

La compatibilité de la prescience divine avec la liberté humaine : la solution du Livre V de la *Consolation de Philosophie* de Boèce

JULIEN JOLICOEUR-DUGRÉ, *Université Laval*

Introduction

Tout lecteur de la *Consolation de Philosophie*¹ reconnaîtra que la question de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté prend une place centrale dans le cinquième livre. De la sorte, comme Richard Sharples le fait remarquer², leur réconciliation est la culmination de l'œuvre. Pourtant, il n'est pas évident que la réponse de Boèce soit satisfaisante. En effet, certains commentateurs croient que Boèce-l'auteur aurait programmé un échec par rapport à la question, par exemple pour prouver que la philosophie païenne ne peut pas répondre à cette question³; d'autres pensent que celui-ci n'aurait tout simplement pas été en mesure d'y répondre adéquatement⁴. Or, peu importe que l'on soit d'accord ou non, la solution de Boèce et ses ingrédients sont originaux et restent importants du point de vue historique et philosophique.

Dans la présente étude, j'exposerai le développement de la solution de Boèce et tenterai de savoir si celle-ci est complète. Pour faire cela, j'examinerai ce qui pousse Boèce-le-personnage à questionner Philosophie sur le sujet de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine. Ensuite, je présenterai les différents volets du problème et les éléments de la solution donnés par Philosophie. Enfin, j'analyserai les derniers paragraphes – plus précisément les paragraphes 42 et 43 du cinquième livre – et risquerai une explication dans le but de déterminer s'il reste certaines difficultés qui se rapportent à la conciliation de la prescience divine avec la liberté humaine.

1. Le problème de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine dans la Consolation de Philosophie de Boèce

À l'instar de plusieurs philosophes anciens, Boèce s'intéresse à l'apparente incompatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine⁵. Ainsi, à la prose 3 du cinquième livre, Boèce-le-personnage déplore le fait que les deux soient irréconciliables⁶. Or, par la bouche de Philosophie, l'auteur explique qu'aucune réponse satisfaisante n'a encore été donnée pour régler la question⁷. Avant d'aborder la réponse originale de Philosophie, examinons ce qui a mené Boèce-le-personnage à considérer ce problème.

Au début de la *Consolation de Philosophie*, Boèce-le-personnage est en proie au désespoir, car il considère que le fait d'être physiquement prisonnier l'empêche absolument d'être libre⁸. Aussi, il se plaint que ce qui lui arrive est une injustice et se demande pourquoi Dieu laisse se produire le mal. De cette manière, dans le poème commençant le chapitre 5 du premier livre – un des seuls récités par Boèce-le-personnage⁹ –, il déplore le manque de gouvernance de la part de Dieu sur les affaires humaines et exhorte ce dernier à prendre les rênes du monde¹⁰. Il désire ainsi que Dieu punisse les injustes et récompense les justes. Pour cette raison, Philosophie entreprend dans les livres suivants d'apaiser sa souffrance en le rappelant à sa patrie véritable. De la sorte, elle lui rappellera par ses discours que ses maux n'en sont pas vraiment et que Dieu gouverne tout. De plus, Philosophie démontrera que se conformer à Dieu est en fait la vraie liberté¹¹.

Or, comme l'indique avec justesse John Magee, la consolation de dame Philosophie mène à la question de la compatibilité de la liberté et de la prescience divine¹². D'abord, au chapitre 12 du troisième livre, Boèce-le-personnage se rappelle ce qu'il avait oublié et reconnaît que Dieu gouverne le monde¹³. Ensuite, cette question se manifeste de manière plus claire au chapitre 6 du quatrième livre, où Philosophie – suite à la demande d'explication de Boèce sur la manière dont Dieu punit les personnes injustes et récompense les justes – énonce que la providence divine gouverne non seulement les mouvements des corps célestes, mais « enchaîne aussi les actes et les destinées des hommes par la liaison indissoluble des causes¹⁴ ».

De la sorte, Philosophie distingue la fortune (ou le destin) – qui est aveugle et qui gouverne l'enchaînement causal du monde – de la providence divine – qui est arbitraire. Selon elle, tout est toujours sous l'emprise de la providence divine¹⁵. Par conséquent, tout tend toujours d'une façon ou d'une autre vers le bien, car rien n'est laissé au hasard¹⁶. Ainsi, même si on ne s'en rend pas toujours compte, Dieu punit les mauvais et récompense les bons grâce à la providence¹⁷. Aussi, Philosophie explique au prisonnier que notre vraie liberté est de faire le choix de contempler Dieu et sa providence. De cette façon, on peut choisir de s'extirper de la fortune – l'enchaînement des causes – et être libre, mais pas de la providence, à laquelle il faut au contraire se conformer. Le fait d'être en prison, comme Boèce, n'a aucune incidence réelle sur notre capacité d'être libre, car ce n'est qu'une infortune.

Comme l'explique Magee, Boèce-le-personnage se souvient maintenant de ce dont il déplorait l'absence plus tôt, c'est-à-dire le fait que Dieu s'occupe de nos actions et qu'il ne les abandonne pas au hasard¹⁸. De la sorte, Philosophie semble avoir réussi sa tâche de consoler Boèce, mais une autre difficulté apparaît maintenant, soit celle de la possibilité de notre liberté dans un monde entièrement régi par Dieu. Pour cette raison, Boèce en vient à demander au cinquième livre s'il reste une place pour un réel libre arbitre humain¹⁹.

Examinons maintenant pourquoi la question de la compatibilité entre la liberté et la prescience divine devient importante pour Boèce-le-personnage. Il peut sembler ironique que Boèce-le-personnage, qui s'inquiétait au départ du manque de gouvernance de Dieu, se trouble maintenant du peu de place de la liberté face à la providence divine²⁰. De cette manière, lorsque Boèce demande à Philosophie si le libre arbitre existe, celle-ci lui répond que toute nature rationnelle en est douée²¹. De plus, elle ajoute que le regard de la providence divine discerne les choix que l'on fera et dispose dans l'ordre des causes les récompenses et les punitions selon les actions bonnes et mauvaises²². Or, pour Boèce, il est tout à fait incompatible à première vue que Dieu connaisse à l'avance toutes les choses et qu'il y ait un libre arbitre. En effet, si Dieu prévoit tout et qu'il ne peut pas se tromper, alors il arrive nécessairement ce qui a été prévu. Pour Boèce, il

est évident que Dieu ne peut pas faire d'erreur, car il est parfait. C'est pour cette raison que si Dieu connaît déjà l'issue des choix contingents, alors ceux-ci ne sont pas libres, car l'issue ne pourrait pas être autre²³. Il semble donc qu'il n'y ait que deux conclusions possibles, ou bien rejeter la liberté ou bien exclure la possibilité pour Dieu de connaître le futur de manière certaine. De son côté, Boèce-le-personnage rejette les deux solutions et Philosophie va tenter d'apaiser son interlocuteur grâce à une troisième voie compatibiliste pour sauver la liberté humaine et l'omniscience de Dieu.

2. Les éléments du problème de l'incompatibilité entre la liberté humaine et la prescience divine et la solution de Philosophie

Avant tout, pour bien comprendre, j'examinerai l'interprétation traditionnelle du problème²⁴. En fait, J. Marenbon le remarque, le problème de la compatibilité de la prescience divine et de la liberté est une transposition théologique du problème des futurs contingents²⁵. De cette manière, comme le présente C. Michon, « la contingence du futur est normalement considérée comme incompatible, ou bien avec la vérité de propositions portant sur le futur, ou bien avec la connaissance de ce futur, voire avec la croyance infaillible que ces propositions sont vraies²⁶ ». Le raisonnement va comme suit :

1. Il est vrai (aujourd'hui) / était vrai (hier) qu'il y aura une bataille navale demain ;
2. Nécessairement, si « p » [l'énoncé 1.] est vrai, alors p [l'événement en question se produira] ;
3. Nécessairement, il y aura une bataille navale demain.

De cette façon, si j'énonce qu'il y aura une bataille navale demain et que cet énoncé est vrai, alors il semble impossible que la bataille navale ne se produise pas. En effet, il apparaît que si les énoncés sur les futurs contingents ont une valeur de vérité, alors tout est déjà prédéterminé. Par conséquent, R. Sharples considère que trois solutions sont possibles à ce problème²⁷. La première est la solution stoïcienne qui accepte que les énoncés sur le futur aient toujours une valeur de vérité, car tout est prédéterminé. La deuxième solution postule que les énoncés à propos d'événements futurs contingents ne sont ni vrais ni faux, donc que la liberté est possible. La dernière

considère que les énoncés à propos du futur sont tous vrais ou faux de tout temps, mais leur vérité est décidée par l'occurrence ou non des événements auxquels ils se réfèrent. Ainsi, le problème de la connaissance des futurs contingents se transpose théologiquement comme suit :

1. [Parce qu'il est omniscient], Dieu sait (aujourd'hui) / savait (hier) qu'il y aura une bataille navale demain ;
2. Nécessairement, si X sait que p , alors p [définition du savoir] et/ou
Nécessairement, si Dieu sait/croit que p , alors p [Infaillibilité divine] ;
3. Nécessairement, il y aura une bataille navale demain.

Conséquemment, il semble qu'ici la liberté et la prescience divine ne soient pas réconciliables. En fait, ou bien on rejette le premier énoncé et on refuse la connaissance des futurs contingents à Dieu, ou bien on accepte que nous ne soyons pas libres. En effet, si Dieu connaît déjà d'avance l'issue des futurs contingents, alors tout est prédéterminé, car l'issue ne peut pas être autrement. Par exemple, lorsqu'il énonce qu'« il y aura une bataille navale demain », il est certain qu'il ne peut pas se tromper et qu'il y aura effectivement une bataille navale demain, car il est omniscient et infaillible.

Dans la *Consolation de la Philosophie*, Boèce fait part du problème à Philosophie au chapitre 3 du Livre V. Je rappelle que, pour le personnage, la préconnaissance de toutes choses par Dieu est contradictoire avec le libre arbitre. En effet, si Dieu prévoit tout ce qui va arriver, alors il ne peut pas se tromper, car, comme Philosophie a dit, tout ce produit selon sa prescience et sa providence²⁸. De cette manière, il ne reste aucune place pour la liberté, mais aussi pour la responsabilité morale, car s'il n'y a pas de choix réel, comment pouvons-nous être blâmés ou loués pour nos actions²⁹? Au contraire, s'il était possible à Dieu de se tromper, alors il ne serait pas parfait, ce qui est inconcevable pour Boèce³⁰. Ce dernier recherche donc une solution qui réconcilie les deux positions.

D'abord, Philosophie commencera par expliquer à Boèce que la cause de l'échec des philosophes à répondre à cette profonde question est que la raison humaine est trop éloignée de la simplicité de la prescience divine pour bien comprendre ou se figurer son

fonctionnement³¹. En d'autres mots, l'intelligence de Dieu surpasse notre raison. Néanmoins, elle tentera de lui faire comprendre la prescience par des artifices rhétoriques et des comparaisons avec ce que peut connaître la raison humaine. Elle formulera donc une solution contenant trois éléments.

Premièrement, pour répondre au premier et principal volet de la question, Philosophie introduit ce que je nomme le *principe des deux nécessités*. Ainsi, comme on l'a vu, il semble que si je sais que quelque chose se produira demain, alors il est nécessaire que cela se produise. Cela est encore plus vrai pour Dieu et indique un problème d'incompatibilité entre la prescience et la liberté. Pourtant, Philosophie commence par expliquer que la prescience n'impose pas de nécessité aux événements, au même titre que la connaissance du présent n'implique pas la nécessité de ce qui est connu³². En fait, Philosophie explique plus loin qu'il existe deux nécessités, l'une simple et l'autre conditionnée³³. La première correspond à la nécessité pour un humain d'être mortel ou l'eau pure (H₂O) d'être transparente. Comme le dit Michon, c'est en fait la nécessité « des vérités logiques, des vérités d'essence et peut-être aussi des vérités causales comme le soleil qui se lève chaque jour³⁴ ». La deuxième transparaît lorsqu'il est nécessaire qu'il y ait présentement une bataille navale pour pouvoir dire que l'énoncé « présentement, il y a une bataille navale » est vrai, mais que cette bataille n'était pas nécessaire en soi. Ainsi, la bataille navale est le choix libre d'un ou des deux amiraux adverses – ils n'ont pas été contraints – et il n'était pas nécessaire que ceux-ci s'engagent dans la bataille. De cette manière, la nécessité conditionnée est « celle que l'on attribue à un événement étant donné une certaine condition³⁵ ». Par exemple, étant donné qu'il doit y avoir une bataille pour que je puisse dire qu'il y a effectivement une bataille, cette dernière est nécessaire de façon conditionnée au savoir. Par conséquent, Philosophie explique au prisonnier que les événements contingents sont nécessaires du point de vue d'une connaissance de ceux-ci, mais ne le sont pas vraiment, c'est-à-dire en eux-mêmes. De la même façon, « si on rapporte ces choses à la connaissance divine, elles sont nécessaires, mais que si on les considère en soi, elles sont libres de tout enchaînement³⁶ ». En

d'autres mots, le fait que Dieu connaisse l'issue des futurs contingents ne les rend pas nécessaires en soi.

À première vue, il semble que le problème de la compatibilité soit réglé, car il est maintenant possible d'avoir une connaissance d'actions futures sans pour autant que celles-ci soient nécessaires en soi. Effectivement, même s'il est nécessaire que les événements contingents que prévoit Dieu se produisent, ceux-ci adviennent de manière accidentelle, car la prescience n'impose pas de nécessité simple aux événements. Il est donc possible à Dieu de connaître les futurs contingents de façon nécessaire et il nous est possible d'être libres. Pourtant, comme le mentionne Boèce au Livre V, un autre problème ou volet apparaît, celui de l'incompatibilité entre la prescience et la contingence³⁷. En effet, comment Dieu peut-il connaître de manière nécessaire un événement qui ne l'est pas ? Assurément, il semble suspect que Dieu juge comme nécessaire quelque chose qui est contingent, c'est-à-dire qu'il considère une réalité autrement que ce qu'elle est³⁸. Pour Sharples, c'est en fait un problème d'accessibilité aux futurs contingents³⁹. En d'autres termes, pour la raison humaine, il semble impossible de connaître de manière certaine quelque chose de futur et d'incertain. Pour bien comprendre ce nouveau problème, on doit se rappeler que pour la raison humaine, toute connaissance du futur se fait au présent. Par exemple, c'est aujourd'hui que je crois que demain il y aura une bataille navale. Ainsi, s'il y a vraiment des événements contingents, c'est-à-dire des événements qui peuvent ou non se produire, je ne peux les connaître de manière certaine que lorsqu'ils se produisent, car comme la première partie de la solution le soutient, les futurs contingents sont incertains. Bref, les humains ne peuvent connaître le futur que de ce qui est nécessaire purement et simplement, c'est-à-dire ce qui arrivera absolument. Or, par quel moyen Dieu échappe-t-il à cette règle et connaît-il ce qui est contingent de façon nécessaire avant que cela n'advienne ?

Pour régler ce problème d'incompatibilité entre la prescience et la contingence, Philosophie introduit une hiérarchie des modes de connaissances qui, selon Sharples, est une reprise d'un principe de Jamblique⁴⁰. De la sorte, Philosophie énonce le *principe de Jamblique*

et propose que « tout ce qui est connu n'est pas compris selon son caractère propre, mais plutôt selon la capacité de ceux qui cherchent à connaître⁴¹ ». En d'autres termes, ce n'est pas l'objet que l'on cherche à connaître qui détermine la façon dont il est connu, mais le sujet qui connaît qui la détermine. Par exemple, le caractère contingent d'un événement peut l'être pour un certain mode de connaissance, mais pas pour un autre qui lui est supérieur. Pour démontrer son point, elle introduit sa hiérarchie des connaissances. De cette façon, elle donne l'exemple de l'observation d'un homme. Ainsi, lorsqu'un humain en examine un autre, il l'observe, ou bien avec les sens, ou bien avec l'imagination, ou bien avec la raison. En effet, les sens jugent la figure dans la matière, l'imagination juge la figure sans la matière et la raison évalue l'homme de manière universelle⁴². Or, Philosophie ajoute que les modes de connaissances supérieurs comprennent à leur manière les modes inférieurs, mais pas l'inverse⁴³. De cette manière, les sens n'appréhendent que la figure matérielle et l'imagination n'observe pas les figures universelles, mais la raison comprend – à sa manière – autant ce qu'observent les sens que l'imagination. Il est à noter que lorsque la raison appréhende ce que les modes inférieurs observent, elle le fait sans utiliser ni l'imagination ni les sens⁴⁴. En fait, elle donne sa mesure aux choses qu'elle connaît. Dans le cas de l'homme, les sens observent les stimuli sensibles, ils voient l'homme en chair. De leur côté, l'imagination voit la figure de l'homme sans la matière et la raison conçoit l'homme comme « animal bipède rationnel », soit son genre et son espèce. De la sorte, les sens peuvent être une occasion d'un rappel d'une certaine figure universelle pour la raison, mais celle-ci n'en a pas besoin pour avoir la connaissance de cette figure⁴⁵. Aussi, Philosophie ajoute un autre mode de connaissance qui échappe aux humains, soit l'intelligence. Selon elle, ce mode est celui de Dieu et celui-ci observe la forme simple elle-même. À l'instar des autres modes – hormis les sens auxquels aucun autre mode de connaître n'est inférieur –, celui-ci embrasse ceux qui lui sont inférieurs, mais il n'en dépend pas. Autrement dit, il comprend les choses d'en dessous de la manière qui lui est propre⁴⁶.

Comme il a été dit précédemment, Philosophie explique à Boèce que le mode de connaissance de Dieu échappe à notre raison. Par

conséquent, nous ne pouvons pas vraiment le comprendre, car notre mode de connaissance le plus élevé est la raison. Pourtant, pour régler le problème d'accessibilité et nous faire comprendre le mode de connaissance de Dieu, Philosophie ajoutera le *principe de l'éternel présent de Dieu*. Ainsi, elle explique que « la raison humaine pense que l'intelligence divine ne se représente pas le futur autrement que comme elle-même le connaît⁴⁷ », c'est-à-dire – comme j'ai expliqué plus haut – à partir du présent et sans possibilité de connaître ce qui est incertain dans le futur. De cette manière, un humain ne peut connaître les choses contingentes que lorsqu'elles arrivent présentement. Or, Philosophie explique que ce n'est pas de cette façon que Dieu connaît les futurs contingents. En effet, elle nous rappelle que « tout ce que l'on sait est connu non à partir de sa nature propre, mais à partir de la nature de ceux qui le comprennent⁴⁸ » et ajoute que la nature de Dieu est d'être simple et éternellement présent.

Pour bien comprendre ce que Philosophie veut dire par là, examinons son explication. En fait, elle commence par distinguer le concept d'« éternité » de celui de « perpétuité »⁴⁹. En effet, Michon note que, pour Boèce et les néoplatoniciens, « l'éternité se définit par opposition au temps et non seulement à un temps limité⁵⁰ ». Ainsi, pour Aristote et Platon d'après Boèce⁵¹, le monde ou l'univers n'a pas de fin ni de commencement temporel. En d'autres termes, on pourrait dire que le monde existe au cours d'une durée de temps sans terme. Pourtant, celui-ci suit quand même la ligne du temps, dans le sens du passé vers le présent puis vers le futur. Pour cette raison, Philosophie nous dit que le monde est perpétuel. D'un autre côté, Dieu est éternel⁵². Cela veut dire que Dieu « embrasse en même temps la présence tout entière d'une vie sans terme, ce qui est manifestement le propre de l'intelligence divine⁵³ ». Autrement dit, il est éternellement présent – en tout temps – à tout temps. Pour Dieu, sa connaissance du passé et du futur est comme notre connaissance du présent, mais éternellement ; tous les moments du temps sont observés présentement d'un seul coup d'œil. En effet, la simplicité de sa nature lui permet d'observer la forme simple de l'ensemble du monde, mais aussi du temps. Bref, Philosophie lève

le voile d'incertitude qui plane pour nous sur la connaissance des futurs contingents, car Dieu ne connaît pas le futur comme nous le connaissons, puisqu'il embrasse éternellement la perpétuité du temps et connaît tout au présent.

En somme, c'est la combinaison des trois principes qui permet de répondre aux deux volets du problème de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté. De cette manière, Philosophie a prouvé que la liberté et la prescience sont compatibles, car la connaissance d'un événement contingent lorsqu'il se produit – ou se produira – ne le rend pas nécessaire pour autant. De plus, il est possible pour Dieu de connaître les événements futurs contingents, car son mode de connaissance est différent du nôtre et la connaissance est déterminée par la nature du sujet connaissant et non par l'objet connu. En effet, Dieu connaît tout dans la forme simple, car il est lui-même de nature simple. De plus, il embrasse tout le cours du temps dans son unicité ou sa simplicité, car il est éternel. Malgré le fait qu'il nous est impossible de comprendre le monde comme Dieu, car notre mode de connaissance est inférieur, Philosophie illustre la connaissance de Dieu comme celle d'un éternel présent. Ainsi, tout ce que Dieu connaît au présent se produit nécessairement étant donné la connaissance de Dieu, mais n'est pas nécessaire en soi (sauf s'il s'agit de quelque chose absolument nécessaire en soi).

3. La conclusion de la Consolation de Philosophie et le renversement du problème de la compatibilité de la liberté et de la prescience divine

Jusqu'ici, on pourrait croire que Philosophie a réglé le problème de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine. Pourtant, une nouvelle difficulté apparaît et – selon plusieurs commentateurs – il n'est pas clair que la solution de Philosophie soit suffisante pour la régler. En effet, comme l'annonce déjà Boèce dans sa plainte sur l'incompatibilité, il est sacrilège de penser qu'une connaissance supérieure, comme celle de Dieu, doit dépendre de nos choix inférieurs⁵⁴. De son côté, la solution de Philosophie ne semble pas régler le problème, car même si Dieu connaît tout de manière présente, ce qu'il connaît dépend quand même de nos choix,

car ceux-ci sont contingents. Comme l'explique Sharples, il n'est pas certain que le *principe de Jamblique* enlève toute dépendance de la connaissance à l'objet connu⁵⁵. Par exemple, si Dieu sait qu'il y a une bataille navale, alors c'est qu'il y en a une, mais comme celle-ci est l'issue d'un choix libre, sa connaissance dépend justement du choix et non de lui-même. En d'autres termes, il y aurait une dépendance contrefactuelle de la prescience divine à l'égard des actions qu'elle prévoit⁵⁶. Par conséquent, après avoir concilié la liberté avec la prescience et la prescience avec la connaissance du contingent, il reste toujours un problème de dépendance de la prescience au contingent. Il y a donc un renversement, car, au départ, il était inconcevable que nos actions libres dépendent de la prescience et, maintenant, le problème réside dans le fait que la prescience dépend de nos choix libres.

De son côté, Philosophie répond – à la fin de la prose 6 du cinquième livre – qu'il ne convient pas de dire que nos actions futures déterminent la connaissance de Dieu : « en effet, la nature de cette connaissance qui embrasse tout dans son mode de connaissance présent détermine elle-même une mesure à toutes les choses, mais ne doit rien à celles qui sont postérieures⁵⁷ ». De cette manière, selon Michon, il semble que « c'est bien la providence divine qui cause les événements futurs » et « l'immutabilité » ainsi que « l'indépendance divine » sont sauvées⁵⁸. Par contre, cela pèse lourd sur notre liberté, car on a l'impression qu'ultimement, tout dépend de la providence divine et non de nos choix. Donc, on retombe dans la difficulté de départ. Pour Marenbon, c'est une preuve que Boèce-l'auteur a programmé un échec à la question de la compatibilité pour illustrer l'insuffisance de la philosophie⁵⁹.

Pourtant, de mon côté, je pense que ce passage est la réponse au renversement du premier volet du problème de la compatibilité de la prescience avec la liberté et, grâce à cette réponse, la prescience de Dieu ne pose aucun danger pour notre liberté. De plus, les éléments précédents de la solution de Philosophie sont suffisants pour répondre à ce problème final, car je crois que la réponse se trouve dans notre incapacité à penser la simplicité divine.

Ainsi, comme Philosophie l'a dit précédemment⁶⁰, tout être possédant une raison est doué d'un libre arbitre et peut délibérer. De plus, Philosophie ajoute que chaque substance a son propre mode de connaissance. Par exemple, les sens sont partagés avec des créatures comme les chevaux, mais pas la raison qui est exclusive aux hommes⁶¹. De cette manière, comme on l'a vu, les modes de connaissances supérieurs comprennent à leur manière les modes inférieurs, mais pas l'inverse. On ne s'attend donc pas à ce que le cheval ait une quelconque notion de la liberté, car celle-ci est connue par la raison et provient d'elle. Au même titre, l'intelligence divine ne dépend pas de l'issue de nos choix libres pour connaître, car c'est le mode inférieur de la raison qui fait ces choix. En fait, comme il a été dit, le mode de connaissance de Dieu détermine lui-même la mesure de toutes les choses et ne doit rien à ce qui est de nature inférieure – ici, les choix rationnels. De son côté, Philosophie nous dit que « le regard divin devance tout le futur, le ramène et le rappelle au présent de sa propre connaissance sans passer dans sa prescience, comme tu le crois, tantôt à une chose, tantôt à une autre, mais d'un seul coup, il prévient et embrasse dans sa permanence tes changements⁶² ». De cette façon, Dieu – grâce à sa nature simple et éternelle – observe le monde et nos choix dans la simplicité et l'unicité de sa providence qui embrasse et enlace tous nos changements. Autrement dit, les issues contingentes de nos choix rationnels sont enlacées ou comprises dans la forme simple du monde.

Par conséquent, il y aurait une sorte de nécessité supérieure simple que l'on nomme providence, mais à l'intérieur de laquelle nous avons la possibilité de faire des choix libres. En d'autres termes, les choix rationnels que nous faisons sont libres de l'enchaînement aveugle des causes, mais pas de la providence. Conséquemment, peu importe l'issue de nos choix rationnels contingents, elle s'inscrira toujours dans l'ordre permis par la providence – qui est l'objet de connaissance de Dieu. On doit se rappeler que Philosophie distinguait la providence et le destin. Ainsi, nos choix rationnels portent sur ce qui est sensible et sur l'enchaînement des causes. De plus, on peut s'extirper de cet enchaînement aveugle de causes, car nous sommes libres, mais pas de la providence. De la sorte, il n'est pas en notre pouvoir de déterminer

ce qui est bien et ce qui est mal. Par exemple, même si l'on choisit de poursuivre l'acquisition de richesses matérielles, il n'en résultera pas pour autant que nous atteindrons le bonheur, comme l'indique Philosophie dans les premiers livres, car le Bien et la vraie liberté se trouvent dans une conformité à la providence éternelle et nécessaire – ce qui rappelle la thèse stoïcienne, mais aussi platonicienne. De même, qu'importe le choix que nous faisons, Dieu l'examine dans la forme simple du monde où l'issue est nécessaire et tend toujours vers le Bien, qui est fixé par lui et sa providence. À l'égard de Dieu, il n'y a donc pas vraiment de choix, car la délibération se fait au niveau de la raison inférieure.

Bref, notre liberté rationnelle n'est pas mise en danger, car nous pouvons nous dégager de l'enchaînement aveugle des causes, mais nous ne pouvons pas nous extirper de la providence qui agit sur le plan de la forme simple du monde. Par conséquent, Dieu ne dépend pas non plus de nos actions pour connaître, car cette contingence est rationnelle et lui connaît sous le mode de la forme simple et nécessaire.

En conclusion, je crois que Philosophie répond bien au problème, mais je concède que plusieurs interprétations sont possibles. En fait, peut-être est-ce une question trop profonde pour être tranchée.

-
1. L'ouvrage de référence utilisé pour ce travail est : *Boèce, Consolation de Philosophie*, Édition de Claudio Moreschini, Traduction et notes par Éric Vanpeteghem, Introduction de Jean-Yves Tilliette, Paris, Librairie générale française, Le livre de Poche, coll. « Lettres Gothiques », 2008.
 2. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will » dans John Marenbon (dir.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 127.
 3. Sur cette hypothèse de l'insuffisance de la philosophie païenne, cf. John Marenbon, *Le temps, l'Éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, « épilogue du chapitre 2 », p. 53-54. Également, sur l'intentionnalité de l'échec par Boèce-l'auteur de *Consolation de Philosophie*, cf. John Marenbon, *Boethius, Oxford, New York, Oxford University Press, coll. « Great Medieval Thinkers », 2003, « chapitre 8 : Interpreting the Consolation », 2003, p. 146-163, en particulier les deux dernières sections.*

4. Par exemple, voir la conclusion de Richard W. Sharples, qui considère que la solution apportée par Philosophie aux paragraphes (§§) 42 et 43 du Livre V de la *Consolation* – par rapport au problème de la dépendance inacceptable de la prescience divine à nos choix libres – ne semble pas régler de façon satisfaisante la question de la compatibilité entre prescience divine et liberté humaine. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will », *loc. cit.*, p. 220-221.
5. À titre d'exemple : selon Richard W. Sharples, la question de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine est, au moins, aussi vieille que l'école stoïcienne, qui utilisait la prescience divine comme argument pour le déterminisme; d'un autre côté, Alexandre d'Aphrodise, un aristotélicien, postulait au contraire que les dieux ne pouvaient pas connaître les futurs contingents, dont nos actes libres; aussi, plusieurs néoplatoniciens, dont Jamblique, ont tenté de répondre au problème par l'apport d'un principe des modes de connaissances qui sera – du moins, en partie – repris par Boèce. Richard W. Sharples, *Cicero : On Fate; Boethius : The Consolation of Philosophy*, Oxford, Oxbow Books, coll. « Aris & Philips Classical Texts », 1991, « Introduction », « chapitre 7 », p. 25-29.
6. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, poésie et prose 3, p. 285-295.
7. *Ibid.*, Livre V, prose 4, § 1, p. 295 : « C'est une vieille plainte, dit-elle, sur la providence. Cicéron, quand il a subdivisé la divination, a soulevé avec énergie le problème et toi-même, tu as étudié très longtemps et souvent la question, mais jusqu'à présent, aucun d'entre vous ne l'a exposée avec assez d'attention et de rigueur ».
8. *Ibid.*, Livre I, prose 4, § 27, p. 65 : Boèce-le-personnage se plaint de son statut de prisonnier qu'il ne mérite pas, selon lui, et ne se considère plus comme libre, il s'exclame « Car quelle liberté reste-t-il à espérer? ».
9. Les autres étant les poèmes 1 et 3 de ce même Livre I (p. 45 et p. 53), ainsi que le poème 3 du Livre V, p. 293-295, où Boèce-le-personnage expose dans la prose du même chapitre son problème par rapport à l'incompatibilité de la liberté et de la prescience divine.
10. *Ibid.*, Livre I, poésie 5, vers 25-30 et 45-48, p. 71-73 : « Bien que tu gouvernes toutes choses selon une finalité précise, tu dédaignes de contenir les seules actions humaines que tu devrais pourtant diriger. Pourquoi l'inconstance de la fortune provoque-t-elle de si grands retournements? Le châtement du crime dû au coupable accable les innocents »; « nous, les hommes, sommes secoués par la houle de

la fortune. Apaise, maître, la rage des flots et par ta loi qui maîtrise l'immensité du ciel, affermis et stabilise les terres ! ».

11. *Ibid.*, Livre I, prose 5, §§ 3-4, p. 73 : Philosophie énonce ce qu'elle va tenter de faire, soit rappeler à Boèce ce qu'il sait déjà et qu'il a oublié. Ainsi, les plaintes de Boèce seraient injustifiées, car le monde est bel et bien guidé par Dieu : « tu t'es plutôt banni toi-même, car en ce qui te concerne, il n'aurait jamais été permis à personne de te bannir. Si tu te rappelais la patrie dont tu es originaire, tu saurais qu'elle n'est pas dirigée par le pouvoir de la foule comme Athènes autrefois, mais qu'il n'y a qu'un seul souverain, qu'un seul roi, qui se réjouit de l'affluence des citoyens, non de leur bannissement, et qu'être guidé par ses rênes et se conformer à sa justice est la liberté suprême ».
12. John Magee, « The Good and Morality : "Consolatio" 2-4 » dans *The Cambridge Companion to Boethius, loc. cit.*, p. 200.
13. Boèce, *Consolation de la Philosophie, op. cit.*, Livre III, prose 12, §§ 1 et 4, p. 197-199 : Boèce dit au premier paragraphe : « tu me rappelles déjà pour la deuxième fois ce dont j'ai perdu la mémoire d'abord par la contagion du corps, ensuite accablé par le poids de mon abatement » ; plus précisément, il se rappelle que Dieu dirige tout : « — [Philosophie] : tu pensais tout à l'heure, dit-elle, qu'il ne fallait pas du tout douter que ce monde est dirigé par Dieu. — [Boèce personnage] : Ni même maintenant, à mon avis, dis-je, ni jamais, je ne penserai qu'il faut en douter ».
14. *Ibid.*, Livre IV, prose 6, §§ 18-19, p. 255.
15. *Ibid.*, Livre IV, prose 6, § 10, p. 253 : « Car la providence embrasse toutes choses en même temps, bien qu'elles soient diverses, bien qu'elles soient infinies, alors que le destin répartit chaque chose dans le mouvement en les distribuant selon leur lieu, leur forme et leur temps de sorte que ce déroulement de l'ordre temporel, unifié dans la perspective de l'intelligence divine, est la providence, tandis que cette même unification, répartie et déployée dans le temps, s'appelle destin ».
16. *Ibid.*, Livre IV, prose 6, §§ 50-57, p. 263-265.
17. *Ibid.*, Livre IV, prose 7, § 3, p. 267 : « Comme toute fortune, qu'elle soit agréable ou pénible, se voit attribuer pour cause tantôt de récompenser ou de mettre à l'épreuve les bons, tantôt de punir et de corriger les gens malhonnêtes, elle est toujours bonne, puisqu'elle est, d'évidence, juste et utile ».
18. John Magee, « The Good and Morality : "Consolatio" 2-4 » dans *The Cambridge Companion to Boethius, loc. cit.*, p. 200.

19. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 2, § 2, p. 281-283 : « Mais dans cet enchaînement de causes attachées entre elles, y a-t-il une place pour notre libre arbitre, ou bien la chaîne du destin enserre-t-elle aussi les mouvements de l'âme humaine ? ».
20. Ce que fait remarquer John Magee en guise de conclusion pour son texte « The Good and Morality : "Consolatio" 2-4 » dans *The Cambridge Companion to Boethius*, *loc. cit.*, p. 280.
21. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 2, § 3, p. 283 : « En effet, il ne pourrait y avoir aucune nature rationnelle qui n'ait aussi son libre arbitre. Car tout ce qui peut de par sa nature user de raison possède un jugement qui lui permet de discerner chaque chose et distingue donc par lui-même ce qu'il faut fuir ou souhaiter ».
22. *Ibid.*, Livre V, prose 2, § 11, p. 283 : « Néanmoins, le regard de la providence, qui prévoit toutes choses de toute éternité, discerne cela et dispose pour chacune ce qui lui a été prédestiné selon ses mérites ».
23. *Ibid.*, Livre V, prose 3, §§ 3-5, p. 285.
24. En effet, comme le rapporte Richard W. Sharples et John Marenbon, on retrouve déjà le problème analogue de la compatibilité des futurs contingents avec la valeur de vérité de ces énoncés chez Aristote dans le chap. 9 de *Sur l'Interprétation* ; c'est dans ce traité qu'est formulé le fameux exemple de la bataille navale. Le problème des futurs contingents sera par la suite réexaminé et repris par certains commentateurs du texte d'Aristote, dont Boèce lui-même. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will », *loc. cit.*, p. 208 et John Marenbon, *Le temps, l'Éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, « chapitre 2 », p. 22.
25. John Marenbon, *Le temps, l'Éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, « chapitre 1 », p. 13-14.
26. Cyrille Michon, « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité » dans le recueil de conférences *Autour de la Consolatio Philosophiae de Boèce*, Angelo Giavatto et Frédéric Le Blay (édition), Clamecy, Éditions Atlante, coll. « Forum », 2015, p. 128.
27. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will », *loc. cit.*, p. 208.
28. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 3, § 4, p. 285 : « Car si Dieu prévoit toutes choses et qu'il ne puisse en aucune manière se tromper, il arrive nécessairement ce que la providence a prévu qu'il y aura ».
29. *Ibid.*, Livre V, prose 3, § 6, p. 291 : « et il semblera plus injuste ce que l'on juge maintenant comme le plus juste, à savoir que les gens malhonnêtes sont punis et les gens honnêtes récompensés, puisque ce

- n'est pas leur propre volonté qui les amène dans l'un ou l'autre état, mais la nécessité certaine du futur qui les y contraint ».
30. *Ibid.*, Livre V, prose 3, § 6, p. 285-287 : « Car si elles [les actions contingentes] peuvent détourner dans une autre direction que celle qui était prévue, il n'y aura plus de prescience sûre du futur, mais plutôt une opinion incertaine ; ce qui serait, à mon avis, sacrilège de croire de Dieu ».
 31. *Ibid.*, Livre V, prose 4, § 2, p. 295.
 32. *Ibid.*, Livre V, prose 4, §§ 6-20, p. 295-299.
 33. *Ibid.*, Livre V, prose 6, §§ 27-29, p. 317.
 34. Cyrille Michon, « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité », *loc. cit.*, p. 155.
 35. *Ibid.*
 36. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 6, § 36, p. 319.
 37. *Ibid.*, Livre V, prose 4, §§ 21-22, p. 299 : Philosophie reprend ce problème déjà annoncé par le prisonnier : « Mais c'est cela même, dis-tu, qui est douteux : s'il peut y avoir une connaissance anticipée des choses qui n'ont pas une issue nécessaire ; et en effet, il semble inconciliable, et tu le penses, que, si une chose est prévue, sa nécessité en est la conséquence alors que si la nécessité lui fait défaut, on ne la connaît pas du tout d'avance, et qu'une connaissance ne peut rien comprendre qui ne soit certain ».
 38. *Ibid.*, Livre V, prose 4, § 23, p. 299 : « tu crois, en effet, que si l'on juge autrement qu'il en est, on s'éloigne de l'intégrité de la connaissance ».
 39. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will », *loc. cit.*, p. 219.
 40. *Ibid.*, p. 216.
 41. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 4, § 25 p. 299.
 42. *Ibid.*, Livre V, prose 4, §§ 27-30, p. 301.
 43. *Ibid.*, Livre V, prose 4, § 31, p. 301.
 44. *Ibid.*, Livre V, prose 4, § 34, p. 301 : « la raison aussi, quand elle perçoit un universel, comprend l'imaginable et le sensible sans user de l'imagination ni des sens ».
 45. *Ibid.*, Livre V, prose 5, § 1, p. 305 : dans ce passage, Philosophie semble défendre une théorie occasionnaliste où les stimuli sont une occasion pour la raison de se rappeler des figures universelles : « bien que les qualités qui se montrent du dehors affectent les organes des sens et que l'action vigoureuse de l'âme soit précédée de la sensation du corps qui provoque l'action de l'esprit sur elle et *éveille les formes qui se*

reposaient pendant ce temps à l'intérieur, [...] dans la perception, dis-je, des corps, l'âme n'est pas marquée par la sensation, mais juge par sa propre force la sensation soumise au corps » (je souligne).

46. *Ibid.*, Livre V, prose 4, § 32, p. 301 : « mais l'intelligence, comme si elle contemplant tout d'en haut et concevait la forme, distingue aussi les choses qui sont en dessous de la forme, mais de la manière dont elle comprend la forme même, qui ne pourrait être connue autrement. Car elle connaît tout à la fois l'universel de la raison, la forme de l'imagination et la matière des sens sans user ni de la raison, ni de l'imagination, ni des sens et en prévoyant toutes choses d'un seul coup de l'esprit et, pour ainsi dire, formellement ».
47. *Ibid.*, Livre V, prose 5, § 8, p. 307.
48. *Ibid.*, Livre V, prose 6, § 1, p. 311.
49. *Ibid.*, Livre V, prose 6, §§ 9-14, p. 313.
50. Cyrille Michon, « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité », *loc. cit.*, p. 148.
51. Boèce, *Consolation de la Philosophie, op. cit.*, Livre V, prose 6, §§ 6 et 10, p. 311-313.
52. *Ibid.*, Livre V, prose 6, § 14, p. 313 : il semblerait que l'éternité de Dieu est un point de foi universel.
53. *Ibid.*, Livre V, prose 6, § 10, p. 313.
54. *Ibid.*, Livre V, prose 3, §§ 15-16, p. 289.
55. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will », *loc. cit.*, p. 221.
56. Cyrille Michon, « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité », *loc. cit.*, p. 158.
57. Boèce, *Consolation de la Philosophie, op. cit.*, Livre V, prose 6, §§ 42-43, p. 321.
58. Cyrille Michon, « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité », *loc. cit.*, p. 159.
59. John Marenbon, *Le temps, l'Éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin, op. cit.*, « chapitre 2 », p. 54.
60. Boèce, *Consolation de la Philosophie, op. cit.*, Livre V, prose 2, §§ 3-6, p. 283.
61. *Ibid.*, Livre V, prose 5, §§ 2-4, p. 305-307.
62. *Ibid.*, Livre V, prose 6, § 40, p. 319.