

## La prescience et la liberté, le temps et l'éternité

Une relecture du dernier livre (V) de la *Consolation de Philosophie*

Cyrille Michon

Texte paru dans A. Giavatto et F. Le Blay (eds),  
*Autour de la Consolation de Philosophie de Boèce*, Atlande 2015, p. 127-163

Le livre V de la *Consolation* présente un problème et une solution très connus, très influents et très étudiés : le problème de la prescience des actes libres, et la solution par le recours à l'éternité divine. C'est au milieu de ces quelques pages, les proses 3 à 6, que l'on trouve la célèbre définition boécienne de l'éternité, dans le sillage d'un autre passage célèbre du *Timée* de Platon. Sur ce point, comme dans l'ensemble du développement sur la prescience, les éléments assemblés par Boèce ne sont pas nouveaux, et proviennent assez largement de l'héritage néoplatonicien (y compris la logique d'Aristote). Mais puisque tout ceci est bien connu et que l'on ne compte plus les études portant sur tout ou partie de ce dernier livre, pourquoi y revenir ? Tout simplement parce qu'il s'agit d'un texte très difficile, dont l'interprétation est délicate. Une sorte de vulgate, déjà utilisée par les penseurs médiévaux, s'est imposée, mais elle a souvent été remise en cause. Une des dernières contestations de cette vulgate, qui propose une « autre » lecture du texte et des thèses de Boèce, a été offerte dans plusieurs études par John Marenbon<sup>1</sup>. Je me propose ici de reprendre le dossier, l'interprétation traditionnelle et sa critique par Marenbon, et de présenter mon propre jugement. Pour tout dire, je suis troublé par l'interprétation de Marenbon, mais pas totalement convaincu, et je voudrais faire part de mes réserves. Ce faisant, nous pourrions parcourir à nouveau le texte de Boèce, et j'espère, l'éclairer un peu.

### 0. Le problème, la réponse et l'interprétation

#### *Le problème de la prescience*

Avant d'aborder le texte lui-même, et pour comprendre l'interprétation traditionnelle, souvent formulée rapidement et sans discussion par les philosophes de la religion contemporains, je propose de rappeler, comme le fait John Marenbon, la manière dont on présente le plus souvent aujourd'hui le problème de la prescience des actes libres. On le voit comme une transposition théologique du problème des futurs contingents. La contingence du futur peut être considérée comme incompatible, ou bien avec la vérité de propositions portant sur le futur, ou bien avec la connaissance de ce futur (ou des propositions portant sur le futur), voire avec la croyance infaillible que ces propositions sont vraies. On met en garde (comme le faisait déjà Thomas d'Aquin et nombre de médiévaux), contre un sophisme qui ferait inférer trop vite la troisième proposition de ces trois arguments, à partir des deux premières (prémisses)

1. Il est vrai (aujourd'hui)/était vrai (hier) qu'il y aura une bataille navale demain
2. Nécessairement, si 'p' est vrai, p.
3. Nécessairement il y aura une bataille navale demain
4. Dieu sait (aujourd'hui)/savait (hier) qu'il y aura une bataille navale demain [omniscience]
5. Nécessairement, si X sait que p, p [Définition de 'savoir']
6. (=3) Nécessairement il y aura une bataille navale demain
7. Dieu croit (aujourd'hui)/croyait (hier) qu'il y aura une bataille navale demain [Omnicroyance]
8. Nécessairement, si Dieu croit que p, p. [Infaillibilité divine]
9. (=3) Nécessairement il y aura une bataille navale demain

---

<sup>1</sup> Je m'appuierai essentiellement sur le chapitre consacré à Boèce dans *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Conférences Pierre Abélard, Vrin, 2005 (p. 55-93) ; mais il faut également regarder son *Boethius*, New York, Oxford University Press, 2003 (p. 125-145), ainsi que « Le temps, la prescience et le déterminisme dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce » in *Boèce ou la chaîne des savoirs*, éd. A. Galonnier, Louvain/Paris/Dudley, Ma, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2003, p. 531-546.

Ces trois arguments commettent une même erreur en passant indûment d'une proposition conditionnelle ou d'une *conséquence* nécessaire à l'affirmation de la nécessité du *conséquent* dès lors que l'antécédent est posé. Non seulement on ne saurait confondre nécessité de la conséquence (qui peut être vraie quand l'antécédent ne l'est pas : si Napoléon était mort à Waterloo, il n'aurait pas été exilé à Sainte Hélène) et nécessité du conséquent, mais la simple vérité de l'antécédent permet seulement d'inférer la vérité du conséquent et non sa nécessité. Pour ce faire, il faudrait pouvoir poser la nécessité de l'antécédent. En ce cas, les Médiévaux admettaient, et les logiciens modernes acceptent pour les modalités logiques, un *principe de transfert de nécessité*<sup>2</sup>

[PTN] Si l'antécédent d'une conséquence (nécessaire) est nécessaire, le conséquent est nécessaire

Or, dans les trois arguments évoqués, il est bien possible de procéder à une réparation consistant à poser en première prémisses que l'antécédent de la deuxième prémisses est nécessaire. En effet, il s'agit à chaque fois d'un état de choses passé ou peut-être présent, et nos auteurs admettent tous que le passé et le présent sont irrévocables, à la suite d'Aristote. Soit

[PNP] Le passé (le présent) est nécessaire

Chacune de ces deux affirmations (sur le passé, sur le présent) peut être discutée, mais en tout cas Boèce les admettait, et sur ce point il n'y aura pas de discussion. On pourrait aussi discuter l'idée d'appliquer le principe de transfert de nécessité à une nécessité non-logique, cette nécessité du passé, que les logiciens du XIIIe siècle appelleront « nécessité accidentelle »<sup>3</sup>. Mais en tout cas, de nombreux philosophes contemporains réparent ainsi les premières prémisses des arguments précédents

1\*. Nécessairement, il est vrai (aujourd'hui)/il était vrai hier, qu'il y aura une bataille navale demain

4\*. Nécessairement, Dieu sait (aujourd'hui)/savait (hier) qu'il y aura une bataille navale demain

7\*. Nécessairement, Dieu croit (aujourd'hui)/croyait (hier) qu'il y aura une bataille navale demain

Et ils estiment non sophistique l'argument *incompatibiliste* qui avance ainsi

7. Dieu croyait hier qu'il y aurait une bataille navale demain [Omnicroyance]

7\*. Nécessairement, Dieu croyait (hier) qu'il y aura une bataille navale demain [PNP]

8. Nécessairement, si Dieu croit que *p*, *p*. [Infaillibilité divine]

9. (=3) Nécessairement il y aura une bataille navale demain [7\*, 8, PTN]

A un tel argument, on répond ou bien en concédant la conclusion, qui revient à dire, puisque le cas se généralise, qu'il n'y a pas de futur contingent, et donc finalement pas d'acte libre, ou bien en niant une prémisses : soit que Dieu n'ait pas la prescience de certains futurs, soit qu'il ne soit pas infaillible. Les auteurs traditionnels, et cela vaut d'Augustin et surtout de Boèce jusqu'aux docteurs médiévaux, refusaient ces deux options et prétendaient pouvoir défendre la compatibilité de la prescience divine et de la liberté. Il leur fallait donc montrer en quoi l'argument ne portait pas : soit qu'il soit invalide, soit qu'il n'atteigne pas sa cible. Tel serait le cas, selon l'interprétation traditionnelle que l'on donne de la réponse boécienne à l'argument que je viens de rappeler.

*L'interprétation traditionnelle de la réponse de Boèce et sa critique par Marenbon*

On peut sommairement caractériser ainsi l'interprétation traditionnelle de la réponse donnée au problème de la prescience et de la liberté dans la *Consolation* (le premier et le dernier point ne relèvent pas du texte, mais sont souvent associés à cette interprétation)

- a) La distinction de deux formes de valeur de vérité (déterminée et indéterminée) permet de rendre compte du problème *logique* des futurs contingents
- b) Boèce évite le sophisme de l'inférence simple car il distingue la nécessité de la conséquence ou nécessité conditionnelle et la nécessité du conséquent (absolue)

---

<sup>2</sup> Le principe est accepté sans difficulté par les différents systèmes de logique, dès lors qu'il s'agit de la nécessité logique, mais il reste discuté quand la modalité reçoit une autre interprétation, comme ici. Les Médiévaux ne faisaient pas cette distinction, et Thomas d'Aquin, par exemple, l'accepte comme tel, quand il discute du problème des futurs contingents (par exemple *Somme de théologie* I, q. 14, a. 13, obj. 2).

<sup>3</sup> On renvoie le plus souvent à Guillaume de Sherwood pour la paternité de la notion, voir *Introductiones in logicam*, II, ed. Ch. Lohr et al., *Traditio* 39 (1983).

- c) La thèse de l'éternité atemporelle permet de répondre à l'argument *théologique* de la nécessité accidentelle en rejetant la première prémisse 4/4\* ou 7/7\*
- d) L'éternité divine est une a-temporalité, rien n'est futur pour Dieu
- e) Etant éternel Dieu est présent à tout événement de l'Histoire qu'il connaît donc comme « étant en train d'arriver » et donc comme nécessaire (nécessité du présent)
- f) Thomas d'Aquin défend la solution boécienne

John Marenbon conteste cette interprétation traditionnelle et l'on pourrait présenter sommairement ainsi les principaux aspects de son désaccord :

- contre b) Boèce ne distingue pas nécessité du conséquent et nécessité de la conséquence et succombe au sophisme de l'argument simple

- contre c) et en conséquence de ce qui précède, Boèce ne répond pas à l'argument de la nécessité accidentelle (en particulier, il ne semble pas s'appuyer sur l'antériorité de la prescience et l'irrévocabilité du passé)

- contre d) L'éternité divine n'est pas a-temporelle, elle est plutôt omnitemporelle : Dieu est présent à tout le cours du temps et/ou inversement

- contre e) Dieu n'est pas réellement *présent* à ce qui est futur, mais il le *voit comme* présent : Boèce soutiendrait un *relativisme épistémique* à distinguer du *réalisme* que lui prête l'interprétation traditionnelle.

Accessoirement, Marenbon critique aussi a) et f), mais je m'en tiendrai aux points b-e). Cela étant Marenbon n'est pas seulement critique d'une interprétation, il propose la sienne propre, et les traits saillants de cette dernière me semblent être

- qu'il faut distinguer le problème de la compatibilité (logique) et le problème du « comment » de la science divine qui est le vrai objet de la *Consolation*.

- que le problème de la compatibilité est résolu indépendamment de l'éternité divine parce que la nécessité de l'objet du savoir est compatible avec sa contingence.

- que la question du « comment » est résolue par appel au *principe des modes de connaissance* et à la spécificité de l'éternité divine.

#### *La réponse de la Consolation – plan général*

Pour remettre brièvement en place la progression des idées dans le texte qui nous occupe, j'en rappelle les principales étapes, sans préjuger par ce découpage d'une interprétation particulière. Rappelons que le début du livre V soulève le problème général de la Providence dont il paraît admis qu'elle ordonne tout, ou du moins tout ce qui n'est pas une action mentale, comme les choix. Ceux-ci seraient donc les seuls événements du monde à ne pas dépendre causalement de Dieu, mais il est également affirmé que la Providence les *prévoit* éternellement de manière à disposer toutes choses en fonction de ces choix. C'est de là que naît le problème de la prescience qui porte, à la différence de la Providence (causale), sur tout y compris les actions mentales et donc les choix, comme le dit le personnage *Boèce* explicitement dans l'énoncé du dilemme<sup>4</sup>. On peut en effet considérer que le texte est composé d'abord par la présentation du dilemme par le personnage *Boèce*, dans la prose 3, qui écarte une solution attribuée à *quidam*, et qui résoudrait le paradoxe en disant que, puisque la prescience ne détermine pas causalement son objet, elle ne menace pas la liberté. *Boèce* soutient donc que toute forme de *nécessité* serait dramatique pour la liberté humaine. Les proses 4 à 6 contiennent la réponse de *Philosophie*, qui reprend et semble défendre dans un premier temps la solution des *quidam*, puis fait valoir en réponse au refus de *Boèce* qu'il convient de prendre en compte ce que j'appellerai avec Marenbon le « principe des modes de connaissance ». Ce principe relativise la connaissance aux pouvoirs et à la nature de celui qui connaît. Or, la condition de la connaissance divine pertinente pour notre problème est celle de l'éternité divine, assez largement exposée par *Philosophie*. Elle permet de comprendre que Dieu voit le futur comme nous voyons le présent, et ne retire pas plus la contingence à son objet que ne le fait notre vision d'un événement contingent. Suit alors, dans la prose 6, un

---

<sup>4</sup> Je reprends le procédé typographique de Marenbon pour distinguer l'auteur, Boèce, du personnage *Boèce* qui dialogue avec *Philosophie* dans toute la *Consolation*.

développement qui distingue deux formes de nécessités, simple et conditionnée, permettant de dire que l'objet de la prescience est nécessaire d'une nécessité conditionnée, mais pas d'une nécessité simple, qui seule menace la liberté. Le texte, et avec lui la *Consolation*, se termine en revenant sur la Providence à qui rien n'échappe, même les choix à ce qu'il semble.

Autrement dit, le plan du texte est :

- 1) Le dilemme de la prescience et de la liberté posé par *Boèce* (pr.3)
  - a) énoncé du dilemme
  - b) la réponse de *quidam* : la prescience n'impose pas de nécessité si elle ne cause pas son objet
  - c) le refus par *Boèce* de cette réponse : même sans rapport causal, il y a nécessité, ce qui paraît ruiner la morale et la piété.
- 2) La réponse de *Philosophie*
  - a) Reprise de la solution de *quidam* – semble résoudre le problème sans convaincre *Boèce* (pr. 4.1-23)
  - b) Le principe des modes de connaissance et la hiérarchie des facultés (pr. 4.24- pr. 5)
  - c) L'éternité divine et la vision du futur comme présent (pr. 6.1-24)
  - d) Les deux nécessités : simple et conditionnée (pr. 6.25-36)
  - e) Conclusion sur prescience et providence (pr. 6.37-48)

Je vais largement reprendre ce plan dans ce qui suit, pour exposer le texte de Boèce et discuter l'interprétation de Marenbon<sup>5</sup>.

### 1. Le problème de *Boèce*

*Boèce* soulève un problème que Boèce avait déjà abordé dans son commentaire du *Perihermeneias*. Là, il avait non seulement répondu au paradoxe des futurs contingents (problème logique, si l'on veut, mais que je préférerais appeler problème du fatalisme aléthique), en distinguant vérité déterminée et vérité indéterminée (distinction que je ne discuterai pas et qui ne revient pas dans la *Consolation*), mais il avait en plus évoqué la transposition de ce problème en théologie (problème du fatalisme théologique). Il avait alors refusé les deux options extrêmes (abandon de la liberté ou de la prescience), et défendu leur compatibilité, en affirmant :

Dieu connaît les choses futures non pas comme arrivant par nécessité mais comme arrivant d'une façon contingente – d'une manière telle qu'il n'ignore pas qu'elles pourraient arriver autrement, mais il voit ce qui procède de la raison des hommes et de leurs actions<sup>6</sup>.

Le fait que le problème logique de la compatibilité ait déjà été « résolu » dans le *Commentaire* est une des raisons qui fait dire à Marenbon que l'objectif de la *Consolation* ne se limite pas à établir à nouveau cette compatibilité, il serait bien plutôt de montrer comment il peut y avoir science de ce qui n'est pas nécessaire.

Tout commence néanmoins pas l'énoncé d'une apparente incompatibilité. *Boèce* énonce en effet ainsi son problème

Il semble que soient contradictoires la préconnaissance de toutes choses par Dieu et l'existence d'un arbitre de la liberté (*Adversari videtur praenoscerere universa deum et esse ullum libertatis arbitrium*)

- (A) Si Dieu prévoit toutes choses (y compris les *consilia voluntatis*) et il ne peut en aucune façon se tromper, il se produit nécessairement ce qu'il a prévu par sa providence (et il n'y a pas de libre arbitre) (V.3, 4)
- (B) Si les <choses = faits et volontés> peuvent arriver autrement qu'on ne les a prévues, il n'y aura plus de ferme prescience du futur, mais plutôt une opinion incertaine (V.3, 6)

---

<sup>5</sup> Pour le texte latin de la *Consolation*, j'ai utilisé l'édition du Corpus Christianorum *A.M.S. Boethii Philosophiae consolatio*. Ed. Ludovicus Bieler, Turnholt 1984 (= Corpus Christianorum. Series latina 94). On pourra consulter également l'édition plus récente de C. Moraschini, Teubner, Leipzig, 2000. Pour la traduction, j'ai utilisé celle de C. Lazam, Rivages, 1989. On pourra voir aussi J.-Y. Guillaumin (éd.), *Boèce, La Consolation de Philosophie*, Paris, 2002, Les Belles Lettres, La Roue à Livres ; E. Vanpeteghem – J.-Y. Tilliette (éd.), *Boèce, La Consolation de Philosophie*, Paris, 2008, LP, Lettres Gothiques (avec le texte latin de l'édition Moreschini).

<sup>6</sup> *A.M.S. Boethii commentarii in librum Aristoteles Peri Hermeneias*. Ed. C. Meiser, Teubner 1877, Leipzig 1880, p. 226, 9-13.

Boèce souligne alors que (A) ruine la liberté et la morale, tandis que (B) réduit la prescience à l'opinion. Les deux sont inacceptables, et il y a bien un paradoxe à croire que Dieu a la prescience des actes libres.

Evoquons d'un mot la difficulté que présentent ces simples affirmations pour une notation un peu formelle qui viserait à lever les ambiguïtés, et à souligner ce qui importe et à éliminer ce qui n'est pas pertinent. Faut-il parler de connaissance ou de croyance (ce n'est qu'à propos de croyances que l'on peut dire qu'un être ne peut pas se tromper, ou que la réalité peut être différente de ce qui a été prévu, ou de ce qui fait l'objet d'une opinion) ? Faut-il donner des indices temporels, et si oui à quoi, ou suffit-il de prédicats temporels (passé, futur, présent) ? La nécessité (« nécessairement ») porte-t-elle sur le conséquent ou sur la conséquence ? Le conséquent doit-il être énoncé au futur ou au présent ? Autrement dit Boèce parle-t-il de la nécessité de l'événement *avant* son occurrence ou au moment de son occurrence ? Quel est le sens de « nécessaire » (suggère-t-il une détermination causale ou non) ?

Je me limite ici à ce que note Marenbon<sup>7</sup>.

- Il estime qu'en (A) Boèce commet le sophisme du conséquent, car il semble inférer de « il est connu que  $p$  sera le cas » et de « nécessairement, si  $p$  est connu alors  $p$  » ( $KFp \ \& \ L(\text{si } Kp \text{ alors } p)$ ) la proposition « nécessairement  $p$  sera le cas » ( $LFp$ ), admettant ainsi la nécessité du conséquent sans avoir posé celle de l'antécédent.
- Il fait également remarquer, à la suite de Christopher Martin, qu'on ne saurait attribuer à Boèce une conception de la nécessité d'une conséquence, qui ferait porter la modalité du nécessaire sur une proposition complexe, hypothétique, de forme « si  $p$  alors  $q$  »<sup>8</sup>. Boèce ne semble pas avoir eu à sa disposition les éléments de logique propositionnelle suffisants, et il ne distingue pas un opérateur portant sur un prédicat et un opérateur portant sur une proposition. Ce n'est pas un problème pour les propositions simples : « Socrate est non-blanc » et « Socrate n'est pas blanc » sont équivalentes. Mais c'en est un pour les propositions complexes. La négation de « si  $p$  alors  $q$  » est ainsi comprise par Boèce, dans son commentaire des *Topiques* de Cicéron, non pas comme portant sur le lien d'implication, mais sur le conséquent, puisqu'il la traduit par « si  $p$  alors non- $q$  »<sup>9</sup>. Ce qui vaut pour l'opérateur de négation vaut sans doute pour les modalités du possible et du nécessaire. A la suite de Martin, Marenbon soutient ainsi que Boèce n'a pas eu la conception de la propositionnalité des logiciens contemporains.
- Enfin Marenbon note qu'en logique propositionnelle on devrait tenir les propositions (A) et (B) pour équivalentes<sup>10</sup> : elles entretiennent un lien de contraposition et sont ou bien toutes les deux vraies ou bien toutes les deux fausses. Le fait que Boèce les distingue souligne encore une fois les lacunes de la logique propositionnelle, et pourrait être l'indice (à confirmer par la suite), qu'il distingue en fait deux problèmes : celui de la simple compatibilité logique entre prescience et liberté (A), et celui de la nature de la science divine (B).

Ces remarques me semblent appeler les réponses suivantes

- Tout d'abord la traduction de « Dieu ne peut pas se tromper » devrait utiliser un prédicat de croyance, pour énoncer l'infailibilité divine (« X est infailible » = « aucune croyance de X ne

---

<sup>7</sup> Le symbole 'L' est celui de la nécessité, 'K' est mis pour 'il est su/connu que...', plus bas 'B' pour 'il est cru que...', 'F' pour 'il sera le cas que...', 'V' pour 'il est vrai que', et 'p' désigne une proposition quelconque au présent, ou mieux un *dictum propositionis* sans indication de temps (comme une proposition infinitive).

<sup>8</sup> Christopher J. Martin « The Logic of Negation in Boethius », *Phronesis* 36, p. 277-304

<sup>9</sup> *In Topica Ciceronis*, V, PL LXIV, 1134 A, analysé par Martin, p. 294, et cité par Marenbon 2003, p. 536

<sup>10</sup> Dans la notation adoptée par Marenbon, (B) se traduirait par :  $\text{si } \sim LFp \ \& \ L(\text{si } Kp \text{ alors } p)$ , alors  $\sim KFp$

peut être fausse », ou « pour tout  $p$ , nécessairement, si  $X$  croit que  $p$ , alors  $p$  »,  $((p)L(\text{si } Bp \text{ alors } p))$ . En notant :  $L(\text{si } Kp \text{ alors } p)$  (« nécessairement, si  $p$  est connu alors  $p$  »), Marenbon ne fait qu'énoncer une définition du prédicat de connaissance, valable pour quiconque sait une proposition. Ce qui serait propre à Dieu serait de dire que le savoir qu'il a lui est essentiel, ce qu'on noterait « si  $Kp$  alors  $LKp$  » (« si  $p$  est connu, alors nécessairement  $p$  est connu »). On pourrait alors avoir l'inférence suivante :

1.  $KFp$  [omniscience],
2.  $L(\text{si } Kp \text{ alors } p)$  [définition du savoir],
3. si  $Kp$  alors  $LKp$  [essentialité de la science divine],
4. donc  $LKFp$  [1, 3]
5. donc  $LFp$  [2, 4, PTN]

Cet argument est valide mais il ne rend pas compte de « Dieu ne peut pas se tromper », et il repose sur une prémisse très forte : non seulement que Dieu ne peut pas se tromper, mais qu'il ne peut pas ne pas savoir ce qu'il sait (prémisse 3).

- Deuxième remarque : si l'on refuse à Boèce, à juste titre me semble-t-il, la maîtrise d'opérateurs propositionnels sur des propositions complexes, et donc l'idée même de nécessité de la conséquence, on ne peut du même coup lui attribuer la confusion de la nécessité de la conséquence et de la nécessité du conséquent, et encore moins l'inférence de la seconde à partir de la première : il ignore le cas de modalités enveloppant des propositions complexes. Boèce semble être constant dans son application du prédicat de nécessité aux seules propositions simples, il estime ainsi que si  $X$  sait quelque chose, ce qu'il sait est nécessaire (si  $Kp$  alors  $Lp$ )
- Enfin, si l'on admet que Boèce envisage l'infailibilité divine sur le futur, il n'est pas clair qu'il ne tienne pas compte de la différence temporelle entre le temps de la croyance et celui de son objet. Mais il est également vrai qu'il ne souligne pas cet aspect.

## 2. La solution de *quidam* et sa critique

La réponse des *quidam* est que la prescience ne menace pas la liberté car elle n'impose pas de nécessité causale. On peut résumer ainsi l'argument présenté une première fois par *Boèce* qui ne le reprend pas à son compte, mais va ensuite le critiquer (V. 3, 7-8)

1.  $x$  menace la contingence (liberté) de  $y$  seulement si  $x$  cause  $y$
2. La prescience ne cause pas son objet (= ne lui impose pas de nécessité causale), mais inverse
3. Donc, la prescience ne menace pas la contingence (liberté) de son objet

Avant de regarder la critique de *Boèce*, notons que *Philosophie*, elle, reprend l'argument à son propre compte dans la prose 4. Elle y soutient que la prescience n'impose pas de détermination ou de nécessité *causale*, et que ce qui dépend de la volonté ne saurait donc être rendu nécessaire en ce sens (causal) du seul fait d'être connu à l'avance (4.7-9)<sup>11</sup>. Et elle ajoute un argument à celui de *Boèce* : si la prescience est un *signe* de la nécessité de son objet, celle-ci doit exister en l'absence de ce signe (de la prescience), ou alors il faut établir la nécessité sur d'autres bases (4.10-13). Pour les *quidam* puis

---

<sup>11</sup> Soit l'argument suivant :

1. En l'absence de prescience, ce qui dépend de la volonté n'est pas nécessaire (non contingent/libre). [Il paraît clair que dans ces passages « nécessité » est synonyme de « nécessité causale » ou de « prédéterminé causalement ».]
2. La prescience n'impose pas de nécessité (causale) à son objet
3. Donc, ce qui dépend de la volonté n'est pas rendu nécessaire (causalement) par la prescience

pour *Philosophie*, la science du futur n'impose pas plus de nécessité à ce qui arrive que ne le fait la science du présent, et peut donc porter sur un événement (acte) contingent (4.14-20)<sup>12</sup>.

La réponse de *Boèce* aux *quidam* réside principalement en ceci que la distinction entre une nécessité causale et une nécessité non causale n'est pas décisive : toute forme de nécessité menace la liberté. Quel que soit l'ordre des causes, dit-il, il y a une implication réciproque (une équivalence) entre la prescience des choses futures et ces choses futures. Même si la prescience ne confère pas – causalement – de nécessité à son objet, du simple fait qu'il suive de la prescience que cet objet soit nécessaire *en un certain sens* (ce que les *quidam* ne contestent pas), cela suffit à ruiner la liberté.

Ils prétendent qu'il n'est pas nécessaire que les événements prévus se produisent mais qu'il est nécessaire que les événements qui se produisent soient prévus, comme si, en réalité, le problème était de savoir ce qui est cause de quoi – la prescience des événements futurs cause de leur nécessité ou la nécessité des événements futurs cause de leur/la providence – et comme si nous ne nous efforcions pas de démontrer que, quoi qu'il en soit de l'enchaînement des causes, il est nécessaire que se produisent les événements connus par avance, même si cette prescience ne semble pas conférer aux événements futurs la nécessité de se produire (*eveniendi necessitatem*) (3.9)

On est tenté ici de penser que la nécessité non causale impliquée par la prescience, selon *Boèce*, est la nécessité accidentelle : du fait que l'acte libre est prévu, et que la prévision lui est antérieure, qu'elle est donc passée avant que l'acte ait lieu, elle est nécessaire, et c'est cette nécessité qui serait transférée à l'acte objet de prescience (en vertu d'un principe implicite de transfert de nécessité). Mais Marenbon a sans doute raison de dire que *Boèce* n'envisage pas ici l'argument de la nécessité accidentelle : *Boèce* ne souligne pas l'aspect temporel de la prescience, mais bien plutôt sa nature de *science* qui implique la *vérité* ou l'*existence* de son objet. On peut ainsi comprendre la comparaison avec la connaissance du fait (présent) : « il est assis ». *Boèce* dit que le fait (qu'il est assis) implique que l'opinion (qu'il est assis) est nécessaire et que la vérité de l'opinion implique que le fait est nécessaire sans qu'il y ait de lien causal allant de l'opinion au fait (mais bien plutôt du fait à l'opinion)<sup>13</sup>. Il en va exactement de même avec la prescience : elle ne cause pas son objet, mais l'objet implique que la prescience est nécessaire et la prescience implique que l'objet est nécessaire (3.14)

si *p* arrive(ra), alors nécessairement *p* a été prévu (Si *Fp*, alors LKF*p*)

si *p* a été prévu alors nécessairement *p* arrive(ra) (Si KF*p* alors LF*p*)

Le texte ne présente aucune insistance sur l'aspect temporel, ni aucune invocation d'une quelconque transmission de nécessité.

C'est entendu, mais il me semble juste de remarquer que, bien que la science, voire l'opinion, portant sur un fait présent implique sa nécessité, elle n'est pas tenue pour une menace du libre arbitre. Pourquoi la *prescience* du fait futur serait-elle une menace supérieure à la science du fait contemporain, sinon parce qu'elle est *antérieure* ? Certes *Boèce* ne souligne pas l'aspect temporel, mais il semble bien que son raisonnement y conduise. La science du présent implique que le fait qu'elle connaît est nécessaire *maintenant*, alors qu'il a lieu : nul ne peut rien y faire, le présent est irrévocable. Mais ce n'est pas une objection à la contingence du fait considéré, qui réclame seulement qu'il *pouvait* ne pas se réaliser *avant* d'avoir lieu et avant qu'on puisse en avoir connaissance. De même l'action libre réclame seulement qu'elle ait pu ne pas avoir lieu, avant de se produire, pas

---

<sup>12</sup> « Donc les choses qui, lorsqu'elles se produisent, n'ont pas de nécessité d'être (*carent existendi necessitate*), avant de se produire, sont des choses qui se produiront sans nécessité. Voilà pourquoi il y a des événements qui vont se produire et dont la réalisation échappe à toute nécessité. » (4.17-18)

« De même que la connaissance du présent ne confère aucun caractère de nécessité à ce qui est en train de se produire, de même la prescience du futur n'en confère pas non plus à ce qui est à venir » (4.20)

<sup>13</sup> « Il y a des deux côtés nécessité (*inest tamen communis in utraque necessitas*) » (3.13) (Si *Vp*, alors *Lp* ; si *p* alors *LVp*)

qu'elle puisse ne pas avoir lieu alors même qu'elle est en train de se réaliser<sup>14</sup>. Et c'est justement cette possibilité alternative *avant* la réalisation du fait que la prescience interdit : de même que, dès lors qu'il y a science, le fait est irrévocable, dès lors qu'il y a prescience, il est irrévocable. Mais les conséquences de ces deux irrévocabilités ne sont pas les mêmes : la science contemporaine implique la nécessité du fait, voire de l'action, *au moment de sa réalisation*, mais pas avant. Avant d'agir, l'agent pouvait agir ou ne pas agir. Tandis que la prescience implique cette nécessité *avant l'accomplissement* de l'action, et c'est pourquoi elle menace la liberté (et la contingence) : avant d'agir, l'agent ne peut pas (plus) ne pas agir. *Boèce* ne procède pas à une mise en forme d'un argument faisant valoir la nécessité accidentelle du passé, mais il me semble que cette comparaison avec la science du présent, qui lui fait refuser la solution des *quidam* tout en admettant que l'on puisse avoir une science contemporaine d'un fait contingent, montre qu'il présuppose ce type d'argument, un argument voisin<sup>15</sup>.

La fin de la prose 3 tire les conséquences de cette conséquence : c'est la ruine de la liberté (qui exige la contingence), de la morale et des affaires humaines, de la justification des pratiques de la récompense et de la peine (qui exigent la liberté) et de la piété car l'espoir et la prière reposent sur l'idée d'une interaction, d'un commerce, libre avec Dieu (*unicum illud inter homines deumque commercium sperandi scilicet ac deprecandi*). (3.28-36)

### 3. La réponse de *Philosophie* : A. Le principe du réalisme

Nous avons vu que *Philosophie* commence sa réponse, dans la prose 4 en reprenant l'argument des *quidam*, celui-là donc auquel *Boèce* a déjà répondu, au point qu'on peut se demander s'il s'agit bien de la position de *Philosophie*. Mais elle le reconnaît

4.21. C'est bien là, dis-tu, que réside le problème qui est de savoir s'il peut y avoir prescience de ce dont la réalisation n'est pas nécessaire. 22. Car cela semble contradictoire (*dissonare videntur*), et tu penses que si les choses sont prévues, leur nécessité s'ensuit, si la nécessité leur fait défaut, elles ne sont nullement préconnues, et que rien ne peut être embrassé par la science sinon ce qui est certain.

La réponse de *Philosophie* doit donc surtout être recherchée dans ce qui suit. Or, le pivot de la discussion suivante est la discussion d'un principe que Marenbon appelle « principe du réalisme ». Ce principe a été explicitement endossé par *Boèce* au cours de son exposé, et il faut donc commencer par cet usage initial avant d'aborder la discussion de *Philosophie*.

#### *Le principe admis par Boèce*

Après avoir souligné l'implication de la nécessité de l'objet à partir de la connaissance et donc en particulier la nécessité de l'événement prévu par la science divine (*Sic fit igitur ut eventus praescitae rei nequeat evitari* (3.17)), *Boèce* remarque que tout l'argument incompatibiliste repose sur le « principe du réalisme ». Que faut-il entendre par là ? Il me semble qu'ici le texte de *Boèce* passe d'une idée à une autre sans y prendre garde. Il commence par dire qu'on ne connaît une chose que si on pense que la chose est comme elle est et qu'on se trompe sinon.

3.18 Si quelqu'un porte sur une chose un jugement non conforme à ce qu'elle est, non seulement ce n'est pas du savoir, mais c'est une opinion erronée très éloignée de la vérité du savoir (*si quid aliquis aliorum atque sese res habet, existimet, id non modo scientia non est, sed est opinio fallax ab scientiae veritate longe diversa*)

<sup>14</sup> Du moins, c'est une interprétation commune. L'idée que le présent devrait lui-même être contingent et ouvert comme le futur a été défendue par Duns Scot (thème notamment de la distinction 39 de ses commentaires sur le premier livre des *Sentences*, voir *Ordinatio* I, 39, et *Lectura* I, 39).

<sup>15</sup> Il est clair en tout cas que *Boèce* n'envisage pas ici l'idée que l'objet de la science est nécessaire, en lui-même, indépendamment de la science que l'on en a, tout simplement parce que la science ne peut avoir pour objet que le nécessaire (le contingent est objet d'opinion). Cette problématique commune à Platon et à Aristote n'est pas ici le sujet. Il s'agit pour *Boèce* de souligner qu'un événement est nécessaire du fait qu'on en a la science (*Boèce*), car alors il est actuellement (présent) le cas que les choses sont comme on les connaît. L'argument consiste à dire que, si ce qui est *connu* est, actuellement, nécessaire, alors ce qui est *prévu* est, actuellement – déjà, nécessaire (fixé). C'est le fatalisme.



Ce réalisme de base, qui semble reproduire la définition aristotélicienne de la vérité, ne pose pas de problème. Mais *Boèce* continue en disant que

3.20 Si la science est sans mélange de fausseté, ce qu'elle conçoit ne peut pas être autrement qu'elle le conçoit (*id quod ab ea concipitur esse aliter atque concipitur nequit*)

et que

3.21 Ce qui fait que la science est sans erreur est que chaque chose qu'elle comprend doit être (est nécessairement) telle qu'elle le comprend (*se ita rem quamquam habere necesse est uti eam sese habere scientia comprehendit*)

Or ce sont là deux affirmations ambiguës, du moins pour nous qui distinguons nécessité de la conséquence et nécessité du conséquent. *Boèce* veut-il dire qu'il est nécessaire que, si une chose est connue, elle soit comme la science la connaît, ou encore qu'il est impossible que, si une chose est connue, elle soit autrement que la science la connaît? (nécessité de la conséquence). Ou veut-il dire que, si une chose est connue, il est nécessaire qu'elle soit comme la science la conçoit? (nécessité du conséquent)<sup>16</sup>. J'ai l'impression qu'il y a ici une confusion, et qu'elle n'est pas sans rapport avec l'idée que l'objet du savoir est certain et nécessaire, autrement dit, qu'il ne peut pas être autrement qu'il n'est.

*La reprise du principe par Philosophie*

*Philosophie* restitue ainsi l'argument de *Boèce*

4.23. Si les choses dont la réalisation est incertaine sont prévues comme si elles étaient certaines, il s'agit là de l'obscurité de l'opinion et non de la vérité de la science. Car tu crois que juger que les choses sont autrement qu'elles ne sont (*aliter enim ac sese res habeat arbitrari*) c'est s'écarter de l'intégrité de la science.

ce que l'on peut reconstruire, avec Marenbon (2005, p. 29), de la manière suivante, en explicitant toutes les prémisses

1. Les FC ne sont pas certains (*incerti sunt exitus*) [Prémisse]
2. La prescience (comme toute science) porte sur ce qui est certain [Prémisse implicite]
3. Si Dieu prévoit les FC, il les prévoit comme (s'ils étaient) certains [2]
4. Si Dieu prévoit les FC, il les juge être autres qu'ils ne sont [1, 3]
5. Seuls les jugements conformes à la réalité constituent la science [réalisme]
6. Il n'y a pas de prescience divine ; il est impossible que Dieu connaisse les FC [4, 5]

Il s'agit bien sûr d'une réduction à l'absurde, et la prémisse qui doit être (et va être) remise en cause, est le principe du réalisme, la proposition (5).

Je voudrais faire ici une remarque, sur une question de latin. L'expression tenue pour exprimer le principe du réalisme est potentiellement ambiguë. C'est une des distinctions fameuses de *Boèce* dans ses commentaires sur *l'Isagogé* qui sert à sa théorie de l'abstraction. *Intelligere rem aliter quam est* est certainement concevoir une erreur si l'on considère un jugement qui compose, et qui dit, par exemple, que Socrate est grammairien, alors qu'il n'est pas grammairien (et le sens est alors *intelligere rem esse aliter quam est*). Mais s'il s'agit de séparer par la pensée une chose de certains attributs (par exemple, une ligne de la matière dans laquelle elle est réalisée), de sorte que la manière de concevoir n'est pas la manière d'être de cela qui est conçu, alors c'est une opération parfaitement acceptable et qui peut conduire à la science (et le sens en est *intelligere rem alio modo quam modo quo res est*)<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> On pourrait aussi parler, en utilisant une distinction classique au Moyen Age d'une ambiguïté entre le sens composé (*il est impossible que <une chose connue est/soit autrement qu'elle est connue>*) et le sens divisé (une chose connue *ne peut pas* être autrement qu'elle est connue - est nécessairement telle qu'elle est connue).

<sup>17</sup> Non enim necesse dicimus omnem intellectum qui ex subiecto quidem sit, non tamen ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri. In his enim solis falsa opinio ac non potius intelligentia est, quae per

Appliquée au texte de la *Consolation*, cette distinction nous conduit à dire que l'expression *arbitrari aliter ac res se habeat* est susceptible de deux lectures, selon que l'on comprend *arbitrari (rem esse) aliter ac res se habeat* ou *arbitrari aliter (alio modo) ac (modo quo) res se habeat*. Dans le premier cas il s'agit de penser que (juger que) la chose est autrement qu'elle n'est en fait, dans le second cas de la concevoir selon un mode (p. ex. immatériel) distinct de son mode d'être (p. ex. matériel)

Cette remarque ne remet pas en cause l'analyse du raisonnement de *Philosophie* par Marenbon, ni l'idée que ce qui est soumis ensuite à la discussion est la proposition 5. Mais elle remet en cause l'idée que cette proposition soit purement et simplement l'énoncé du réalisme, et qu'en la refusant, *Philosophie* exprime un abandon du réalisme.

#### 4. La réponse de *Philosophie* : B. Le principe des modes de connaissance

##### *La nature de la connaissance divine*

Après avoir énoncé le dilemme de la prescience et de la liberté sous la forme du dilemme (A) et (B) au début de la prose 3, *Boèce* avait été amené à en donner une autre formulation à la fin :

- (C) Si Dieu pense que les futurs incertains se produiront inévitablement (*inevitabiliter eventura*) alors qu'ils peuvent ne pas se produire, il se trompe ; ce qu'on ne peut ni penser ni même dire. (3.23)
- (D) Mais s'il les voit comme ils sont, futurs, et les connaît comme pouvant arriver ou ne pas arriver, comment peut-on parler de prescience si elle ne comprend rien de stable et de certain ? (3.24)

L'alternative n'est plus ici entre prescience sans liberté ou liberté sans prescience, mais entre erreur ou simple opinion (incertitude) en Dieu, à nouveau deux options considérées comme inadmissibles. *Boèce* avait répondu, contre (C) et (D), qu'il n'y a ni erreur ni incertitude en Dieu :

Mais si en Dieu, source de toutes choses, il n'y a rien d'incertain, alors la réalisation des futurs qu'il préconnaît est certaine (*certus eorum est eventus quae futura firmiter ille praescierit*) (3.27)

Autrement dit, la prescience implique la nécessité de tout événement y compris les choix humains, ce qui correspond à (A).

Selon Marenbon, la discussion du *principe du réalisme* par *Philosophie* montrerait que *Boèce* voit dans les deux branches du dilemme deux problèmes distincts : celui de la compatibilité de la prescience et de la liberté, et celui de la nature de la connaissance divine. (A), le problème de la compatibilité, aurait été résolu par *Philosophie* dans ce qui précède (la connaissance du contingent est possible) : la position de *quidam* peut être défendu contre *Boèce* en rejetant le principe du réalisme. Resterait encore à répondre à (B), aiguillé par (C) et (D), qui mettait en cause la nature de la connaissance divine. C'est ce que *Philosophie* annonce dès le début de la prose 4 :

le mouvement du raisonnement humain ne peut s'approcher de la simplicité de la prescience divine. (4.2)

Il me semble indéniable que le texte propose une réflexion sur la nature de la connaissance divine. J'ai plus de mal à y voir, avec Marenbon, un *autre* problème que celui de la compatibilité, ou du moins à voir dans les deux formulations (A) et (B) deux problèmes distincts. Il me semble plutôt que *Boèce* explique le fait de la compatibilité en montrant comment Dieu peut connaître – de science certaine – un futur incertain. Qui plus est, cette explication est presque exigée par le rejet du principe du réalisme. Avec le principe, la question de la nature de la connaissance n'est pas essentielle (connaître, c'est se représenter ce qui est comme cela est). Mais sans le principe, il devient crucial de comprendre comment un esprit peut connaître son objet.

##### *Le principe des modes de connaissance*

---

coniunctionem fiunt. Si enim quis componat atque jungat intellectu id quod natura jungi non patitur, illud falsum esse nullus ignorat : ut si quis equum atque hominem jungat imaginatione, atque effigiet centaurum. Quod si per divisionem et abstractionem fiat non ita quidem res sese habet, ut intellectus est. Intellectus tamen ille minime falsus est : sunt enim plura quae ex aliis suum esse habent, ex quibus aut omnino separari non possunt, aut si separata fuerint nulla ratione subsistunt. (PL 64, 84 B-C ; ed. Brandt, p. 164)

Boèce s'attache maintenant à cette question du comment. Et il fait énoncer par *Philosophie* un autre principe, que Marenbon labélise « principe des modes de connaissance ». Il s'agit d'une idée commune aux néoplatoniciens et dont on trouverait l'équivalent chez Jamblique, Ammonius ou Proclus. L'argument fataliste, exposé par *Boèce*, conçoit la connaissance comme adaptation du sujet (adéquation ?) à l'objet connu, alors qu'il convient au contraire de rapporter la connaissance à la capacité du sujet connaissant :

La cause de cette erreur est la suivante : que chacun pense qu'il ne connaît tout ce qu'il connaît qu'à partir de la puissance et de la nature de ce qui est connu, alors que c'est tout le contraire qui se passe. *En effet tout ce qui est connu n'est pas compris selon sa puissance, mais bien plutôt selon les capacités de ceux qui le connaissent.* (4.24-25)

Cette relativité s'applique d'abord aux différentes facultés humaines : le sens, l'imagination, la raison, l'intelligence, selon une progression du plus matériel au plus immatériel<sup>18</sup>. Marenbon comprend que chaque pouvoir de connaître, chaque faculté, a son objet propre : la figure matérielle pour le sens, la figure sans matière pour l'imagination, l'universel pour la raison, la forme simple pour l'intelligence. De sorte qu'il y a un relativisme de la vérité : « x est F » peut être vrai pour A, mais faux pour B (ce qui permettrait de comprendre que « x est certain » serait vrai pour Dieu, mais faux pour nous). L'abandon du principe du réalisme est évidemment solidaire de cette relativisation de la vérité au pouvoir de connaître.

Là encore, il me semble qu'une interprétation alternative et moins coûteuse est possible. Moins qu'une relativisation de la vérité, Boèce ne nous engagerait qu'à une relativisation de la connaissance. Ce qui est à comprendre ainsi : A et B connaissent un même objet x, mais chacun sous un aspect particulier : a pour A, b pour B. Et il se peut que A connaisse que « a est F » tandis que B juge que « b n'est pas F ». Par exemple : la raison ne juge pas que Socrate est universel, mais elle connaît Socrate par l'universel *homme*, et elle juge que *homme* (conçu à partir de Socrate) est universel ; tandis que le sens conduit à juger que *ceci* (en montrant Socrate) n'est pas universel.

Le principe des modes de connaissance et la distinction des diverses facultés va de pair avec leur hiérarchie. Selon Boèce (*Philosophie*), le pouvoir du supérieur *embrasse* celui de l'inférieur, ce que l'on peut comprendre comme : rien de ce que connaît l'inférieur n'échappe à la connaissance du supérieur. De là deux conclusions générales peuvent être tirées

- a) il faut préférer le jugement ou la connaissance du supérieur
- b) l'inférieur ne peut pas juger le supérieur

Et ces deux conclusions générales donnent lieu à deux applications particulières :

- c) il faut préférer la connaissance/intelligence divine à la connaissance humaine/rationnelle
- d) nous ne pouvons pas la juger par notre raison

Cette dernière conclusion nous permet alors d'expliquer, non pas la manière dont Dieu connaît avec certitude ce qui est incertain (le futur contingent), mais pourquoi nous ne pouvons pas comprendre le mode de la prescience divine

Que se passerait-il si le sens et l'imagination s'opposaient au raisonnement et déniaient toute existence à l'universel que la raison pense concevoir ? (...) Il en va de même quand la raison humaine pense que l'intelligence divine ne voit pas les futurs à la façon dont elle les connaît. Voici comment tu raisones : si la réalisation de certains événements ne semble pas certaine et nécessaire, ils ne peuvent pas être connus d'avance comme allant se produire de façon certaine. Par conséquent, il n'y a aucune prescience de tels événements et si nous croyons qu'il y a prescience en ce qui concerne ces événements, eux aussi, il n'y aura rien qui provienne de la nécessité. Si par conséquent, nous pouvons, de même que nous participons de la raison, posséder de la même façon le jugement propre

---

<sup>18</sup> *Ipsam quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram. Ratio vero hanc quoque transcendit speciem ipsam quae singulibus inest universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus existit ; supergressa namque universitatis ambitum ipsam simplicem formam pura mentis acie contuetur* (4.27-30)

de l'intelligence divine, de même que nous avons estimé que l'imagination et les sens devaient s'effacer devant la raison, de même nous considérerions comme très juste que la raison humaine se soumette à l'intelligence divine. Ainsi, élevons-nous, si possible, au niveau de cette suprême intelligence ; là en effet, la raison verra ce qu'elle ne peut pas voir en elle-même, c'est-à-dire *comment une prescience sûre d'elle et précise voit même ce dont la réalisation n'est pas certaine* et comment il ne s'agit pas là d'une opinion mais bien plutôt de la simplicité sans limites du savoir suprême (5.8-12)

On ne saurait dire qu'à ce stade de la discussion la question de la nature de la connaissance divine soit résolue, et elle semble même être insoluble ou sans réponse. Mais on doit bien admettre, avec Marenbon (2005, p. 31), que tout l'enjeu est désormais centré sur elle. C'est pour apporter une lumière sur la façon dont Dieu connaît le futur contingent que *Philosophie* se lance maintenant (prose 6) dans une longue exposition de l'éternité divine.

### 5. La réponse de *Philosophie* : C. L'éternité divine (6.1-24)

Avec la prose 6, *Philosophie* introduit l'un des thèmes les plus célèbres, et philosophiquement, les plus influents de la *Consolation* : la conception de l'éternité divine. C'est en référence au principe des modes de connaissance qu'elle fait état de la condition éternelle de la connaissance divine<sup>19</sup>.

*Le mode de la connaissance divine : l'éternité (6.2).*

Dieu est éternel, il est l'Éternel, ce point de foi est universel. Pour Boèce et la plupart des néoplatoniciens, l'éternité se définit par opposition au temps et non seulement à un temps limité. La façon la plus simple d'exprimer cette opposition est de dire que l'éternité exclut commencement, fin, et succession, autrement dit qu'elle est *atemporelle*. Comme je l'ai signalé en commençant, Marenbon s'oppose très expressément à cette interprétation. Il convient de revenir aux expressions mêmes de Boèce.

La définition de l'éternité est bien connue : *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (6.4). Il s'agit donc de la possession parfaite d'une vie sans termes, et cette possession est *toute entière (tota) à la fois (simul)*. On peut donc noter que l'éternité (divine) ne s'oppose pas à la vie, puisqu'elle se définit par elle, qu'elle exclut toute limitation, mais que la succession n'est pas explicitement niée. Est-ce impliqué par l'idée que l'éternel possède toute sa vie d'un seul coup, à la fois ? Ce *simul* n'implique pas qu'il n'y a pas de succession, mais semble bien impliquer que tous les « moments » de la vie sont *simultanés, ensemble*. *Philosophie* poursuit en disant que Dieu n'est pas soumis à la condition du temps (6.6), ce qui oppose temps et éternité, et il ne s'agit pas de l'absence de termes (qui permettrait par exemple de dire que Dieu n'est pas engendré, et qu'il est incorruptible), mais il s'agit bien de l'opposition entre le *tota simul* de l'éternité, et la possession *successive* de sa vie par l'être temporel. Ainsi :

ce qui appréhende et possède en une seule fois la totalité de la plénitude d'une vie sans limite, à quoi rien de futur ne manque et n'a échappé rien de passé, c'est cela qui est considéré à juste titre comme éternel et il est nécessaire qu'il soit toujours présent à soi-même en étant en possession de soi-même, et qu'il tienne pour présent le temps illimité qui passe (6.8)

L'exposé se conclut par la distinction de l'éternité et de la *perpétuité* qui serait justement le temps sans limite, mais qui partage avec le temps la possession successive de ses différentes dimensions (6.14). On notera que Boèce ne semble pas exclure qu'il y ait un tel temps illimité, une éternité au sens *temporel*, une perpétuité. Il dit que l'être éternel divin tient tout ce temps sans limite pour *présent*, il voit ensemble, d'un coup, le passé, le présent et le futur. Autrement dit, l'éternité divine, comme possession d'une vie sans terme, pourrait exclure la succession de la représentation (possession) de la vie divine, non de cette vie elle-même.

Il va de soi que l'éternité de Dieu est une caractéristique de la connaissance divine, en tout cas, c'est bien ce que permet de dire le principe des modes de la connaissance

---

<sup>19</sup> Le principe est rappelé au tout début : *omne quod scitur non ex sua sed ex comprehendentium natura cognoscitur* (6.1).

Puisque (1) tout jugement embrasse selon sa propre nature ce qui lui a été soumis et que d'autre part (2) Dieu a une nature toujours éternelle et présente, (3) son savoir aussi, qui va au-delà de tout mouvement du temps, demeure permanent dans la simplicité de son présent et, embrassant les espaces infinis de passé et de futur, les considère tous, du fait de son mode de connaissance simple, comme s'ils étaient dès lors en train de s'accomplir (6.15)

La connaissance que Dieu a de ce qui est (pour nous) futur n'est donc pas tant une *prévoyance*, une connaissance *antérieure* à son objet, qu'une *providence* : Dieu voit et pourvoit à ce qu'il voit (6.16-17).

On peut alors comparer le présent humain et le présent divin : ils ont en commun que le contingent peut être connu, au moment où il se produit, en étant nécessaire du fait même qu'il est présent, mais sans cesser d'être contingent puisqu'il n'est pas nécessaire *avant* de se produire :

pourquoi penser que ce qui se passe sous le regard de la lumière divine devient nécessaire, alors que ce n'est pas le cas de ce qui se passe sous le regard des hommes (6.18).

de même que vous voyez certaines choses dans ce présent temporel qui est le vôtre, de même il voit toutes choses dans son présent éternel (6.20)

C'est la raison pour laquelle cette prescience divine ne modifie par la nature des choses ni leur propriété et elle les voit présentes à ses côtés telles qu'elles s'accompliront un jour dans le temps (6.21)

Dans son regard Dieu peut discerner ce qui arrive par nécessité et ce qui est contingent, tout comme nous pouvons voir un événement nécessaire (lever du soleil) et une action volontaire (6.22). Le regard divin (*divinus intuitus*) ne modifie pas du tout la qualité des choses qui sont présentes pour lui (*apud se quidem praesentium*), mais qui, soumises à la condition du temps, sont futures (6.23)

#### *Discussion*

Cet exposé se voulait neutre sur l'interprétation de l'éternité divine en ne tranchant pas la question de savoir si la vie divine admettait ou excluait la succession, et donc la temporalité. Il paraît indéniable que, pour Boèce, la connaissance divine n'est pas successive, même quand elle porte sur un objet temporel et successif. Il est également indéniable qu'il convient de distinguer la vie, l'être de Dieu, et sa connaissance. Mais pourrait-on dire que l'absence de succession ne caractérise que sa connaissance et pas sa vie ? L'idée même du principe des modes de connaissance va en sens contraire : Boèce paraît dire que c'est parce que Dieu est éternel, qu'il connaît de manière éternelle (conformément à ce qu'il est). Il paraît alors naturel de comprendre que la succession est exclue de la connaissance divine parce qu'elle est exclue de la vie divine. Pourtant, Boèce ne semble pas dire que Dieu est *hors du temps*. Dans l'opuscule *De Trinitate*, il écrivait

Ce que l'on dit de Dieu, « Il est toujours », cela signifie évidemment une seule chose, c'est qu' (*quasi*) il a été dans le passé tout entier, qu'il est dans le présent tout entier, de quelque manière que ce soit, et qu'il sera dans le futur tout entier... Il est toujours, parce que toujours appartient pour lui au temps présent, et qu'il y a une immense différence entre le présent de nos affaires, qui existe maintenant, et celui de Dieu : notre maintenant, comme s'il courait, fait notre temps et la sempiternité, alors que le maintenant divin, immuable, sans changement et stable, fait l'éternité (*De Trinitate* IV, trad. Merle, 1989)

C'est aussi bien à partir d'un tel texte que de celui de la *Consolation* que Marenbon (ibid., p. 49 et suiv.) comprend l'éternité divine comme une *relation* à tout le temps et non comme une *extériorité* au temps. L'éternité serait plutôt une dilatation du présent à l'infini par opposition à notre instant présent qui court dans tout le temps. On pourrait ainsi dire que l'être éternel *possède* toute sa durée dans chaque instant : il ne change pas, ni dans sa connaissance, ni dans son être, avec le passage du temps. Dans les termes de Marenbon, l'éternel est « un étant qui ne change pas dans le temps et que le temps ne mesure pas, et qui n'est pas pour autant atemporel » (p. 53).

La citation donnée plus haut de la *Consolation* (6.8) ne dirait pas autre chose. Marenbon précise qu'il faut donner à « posséder », « échapper », « présence à soi », « avoir présent à soi », un sens purement épistémique. Ce serait donc une caractérisation de l'éternité de la vie divine par la

connaissance divine. Comme je l'ai dit, une telle manière de comprendre le texte me semble en conflit avec l'idée que Boèce fait usage du principe des modes de connaissance, c'est-à-dire, avec l'idée que Boèce transfère à la connaissance ce qui est vrai du sujet de la connaissance. Ne peut-on pas comprendre le texte comme disant que Dieu *vit* à la fois (*simul*, ensemble, en une fois) toute sa vie ? Dieu vivrait *à la fois* le passé, le présent et le futur. Mais cela revient à nier qu'il y ait une telle distinction en Dieu, ou même qu'il y ait de la succession en Dieu. Je crois que si Marenbon préfère l'interprétation épistémologique, c'est parce que l'interprétation réaliste ou ontologique revient à exclure la succession de l'éternité.

Attaquons la problématique par un autre angle : celui de la présence de tout point du temps à l'éternité de Dieu. S'agit-il d'une présence *ontologique* ou d'une présence *épistémologique* ? Dans le premier cas, il faudrait dire que tout point du temps est simultanément à Dieu, tandis que dans le second cas, on dira simplement que tout point du temps est connu, représenté, *comme* présent (et donc simultanément) à Dieu. L'interprétation traditionnelle est l'interprétation réaliste, ontologique, et pose bien une forme de simultanéité entre tout point du temps et l'éternité divine : Dieu voit la bataille navale *en train d'arriver*, pour Lui, même si elle n'aura lieu que demain, *pour nous*. Dans leur célèbre article, « Eternity », E. Stump et N. Kretzmann ont élaboré un modèle qui permet de répondre à certaines objections philosophiques, dont la plus formidable est qu'une telle idée conduit à nier la réalité du temps<sup>20</sup>. Si la naissance de Cléopâtre est simultanée au présent divin, lequel est également simultanément à l'élection de François Hollande, alors la naissance de Cléopâtre est simultanée à l'élection de François Hollande. En forgeant une notion spécifique de simultanéité-ET (Eternité-Temps), sur le modèle de la relativisation du temps à un référentiel, Stump et Kretzmann permettent d'éviter le paradoxe de la transitivité de la simultanéité. Ce n'est que dans un même référentiel (dans le temps, ou dans l'éternité) que la relation de simultanéité est transitive. Mais une simultanéité trans-référentiels interdit ces inférences. Cela dit, il ne suffit pas de rendre la notion d'éternité atemporelle philosophiquement plus acceptable pour justifier l'interprétation réaliste du texte de Boèce.

Selon Marenbon, tout le texte de Boèce va dans la direction de l'interprétation épistémologique. C'est *via* la connaissance que Dieu en a que toutes les choses lui sont présentes. Ainsi :

le regard divin parcourt d'avance tout ce qui est futur et le ramène et le fait revenir dans le présent de son propre mode de connaissance (*ad prasentiam propriae cognitionis reorquet ac revocat* 6,40) ;

Marenbon note ainsi (p. 35) plusieurs expressions où *Philosophie* dit que les choses sont *comme si* elles étaient présentes à Dieu :

omnem temporis supergressa motionem... omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat (6,15);

si prasentiam pensare velis... non esse praescientiam quasi futuri (6,16);

quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat (6,17);

uti vos vestro hoc temporario prasenti quaedam videtis, ita ille omnia suo cernit eterno (6,20)

A ces arguments textuels, il convient d'ajouter un argument spéculatif : selon Marenbon, c'est justement le rôle joué par le principe des modes de connaissance, qui serait superflu dans l'interprétation réaliste. Selon celle-ci, Boèce (*Philosophie*) aurait pu argumenter directement à partir de l'éternité divine pour rendre compte de la connaissance du futur contingent (pour nous). Cela aurait été plus rapide : il aurait suffi de dire que Dieu juge comment les choses *sont* par rapport à lui. Or le principe des modes de connaissance vise à expliquer comment les jugements non conformes à la réalité peuvent néanmoins relever de la science (et contredit donc le réalisme).

On le voit, pour Marenbon, le principe des modes de connaissance vient justifier l'interprétation épistémologique. Tandis que, pour ma part, j'avais fait référence au principe pour justifier l'interprétation réaliste, en disant que l'absence de succession devait être une caractéristique de la vie divine, et qu'elle était étendue à la connaissance par le principe. Dans cette seconde interprétation, si Dieu voit

---

<sup>20</sup> Article publié en 1981 dans le *Journal of Philosophy* 78, p. 429-458, et traduit en français par J.B. Guillon dans C. Michon et R. Pouivet (eds), *Philosophie de la religion*, Vrin, textes-clé, 2010

tout comme présent, c'est parce que tout lui *est* présent. Dans l'interprétation épistémique, c'est parce que Dieu voit tout *comme* présent, que la conciliation de la prescience et de la contingence des actes libres est assurée. Autrement dit, c'est bien la simultanéité de l'objet connu à la connaissance qui permet la conciliation. Mais, selon l'interprétation épistémique la présence de toute chose à la connaissance divine est un fait irréductible, tandis que selon l'interprétation réaliste, ce fait dérive de la nature de l'éternité divine. Dès lors, l'interprétation réaliste n'est pas mise en échec par les textes cités par Marenbon, car elle admet ce qui est dit de la connaissance divine. En revanche, l'interprétation épistémique doit rendre compte des expressions qui semblent parler de la présence de toute chose à Dieu et non seulement à son acte de vision :

Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius deus visionisque eius praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrat bonis praemia malis supplicia dispensans (6.45)

On voit l'enjeu : l'interprétation épistémique relativise la connaissance du futur comme présent au sujet de connaissance et à sa manière de connaître, et elle considère que la succession est exclue de la connaissance divine, mais que l'éternité divine elle-même doit être comprise comme omnitemporalité, sans exclure Dieu d'une position temporelle. L'interprétation réaliste admet bien une relativisation de la connaissance à un référentiel, mais c'est parce que la propriété temporelle de la chose comme *présente à Dieu* (ou sa simultanéité avec l'éternité divine) doit elle-même être relativisée. En ce cas, l'éternité divine est un référentiel distinct du temps.

Enfin, selon l'interprétation épistémique, le recours à l'éternité ne peut pas servir à bloquer l'argument tiré de la nécessité accidentelle : mais ce n'est pas grave, car Boèce (*Philosophie*) n'ayant pas vraiment considéré cet argument, n'y répond pas. En revanche, l'interprétation réaliste et a-temporaliste de l'éternité divine admet bien qu'il y a, même implicite, une objection à la prescience fondée sur la nécessité du passé, et elle donne une réponse à cette objection. Un examen du dernier moment argumentatif du texte permet de préciser ce point.

## 6. Les deux nécessités

La fin de la réponse de *Philosophie* paraît revenir sur un point de logique déjà abordé et moins important que ce qui précède. Mais il vaut mieux ici appliquer un principe de charité qui nous dispose à y trouver au minimum un complément éclairant. *Philosophie* déclare :

Si à ce point du raisonnement, tu dis que ce que Dieu voit comme allant arriver ne peut pas ne pas arriver et que d'autre part, ce qui ne peut pas ne pas arriver se produit par nécessité et si tu me ligotes à ce mot de « nécessité », je reconnaitrai qu'il y a là matière à une vérité rigoureuse mais que seul un observateur du divin peut l'approcher. Et je répondrai que le même événement futur, quand il est mis en relation avec la connaissance divine semble nécessaire, mais que, quand il est considéré dans sa nature propre, il semble absolument libre et indépendant (6.25-26)

Il est assez clair que *Philosophie* veut distinguer deux modalités, la nécessité et la contingence (qui va avec la liberté et l'indépendance), à propos d'un même événement, en le rapportant aux deux référentiels que sont la connaissance divine (et donc l'éternité ?) et l'événement en lui-même, *dans sa nature propre* (et donc le temps ?). Il semblerait que *Philosophie* accepte ici l'argument fataliste : l'événement qui est connu par Dieu avant d'arriver est bien nécessaire, mais il ne l'est qu'en relation à la connaissance divine, alors qu'il peut être contingent considéré en lui-même. Voilà donc traduite en termes de modalités la précédente distinction en termes de relations temporelles : un même événement peut être présent et nécessaire, en référence à la connaissance divine, tout en étant futur et contingent, en référence à nous.

*Philosophie* précise alors les deux sens de 'nécessité' qui permettent de dire qu'un même événement est nécessaire en un sens et non en un autre.

27. Il est en effet deux nécessités : l'une, simple, comme celle-ci : qu'il est nécessaire que tous les hommes soient mortels, l'autre, conditionnée, par exemple, si l'on sait que quelqu'un marche, il est nécessaire qu'il marche. 28. Car ce que tout le monde sait ne peut être autrement que la connaissance qu'on en a, et pourtant cette condition n'entraîne nullement avec elle cette nécessité simple. 29. En effet cette nécessité ne résulte pas de la nature propre d'une chose, mais de l'adjonction d'une

condition ; car aucune nécessité ne contraint à avancer celui qui marche de sa propre volonté, bien qu'au moment où il marche, il est nécessaire qu'il avance.

La nécessité *simple* est apparemment celle des vérités logiques, des vérités d'essence (les hommes sont mortels), peut-être aussi des vérités causales (le soleil se lèvera demain). La nécessité *conditionnée* est celle que l'on attribue à un événement *étant donné* une certaine condition : c'est celle de ce qui est objet de savoir, *étant donné* que cela est su, ou encore de ce qui est présent (ou passé) étant donné que c'est présent, alors que, de par sa nature propre, l'objet ou l'événement en question ne saurait être dit nécessaire. Comme nous l'avons noté en suivant Marenbon, Boèce n'envisage pas ici une nécessité portant sur une proposition complexe, conditionnelle : il ne dit pas que la proposition « si X est présent, X existe » est nécessaire, ou que la proposition « si X est connu, X existe » est nécessaire, mais que X est nécessaire, *étant donnée* la condition que X est présent, ou que X existe.

L'application à la prescience divine est alors aisée : les événements que Dieu connaît avant qu'ils n'arrivent sont nécessaires *étant donné* que Dieu les connaît, d'une nécessité conditionnée, mais non en eux-mêmes, d'une nécessité simple. En tout cas, ils ne le sont pas tous, mais évidemment certains événements nécessaires en eux-mêmes peuvent être connus par Dieu :

6.30. Ainsi, par conséquent, si la providence voit une chose présente, cette chose est nécessairement, bien qu'elle ne comporte aucune nécessité attachée à sa nature. 31. Or Dieu voit présentes les choses futures qui résulteront du libre arbitre. Ces choses deviennent donc nécessaires par rapport au regard divin en tant que soumises à la condition de la connaissance divine, mais considérées en elles-mêmes, elle ne perdent pas l'absolue liberté de leur nature. 32. Donc, tous les événements que Dieu connaît d'avance comme allant se produire, se produiront sans aucun doute mais certains d'entre eux procèdent du libre arbitre ; et bien qu'ils se produisent, ils ne perdent pas en se réalisant leur nature propre suivant laquelle, avant qu'ils n'arrivent, ils auraient pu ne pas se produire. 33. En quoi importe-t-il donc qu'ils ne soient pas nécessaires, puisque du fait de la condition du savoir divin, il se produira de toute façon quelque chose qui ressemble à une nécessité ? 34. C'est sans aucun doute ce qui se produit dans les exemples que j'ai proposés tout à l'heure : le soleil qui se lève et l'homme qui marche. Au moment où ces événements se produisent, ils ne peuvent pas ne pas se produire ; pourtant, l'un d'eux, avant même qu'il ne se produise, devait nécessairement arriver (le lever du soleil), l'autre pas (la marche). 35. Ainsi en est-il des choses que Dieu considère comme présentes : elles se réaliseront sans aucun doute mais telle d'entre elles procède bel et bien de la nécessité des choses tandis que telle autre procède du pouvoir de ceux qui les réalisent. 36. Nous n'avons donc pas eu tort de dire que si on envisage ces choses par rapport à la connaissance divine, elles sont nécessaires mais que si on les considère en elles-mêmes, elles sont libres de tout lien de nécessité.

Boèce n'a sans doute pas eu l'idée d'une nécessité conditionnelle ou de la conséquence, parce qu'il n'a pas eu le concept moderne de propositionnalité (voir section 1), mais il me semble que cette idée de nécessité conditionnée est ce qu'il pouvait penser de plus approchant sans l'outil logique adéquat. Il distingue deux modalités *de re*, permettant de rattacher une propriété à une chose (événement) de manière simple ou de manière conditionnée. Mais ce qu'il vise par cette distinction est *mieux* expliqué par l'opposition entre deux modalités *de dicto*, l'une portant sur une proposition simple l'autre sur une proposition complexe, comme on distinguera plus tard nécessité du conséquent et nécessité de la conséquence.

Le plus important est sans doute ici de déterminer la fonction de ce dernier développement. Selon John Marenbon (p. 41), après avoir montré que la prescience est compatible avec la contingence (1<sup>ère</sup> partie, défense de la solution des *quidam*), puis comment Dieu connaît les futurs contingents (2<sup>e</sup> partie sur les modes de connaissance et le mode de la connaissance divine, éternelle), il montre (3<sup>e</sup> partie) *en quel sens* ils sont nécessaires (déterminés, certains). Si l'on pense que la compatibilité n'est établie que par le recours à l'éternité divine et au caractère présent, pour la connaissance divine, des futurs contingents, l'interprétation de cette ultime distinction entre les deux nécessités a une autre fonction, plus décisive. Le développement sur le temps et l'éternité a montré comment un même événement, une action humaine, pouvait être à la fois futur et présent, et fonde l'idée qu'il puisse *être* à la fois nécessaire et contingent. La distinction des deux nécessités explique comment il peut être *dit* à la fois contingent et nécessaire. Je ne crois pas que ce dernier développement sur les deux nécessités soit



moins favorable à l'interprétation réaliste qu'à l'interprétation épistémique, et les raisons données plus haut en faveur de la première me semblent pouvoir être réitérées ici.

### **Epilogue problématique : prescience et providence**

Il convient pour conclure de regarder la conclusion de l'intervention de *Philosophie*, car, comme cela a déjà été remarqué, et par John Marenbon aussi, elle semble jeter un doute sur l'argument précédent. Une objection est mentionnée : si je suis libre de changer de projet, alors je peux aussi changer la Providence. La réponse est attendue : oui, la liberté consiste bien en ce pouvoir d'agir autrement, et donc de changer de projet. Mais si je le faisais, la Providence l'aurait prévu. Je ne modifierais donc pas la Providence, mais j'agis de telle manière que la Providence aurait été différente. Il y a une *dépendance contrefactuelle* de la prescience divine à l'égard des actions qu'il prévoit, ce qui ne veut pas dire qu'un agent puisse *changer* ou *modifier* la Providence :

Le regard divin précède de loin tout ce qui est futur, et il le fait revenir dans le présent de son propre mode de connaissance, sans passer, comme tu le crois, de la prescience d'une chose à celle d'une autre, et d'un seul coup d'œil, il prévoit et embrasse tes changements sans se modifier (6.40)

Mais cette dépendance contrefactuelle signifie-t-elle que l'action future détermine la Providence, que la relation de causalité va de l'action humaine vers la Providence divine. Certes, si la Providence est éternelle au sens où elle n'est pas soumise à la condition temporelle, ce ne serait pas une causalité rétroactive, du futur vers le passé, mais une causalité *au présent* : du temps vers l'éternité. Mais, quand bien même on jugerait cette causalité simultanée acceptable, ce serait une détermination causale de la divinité par la créature. Or, cela, *Philosophie* le refuse. Elle avait déjà dit plus tôt :

c'est véritablement prendre les choses à l'envers que de dire des événements inscrits dans le temps qu'ils sont cause de la prescience éternelle (3.15)

Maintenant, elle ajoute :

Dieu tient cette immédiateté de compréhension et de vision de toutes choses, non pas de la réalisation des événements futurs mais de sa propre indivisibilité (6.41)

La nature de ce savoir, embrassant toutes choses dans une connaissance immédiate, fixe elle-même à toutes choses leur limite sans dépendre en rien des événements futurs (6.43)

Autrement dit, c'est bien la Providence qui cause les événements futurs, et non l'inverse, ce qui maintient l'immutabilité et l'indépendance divine.

Cette doctrine de l'indépendance de la Providence paraît requise par la piété, et la défense de la justice divine :

...l'éternité toujours présente du regard de Dieu coïncide avec la future qualité de nos actions en distribuant aux bons des récompenses et aux méchants des châtements. Et ce n'est pas en vain que nous plaçons en Dieu nos espoirs et nos prières, qui, lorsqu'ils sont justifiés, ne peuvent être sans effet. Détournez-vous donc du mal, cultivez le bien, élevez votre âme à la hauteur de vos justes espérances, faites monter tout en haut des cieux vos humbles prières. Elle est grande, à moins que vous ne vouliez vous cacher la vérité, la nécessité qui vous enjoint de vivre selon le bien, quand vous agissez sous les yeux d'un Juge qui voit tout (6.45-48)

Mais en faisant dépendre les actes humains futurs de ce qui n'est pas au pouvoir des agents (mais de Dieu seul), Boèce paraît faire planer sur la liberté humaine une menace plus lourde que celle due à la prescience : il ne s'agit plus seulement de supprimer les alternatives en rendant l'action inévitable, il s'agit cette fois d'attribuer la source causale de l'action, et une source suffisante, à Dieu et non à l'agent créé. Ce *déterminisme théologique* fondé sur la Providence divine pourrait sembler plus préjudiciable encore à la liberté humaine que le seul *fatalisme théologique* fondé sur la prescience. Il pourrait aussi être utilisé pour construire une objection à l'existence, à la bonté, ou à la justice de Dieu : si les péchés sont ainsi déterminés par la Providence, comment *justifier* leur production. Et comment considérer que la rétribution infligée aux « coupables » puisse être juste ? Comment considérer qu'il y ait un autre coupable que Dieu ?

Ces questions amènent à interroger le texte et donc à poser d'autres questions : est-ce la conclusion du dialogue ? Est-elle justifiée ? Boèce aurait-il répondu quelque chose à cet étonnement ? Pourrait-on, à sa place ou à sa suite, offrir une réponse satisfaisante ? Les successeurs de Boèce, comme Thomas d'Aquin, ont-ils réussi à le faire ? Autant de questions que je laisserai sans réponse, comme cette fin abrupte et surprenante de la *Consolation de Philosophie*.