gilbert de la Porrée, avec son *Expositio in Boethii De hebdomadibus*, l'est également un peu plus loin, mais pour expliquer que ce style d'écriture exige une attention toute particulière de la part du lecteur, non seulement en raison de l'élévation de son sujet, mais aussi de sa forme qui, comme nous l'avons vu, ne s'adresse qu'aux plus dignes : ce cheminement par les théorèmes se fait « *extra publicam rationum viam* (55) ». La tradi-

(49) Ulrich de Strasbourg, *De summo bono*, éd. de Burckhard Mojsisch, liber I, tractatus 1, capitulum 1 (Hamburg : Felix Meiner, 1989), p. 5, l. 75-83. Cité par A. de Libera, *op. cit.* in n. 48, 119.

(50) Voir A. de Libera, *op. cit.* in n. 48, 147, note 12.

(51) B. de Moosburg, *op. cit.* in n. 24, p. 37, l. 25-27.

(52) *Ibid.*, p. 45, l. 285-286, l. 290-295.

(53) *Ibid.*, p. 47, l. 344-347.

(54) *Ibid.*, p. 47, l. 350.

(55) *Ibid.*, p. 48, l. 388-393.

tion boécienne est donc reçue comme parfaitement intégrable aux conceptions proclusiennes. Pour couronner le tout, l'aristotélisme est également convoqué en la personne d'Averroès pour expliquer que les principes premiers se transmettent jusqu'aux propositions dernières par des suites de raisons, la présence de l'antécédent dans le conséquent assurant la parfaite continuité de la concaténation :

« Les premières démonstrations, qui ne sont précédées de nulle autre, et qui sont présentes par l'efficace (*virtute*) dans beaucoup des suivantes, sont dites être les éléments des démonstrations. [...] elles s'y trouvent même substantiellement, d'une certaine manière : il y a en effet [...] implication de la première démonstration dans la seconde, et de même, dans la suite, l'antérieur se trouve toujours dans le conséquent selon l'ordre des théorèmes : de cette manière les postulats, hypothèses, et définitions sont les éléments des premières démonstrations, et ces propositions absolument vraies sont les éléments des conclusions (56). »

Tout converge donc pour qu'il soit fait du commencement le moment capital où est posé, rassemblé, ce qui va se déployer selon une progression constante. Comme nous l'avons vu, ce mode d'écriture « axiomatique » est parfaitement congru à la pensée néoplatonicienne, puisque par son ordre processif du simple au complexe, il reflète la procession universelle à partir de l'Un.

Dernier exemple de ce procédé, maître Eckhart lui-même, dont la culture néoplatonicienne est la même que celle de ses confrères dominicains qui viennent d'être évoqués. Dans le prologue général de son *Opus tripartitum*, il annonçait :

« À partir de la première proposition énoncée plus haut, si elles sont bien déduites, toutes ou presque toutes les questions qu'on pose au sujet de Dieu se résolvent facilement, et ce qui est écrit de lui, même la plupart des passages obscurs et difficiles, s'explique clairement par la raison naturelle (57). »

La première proposition dont il est question est celle de la première partie de l'*Opus tripartitum*, l'*Opus propositionum*. Elle est donc donnée comme le point de départ de déductions sur les propriétés divines, et aussi comme une sorte de lieu universel qui sert à

(56) *Ibid.*, p. 46, l. 307-312 (Averroès, *In metaphysicam*, liv. V, comment. 4, in *Aristotelis Metaphysicorum I. XIII cum Averrois... commentariis* (Venise, 1562). f^o 105vbM-106raA).

(57) Meister Eckhart, *Opus tripartitum*, § 22, in *Die lateinische Werke*, éd. de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Stuttgart : W. Kohlhammer, 1936 sq.), t. I, p. 165, l. 9-12 (abrégé ci-après *LW* suivi du n° du tome). Cf. *ibid.* § 11, p. 156, l. 4-7 ; trad. franç. de Fernand Brunner, *L'Œuvre latine de maître Eckhart*, t. 1 (Paris : Le Cerf, 1984), 69.

résoudre toutes les questions théologiques (deuxième partie de l'*Opus tripartitum* : l'*Opus quæstionum*) et tous les problèmes d'exégèse (troisième partie : l'*Opus expositionum*). Cette dernière indication renvoie à une conception topique (« boécienne ») de l'axiomatique, qui prévalait sans doute pour l'*Opus quæstionum* et l'*Opus expositionum*. Au § 7 en effet, il est indiqué que dans ces deux ouvrages « *intercise et de paucissimis respective hic tractatur* (58) ». Il s'agissait donc d'un exposé discontinu : tout au plus, les questions et exégèses qui y étaient contenues étaient traitées « par renvoi les unes aux autres » (*respective*). Cela peut laisser entendre que, en revanche, l'*Opus propositionum* n'était pas composé *intercise*, mais d'une manière plus liée, suivant un ordre raisonné et continu, relevant peut-être d'une intention davantage proclusienne. À part son prologue propre, nous ne le possédons hélas plus (si jamais il a été effectivement écrit) pour vérifier s'il s'agissait bien de chaînes continues de déductions. On pourrait toutefois en douter au vu du nombre annoncé de ses propositions : « mille et plus (59) » ; d'autre part, elles étaient réparties en quatorze traités consacrés chacun à un couple de concepts opposés (être/néant, etc.) (60), et ne formaient donc pas un système unique.

Il reste que le modèle propositionnel est celui qu'Eckhart choisit, à la différence des commentaires des *Sentences* et des grandes *Sommes* de son temps, pour exposer les fondements de sa pensée théologique et philosophique, et que ce modèle est le plus adapté au contenu de cette pensée. On peut s'en rendre compte par l'échantillon de démonstration qui subsiste. En effet, dans le prologue général de l'*Opus tripartitum*, pour illustrer la méthode suivie dans tout l'ouvrage, Eckhart donne à titre d'exemple la première proposition de l'*Opus propositionum*, suivie de la première question de l'*Opus quæstionum* et de la première exégèse de l'*Opus expositionum*, qui sont « parallèles » à la première proposition, mais aussi en dépendent et sont prouvées par elle.

Cette première proposition énonce : « L'être est Dieu (61). » (*Esse est deus.*) Dieu en effet est, mais n'est pas par un autre que lui ; rien ne le précède, il est le premier absolument. Rien n'est que

(58) Eckhart, *Opus tripartitum*, in *LW* 1, p. 151, l. 16-17.

(59) *Ibid.*, § 3, p. 149, l. 6.

(60) *Ibid.*

(61) Eckhart, *Opus tripartitum*, prologue général, in *LW* 1, p. 156, § 11, l. 11.

par lui, toute chose tient de lui l'esse, comme toute chose blanche tient le blanc de la blancheur. Il est donc l'être par lequel tout est, et comme tel est origine et fondement. Deux remarques préalables du même prologue général (§ 8-10) présentaient déjà des réflexions sur l'antériorité qui préparaient cette primauté de l'être : les termes généraux, c'est-à-dire les transcendants et les perfections spirituelles, ne viennent pas aux choses après coup, ne sont pas reçus en elles comme des accidents, mais sont constitutifs des choses et les rendent capables de recevoir. Ainsi l'être ne s'ajoute pas à la nature d'une chose, car cette chose serait avant de le recevoir, ce qui est absurde. L'être est premier (62). Or, ce qui est fondamental dans la créature est l'effet propre et immédiat de la cause première et universelle. Et si Dieu est la cause de l'être, c'est qu'il est lui-même être, il est l'être même. De plus, en se communiquant, il ne se diminue pas.

Cette première proposition sert ensuite de principe à la résolution de la question : « Dieu est-il ? », dans chacun des quatre arguments de forme différente (par l'absurde, par la définition, etc.) qui sont exposés au § 13. De même, il est plusieurs fois répété (§ 14-15) que c'est « *ex præmissa propositione* » qu'est donnée l'exégèse du premier verset de la *Genèse* (« *In principio creavit deus cælum et terram...* »), qui se déploie selon quatre significations : 1 / Dieu est au commencement de tout, il crée toutes choses (§ 16) ; 2 / Dieu crée *in principio*, c'est-à-dire en lui-même, dans l'être, et non dans une extériorité qui n'est que néant (§ 17) ; 3 / le commencement est éternel, les créatures sont toujours en train d'être faites (*in fieri*) (§ 18) ; 4 / le commencement est en même temps une fin, et les créatures naissent toujours déjà achevées et parfaites (§ 19 ; cf. § 15 : *creavit* est un parfait).

Pareillement, dans le prologue propre de l'*Opus propositionum*, c'est encore de cette proposition que dépendent les remarques formulées aux § 2-24 à titre d'élucidation de ce qui suivra. Retenons notamment les quatre dernières (les trois premières étant plutôt des règles formelles), qui sont comme des corrélatifs de la première proposition : 1 / Dieu seul est étant (*ens*) au sens propre ; 2 / c'est par

(62) Cf. *Predigten*, n° 8 : « Être est un nom premier », in Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, éd. de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Stuttgart : W. Kohlhammer, 1936 sq.), t. I, p. 132, l. 1 (abrégé ci-après *DW* suivi du n° du tome) ; trad. d'Alain de Libera, in Eckhart, *Traité et sermons* (Paris : Flammarion, 1993), 271.

lui que toutes choses sont, et sont unes, vraies et bonnes ; 3 / et cela, sans intermédiaire ; 4 / la détermination qui fait que telle créature est ceci ou cela n'ajoute rien à son étance, unité, vérité et bonté.

Au commencement de l'*Opus tripartitum* est donc donnée une proposition qui est première, parce qu'elle contient toute la métaphysique d'Eckhart. Une fois qu'est accordé *deus est esse*, tout le reste s'ensuit : que la créature n'a d'être qu'en Dieu, que Dieu même est l'être de toute chose, qu'il est présent au cœur de l'âme, que l'on peut s'unir à lui par le détachement à l'égard de ce qui est surajouté, etc. Et si cette première proposition contient tout le reste, c'est parce que Dieu lui-même, dans la réalité, est le commencement, le principe, la cause primordiale, qui contient toutes choses (63). En effet, l'être est le fondement, le commencement et l'englobant de l'existence et la détermination de toute chose ; on Dieu est l'être, donc il est au commencement de tout et contient tout ce qui se déploie à partir de ce commencement (« ... *omne esse simul præhabeat et includat* (64) » : c'est l'idée du *προέχειν* proclusiano-dionysien, transmise par Albert le Grand) :

« La création donne ou confère l'être. L'être est le commencement : il est antérieur à toutes choses : avant lui et en dehors de lui, il n'y a rien. Et il est Dieu. Donc, "il a créé" toutes choses "au commencement", c'est-à-dire en lui-même. Car il a créé toutes choses dans l'être, qui est le commencement et qui est Dieu lui-même. Il faut noter ici que tout ce que Dieu crée, opère ou fait, il l'opère et le fait en lui-même (65). »

On peut donc vérifier parfaitement, chez Eckhart aussi, la concordance entre la forme du discours et ce dont il parle. La précontenance de toutes choses en Dieu est exprimée par le caractère inclusif d'une proposition première qui gouverne tout un système de déductions.

Pour conclure, il faut remarquer que ce modèle de pensée « axiomatique », propositionnel et hypothético-déductif, est resté extrêmement marginal au Moyen Âge (même si l'on peut signaler

(63) Cf. *Predigten*, n° 80 : « ... toutes les choses sont contenues en ce qu'il [Dieu] est. Là toutes les créatures sont Un dans l'Un et sont Dieu en Dieu : en elles-mêmes elles sont néant [...] parce qu'il est origine (*ursprunlich*), il s'épanche (*üzvliezende*) en toutes choses » (*DW* 3, p. 384, l. 5 et p. 385, l. 1 ; trad. de Jeanne Ancelet-Hustache, in *Maître Eckhart : Sermons* (Paris : Seuil, 1974-1979), t. 3, 134).

(64) Eckhart, *Opus propositionum*, prologue, § 6, in *LW* 1, p. 169, l. 7-8.

(65) Eckhart, *Opus tripartitum*, prologue général, § 17, in *LW* 1, p. 160, l. 14 et p. 161, l. 4 ; trad. cit. in n. 57, 61-63.

encore les cas de Gilles de Rome et Thomas Bradwardine). Sans doute était-il trop évidemment lié à l'idée d'un savoir absolu de l'absolu, que la plupart des médiévaux rejetaient. Les discussions sur l'étendue de la connaissance humaine, la nature de la théologie et l'intelligibilité de Dieu, tendaient généralement à montrer que cette conception d'un savoir déductif, *propter quid*, n'est pas réalisable. L'esprit humain n'est pas en mesure de déduire tous les contenus de la foi à partir de propositions universelles et premières. Soit les prémisses indémontrables d'une théologie procédant synthétiquement sont en fait déjà des articles de foi (Thomas d'Aquin) ; soit la théologie ou la métaphysique comme sciences *propter quid* ne sont pas réalisables par l'homme *in statu isto*, *in via*, et ne sont qu'un idéal (Duns Scot). Déjà Aristote soulignait qu'autre est l'idée du savoir parfait (selon l'ordre synthétique déductif), autre le savoir réel que nous possédons. Ce qui est plus clair en soi ne l'est pas pour nous. En réalité, ainsi qu'on le voit dans les œuvres scientifiques d'Aristote lui-même, c'est la dialectique, art de l'investigation se frayant un passage entre les opinions opposées, qui devient la méthode même de la philosophie. Cette structure dialectique qui procède par « questions et réponses » domine la majeure partie de la pratique philosophique de l'Antiquité postaristotélicienne. C'est avec ce statut qu'elle sera transmise au Moyen Âge et en organisera les formes de pensée (*quæstio*, *disputatio*, etc.). Le modèle prédominant de pensée sera bien plutôt dialogique que déductif.