

# Libre arbitre et raison dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce

OLIVIER DUCHESNE-PELLETIER, *Université d'Ottawa*

## *Introduction*

Œuvre marquante pour tout le Moyen Âge latin, la *Consolatio Philosophiae*<sup>1</sup> (CP) de Boèce met en scène le personnage<sup>2</sup> historique de Boèce l'auteur qui, condamné à mort pour des raisons politiques, en vient à être consolé de son triste sort au cours d'une discussion avec la mystérieuse personnification de la philosophie, Dame *Philosophie*, qui lui apparaît subitement dans son cachot. Au cours de ce dialogue, composé dans le style de la Satire ménippée, Dame *Philosophie* et Boèce traitent ultimement du problème de la menace que fait peser la prescience divine sur le libre arbitre humain. D'une grande postérité, la solution boécienne à ce problème a souvent été étudiée pour elle-même<sup>3</sup>, sans que l'on s'attarde trop à définir avec exactitude ce qu'elle prétend préserver : le libre arbitre humain. Le but de cet article est d'explicitier le concept de libre arbitre présent dans la *Consolation*, grâce au modèle métaphysique d'inspiration néoplatonicienne qui le supporte.

Pour Boèce (l'auteur), liberté et responsabilité morale vont de pair. À la troisième prose du cinquième livre de la *Consolation de philosophie*, Boèce (c'est-à-dire Boèce-le-personnage) s'exprime en ce sens après avoir pris conscience de l'ombre que fait planer la menace de la prescience divine sur le libre arbitre (CP, Livre V, prose 3, § 29). L'effondrement de la liberté envisagé à ce moment signifie l'effondrement de toutes affaires humaines, c'est-à-dire des choses sujettes au vouloir libre de l'homme et qui lui reviennent donc en propre de faire ou de ne pas faire. Suivant cette hypothèse destructrice, mérite et blâme, attribués autrement sur la base des actions résultant d'une volonté libre, ne peuvent être accordés aux hommes, sinon injustement, car il paraît injuste à Boèce de châtier quelqu'un pour une action qu'il n'était pas libre de ne pas faire, ou

de récompenser une bonne action accomplie sous le signe de la nécessité (*CP*, Livre V, prose 3, §§ 30-32). Toujours dans cet esprit, par exemple, nul ne songerait à considérer comme pleinement méritoire le travail d'un forçat. Conséquence ultime de la négation de la liberté exprimée par Boèce, les prières, « unique commerce entre les hommes et Dieu<sup>4</sup> » sont rendues inutiles, puisque l'homme n'a plus par ses requêtes la liberté d'influencer le cours des choses.

La liberté confère donc aux actes proprement humains leur caractère et leur sens. Sans liberté, la délibération conduisant aux actes proprement humains serait vaine, car on ne délibère que sur ce qui dépend de nous. Dès lors, vouloir rendre compte et évaluer les décisions des hommes serait aussi absurde que de tenter d'évaluer et de qualifier la responsabilité morale d'un dé à jouer pour le chiffre qu'il indique. Cette tragédie qui ferait des affaires humaines une parodie, une pantomime de l'*agency* sans réelle délibération, semble découler nécessairement de la suppression de la liberté sans que cette dernière fasse à proprement parler l'objet d'une enquête comparable à celle sur le problème de la prescience divine. Ainsi, l'unique préoccupation des derniers chapitres de la *Consolation* sera celle du rapport entre prescience divine et libre arbitre, tandis que les indications faites par *Philosophie* sur la liberté de l'homme en tant que telle restent obscures<sup>5</sup>.

C'est pour cette raison qu'il nous a paru nécessaire d'éclairer la conception du libre arbitre, qui prévaut dans la *Consolation de Philosophie*, à la lumière du système métaphysique et épistémologique que nous pouvons y voir à l'œuvre, particulièrement dans les chapitres qui traitent du problème de la prescience divine (*CP*, Livre V, proses 3-6). Une fois la structure de ce système établie, ainsi que les précisions sur la nature de la liberté humaine apportées, nous reviendrons en conclusion sur le rôle que cette structure a pu jouer dans la solution boécienne du problème de la prescience divine. Au fond, la conception de la liberté présentée par *Philosophie* procède de la même structure que celle utilisée pour résoudre le problème de la prescience divine. Nous souhaitons faire voir cela, tout en montrant comment le problème de savoir ce qu'est la liberté humaine se pose en tant que tel dans la *Consolation*.

### *1. Liberté et raison*

C'est après que Dame *Philosophie* eut résolu la question de *Boèce* sur le hasard en se référant à l'autorité d'Aristote, que *Boèce* lui demande si le libre arbitre existe. La question qu'il formule va comme suit : « dans cet enchaînement de causes attachées entre elles, y a-t-il une place pour notre libre arbitre [plus précisément *nostri arbitrii libertas*], ou bien la chaîne du destin enserme-t-elle aussi les mouvements de l'âme humaine ?<sup>6</sup> ».

Le problème tel que posé par *Boèce* provient de la définition même du hasard donnée par *Philosophie* qui, à la suite d'Aristote, attribue le hasard à une confluence de causes menant à un événement inopiné (*CP*, Livre V, prose 2, § 18). Si le hasard n'est que le résultat de l'ignorance des causes d'un événement fortuit, comme dans le cas du paysan détarrant un trésor dans son champ (*CP*, Livre V, prose 1, §§ 13-19), cela démontre du coup que tout événement, même celui qui semble le plus fortuit, peut ultimement être ramené à un enchaînement de causes découlant du destin et de la providence divine<sup>7</sup>. Or, demande *Boèce*, comment ménager une place à la liberté humaine dans un monde où tout événement relève de causes prédéterminées ?

La réponse de Dame *Philosophie* a à voir avec la nature de la raison. C'est dans la mesure où une nature possède la raison qu'elle peut exercer un jugement la menant à distinguer par elle-même ce qui mérite d'être fui ou souhaité (*CP*, Livre V, prose 2, §§ 4-6). Ainsi, nous pouvons reformuler le concept de libre arbitre proposé par *Philosophie* comme postulant qu'est libre celui qui est à la *source* de ses actes en tant qu'il est apte à juger de leur caractère bon ou mauvais grâce à sa raison et peut vouloir ou ne pas vouloir tel ou tel état du monde conséquemment à cette appréciation raisonnable du réel.

Mais qu'est-ce qui, dans la nature de la raison, implique la capacité de juger du caractère attractif du bien et permet d'opter en sa faveur ? La source rationnelle du libre arbitre humain se comprend chez *Boèce* dans le cadre d'une psychologie et d'une épistémologie s'inscrivant dans un schéma à caractère fortement néoplatonicien. Il convient donc de rendre manifeste ce schéma, tel que nous pouvons

le rencontrer dans la *Consolation*, afin de déterminer exactement la signification du lien entre raison et libre arbitre postulé par *Philosophie* (CP, Livre V, prose 2, §§ 4-11).

### 1.1. Les principes à l'œuvre dans la Consolation qui permettent de rendre compte du lien entre liberté et raison

Nous savons que les vues présentées par le personnage de *Philosophie* concordent avec une large synthèse de la sagesse philosophique grecque<sup>8</sup>. Cependant, qu'en est-il de *Boèce*-le-personnage et de l'opinion de l'auteur lui-même ? L'œuvre est teintée d'une forte influence néoplatonicienne. Cela est certes manifeste. Rien n'indique cependant qu'il faille postuler que les références néoplatoniciennes de Boèce défont la réputation de l'auteur comme philosophe et théologien chrétiens. Bien au contraire, la réponse que donnera Boèce au problème de la providence divine peut et doit être comprise comme étant motivée par une vision chrétienne des attributs divins, tel que nous le montrerons en conclusion de cet article.

Si les thèses les plus compromettantes pour le christianisme de l'auteur sont, à strictement parler, professées par *Philosophie*, *Boèce* donne à tout le moins son assentiment explicite à celle de la réminiscence platonicienne. L'approbation explicite de l'idée voulant que l'âme conserve des « semences de vrai » une fois plongée dans la pseudo-réalité corporelle renvoie directement à celle d'un séjour préalable de l'âme dans le là-haut d'un quelconque domaine intelligible<sup>9</sup>. Toutefois, ce n'est pas seulement la théorie de la réminiscence qui permettra ultimement de définir avec exactitude le libre arbitre tel que posé par *Philosophie*, mais aussi deux autres principes d'inspiration néoplatonicienne ; la hiérarchie des modes de connaissances (HMC) et le principe de relativité épistémologique (PRE). Ces principes, introduits par *Philosophie* comme des outils<sup>10</sup> pour sauver le libre arbitre humain de la menace que fait peser sur lui la prescience divine, seront d'une valeur primordiale pour comprendre le lien entre liberté et raison.

Le schéma à la fois métaphysique, épistémologique et psychologique que nous allons présenter pour déterminer la nature

du lien entre liberté et raison s'articule donc comme suit : la thèse de la réminiscence platonicienne informe HMC via PRE, de telle sorte que cette structure permette une compréhension adéquate de l'acte de la raison en tant qu'il fonde la liberté de l'homme.

### *1.1.1. La hiérarchie des modes de connaissances et le principe de relativité épistémique*

La hiérarchie des modes de connaissances comporte chez Boèce quatre niveaux, allant des sens à l'Intelligence en passant par l'imagination et la raison (*CP*, Livre V, prose 4, §§ 27-30). À chaque degré correspond une différence de statut épistémologique en ce qui a trait au mode par lequel la réalité ou le sujet connaissable est connu. Un principe emprunté aux néoplatoniciens (Jamblique, *via* Ammonius, et Proclus<sup>11</sup>) détermine le rôle qu'aura à jouer HMC et en fournit l'esprit. Reformulé par *Philosophie*, ce principe nie la nécessité de conformité entre la représentation du sujet connaissant et le sujet connaissable<sup>12</sup>.

Le principe de relativité épistémique de *Philosophie* permet à Boèce d'affirmer une certaine indépendance du connaissant quant à son sujet de connaissance. À chaque niveau de la hiérarchie épistémique correspond un type de forme, ou figure représentative qui permet spécifiquement au sujet de connaître *selon ce qu'il est*.

Le fait de pouvoir distinguer dans le détail chaque niveau de la hiérarchie, par exemple, de pouvoir clairement distinguer connaissances sensible et imaginative, reste accessoire. Nous le rappelons, les chapitres finaux de la *Consolation* sont principalement orientés en fonction de la réponse boécienne au problème de la prescience divine. Les distinctions psychologiques et épistémiques ne feront donc ici l'objet d'un bref examen que pour mieux cerner les paramètres de notre question, les indications de Boèce dans la *Consolation* étant en effet trop brèves et imprécises sur certains moments de cette hiérarchie pour tenter d'établir dans le détail la spécificité des différents niveaux de cette épistémologie.

Ce qui est important de comprendre dans le détail n'est donc pas ce que Boèce entend exactement lorsqu'il affirme par exemple que « les sens jugent la figure (*figuram*) constituée dans la matière qui

lui sert de support, tandis que l'imagination juge la figure (*figuram*) seule sans la matière<sup>13</sup> », mais que la raison, propre de l'homme, et l'intelligence, propre du divin, accomplissent leurs actes cognitifs en vertu d'eux-mêmes et selon le mode qui leur est propre. En d'autres mots, l'important n'est pas tant la hiérarchie en elle-même, mais sa relation avec PRE.

Pour expliciter comment PRE œuvre au sein de HMC et en révèle le sens et l'utilité, Boèce procède à une prosopopée dans laquelle il met en scène sens, imagination et raison (*CP*, Livre V, prose 5, §§ 5-7). S'opposant à l'existence de l'objet universel de la raison, les personnifications de sens et imagination seraient, d'après *Philosophie*, ridicules. L'idée est de montrer que ce n'est pas parce qu'un objet est sensible ou imaginable qu'il ne peut être compris sous le mode de l'universel. Par exemple, un homme peut connaître de façon universelle le chêne dans lequel l'écureuil fait sa demeure, tandis que ce dernier le connaît sous un mode inférieur (sensible ou imaginaire). L'expérience cognitive de l'écureuil ne limite pas la teneur de l'expérience cognitive d'un être supérieur sur le même objet phénoménal. Ainsi, chaque nature capable de connaître connaît selon le mode de son instance de connaissance propre des objets qui peuvent ne pas exister *prima facie* sous ce mode.

### 1.1.2. Le rôle de la théorie de la réminiscence

En conformité avec ce qu'elles sont, raison et intelligence permettent à un sujet de se forger des représentations des choses sans se limiter à devoir les penser selon leur modalité d'existence sensible. Le supérieur comprend l'inférieur sans s'y mêler (*CP*, Livre V, prose 4, § 31), ni lui devoir quoi que ce soit pour cette compréhension. Or, pour saisir pleinement comment PRE intervient et façonne HMC, nous avons encore à faire voir le rôle implicite que joue la réminiscence platonicienne dans le système. Une fois cela fait, nous aurons tous les éléments requis pour interpréter la liberté qu'entend défendre Boèce face à la menace de la prescience divine dans le cadre interprétatif qui est le sien – c'est-à-dire le cadre d'une épistémologie occasionnaliste. Pour nous en convaincre, jetons un coup d'œil au passage suivant :

Que si dans la perception sensible des corps, quoique les qualités objectées <c'est-à-dire présentées> du dehors affectent les instruments des sens et <que> la passion du corps précède la vigueur de l'esprit agent, <passion du corps> qui provoque en soi l'acte du mental et excite les formes reposant de façon intérimaire intrinsèquement, si dans la perception sensible des corps, dis-je, l'esprit n'est pas marqué par la passion, mais juge par sa force la passion sujette au corps, combien plus ces <êtres> qui sont libres de toutes affections des corps en discernant ne suivent pas les <choses> objectées, <c'est-à-dire présentées>, extrinsèquement, mais expédient l'acte de leur mental<sup>14</sup>.

Deux éléments sont d'une importance capitale pour notre propos dans ce qui vient d'être cité. Premièrement, l'affirmation selon laquelle l'esprit agent (qu'il soit séparé ou non reste ambigu) provoque de soi l'acte du mental (*mentis*) sans être marqué par les passions. C'est-à-dire que cet acte, bien qu'il soit précédé de sensations, ne doit pas en être considéré comme leur effet. Au lieu de cela, les sensations ne sont que l'*occasion* de l'actualisation de la pensée quant aux formes intelligibles existant de manière séparée. Fidèle à une ontologie plus platonicienne qu'aristotélicienne, Boèce témoigne ici de l'idée voulant que la véritable réalité soit celle des formes intelligibles. Ce n'est qu'à ces dernières que nous pouvons appliquer de droit un quelconque pouvoir causal. Les événements passagers ne sont à considérer que comme de pâles copies de ces formes et ne se révèlent qu'être des occasions de penser les formes en soi pour les âmes rationnelles aux prises avec le côtoiement de la matière.

Le deuxième élément à remarquer est le nécessaire complément du premier. Si les occasions sensibles qui adviennent *hic et nunc* ne peuvent réellement causer la pensée, il faut un principe expliquant comment ces formes rationnelles peuvent être manifestées de soi par le mental humain. Or, nous savons, d'après ce que nous avons vu plus haut, que Boèce a témoigné de son accord à la théorie de la réminiscence. En intégrant la théorie de la réminiscence dans ce processus cognitif, nous pouvons affirmer qu'HMC est un principe permettant, moyennant son interprétation dans le cadre de PRE,

d'affirmer que les sensations ne sont que l'occasion du ressouvenir de formes *déjà présentes* dans la psyché humaine et donc que l'homme est en quelque sorte libre quant aux sensibles pour ce qui est de leur représentation psychique. Autrement dit, la hiérarchie des modes de connaissance, informée par le principe de relativité épistémique et la réminiscence platonicienne, sert à introduire dans la *Consolation* un occasionnalisme qui sera, comme nous le verrons à l'instant, la clef de compréhension de la liberté, mais également celle permettant de comprendre l'essentiel de la solution au problème de la prescience divine.

### 1.2. Occasionnalisme et liberté

Nous venons d'introduire la notion de liberté en suggérant que, grâce à l'occasionnalisme, la raison rend possible une autonomie du sujet connaissant quant au sensible. À proprement parler, ce n'est pas le sensible qui cause quoi que ce soit dans l'esprit de l'homme, mais la forme intelligible qui y était déjà présente. Dans l'opération par laquelle l'homme se présente une connaissance, l'occasion fournie par le sensible n'est que de l'ordre du préparatif et, au fond, de l'accessoire ; l'effort principal étant accompli lors du ressouvenir. La connaissance humaine proprement dite n'est donc pas causée par l'image sensible, mais manifeste la projection d'un acte intrinsèque au sujet connaissant. C'est en vertu de la projection d'un faisceau immanent d'une précognition des formes séparées que l'homme est libre. C'est dans cette optique qu'il faut lire l'explication que donne *Philosophie* pour justifier que c'est par la possession de la raison qu'un individu peut être dit libre. Concentrons-nous sur cette mystérieuse explication qui, maintenant que nous avons les éléments clefs en main, sera beaucoup plus intelligible.

Après avoir affirmé, ci-dessus, le lien de cause à effet entre raison et liberté, en réponse à l'objection contre le libre arbitre tirée par Boèce de la conclusion de la discussion sur le hasard, *Philosophie* tâche d'illustrer son point d'une manière qui pourrait laisser perplexe le lecteur qui manquerait d'y voir à l'œuvre le schème occasionnaliste que nous venons de relever. Elle établit d'abord comme idéal de jugement libre celui des substances supérieures ou divines. Ensuite,



elle positionne l'homme à un niveau inférieur de liberté, sur la base de la possibilité qu'a la volonté humaine de faiblir et ainsi de détourner son regard de la lumière de la vérité suprême. Voyons ce qu'elle dit exactement :

Quant aux âmes humaines, elles sont nécessairement plus libres quand elles se maintiennent dans la contemplation de l'intelligence divine, moins quand elles tombent pour se répandre dans un corps, moins encore quand elles sont liées à des membres terrestres, mais leur servitude est extrême quand, livrées aux vices, elles déchoient de la possession de la raison qui leur est propre. Car quand elles détournent leurs yeux de la lumière de la vérité suprême pour les baisser vers les ténèbres inférieures, elles sont bientôt obscurcies par le nuage de l'ignorance, elles sont troublées par des affections pernicieuses, s'y adonnent et y consentent, renforcent la servitude qu'elles ont introduite en elles et sont d'une manière captives de leur propre liberté<sup>15</sup>.

La référence à un séjour de l'âme auprès de l'intelligence divine, avant sa chute et son incarnation, est ici claire. Ce qui l'est moins est comment les indications qui suivent permettent de répondre à la question de *Boèce*. Ce que *Philosophie* est en train d'opérer dans ce passage est une illustration des différents niveaux de liberté que l'âme humaine est susceptible d'avoir tout au long de son parcours. L'idée principale est que ces niveaux laissent voir, par le critère différenciant les degrés de liberté, la façon dont la raison rend l'homme capable d'être libre. D'une part, il semble que le critère soit la nature même de ce que l'âme humaine contemple. Dans l'état de contemplation de l'intelligence divine, l'homme est rectifié et rendu libre dans sa conduite du simple fait qu'il garde le regard fixé sur la source du bien. En d'autres termes, il est difficile de ne pas manifester sa liberté en optant pour le bien quand ce dernier est juste devant nos yeux et que nous en jouissons par sa contemplation. Suite à la chute, une fois que le regard de l'homme s'abaisse vers les choses matérielles, le critère du juste semble plus difficile à discerner parmi la myriade de pseudo-biens qui lui sont présentés.

Est-ce à dire que l'âme humaine est condamnée à perdre sa liberté une fois jetée dans un corps? Non. Car évidemment, cela irait à

l'encontre de ce que *Philosophie* tente de prouver. D'autre part, ce qui, dans la raison, rend l'homme capable d'être libre est non seulement la nature de ce qu'il contemple, mais aussi la nature de son regard. Comme nous l'avons vu, les représentations et les actes du mental ne sont pas réellement causés par les choses sensibles. C'est donc dans cet espace libre de causalité entre l'occasion sensible et la représentation mentale que peut s'exercer la liberté humaine. Autrement dit, la liberté consiste en une libre capacité de bien juger des choses et la liberté de ce jugement découle du fait que l'esprit humain est lui-même la cause de ses représentations, au lieu que ce soit directement les choses qu'il se représente qui influent sur son esprit. L'homme est libre, chez Boèce, parce qu'il peut projeter un faisceau d'intentionnalité sur les choses, indépendamment de celles-ci. C'est en ce sens qu'il faut lire la fin du passage précédemment cité. Lorsque *Philosophie* spécifie que c'est en y *consentant* que l'homme se fait l'esclave des affections pernicieuses, c'est bien parce qu'il est libre de ne pas le faire en vertu de l'espace d'autonomie que permet l'occasionnalisme et la théorie de la réminiscence.

Si l'homme peut choisir de ne pas se laisser affecter par ce qu'il rencontre ici-bas, il peut aussi choisir de focaliser son intention sur ces choses et ainsi courir à sa perte. L'homme est libre de perdre sa liberté, cela signifie uniquement qu'il peut facilement se laisser entraîner à projeter son esprit sur des biens inférieurs et ainsi délaissier les biens supérieurs. L'incarnation ou la chute n'entraîne donc pas nécessairement directement la perte de la liberté de l'homme, mais elle peut être dite la cause de ce que l'homme a plus de difficulté à exercer sa liberté correctement. Cette difficulté fait en sorte qu'il est moins libre que les êtres supérieurs qui n'ont pas affaire avec le sensible.

## 2. Le système analogique et le problème de la prescience divine

La réponse de *Philosophie* à l'interrogation de Boèce sur le libre arbitre (plus précisément *arbitrii libertas*<sup>16</sup>) et le hasard précède la discussion finale sur le problème de la prescience divine dans la *Consolation*. Toutefois, ce n'est qu'en définissant un cadre philosophique qui ne se révèle complètement que lors de cette

discussion que nous avons pu éclairer rétrospectivement le sens de la liberté boécienne.

Nous avons choisi de mettre l'accent sur la définition du libre arbitre, car la structure de la réponse apportée par *Philosophie* méritait certaines explications de par sa brièveté. Elle ne pouvait en effet se comprendre qu'en relation avec le soubassement épistémologique de la *Consolation*. Nous souhaitons maintenant montrer comment cette même structure épistémologique et métaphysique permet de comprendre un élément central de la réponse de Boèce au problème de la prescience divine.

Le problème de la prescience divine tel que posé par *Boèce* comporte, a-t-on noté, deux volets<sup>17</sup>. Pour résumer, un volet du problème menace la liberté humaine, l'autre l'omniscience divine. Si Dieu connaît d'avance tous les événements futurs sur le mode qui lui est propre, c'est-à-dire celui de la science, alors il faut que ce qu'Il connaît de toute éternité comme devant arriver arrive nécessairement. Or, si Dieu connaît tout et que tout ce qu'il connaît se produit nécessairement, alors rien ne se produit de façon contingente. Ainsi donc, il n'y a pas une telle chose que le libre arbitre, qui serait un pouvoir humain d'agir de façon contingente. Voilà pour le volet 1. Le volet 2 du problème prend l'hypothèse inverse. Si Dieu connaît sous un mode absolu et nécessaire ce qui se produit *hic et nunc* de façon contingente, alors son savoir n'est pas conforme à ce dont il est savoir. Ainsi, le savoir de Dieu ne serait pas parfait, ce qui est évidemment une absurdité.

Les deux volets mènent à différentes apories et peuvent être reformulés pour en faire ressortir plusieurs aspects. Une des voies de résolution du problème puise dans les outils de la logique modale, plus particulièrement dans le concept de nécessité conditionnelle. Nous laisserons de côté cette voie pour nous concentrer sur l'aspect métaphysique de la solution, puisque nous avons déjà observé sa mécanique à l'œuvre pour définir la liberté.

La prosopopée par laquelle Boèce mettait en scène sens, imagination et raison n'était qu'un préambule à une deuxième partie. Le véritable objectif était d'en arriver à une deuxième prosopopée mettant cette fois en scène raison et intelligence divine (*CP*, Livre V, prose 5, §§ 8-10). De même que sens et imagination ne peuvent nier

à raison sa capacité de concevoir sous un mode qui les dépasse un objet pouvant tomber sous leur capacité cognitive, de même la raison ne peut nier que l'intelligence soit capable de concevoir sous un mode supérieur (nécessaire) ses objets (contingents), sans que cela témoigne d'une erreur de sa part.

Par ce raisonnement d'ordre analogique, *Philosophie* en arrive à créer un espace pour l'exercice libre de l'acte divin d'intellection. De même que l'homme peut être dit libre grâce à l'espace libre de causalité entre l'occasion sensible et l'activité mentale, de même le divin surpasse la modalité sous laquelle la raison humaine conçoit les choses. La structure à l'œuvre est la même que celle que nous avons étudiée, c'est-à-dire celle du jeu entre HMC et PRE. Plus encore, à la fin de la *Consolation* (CP, Livre V, prose 6, § 43) ce n'est plus seulement le mode de connaissance des choses qui est considéré, mais leur mode d'existence même. Le libre arbitre de l'homme lui permet d'agir de façon contingente sans que cela nuise à l'*omnipotence* divine, puisque Dieu a Lui-même créé l'homme dans son être avec ce mode d'agir contingent. L'analogie permet donc de comprendre comment l'être divin peut supporter cette apparence de contradiction entre son omnipotence et la création d'êtres doués d'un véritable pouvoir causal, donc indépendant de lui dans une certaine mesure. Si l'idée de causalité seconde peut paraître contradictoire, le modèle analogique permet de surpasser cette apparence de contradiction en affirmant sa résolution d'un point de vue dépassant la capacité de compréhension humaine. Cela rapprocherait Boèce d'une vision chrétienne des attributs divins : le Dieu chrétien étant par excellence celui dont la marque de sa toute-puissance se manifeste dans le fait d'assumer une condition lui étant d'apparence indigne, afin d'accomplir le salut du monde. Bien évidemment, cette solution pose problème dans la mesure où elle se présente d'avance comme inaccessible à l'homme, ce que *Philosophie* ne manque pas de signaler (CP, Livre V, prose 5, § 12).

### Conclusion

Pour conclure, il a été intéressant de noter l'importance de la structure métaphysique qui nous a permis de définir la liberté dans la *Consolation de Philosophie*. C'est seulement en comprenant cette

structure analogique d'inspiration néoplatonicienne, teintée de réminiscence et d'occasionnalisme, que nous sommes à même de saisir à la fois la solution boécienne au problème de la prescience divine et ce qu'elle tente de préserver : le libre arbitre. Si la conception de la liberté que présente Dame *Philosophie* est implicite, la thèse de la réminiscence platonicienne, la hiérarchie des modes de connaissances et le principe de relativité épistémique permettent de la saisir dans sa spécificité. Dans la *Consolation de Philosophie*, Boèce développe une conception de la liberté atypique, fortement non réaliste et qui prend racine dans une théorie de l'intentionnalité qui pourrait être rapprochée des conceptions plus modernes sur la question.

- 
1. Pour les extraits en français, nous utiliserons Boèce, *Consolation de Philosophie*, Édition de Claudio Moreschini, Traduction et notes de Éric Vanpeteghem, Introduction de Jean-Yves Tilliette, Paris, Librairie générale française, Le livre de poche, coll. « Lettres », 2008 ; ou bien, avec en sus le latin de l'édition Moreschini chez Teubner, Claude Lafleur (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera*, Paris : Vrin, Québec : PUL, coll. « Zêtésis », 2016.
  2. Afin de distinguer Boèce l'auteur de *Boèce* le personnage, nous écrirons *Boèce* en italique pour parler du personnage ; le même artifice servira à distinguer son interlocutrice, (Dame) *Philosophie*, de la discipline elle-même.
  3. Sur ce sujet, voir l'article de R. W. Sharples sur la question : cf. Richard W. Sharples, « Fate, Prescience and Free Will » dans John Marenbon (dir.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 207-227. Cf. François Beets, « Boèce et la sémantique du regard » dans *Boèce ou la chaîne des savoirs* (dir. Alain Galonnier), Louvain-La-Neuve : Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain et Paris : Éditions Peeters, coll. « Philosophes médiévaux », XLIV, 2003, p. 547-569. Cf. John Marenbon, « Le temps, la prescience et le déterminisme dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce » dans *Boèce ou la chaîne des savoirs*, *loc. cit.*, p. 531-546. Cf. Alain Galonnier, « Boèce et la connaissance divine des futurs contingents » dans *Boèce ou la chaîne des savoirs*, *loc. cit.*, p. 571-597.

- Cf. John Marenbon, *Le Temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Texte français revu par I. Rosier-Catach, Paris, Vrin, coll. « Conférences Pierre Abélard », 2005.
4. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit.*, Livre V, prose 3, §§ 33-34, p. 291.
  5. Ces indications sont données par *Philosophie* en *CP*, Livre V, prose 2, §§ 3-11, p. 283. Nous y reviendrons dans le détail.
  6. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit.*, Livre V, prose 2, § 2, p. 281, 283.
  7. Le vocabulaire de la *Consolation* comporte une fine distinction entre providence et destin. Cette distinction prend place en Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit.*, Livre IV, prose 6, §§ 7-17, p. 251-255. La providence se rapporte au projet divin tel qu'on le trouve dans son intelligence, tandis que le destin est l'effet de cette providence sur les réalités inférieures. Il est possible que certaines réalités supérieures et divines (cf. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit.*, Livre IV, prose 6, § 13 et V, prose 2, § 7, p. 253 et p. 283) ne soient soumises qu'à la providence et non au destin.
  8. Pour une interprétation du statut de *Dame Philosophie*, ainsi que pour une interprétation générale de la *Consolation de Philosophie*, cf. Danuta Shanzer, *Interpreting the Consolation* dans *The Cambridge Companion to Boethius* (dir. John Marenbon), Cambridge, CUP, 2009, p. 228-254. Cf. John Marenbon, *Boethius*, Oxford et New York, Oxford University Press, coll. « Great Medieval Thinkers », 2003, « chapitre 8 : Interpreting the *Consolation* », p. 146-163.
  9. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit.*, Livre III, prose 12, §1, p. 197.
  10. Richard W. Sharples identifie au total trois ingrédients ou outils dans la solution boécienne : la distinction entre nécessité conditionnelle et absolue, le principe de relativité épistémologique et l'éternelle présence du divin. Cf. Richard W. Sharples, « Fate, Prescience and Free Will », *loc. cit.*, p. 216-217.
  11. Principe de Jamblique (d'après Ammonius) : cf. Claude Lafleur, *Le Sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera*, *op. cit.*, p. 216-217, note 9, pour la citation de l'extrait concerné dans l'édition Busse de l'original grec et la traduction anglaise de David Blank d'Ammonius, *In Aristotelis librum De interpretatione commentarius*.

12. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Lafleur et Carrier, *op. cit.*, Livre V, prose 4, § 25, p. 218 et note 10 (Extrait 1 : avec édition Moreschini, Teubner, p. 149, lignes 72-75) : « Tout, en effet, ce qui est connu n'<est> pas <compris> selon sa force, mais est plutôt compris selon la faculté des connaissant ». (« Omne enim quod cognoscitur non secundum sui uim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem »).
13. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit.*, Livre V, prose 4, § 2, p. 301.
14. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Lafleur et Carrier, *op. cit.*, Livre V, prose 5, § 1, p. 232-233 et note 35 (avec édition Moreschini, Teubner, p. 152, lignes 1-10) : « Quodsi in corporibus sentiendis, quamuis afficiant instrumenta sensuum forinsecus obiectae qualitates animique agentis uigorem passio corporis antecedit, quae in se actum mentis prouocet excitetque interim quiescentes intrinsecus formas, si in sentiendis, inquam, corporibus animus non passione insignitur, sed ex sua ui subiectam corpori iudicat passionem, quanto magis ea quae cunctis corporum affectionibus absoluta sunt in discernendo non obiecta extrinsecus sequuntur, sed actum suae mentis expediunt ! ».
15. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit.*, Livre V, prose 2, §§ 8-10, p. 283.
16. Cf. Claude Lafleur, *Le Sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera*, *op. cit.*, p. 197.
17. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Lafleur et Carrier, *op. cit.*, Livre V, prose 3, §§ 3-6, p. 242, note 51 (avec édition Moreschini, Teubner, p. 140, ligne 3 à p. 141, ligne 15) (« Le deux volets du problème... ») : « — Par trop, dis-je, <cela> semble s'opposer et se repousser, <à savoir> que Dieu préconnaisse l'universalité des choses et qu'il y ait quelque arbitre de liberté que ce soit. [Volet 1] Car si Dieu voit d'avance toutes choses et ne peut en aucune manière se tromper, il est nécessaire qu'advienne ce que la providence aura prévu être futur. C'est pourquoi si depuis l'éternité <Dieu> préconnaît non seulement les actions des hommes mais aussi <leurs> délibérations et <leurs> volontés, il n'y aura aucune liberté d'arbitre ; et en effet il ne pourra exister ou aucune autre action ou n'importe quelle volonté, sauf <celles> que la providence divine, qui ne peut se tromper, aura pressenties. [Volet 2] Car si <ces choses> sont capables de tourner autrement qu'elles ont été prévues, il n'y aura dès lors plus de ferme prescience du futur, mais plutôt une opinion incertaine ; ce que je juge sacrilège de croire à propos de Dieu ». (« 3. — Nimium, inquam,

aduersari ac repugnare uidetur praenosceri uniuersa deum et esse ullum libertatis arbitrium. 4. [Volet 1] Nam si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, euenire necesse est quod prouidentia futurum esse praeuiderit. 5. Quare si ab aeterno non facta hominum modo sed etiam consilia uoluntatesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas; neque enim uel factum aliud ullum uel quaelibet existere poterit uoluntas, nisi quam nescia falli prouidentia diuina praesenserit. 6. [Volet 2] Nam si aliorum quam prouisa sunt detorqueri ualent, non iam erit futuri firma praescientia, sed opinio potius incerta; quod de deo credere nefas iudico »).