Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive

Autor(en): **O'Meara, Dominic J.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **33 (1986)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **28.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760676

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Dominic J. O'Meara

Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive[1]

Si nous nous posons la question «qu'est-ce que la métaphysique?» nous pourrions l'aborder d'un point de vue historique et répondre en indiquant ce qu'était, par exemple, la métaphysique selon Aristote. Mais on nous objectera que la question posée est d'ordre philosophique et non pas historique: nous voulons savoir quel genre d'investigation pourrait bien être la métaphysique, quel serait son domaine de recherche, quelles seraient ses méthodes. Or, il faut bien admettre que ces questions, auxquelles je fais allusion dans mon titre, constituent un problème bien réel, car on ne peut guère parler de consensus concernant les réponses à donner. Il suffira peut-être de mentionner à ce propos le fait que déjà chez Aristote, considéré souvent comme le fondateur de la métaphysique en tant que science philosophique, nous trouvons deux descriptions différentes de ce que serait l'objet étudié par la métaphysique, l'une désignant «l'être en tant qu'être», l'autre la substance divine. Aristote n'explique guère quel rapport existe entre ces deux domaines de la recherche métaphysique, ce qui a donné lieu évidemment à une longue histoire d'interprétations divergentes. Et comment montrer de nos jours la légitimité de cette science philosophique, si nous ne pouvons pas nous entendre sur ce qu'elle est? Ainsi, aucune réponse historique ne pourrait suffire à faire face à la question de ce que serait la métaphysique. C'est une question qui exige une réflexion et des prises de position philosophiques.

S'il est vrai toutefois qu'aucune réponse historique ne saurait en elle-même suffire, il ne demeure pas moins vrai que l'histoire de la

[1] Leçon inaugurale donnée le 10 mai 1985 à l'Université de Fribourg.

métaphysique peut nous aider à prendre conscience de certains aspects de la question ainsi que de quelques réponses possibles. Et c'est un fait bien connu que la pensée métaphysique s'est enrichie souvent grâce à une réflexion sur son passé: il suffit de se rappeler le rôle capital joué par les textes d'Aristote tant dans la métaphysique du Moyen Age que dans les recherches des philosophes analytiques contemporains. C'est dans ce sens que je voudrais présenter, dans ce qui suit, les grandes lignes de la conception de la métaphysique comme science philosophique qu'avait élaborée la dernière école philosophique de l'antiquité, l'école néoplatonicienne active à Athènes et à Alexandrie au V^{e} et au VI^{e} siècles après J.-C., dont le membre le plus important est sans doute Proclus († 485). La cohérence systématique et l'originalité de la conception de la métaphysique comme science philosophique que nous pouvons trouver chez Proclus, ainsi que chez son maître Syrianus († 437), n'ont pas été bien saisies jusqu'ici, me semble-t-il. Car Syrianus et Proclus ne faisaient pas que reprendre et mélanger certaines idées métaphysiques de Platon et d'Aristote, comme on pourrait croire, mais ils se sont acheminés, à travers l'étude de Platon et d'Aristote, vers une conception de la métaphysique vraiment novatrice et qui mérite notre attention comme contribution, si modeste soit-elle, à notre conscience de la métaphysique et de ses possibilités.

Afin de présenter la conception de la métaphysique élaborée chez Syrianus et chez Proclus, je voudrais indiquer d'abord comment ces deux philosophes avaient adopté le projet aristotélicien d'une science métaphysique et comment ce projet présentait pour eux, en tant que platoniciens, deux problèmes majeurs. Ensuite, je voudrais faire ressortir la façon dont ils ont été amenés à résoudre ces problèmes, et, par là, à formuler une science métaphysique dont la cohérence et l'originalité se reflètent dans certains de leurs écrits[2].

[2] Les spécialistes comprendront que l'effort de synthèse exigé en cette occasion ne permet guère d'approfondissements de certains points de détail. Les idées exposées ici d'une façon sommaire découlent d'un projet de recherche entrepris avec l'aide de la Alexander von Humboldt Stiftung dont les résultats devront paraître sous peu dans un livre intitulé *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*.

I.

Revenons maintenant au premier point, c'est-à-dire à l'adoption par Syrianus et Proclus de l'idée aristotélicienne d'une science métaphysique. Pour eux, l'*existence* d'une telle science allait de soi. Depuis plusieurs siècles, la philosophie platonicienne avait cherché à assimiler la pensée d'Aristote. Déjà au II^e^ siècle après J.-C., des platoniciens, tel Albinus, donnaient, par exemple, à la philosophie platonicienne une articulation inspirée d'Aristote, c'est-à-dire une division de la philosophie en trois branches, dont la branche dite spéculative comprenait trois sciences: la physique, la mathématique et la métaphysique[3]. Quand, trois siècles plus tard, Syrianus organisait le platonisme en fonction de ce système de sciences aristotélicien, il ne faisait donc point œuvre d'innovateur[4]. Mais en adoptant ce système, il adoptait aussi l'idée qu'il existait, au sommet des sciences spéculatives, une science, la métaphysique, se distinguant en tant que telle d'autres sciences telles que la mathématique et la physique.

Selon lui, cela ne représentait aucun gauchissement de la philosophie platonicienne, car Platon, dans la *République,* parle des différents niveaux de la connaissance, et distingue de la mathématique une science supérieure, qu'il appelle «dialectique». Celle-ci concerne les causes premières de toutes choses, les Idées, et en particulier l'Idée du Bien (510b-e). Syrianus supposait que cette dialectique annoncée dans la *République* de Platon n'était rien d'autre que cette science métaphysique qu'Aristote mettait au sommet des sciences et qu'il cherchait à élaborer dans son traité de métaphysique[5]. C'est ainsi que Syrianus avait été amené à utiliser le traité d'Aristote comme texte de dialectique plato-

[3] Albinus, *Didaskalikos,* éd. P. Louis, Paris 1945, ch. III, où une influence stoïcienne se fait également sentir; voir aussi ch. VII et R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism,* Cambridge 1937, p. 8; W. Beierwaltes, *Proklos-Grundzüge seiner Metaphysik,* 2^e^ éd., Frankfurt 1979, p. 248; I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique,* Paris 1984, pp. 74–76.

[4] Syrianus, *Commentaria in Aristotelis Metaphysica,* éd. W. Kroll, Berlin 1902 (= *Commentaria in Aristotelem Graeca,* t. VI), pp. 3,12–14; 6,4–5; 14,1–3; cf. K. Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule,* Münster 1961, pp. 17–26.

[5] Syrianus, *In met.,* pp. 54,20–55,35; l'identification de la métaphysique aristotélicienne avec la dialectique platonicienne est déjà impliquée dans le ch. III du *Didaskalikos* d'Albinus.

nicienne. Son cours sur le texte d'Aristote a été suivi par son successeur Proclus, et a survécu en partie comme un commentaire sur la métaphysique d'Aristote. Ce commentaire est assez mal connu, bien qu'il contienne des indications précieuses que je voudrais relever plus loin. Pour le moment, je le mentionne uniquement afin d'illustrer cette tendance qu'on avait, au sein de l'école platonicienne d'Athènes au V^e^ siècle, à identifier la métaphysique aristotélicienne avec cette science dialectique si importante, mais si obscure dont il est question chez Platon.

Cette identification ne pouvait se faire cependant sans donner lieu à des conséquences contradictoires. Une première conséquence était une tendance à formuler le domaine et les méthodes de la dialectique platonicienne à la lumière de l'œuvre d'Aristote. La dialectique platonicienne prenait ainsi l'allure d'une science aristotélicienne. Toutefois, cette tendance se heurtait en particulier à la conception platonicienne de la transcendance et de la nature inconnaissable de l'objet métaphysique, ce qui mettait en question les prétentions d'un projet métaphysique de type aristotélicien. L'effort d'harmoniser ces deux tendances a amené Syrianus et Proclus à élaborer une vision de la métaphysique, qui, en cherchant à réunir dialectique platonicienne et métaphysique aristotélicienne, n'était ni l'une ni l'autre, mais une conception nouvelle. Afin de présenter cette conception nouvelle, je voudrais parler tout d'abord plus en détail des deux tendances opposées qui l'ont nécessitée, en commençant par la tendance à formuler la dialectique platonicienne à la lumière des idées d'Aristote.

Il est clair que l'identification de la métaphysique aristotélicienne avec la dialectique platonicienne supposait qu'il s'agissait dans les deux cas du même domaine de recherches. Les Idées et l'Idée du Bien qui faisaient l'objet de la dialectique platonicienne étaient donc l'équivalent de l'être en tant qu'être et de la substance divine dont il est question dans la métaphysique aristotélicienne. Cette équivalence permettait justement à Syrianus de considérer la double description du domaine de la métaphysique chez Aristote comme cohérente. Pour Syrianus, en tant que platonicien, l'être en tant qu'être n'est autre que l'être véritable, donc les Idées, qui peuvent être qualifiées de divines[6]. Ainsi les deux

[6] Cf. Syrianus, *In met., loc. cit.* et p. 61,20–21; Proclus, *Commentaria in Euclidem,* éd. G. Friedlein, Leipzig 1873, pp. 9,18–23; 20,5–6, 13; 21,25–22,2; Kremer, *op. cit.,* pp. 31–32, 197–199; G. Verbeke, «Aristotle's Metaphysics viewed by the Ancient

descriptions du domaine de la recherche métaphysique chez Aristote reviennent au même et rejoignent le domaine de la dialectique platonicienne. L'être véritable et immatériel des Idées ne constitue pas toutefois la totalité du champ métaphysique. Car la métaphysique recherche les causes de l'être, principes divins eux aussi bien sûr, mais qui se posent au-delà de l'être. C'est pour cette raison qu'Aristote parle non seulement de l'être en tant qu'être, mais aussi du divin comme objet de la métaphysique, et envisage une recherche sur les causes de l'être[7].

Ces identifications du domaine de recherche de la métaphysique aristotélicienne avec celui de la dialectique platonicienne, plausibles ou non, ont eu pour conséquence une tendance chez Syrianus à concevoir la dialectique platonicienne à la lumière de l'aspect théologique de la métaphysique aristotélicienne. La dialectique devient *théologie,* c'est-à-dire une science philosophique des êtres divins. C'est une perspective qui ne s'impose guère de cette manière-là chez Platon[8]. Autre conséquence: le domaine de la métaphysique chez Aristote se compose non seulement de l'être en tant qu'être, mais aussi des axiomes et des postulats universels présupposés par d'autres sciences, mais ne faisant pas l'objet de leurs recherches. (Un exemple serait le principe de contradiction, ou le principe du tiers exclu). Syrianus accepte tout à fait cet élargissement du champ de la métaphysique et l'envisage à la manière d'Aristote, convaincu d'exprimer par là le projet de la dialectique platonicienne[9].

Les changements de perspective entraînés par l'utilisation de la pensée aristotélicienne concernent autant le *domaine* de la recherche métaphysique que la *méthode* à mettre en œuvre. En fait, Syrianus adopte en grande partie la méthode scientifique idéale telle qu'elle avait été formulée par Aristote et suppose que la métaphysique doit procéder selon cette méthode. Celle-ci se compose essentiellement des procédés suivants selon Syrianus: la définition, l'analyse, la division et la démonstration. La démonstration revêt chez Syrianus une importance toute

Greek Commentators, *Studies in Aristotle,* éd. D.J. O'Meara, Washington D.C. 1981, pp. 123–124.

[7] Syrianus, *In met.,* pp. 54,5–8; 55,16–31; 57,22–32.

[8] Voir les remarques de H. Cherniss, *Selected Papers,* Leiden 1977, p. 461; W. Beierwaltes, *Denken des Einen,* Frankfurt 1985, pp. 157,209–210, fait ressortir la «Theologisierung» qui, entre autres aspects, distingue la pensée de Proclus de celle de Plotin.

[9] Syrianus, *In met.,* pp. 2,18–3,1; 55,33–38; 65,14 ss.; Proclus, *In Eucl.,* p. 9,19–26; cf. Kremer, *op. cit.,* pp. 209–210.

particulière. Il la comprend d'une manière aristotélicienne: la démonstration est un argument, composé de prémisses et d'une conclusion, formulé d'une façon rigoureuse, et visant à faire ressortir les propriétés essentielles des substances[10]. Les platoniciens avaient adopté bien avant lui l'idée aristotélicienne de la bonne méthode scientifique. C'est le cas par exemple du platonicien Albinus[11]. Mais de cette tendance découlait chez Syrianus l'exigence que la science métaphysique doit s'élaborer selon une démarche scientifique rigoureuse, démarche qui n'est pas suivie dans le traité de métaphysique d'Aristote[12], et qui est bien différente, de par son formalisme et ses prétentions scientifiques, de l'approche exploratoire, hypothétique des dialogues de Platon[13].

C'est ainsi qu'Aristote pouvait exercer une influence déterminante sur la conception de la métaphysique qu'avait Syrianus, tant pour ce qui est du domaine de recherche, que pour ce qui est des méthodes scientifiques que doit suivre la métaphysique. Mais d'autres tendances, de caractère platonicien cette fois, venaient s'opposer à ces tendances aristotélisantes. L'une d'entre elles provenait simplement du fait que Syrianus se considérait comme philosophe platonicien et qu'Aristote se consacrait souvent, dans son traité de métaphysique, à une critique sévère du platonisme. Une grande partie du commentaire de Syrianus sur le traité d'Aristote est consacrée, en conséquence, à réfuter, point par point, les critiques d'Aristote. Le commentaire de Syrianus s'avère ainsi un mélange: dans certaines parties, il adopte la manière générale dont Aristote formulait le domaine de la science métaphysique[14]; ailleurs, il s'acharne à répondre en détail à la polémique antiplatonicienne d'Aristote[15]. Ceci traduit bien le jugement général que Syrianus portait sur

[10] Syrianus, *In met.,* pp. 4,25–30; 12,8–12; 16,22–17,18; 21,23–25; 22,18–31; 55,37–56,4; cf. Proclus, *Théologie Platonicienne,* éd. H.-D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris 1968 –, I 9, p. 40,3–13 (avec n. 2, p. 142); Beierwaltes, *Proklos,* pp. 248–253.

[11] Albinus, *Didaskalikos,* chs. V et VI (où d'autres idées post-aristotéliciennes interviennent aussi); cf. Witt, *op. cit.,* pp. 8–9; J. Dillon, *The Middle Platonists 80 B. C. – A. D. 220,* London 1977, pp. 276–280.

[12] Voir à ce propos les remarques de G. Patzig, dans *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote,* éd. P. Aubenque, Paris 1979, pp. 37–39.

[13] Voir l'objection mentionnée par Proclus, *Theol. Plat.,* I 6, pp. 27–30; de nature peut-être rhétorique (cf. Saffrey-Westerink, p. 139 n. 1) cette objection souligne bien toutefois l'absence d'une métaphysique systématique de type aristotélicien (noter la référence à la «philosophie première», p. 28,16) dans les dialogues de Platon.

[14] C'est le cas pour le commentaire du livre Γ.

[15] Il s'agit du commentaire des livres MN du traité d'Aristote. En commentant le livre B, Syrianus s'efforce de livrer des solutions platoniciennes aux apories proposées par

Aristote: Aristote était un platonicien manqué, un élève de Platon qui avait accès à la vérité, mais qui l'avait trahie en s'opposant à son maître[16]. Le traité de métaphysique d'Aristote reflète ce mélange de vérité et de trahison, aussi ne peut-il être considéré comme un texte de métaphysique vraiment satisfaisant.

Mais *où* pouvait-on trouver un tel texte? C'est une question bien concrète et bien pressante pour un philosophe du V^e^ siècle qui devait enseigner la métaphysique. Si le traité d'Aristote était loin d'être idéal, les dialogues de Platon ne semblaient pas davantage combler cette attente, car nous n'y trouvons guère de texte élaborant une science théologique selon la méthode scientifique rigoureuse préconisée par Aristote. Il s'agit, pourrait-on dire, d'un premier problème engendré par l'effort d'intégrer la métaphysique et la méthodologie scientifique d'Aristote à la dialectique platonicienne.

Avant d'aborder la façon dont nos philosophes cherchaient à résoudre ce problème d'absence de textes de métaphysique appropriés, il faudrait toutefois tenir compte d'un autre problème découlant d'une tendance d'inspiration platonicienne qui venait s'opposer, elle aussi, aux tendances aristotélisantes. Il s'agit d'un problème d'une importance telle qu'il mettait en question la possibilité même d'une science des êtres divins. Je le résumerais rapidement ainsi. Une science métaphysique mettant en œuvre la méthode scientifique aristotélicienne ne peut pas avoir pour objet la substance divine, car cette substance se pose au-delà des objets connaissables par la méthode scientifique. Autrement dit, il ne peut y avoir une *science* proprement dite de la divinité. Il ne peut donc y avoir de métaphysique. Syrianus est ainsi acculé à abandonner son projet aristotélisant d'une science rigoureuse de la substance divine, ou alors, afin de sauvegarder la métaphysique, doit renoncer à l'idée platonicienne de la transcendance divine. Afin de surmonter ce dilemme, Syrianus a dû élaborer une conception originale de la métaphysique qui sera développée par son élève Proclus. Mais pour bien comprendre cette conception, il faut d'abord présenter plus en détails les raisons pour lesquelles la divinité semblait échapper aux méthodes de la pensée scientifique.

Aristote. J'espère pouvoir traiter ailleurs du problème que pose l'état incomplet du commentaire de Syrianus.

[16] Voir le prologue au commentaire du livre M (Syrianus, *In met.*, p. 80,4 ss.).

J'ai noté auparavant que la méthode scientifique comprenait, pour nos platoniciens, des procédés tels que la définition, l'analyse, la division, la démonstration. C'étaient pour eux des fonctions de la pensée discursive qui supposaient le maniement complexe d'une multiplicité de concepts[17]. Or, le *domaine* de la pensée discursive doit être tout aussi complexe et multiple, car, selon un principe philosophique traditionnel, la méthode et l'objet de la connaissance doivent correspondre: «Le semblable est connu par le semblable»[18]. Comme les êtres divins ne correspondent point, selon Syrianus, à la complexité de la pensée discursive, et possèdent, au contraire, une nature absolument simple, indivisible, on ne peut pas les analyser comme on analyse les objets appropriés à la science. Ils ne sont connus que grâce à une forme de connaissance supérieure, que Syrianus appelle «vision» (ἐπιβολή)[19]. Les êtres divins peuvent ainsi faire l'objet d'une certaine sorte de connaissance, mais non pas de *cette* sorte de connaissance définie par Aristote comme pensée scientifique[20]. Il s'ensuit qu'il ne peut y avoir de métaphysique, ou du moins pas de métaphysique caractérisée par les méthodes et prétentions scientifiques auxquelles tenait Syrianus lui-même. Syrianus ne pouvait bien sûr se résigner à cette conclusion. La métaphysique devait être possible. Il fallait surmonter le dilemme. Mais comment?

II.

Afin d'aborder sa solution, je propose de prendre comme point de départ la distinction que l'on trouve chez son élève Proclus entre quatre genres de discours humains concernant le divin. Il y a d'abord le discours inspiré des prophètes qui veulent communiquer une révélation reçue des dieux. Il y a ensuite le discours symbolique et mythique des poètes concernant les dieux. Mais il y a encore deux sortes de discours,

[17] Cf. Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem,* ed. V. Cousin, *Procli opera inedita,* Paris 1864, pp. 980,8–982,30. (On peut consulter maintenant aussi la traduction latine de Guillaume de Moerbeke éditée par C. Steel, Louvain 1982, 1985.)

[18] Cf. Proclus, *Theol. Plat.* I 3, p. 15,7–21 (avec la note 3, pp. 135–136, de Saffrey et Westerink); *In Parm.,* p. 924,23–38.

[19] Cf. Syrianus, *In met.,* pp. 4,29–33; 80,11–13; 100,28–29; 115,21–26; 147,14–15. Sur le concept de ἐπιβολή voir W. Beierwaltes, *Denken des Einen,* pp. 271–272.

[20] Cf. Proclus, *In Parm.,* pp. 949,11–950,15, où le problème se pose sous la forme du dilemme proposé par Parménide à Socrate dans le *Parménide* de Platon (134b) concernant l'impossibilité de connaître les Idées.

de caractère plus scientifique, et qui vont donc nous concerner: le discours théologique des philosophes pythagoriciens, qui utilisent les nombres afin de représenter les dieux, et enfin le seul discours vraiment scientifique, la dialectique ou la métaphysique [21]. Qu'en est-il d'abord de ce discours mathématico-théologique des pythagoriciens?

Syrianus justifie le discours des pythagoriciens comme suit: la pensée mathématique traite d'objets assez particuliers. Ce ne sont point des objets physiques: le mathématicien ne s'occupe pas des unités physiques, par exemple. Il a pour objet des concepts. Mais ces concepts ne se réduisent pas, comme le pensait Aristote, à des abstractions provenant des objets physiques. Il s'agit plutôt, selon Syrianus, de concepts produits ou projetés par la pensée même du mathématicien [22]. Ce ne sont pas pour autant des inventions arbitraires; car les concepts mathématiques semblent posséder une vérité objective et universelle, dans la mesure où ils correspondent aux lois du monde physique. Mais comment expliquer cette coïncidence étrange entre les projections de la pensée mathématique et les principes gouvernant le monde? Cela provient, selon Syrianus, du fait que l'intelligence humaine, tout comme le monde, est produite par une intelligence divine [23]. De par son organisation mathématique, le monde est une expression, une image de l'intelligence divine. Le mathématicien exprime aussi, dans les projections conceptuelles de son intelligence, l'intelligence divine, et, ce faisant, élabore ce qui n'est rien moins qu'un discours indirect sur le divin [24]. C'est ainsi que

[21] Proclus, *Theol. Plat.*, I 4, pp. 17,18–20,25 (avec la note 2, pp. 136–137, de SAFFREY et WESTERINK); BEIERWALTES, *Proklos,* p. 171. Nous pouvons retrouver à peu près les quatre genres de discours déjà chez Syrianus: le discours inspiré (*In met.,* p. 42,14–16) et plus généralement le discours des prophètes et des poètes (les «théologiens», p. 182, 24–28) par opposition aux deux sortes de discours philosophique que nous allons étudier ici.

[22] Syrianus, *In met.,* pp. 132,14–23; 133,10–15; 91,20–92,5; cf. Proclus, *In Eucl.,* pp. 12,9–15; 50,10–56,22; 78,18 ss.; 139,26 ss.; 141,4. Il existe une littérature abondante sur la théorie des concepts mathématiques comme projections chez Proclus; voir, par exemple, S. BRETON, *Philosophie et mathématique chez Proclus,* Paris 1969, pp. 28–31, 111–122; A. CHARLES-SAGET, *L'Architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus,* Paris 1982, pp. 191–201; W. BEIERWALTES, *Denken des Einen,* pp. 258 ss.

[23] Ainsi, dans nos démonstrations mathématiques basées sur des principes d'origine supérieure, nous répétons sur le plan cognitif (γνωστικῶς) ce qui se fait sur le plan productif (δημιουργικῶς), c'est-à-dire là où le monde est constitué par le divin à partir des mêmes principes (Syrianus, *In met.,* pp. 82,24–83,1; 88,24–32). (Je simplifie quelque peu ici le système des hypostases chez Syrianus, dont les complications ne sont pas absolument essentielles à l'analyse présentée ici.)

[24] Cf. Syrianus, *In met.,* p. 27,30–37; Proclus, *In Eucl.,* pp. 21,25–22,26.

Syrianus trouve un sens philosophique aux spéculations mathématico-théologiques des pythagoriciens.

Le discours pythagoricien ainsi compris présentait pour Syrianus et Proclus avantages et inconvénients. On y trouve d'abord un aspect fort utile que Platon soulignait déjà à propos de la pensée mathématique en général; c'est-à-dire, grâce à cette pensée, l'intelligence humaine s'habitue à la réflexion pure, se portant non plus sur des objets matériels, mais sur des objets immatériels. Certes, le mathématicien se réfère à des diagrammes, mais il pense à d'autres choses: ce sont des projections conceptuelles mathématiques de l'intelligence humaine. Toutefois, la pensée mathématique n'est pas une *véritable* science du divin, car ce n'est qu'à travers des images que le mathématicien traite du divin. Le divin n'est pas l'objet *propre* de la mathématique. La véritable science du divin, c'est la métaphysique[25]. Mais comment pourrait-il y avoir une science dont l'objet *propre,* le divin, s'avère au-delà de la pensée scientifique?

Dans son commentaire sur la métaphysique d'Aristote, Syrianus donne quelques indications susceptibles de répondre à cette question. Il insiste d'abord sur l'idée que les méthodes de la métaphysique ne s'appliquent point aux substances divines et indivisibles. La métaphysique traite plutôt de ce qu'il appelle des «substances intermédiaires» (μέσαι οὐσίαι) ou des «principes universels» (καθόλου λόγοι) qui, eux, se prêtent à la méthode scientifique. Il s'agit en fait de concepts se révélant à un niveau encore plus profond de l'intelligence humaine que celui des projections mathématiques, et, de ce fait, plus proche encore de l'origine de l'intelligence humaine dans l'intelligence divine[26]. Parmi ces concepts se trouvent les lois gouvernant toute pensée rationnelle, telles que le principe de contradiction. Tout comme les vérités mathématiques, ce principe ne provient pas de la perception sensible. C'est plutôt un principe présupposé par toute pensée, y compris la pensée mathé-

[25] Cf. Proclus, *Theol. Plat.,* I 4, p. 20,8–12 et 19–25; Hermias, *In Platonis Phaedrum scholia,* éd. P. Couvreur, Paris 1901, p. 139,3–11 (cours donné par Syrianus sur le *Phèdre* de Platon); Syrianus, *In met.,* pp. 179,23–180,9.

[26] Syrianus, *In met.,* pp. 4,33–5,2; cf. pp. 18,9–22; 19,5–8; 20,7–10. Les μέσαι οὐσίαι s'identifient plus généralement aux réalités discursives ou dianoétiques, se situant dans l'âme et entre les réalités sensibles et intelligibles (p. 24,4ss.). Parmi ces êtres intermédiaires se trouvent les concepts mathématiques, les concepts métaphysiques occupant un niveau supérieur (p. 90,4–16). Sur cette théorie chez Proclus, voir J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus,* Paris 1972, pp. 51–67.

matique. On pourrait donc appeler les concepts dont traite la métaphysique des concepts «méta-mathématiques» à condition d'y voir les structures et le contenu les plus profonds de l'intelligence humaine. Ces concepts ne se composent pas uniquement de concepts d'ordre logique. On y trouve aussi – et c'est ce que va montrer Proclus plus en détails – des concepts concernant les dieux: qu'ils existent, par exemple, et qu'ils exercent une providence sur le monde. Prenant conscience de ces concepts situés au plus profond niveau de l'intelligence humaine, le métaphysicien accède à une connaissance profonde de cette intelligence, et donc de lui-même. Il imite en ceci la connaissance de soi de l'intelligence divine, dont l'intelligence humaine est une image[27].

En abordant ces concepts, le métaphysicien n'essaie pas de les prouver par le moyen, par exemple, de vérifications empiriques. Il s'efforce plutôt de les «expliquer», au sens littéral, c'est-à-dire, de les «déplier» (ἀνελίττειν), de montrer ce qu'ils impliquent, quelles conséquences en découlent pour les sciences qui les présupposent. La méthode de démonstration n'est en effet rien d'autre que ce processus qui consiste à montrer les conséquences impliquées par des vérités antérieures[28]. On ne va donc pas essayer de *prouver* le principe de contradiction, mais on peut montrer comment toute affirmation scientifique dépend de ce principe et quelles seraient les conséquences pour la pensée, si ce principe ne pouvait pas être présupposé. En démontrant de cette manière les concepts fondamentaux dont il traite, le métaphysicien procède selon la méthode scientifique idéale que Syrianus tirait d'Aristote.

Cette esquisse de la conception de la métaphysique chez Syrianus peut être enrichie si nous prenons en considération les écrits de Proclus. Proclus nous donne d'abord une meilleure idée de ce que seraient ces concepts fondamentaux dont il est question dans la métaphysique. Ces concepts représentent en fait un amalgame. On y trouve d'abord ces principes premiers dont parle Aristote, que présuppose toute démonstration et qui sont connus par une sorte d'intuition intellectuelle (νοῦς). Chez Proclus, ces principes premiers sont assimilés aux axiomes, ou propositions évidentes en soi, et aux notions communes, placés au début

[27] Syrianus, *In met.*, p. 20,5–8; cf. Proclus, *Theol. Plat.*, I 29, p. 124,12–20.

[28] Syrianus, *In met.*, pp. 20,5–8; 97,2–16; le terme ἀνελίττειν est souvent utilisé par Proclus (voir *Theol. Plat.*, I 4, p. 17, 20, par exemple) et provient d'une interprétation de la méthode dialectique exposée dans le *Philèbe* (15e) de Platon.

de la géométrie d'Euclide, et qui fonctionnent comme bases des démonstrations du géomètre. Aux vérités intuitives d'Aristote, aux axiomes et aux notions communes d'Euclide, il faut ajouter encore les conceptions qui, selon les stoïciens, avaient le statut de vérités universellement reconnues, telles que les conceptions de l'existence et de la bonté du divin[29]. Proclus fait usage ainsi d'idées d'inspirations différentes, afin de préciser ce que serait le contenu des concepts qui intéressent le métaphysicien. Ces concepts renferment des vérités intuitives, des axiomes, des notions universelles, des principes logiques tels que le principe de contradiction et des affirmations positives au sujet des dieux. Chez Proclus, tous ces concepts ont néanmoins en partage le même statut: il s'agit de concepts présupposés par toute pensée humaine, innés dans l'intelligence humaine, s'enracinant au niveau le plus profond de l'intelligence, et ainsi, à proximité de l'origine divine de cette intelligence.

Quoique ressemblant à un amalgame du point de vue de leurs origines dans l'histoire des idées, ces concepts métaphysiques composent pour Proclus un ensemble fortement structuré, les uns étant reliés aux autres. Afin de mieux saisir cette structure, il faut tenir compte du quatrième élément composant l'amalgame, notamment l'idée d'hypothèse présentée dans la *République* de Platon. En effet, selon Platon, la dialectique étudie les hypothèses présupposées et non pas examinées par les mathématiciens. La dialectique procède d'hypothèses à hypothèses, jusqu'à ce qu'elle n'ait plus affaire qu'à un principe ultime qui, lui, serait «anhypothétique» et source des hypothèses (510b–511d). On ne sait pas très bien ce que sont ces «hypothèses» chez Platon, ni comment la dialectique procède jusqu'au principe ultime. Mais la référence aux mathématiciens suggérait tout naturellement pour Proclus une identification des hypothèses avec les axiomes et les notions communes qui constituent les concepts métaphysiques[30]. Et, ce qui est encore plus important, le texte de Platon indiquait qu'il existait un certain *ordre* parmi ces concepts, un ordre qui permet au penseur d'aller d'un concept à l'autre jusqu'à ce qu'il arrive à un concept ultime, le premier parmi tous les concepts métaphysiques, d'où dépend et découle l'ordre de ces concepts.

[29] Voir les références et l'analyse données par SAFFREY et WESTERINK dans Proclus, *Theol. Plat.*, I, pp. 159–161; KREMER, *op. cit.*, pp. 180–189.

[30] Proclus, *In Parm.*, pp. 1033,32–1034,5 avec 1092,19–22 et *Theol. Plat.*, I 10, pp. 45,20–46,2; BEIERWALTES, *Proklos*, pp. 261–270.

Ce premier concept, source des autres concepts métaphysiques, Proclus croyait pouvoir le trouver chez Platon, dans la première hypothèse du *Parménide*. Sous la forme d'une proposition, ce premier concept (νόημα) peut être formulé ainsi: «Que l'un, s'il est un, ne saurait être plusieurs»[31]. De ce concept, en apparence simple tautologie, Proclus croyait pouvoir déduire, en tant qu'implications, les autres concepts métaphysiques, aussi bien les principes logiques gouvernant toute pensée que les propositions universellement reconnues concernant les dieux. Ce projet extraordinaire lui semblait possible, car la déduction de l'ordre des concepts métaphysiques d'un premier concept ne faisait que reprendre à l'échelle de la pensée humaine une déduction à l'échelle de la réalité tout entière, c'est-à-dire, la dérivation de toutes choses à partir d'un premier principe[32]. D'ailleurs, le premier concept métaphysique concerne ce premier principe de la réalité, en l'appelant l'un et en le distinguant des choses multiples qu'il produit. C'est ainsi que le métaphysicien, en traitant des concepts les plus profonds de l'intelligence humaine, non seulement étudie le domaine de l'intelligence le plus proche de sa source divine, mais reprend aussi, en démontrant comment d'un premier concept tout un ordre de concepts subordonnés découle, le mouvement par lequel le monde se constitue à partir de son origine.

En mentionnant ce parallélisme entre la constitution de la réalité et la constitution du domaine des concepts métaphysiques, nous envisageons la science métaphysique à un état d'achèvement, au point où le premier concept est connu; et le métaphysicien va montrer comment d'autres concepts métaphysiques se constituent comme étant impliqués dans le premier concept. Mais pour arriver là, le métaphysicien doit prendre d'abord comme point de départ un concept métaphysique proche du premier. En faisant ressortir ce qui est présupposé par son concept de départ, il peut monter jusqu'à l'ultime présupposé, le premier concept métaphysique[33]. Cette montée correspondrait à une phase ascendante, la montée de la dialectique chez Platon, effectuée à travers

[31] Proclus, *Theol. Plat.*, II 12, p. 66,1–8 (= *Parménide*, 137c 4–5); cf. Proclus, *In Parm.*, pp. 1092,19 ss.; 1099,39–1100,2. La conception des propositions comme expressions de concepts se trouve déjà chez les stoïciens; cf. M. Schofield, «Preconception, Argument, and God», *Doubt and Dogmatism*, éd. Schofield et al., Oxford 1980, pp. 291–294.

[32] Proclus, *Theol. Plat.*, I 10, pp. 45,19–46,20; I 11, p. 54,1–8; III 23, pp. 82, 23–83,2.

[33] Proclus, *In Parm.*, pp. 1033,32–1034,28.

les hypothèses jusqu'au principe anhypothétique. Une fois arrivé au premier concept métaphysique, le penseur peut procéder à la démonstration: il peut montrer, selon un argument démonstratif rigoureux comment tout l'ordre des concepts métaphysiques découle de ce premier concept, comme étant impliqué dans le premier concept. Ceci correspondrait à la deuxième phase, la phase descendante de la dialectique dont il est question dans la *République* de Platon. La *procédure* est toutefois conforme à l'idéal de la démonstration scientifique formulé par Aristote.

C'est ainsi que les écrits de Proclus peuvent nous aider à expliquer les indications concernant la métaphysique qu'on peut trouver dans le commentaire de Syrianus. Il y a toute raison de croire qu'en ceci Proclus prolonge assez fidèlement la pensée de son maître. Il semble aussi que nous ayons affaire ici à une conception nouvelle de la métaphysique. Certes, cette conception ne se présente que comme explication de ce que serait la dialectique platonicienne. Mais on est bien loin de Platon, car la dialectique est dotée maintenant d'une méthode formalisée et rigoureuse, conforme aux exigences de l'idéal aristotélicien de la pensée scientifique. On est en droit maintenant d'attendre de la dialectique une argumentation qui s'élabore selon les plus stricts critères de la syllogistique aristotélicienne. Il ne s'agit pas pour autant d'une conception aristotélicienne de la métaphysique, car on est bien loin aussi du traité de métaphysique d'Aristote. Il n'y a pas seulement le fait que la conception de la métaphysique chez Syrianus et Proclus met en œuvre l'idéal scientifique qu'Aristote lui-même ne pratique pas dans son traité. Une originalité fondamentale consiste dans le fait que cette nouvelle conception de la métaphysique envisage un certain groupe de concepts comme constituant l'objet propre de la métaphysique, tandis que chez Aristote, cet objet est la (ou les) substance(s). Il est vrai que la dialectique platonicienne traite des Idées. Mais ces Idées ne sont pas des concepts: elles sont des réalités indépendantes. En ceci, la métaphysique de Syrianus et de Proclus s'oppose à la fois à la science suprême de Platon et d'Aristote. Pour ces raisons, il me semble que nous sommes en mesure de revendiquer, pour la métaphysique de Syrianus et de Proclus, le statut d'une conception vraiment novatrice. Ceci me semble un résultat digne d'être ajouté à nos connaissances actuelles de la métaphysique grecque[34].

[34] Faut-il faire remonter cette conception de la métaphysique à Jamblique, par ailleurs un prédécesseur important pour Syrianus? Etant donné le manque de documents à

Mais qu'en est-il de cette difficulté majeure que doit résoudre cette nouvelle conception de la métaphysique? Comment peut-elle montrer que la divinité, qui est au-delà de toute approche scientifique, peut faire l'objet propre de la science qu'est la métaphysique? Il me semble que la conception nouvelle permet effectivement de faire face à cette difficulté, et de la manière suivante. Certes, le métaphysicien s'occupe de concepts innés fondant toute pensée humaine. Ce faisant, il étudie les structures profondes de l'intelligence humaine, et ainsi des images s'approchant de l'intelligence divine. Ses objets, les concepts, ne sont donc que des images du divin, des images plus proches du divin que les concepts mathématiques, mais des images quand même. De ce point de vue, la métaphysique n'échappe pas à la critique qui vise la mathématique théologique des pythagoriciens, car chez elle aussi, ce n'est pas le divin qui est l'objet propre de ses recherches, mais des images du divin. Les concepts métaphysiques ne sont pourtant pas *que* des images du divin. Certes, en tant que réalités constituant l'intelligence humaine, ils le sont, mais ces concepts fonctionnent aussi comme propositions, et des propositions qui parlent du divin. Ils affirment notamment qu'il existe un premier principe de toute réalité, que ce premier principe se différencie de toutes les choses qu'il produit, et que toutes les choses tirent leur existence de ce premier principe. Nous voilà donc devant une suite d'affirmations concernant le divin, et il y en a bien d'autres. En traitant des concepts métaphysiques, nous étudions ainsi des affirmations au sujet du divin. Ces affirmations en tant que concepts humains se prêtent à l'analyse scientifique. Elles peuvent être analysées et démontrées; mais en tant que propositions, elles renvoient au divin lui-même et de cette façon, elles font du discours métaphysique un discours sur le divin. Ainsi, la transcendance du divin et le caractère scientifique de la métaphysique peuvent être tous deux respectés, car le divin n'est pas l'objet étudié par la métaphysique en tant qu'objet d'analyse et de démonstration: il est objet dans la mesure où les propositions qu'analyse la métaphysique concernent le divin.

Ainsi peut-il exister une science du divin qui, tout en mettant en œuvre l'approche scientifique en toute sa rigueur, n'entrave pas pour

son égard, on ne saurait le dire. Bien qu'il ait connu la *Métaphysique* d'Aristote, Jamblique ne semble pas l'avoir commentée (les références données par J. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis... fragmenta,* Leyden 1973, p. 22 et par C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism,* Bruxelles 1978, p. 124 ne sont guère probantes). Voir aussi ci-dessous n. 36.

autant la transcendance divine. Ceci est rendu possible par l'idée de concepts métaphysiques qui fonctionnent comme des propositions concernant le divin. C'est grâce à cette idée que Syrianus et Proclus peuvent envisager une science du divin, tout en soulignant qu'il existe également une sorte de connaissance supérieure à la connaissance scientifique. Car la science métaphysique reste cantonnée malgré tout dans le champ des images du divin. Toutefois ces images en tant que telles, et de par leur grande proximité du divin, nous *rapprochent* d'une connaissance supérieure, d'une connaissance qui ne traite pas du divin par le biais de l'analyse des propositions, mais qui représente une approche directe, c'est-à-dire la «vision».

III.

Pour terminer, je voudrais revenir à la première difficulté engendrée par les tendances divergentes, c'est-à-dire platonicienne et aristotélicienne, à la base de la conception de la métaphysique chez Syrianus et Proclus, notamment la difficulté concernant le manque de textes de métaphysique appropriés à l'enseignement. Le traité de métaphysique d'Aristote s'avérait défectueux, mais les dialogues de Platon ne se prêtaient pas facilement non plus à cette tâche. Cette difficulté peut sembler d'ordre purement pédagogique, mais en fait, la rédaction, ou du moins le choix de textes pédagogiques suppose une certaine vision de la discipline en question.

Etant donné l'originalité de leur conception de la métaphysique, il n'est pas étonnant que Syrianus et Proclus ne disposaient pas de textes traditionnels adéquats. Les défauts du traité d'Aristote étaient majeurs et il semble que Proclus n'ait pas cherché à prolonger l'effort de son maître d'intégrer ce traité dans l'enseignement[35]. En tant que platoniciens, Syrianus et Proclus préféraient de toute façon trouver parmi les dialogues de Platon un texte approprié. Ce texte était, pour eux, la deuxième partie du *Parménide*. Plotin, bien avant eux, avait décelé dans le *Parménide* des exposés métaphysiques, mais Syrianus et Proclus ont dû atteindre les sommets de la virtuosité exégétique afin d'accommoder le

[35] Ammonius, élève de Proclus, donna toutefois des cours sur la *Métaphysique* d'Aristote (Asclepius, *In met.*, éd. M. Hayduck, *Comm. in Ar. Gr.*, t. VI, Berlin 1888) dans son école à Alexandrie, qui se distinguait par ses études aristotéliciennes. Kremer, *op. cit.*, donne une bonne introduction à cet aspect de l'école d'Alexandrie.

dialogue à leur conception de la métaphysique[36]. Les résultats se trouvent dans le commentaire de Proclus sur le *Parménide*. Ce commentaire, de par son ampleur et sa complexité aurait dû effrayer quiconque avait l'ambition de se faire initier à la métaphysique de Proclus. Plus tard Proclus rédigea une œuvre métaphysique systématique, la *Théologie Platonicienne,* où le rapport avec les textes de Platon est plus libre et l'approche plus prometteuse. Malheureusement, cette œuvre souffre aussi d'une complexité et d'une longueur démesurées.

C'est certainement dans un troisième écrit, les *Eléments de théologie,* que Proclus avait trouvé une bonne solution, car ce texte systématique de métaphysique correspond assez bien à la fois à des besoins pédagogiques de clarté et de simplicité, et à la conception que Proclus avait de la métaphysique[37]. Aussi bien ce texte a fait fortune. On l'a beaucoup utilisé par la suite: on l'a traduit déjà au Moyen Age en géorgien, en arménien, en arabe, en latin et en hébreu[38], la version latine constituait un texte de base de la métaphysique médiévale[39], et c'est toujours le premier écrit de Proclus qu'on lit. Malgré ce succès remarquable, les *Eléments de théologie* restent toujours quelque peu énigmatiques, dans la mesure où le besoin auquel cet écrit répond, et la conception de la métaphysique qu'il présuppose n'ont pas été clairement identifiés jusqu'ici. Permettez-moi donc de proposer très brièvement comment cet écrit pourrait être désormais mieux compris grâce à la conception de la métaphysique que je viens de présenter.

[36] Jamblique avait déjà choisi le *Parménide* comme texte représentant la plus haute science (*Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy,* ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1962, ch. 26), mais il semble que l'interprétation du *Parménide* qui permettait à Syrianus et à Proclus de faire correspondre le texte à la structure des êtres divins, telle qu'ils la concevaient, a été élaborée par Syrianus lui-même; voir H.-D. Saffrey, «La *Théologie Platonicienne* de Proclus et l'histoire du néoplatonisme», à paraître dans les Actes du Colloque Proclus, Neuchâtel 1985.

[37] E. R. Dodds fait remarquer, dans son édition (*Proclus The Elements of Theology,* 2e éd., Oxford 1963, pp. X et 187), que le mot θεολογική dans le titre de l'œuvre correspond à l'usage aristotélicien (théologie = métaphysique); c'est le cas aussi pour le titre *Théologie Platonicienne.* L'autre partie du titre, *Eléments* (στοιχείωσις), indique le caractère scolaire de l'écrit (στοιχείωσις n'a pas, dans ce contexte, un sens exclusivement géométrique).

[38] Voir Dodds, *op. cit.,* pp. XXIX–XXX.

[39] La version latine connue sous le titre *De causis* (qui n'est pas à proprement parler une traduction de l'original, mais bien plutôt un abrégé quelque peu modifié) continuait d'être utilisée malgré le fait qu'une traduction de l'original par Guillaume de Moerbeke était disponible dès 1268. Sur cette traduction et son influence, voir H. Boese, *Wilhelm von Moerbeke als Übersetzer der Stoicheiosis theologike des Proclus,* Heidelberg 1985.

En parcourant les *Eléments de théologie,* on ne peut rester insensible à la rigueur logique de l'œuvre. Proclus nous propose une longue suite de propositions. Chaque proposition est étayée d'un ou de plusieurs arguments formulés de telle sorte que leur structure logique soit claire. Sont utilisées souvent comme prémisses des arguments des propositions démontrées par des arguments antérieurs. Ainsi s'élabore une chaîne de raisonnement syllogistique. On a souvent évoqué au sujet de cette précision logique et du formalisme de l'œuvre l'éthique géométrique de Spinoza[40]. Fait étonnant pour le lecteur moderne, Proclus ne fait aucun appel à des autorités telles que Platon ou Aristote. Ce n'est pas là sa pratique habituelle, ni celle de ses contemporains. Les propositions et les arguments, semble-t-il, s'affirment en eux-mêmes, de leur propre droit. Grâce à de telles qualités, les *Eléments de théologie* peuvent être considérés comme constituant, dans l'histoire de la littérature philosophique ancienne, un écrit vraiment unique.

Or, il me semble que nous sommes en mesure de mieux comprendre maintenant comment Proclus est arrivé à l'idée d'un écrit si original, si ce que je propose concernant la conception de la métaphysique chez Syrianus et Proclus est juste. L'écrit répond notamment au besoin de remédier à l'absence de texte de métaphysique systématique correspondant à la nouvelle conception de la métaphysique qu'avaient élaborée Proclus et son maître. Cette conception de la métaphysique donnerait à l'écrit son originalité et ses présupposés de base. La chaîne de propositions présentées au lecteur, selon cette perspective, ne serait autre qu'un ensemble de concepts métaphysiques formulés comme des propositions. Chaque concept est démontré dans le sens qu'on montre les propositions qui en découlent, ou analysé, dans le sens qu'on montre les propositions antérieures qu'il implique. C'est là la fonction des arguments étayant les propositions. Selon l'ordre idéal, l'écrit aurait dû commencer avec le tout premier concept, qui peut être formulé ainsi:

[40] Une comparaison entre Euclide, les *Eléments de physique* de Proclus (éd. A. Ritzenfeld, Leipzig 1912) et les *Eléments de théologie* montrerait qu'il ne s'agit pas vraiment dans ce dernier écrit d'une métaphysique organisée selon un modèle géométrique, comme dans le cas des *Eléments de physique.* Car, dans les *Eléments de théologie,* Proclus nous propose une suite de propositions qui fonctionnent comme les *conclusions* des démonstrations qui les suivent, et non pas comme un ensemble d'axiomes et de définitions qui seront utilisés par la suite *dans* les démonstrations. En fait, la méthode des *Eléments de théologie* est celle de la «dialectique» (= métaphysique), qui s'apparente mais ne se confond pas avec une démarche géométrique. Cf. J. Lowry, *The Logical Principles of Proclus ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ,* Amsterdam 1980, p. 37.

«Que l'Un, s'il est un, ne saurait être plusieurs», mais en fait, l'écrit commence avec un concept différent, quoique proche du premier, qui s'exprime ainsi: «Toute pluralité participe à l'un sous quelque mode». Cette proposition est démontrée d'une manière qui convient à un concept proche du premier concept. C'est-à-dire, Proclus montre quelles seraient les conséquences de cette proposition, et en particulier de sa négation. En partant de là, on arrive enfin à la quatrième proposition qui, elle, formule le tout premier concept métaphysique[41].

Les premières pages de l'écrit correspondent donc à une phase ascendante vers le premier concept. Une fois arrivé là, l'écrit peut suivre la phase descendante, expliquant, ou plutôt dépliant des concepts métaphysiques impliqués dans le premier concept, et ceci d'une manière fidèle à la technique de la démonstration scientifique aristotélicienne. En dépliant de cette manière rigoureuse l'ordre des concepts métaphysiques, l'écrit élabore par là une suite de propositions concernant le divin. L'écrit constitue ainsi un discours scientifique du divin[42].

IV

Il faudrait approfondir bien sûr cette approche des *Eléments de théologie* de Proclus, et montrer en détail comment l'œuvre s'élabore en accord avec les propos exprimés ailleurs chez Proclus, en particulier dans son commentaire sur le *Parménide,* concernant la méthode et le contenu de la «dialectique» platonicienne. Mais peut-être les points relevés ici suffiront-ils à encourager un tel travail, qui pourra démontrer avec plus d'ampleur la thèse selon laquelle le caractère original des *Eléments de théologie* peut s'expliquer en fonction de l'originalité de la conception de la métaphysique chez Syrianus et chez Proclus. C'est surtout cette conception de la métaphysique que j'ai cherché à esquisser ici, tant pour ce qui est de ses sources et des problèmes auxquels elle

[41] Plus précisément, la quatrième proposition formule le tout premier concept comme suit: «Tout unifié est autre que l'un pur». Or, si nous substituons, sur la base de la première proposition, le terme pluralité à celui d'unifié, nous obtenons la proposition: «Toute pluralité est autre que l'un pur», proposition donc identique à celle formulée dans le *Parménide* que Proclus considère comme expression du tout premier concept.

[42] Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli,* 1–13, éd. M. et C. Sturlese, Hamburg 1984, pp. 54 ss. («Praeambulum libri») explique fort à propos les théories aristotéliciennes et euclidiennes des premiers principes, des axiomes, etc., afin de justifier les prétentions scientifiques des *Eléments de théologie.*

devait faire face, que pour la cohérence et l'originalité dont elle a fait preuve en se développant. Tout en cherchant à formuler une science dialectique platonicienne sous l'influence d'Aristote, en faisant intervenir ainsi une dimension «théologique» et axiomatique et une méthode scientifique dans la science suprême qu'annonçait Platon, Syrianus et Proclus étaient amenés à dépasser, quoiqu'ils en pensassent, aussi bien les textes de Platon que ceux d'Aristote[43]. En précisant que la métaphysique pouvait traiter du divin d'une manière scientifique par le biais d'une analyse rigoureuse des concepts «méta-mathématiques» enracinés au plus profond niveau de la pensée humaine, ils envisageaient une science qui n'avait pas de prédécesseur, mais qui aura par la suite des successeurs, et non des moindres, dans l'histoire de la philosophie.

[43] «C'est qu'ils créent en voulant commenter, c'est qu'ils inventent à leur insu et à leur corps défendant», J. TROUILLARD, dans l'excellente introduction (p. 11) à sa traduction des *Eléments de théologie,* Paris 1965.