

BIEN, SPHERES ET HEBDOMADES : L'ART D'ÉCRIRE CHEZ BOECE ET PROCLUS

Bien que de tailles fort différentes, la *Consolatio Philosophiae* et le *Quomodo substantiae* sont deux œuvres majeures de Boèce qui se signalent au moins par leur originalité formelle. Il est possible de rendre compte de quelques-unes de leurs particularités d'expression et de raisonnement en les rapportant à des auteurs néoplatoniciens, principalement Proclus¹, dont les indications méthodologiques, particulièrement dans ses commentaires sur les textes de Platon, définissent ce qu'on pourrait appeler un art d'écrire: un art d'écrire tel qu'en parle le *Phèdre*, c'est-à-dire non pas considéré du point de vue de la stylistique, mais du point de vue de la réflexion de la philosophie sur son propre mode de discours.

I Ô LA DIVINE SPHERE

1. — Le cercle vertueux de Philosophie

Au livre III de la *Consolatio* (livre lui-même central), la dernière prose contient le passage capital où Philosophie livre la clé de sa consolation: l'univers n'est pas abandonné à un désordre arbitraire et au mal, mais est gouverné par la raison et la bonté divines; c'est pour avoir oublié cette vérité que l'ex-Maître des Offices souffre inutilement². Le début de cette prose 12 est placée sous le signe de Platon, dont la doctrine de la réminiscence, justement, a été évoquée dans le poème précédent³. La fin en est constituée par une séquence qui s'ouvre et se termine par une double référence à Platon également, l'une implicite, l'autre explicite⁴. Celles-ci encadrent une réflexion méthodologique cruciale, qui est aussi un épisode dramatique, puisque c'est le premier endroit où Boèce se rebelle devant le remède que lui administre Philosophie.

En effet, jusqu'alors, et surtout au cours de ce livre III où elle l'interroge plus souvent, Boèce a manifesté régulièrement, à chaque étape importante, son accord avec la démonstration de sa consolatrice⁵. Comme le font les interlocuteurs de Socrate dans les *Dialogues* platoniciens, il ponctuait de son assentiment chaque idée nouvelle, constatant qu'elle était bien déduite des précédentes. Mais soudainement, après avoir pourtant obtenu une conclusion essentielle qui emporte non seulement l'adhésion de Boèce mais son admiration et sa résipiscence⁶, Philosophie

¹ Ceci ne vaut strictement que pour ce que nous essayerons de démontrer ici, et qui porte sur certains schèmes de pensée. Il faut concéder à S. Gersh que, sur le fond, Boèce est bien loin d'être un procluisien orthodoxe (*Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. II, University of Notre Dame Press, Indiana, 1986, pp.701-705). Mais nous supposons qu'il est un auteur original, qui a pu s'inspirer sans s'inféoder. Par ailleurs, lorsque nous écrivons «Proclus», nous laissons ouverte la possibilité qu'une source éventuelle de Boèce soit en fait un prédécesseur ou un successeur immédiats du Diadoque (cf. infra n.33). Cependant, il se fait que de ce dernier sont les textes qui, d'une part nous sont parvenus, d'autre part s'avèrent indispensables pour éclairer ceux de Boèce.

² Cf. (2^e éd. Bieler, *Corpus Christianorum*, Brepols, Turnhout, 1984; les références indiquent: livre, prose ou mètre, lignes) I.6.1.40-46 et III.IX.1.1, III.12.1.6-7, 33-36, 54-55.

³ III.XI.1.11-16, III.12.1.1-4.

⁴ III.12.1.59-96

⁵ Voir III.10.1.19, 33-34, 56-58, 67-68, 101-102, 120-121; III.11.1.1-2, 7, 16, 24, 91-92; III.12.1.1-4, 37-38, 55-58.

⁶ III.12.1.54-58: «Est igitur summum, inquit, bonum quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit. Tum ego: Quam, inquam, me non modo ea quae conclusa est summa rationum, verum multo magis haec ipsa quibus uteris verba delectant, ut tandem aliquando stultitiam magna lacerantem sui pudeat».

propose que son discours prenne un tour plus agonistique, fondé sur la confrontation des raisons. La nouvelle orientation de sa consolation répond au programme que Philosophie a tracé au départ et qui est sans cesse rappelé: au vu de l'état du malade, il a fallu commencer par des remèdes doux et en venir progressivement à de plus énergiques⁷. Mais cette suggestion se présente aussi comme une invitation à accéder à une étape supérieure, après que Philosophie a rappelé, sur le mode mythique, que le bien vient à bout du mal⁸.

«Visne rationes ipsas invicem collidamus?», demande-t-elle donc⁹. Suit immédiatement la première référence, allusive mais claire, à Platon: un choc de ce genre peut produire des étincelles de vérité¹⁰. Philosophie rappelle alors que Dieu étant tout-puissant, rien ne peut lui faire obstacle, et que lui-même ne peut faire le mal puisqu'il est le Bien. Par conséquent, lâche-t-elle abruptement, «le mal n'est rien»¹¹. Devant l'énormité de cette affirmation, que semble démentir son amère expérience personnelle, Boèce se cabre pour la première fois: «Te joues-tu de moi?», demande-t-il¹². Il se plaint ensuite d'être enfermé dans un «inextricable labyrinthe» par les «raisons» que «tisse» Philosophie. Venue le visiter dans sa cellule de détenu, elle semble l'enfermer dans une nouvelle prison. Cette impression d'égarement résulte de la circularité de son discours, plus exactement du fait que chacune des thèses soutenues est alternativement une entrée et une sortie, un principe et une conclusion. Le désormais deux fois prisonnier résume ainsi les tours et les détours par lesquels il est passé et repassé dans ce livre III¹³:

ô En prenant pour point de départ le bonheur, on a déduit: 1/ qu'il est le souverain Bien (pr. 2), 2/ qu'il réside dans le Dieu souverain (pr. 10, l.1-34)¹⁴.

ô En prenant pour point de départ Dieu, on a déduit: 1/ qu'il est le souverain Bien (pr. 10, l.34-53), 2/ qu'il est le bonheur parfait (l.54-68), et l'on a posé comme corollaire que l'homme heureux est divin (l.69-79).

ô En prenant pour point de départ le Bien, on a déduit qu'il est la substance même du bonheur (l.80-120) et de Dieu (l.121-124).

ô En prenant pour point de départ l'Un, on a déduit qu'il est le Bien recherché par toutes choses (pr. 11), c'est-à-dire également le parfait bonheur ou Dieu, et donc que toutes choses désirent Dieu.

ô En prenant pour point de départ Dieu, on a montré qu'il dirige toutes choses selon le Bien, et que toutes choses se laissent ainsi gouverner (pr. 12, l.1-58).

Les quatre notions, impliquées les unes dans les autres parce qu'elles sont fondamentalement identiques, sont ainsi reliées par un lacis inextricable de relations, que l'on peut parcourir dans tous les sens, en revenant toujours au point d'où l'on est parti. Quelle signification et quelle valeur accorder à cette circularité? Cercle vicieux ou vertueux?

Il faut prendre acte que Philosophie voit dans le palindrome démonstratif une garantie supplémentaire de certitude. C'est ainsi qu'elle justifie, au livre IV, la réversibilité d'une de ses démonstrations (on peut prouver la puissance du bien à partir de la fragilité du mal, ou la fragilité du mal à partir de la puissance du bien). Elle annonce qu'elle

⁷ I.6.1.48-54; II.1.1.16-19, II.5.1.1-2; III.1.1.6-8, 11-13.

⁸ III.12.1.59-61. Ces deux lignes seront traitées *infra*, dans notre conclusion.

⁹ III.12.1.61.

¹⁰ III.12.1.62-63: «Forsitan ex huiusmodi conflictatione pulchra quaedam veritatis scintilla dissiliat». Cf. *Rép.* 435a 1-3, *Lettre VII*, 344b 3 - c 1.

¹¹ III.12.1.68-69.

¹² III.12.1.70.

¹³ III.12.1.73-83.

¹⁴ Les proses 3 à 9 sont consacrées à dénoncer les faux biens.

parcourra les deux chemins, ou plutôt cette voie dans les deux sens, pour plus de sûreté¹⁵. Mais dans le passage du livre III qui nous retient, il y a plus. Que non seulement la circularité ne soit pas une faute logique, qu'elle ait même une signification métaphysique, voire théologique, le vers de Parménide cité dans cette séquence dont les extrêmes sont placés sous l'autorité de Platon, en est l'indice majestueux:

Πάντοθεν εὐχ' ὕχλου σφαίρης ἐναλίγκιον οἰχῶ¹⁶.

Telle est, selon Philosophie, la «forme de la substance divine»: une sphère parfaite. Toutefois la référence à Parménide va au-delà de cette comparaison de Dieu à une sphère, somme toute traditionnelle¹⁷. Remarquons d'abord qu'il se peut que la problématique même dont naissent ces réflexions ait appelé d'emblée une réminiscence de l'Éléate. Si en effet le mal est néant¹⁸, dire que le mal existe serait non seulement un erreur, mais reviendrait à transgresser l'interdit parménidien fondamental; au contraire, soutenir comme Philosophie que le mal n'est pas, c'est se souvenir que le non-être n'est pas. Ensuite, l'ambivalence de la circularité se trouve déjà dans le poème de Parménide. Dans le fragment VI, le chemin de la foule indécise des «double têtes» (ceux pour qui l'être et le non-être à la fois sont et ne sont pas le même) est qualifié de τροπός: qui avance et qui revient en arrière, qui va dans les deux sens. Cela correspond bien à l'impression première que retire Boèce de la démonstration de Philosophie: on peut parcourir ses voies dans tous les sens, comme dans un dédale dont on ne sort jamais. Mais surtout, la déesse qui enseigne Parménide lui annonce qu'elle lui apprendra «la vérité bellement circulaire» » (, encore)¹⁹; et en des paroles qui nous sont connues par Proclus, elle affirme:

«Il m'est égal / De devoir commencer par un point ou un autre / A ce point de nouveau je reviendrai encore»²⁰.

«Bellement circulaires» sont donc, à titre égal, la vérité et l'être lui-même²¹. Ce dernier, simple, continu et homogène, parfaitement un, est toujours identique par où qu'on le prenne²². Le discours véridique qui l'exprime n'a pas non plus de commencement ni de fin uniques; comme lui il est une sphère idéale, dont la rotondité fait que tous les points de la surface sont équivalents, et qu'en partant de n'importe lequel on y revient forcément en suivant un cercle.

Philosophie, chez Boèce, peut par conséquent transposer à Dieu ce que la déesse, chez Parménide, attribue à l'être, mais aussi ce qu'elle précise quant au discours qui convient pour dire l'être, à savoir que chaque point en est indifféremment début, étape ou terme. Comme le pressent Boèce lui-même, au moment où il exprime son désarroi dans la prose 12, la circularité des preuves que l'on peut parcourir indéfiniment pourrait être, interprétée en bonne

¹⁵ IV.2 1.8-10: «Sed uti nostrae sententiae fides abundantior sit, alterutro calle procedam nunc hinc nunc inde proposita confirmans».

¹⁶ III.12 1.91 = Diels, frag. B VIII 1.43.

¹⁷ Voir O. J. Brendel, *Symbolism of the Sphere. A Contribution to the History of Earlier Greek Philosophy*, Leiden, Brill, 1977, p.24 sq. La comparaison est déjà attestée chez Xénophane (le maître de Parménide ?), frag. A XXVIII 7, XXXI, XXXIII 2, XXXIV, XXXV, XXXVI, ou, plus proche de Boèce, chez Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I.60, 20-21 et 27. Cf. le *Livre des XXIV Philosophes*, II, XIV, XVIII.

¹⁸ Cf. S. Augustin, *Enchiridion*, III.11, *Conf.*, VII.xii.18, *Solil.* I.ii.2.

¹⁹ Frag. B I 1.29.

²⁰ *Commentaire sur le Parménide de Platon*, éd. V. Cousin (1864), dans *Procli Opera inedita*, pars IIIa, réimpr. G. Olms, Hildesheim, 1961, col. 708, l.16, = frag. B V. Voir: *Parménide : Poema sulla natura*, G. Reale et L. Ruggiu, Milan, Rusconi, 1991 (I Classici del Pensiero), p.252-255; *Etudes sur Parménide*, ss. dir. P. Aubenque, Paris, Vrin, 1987 (Bibl. d'Hist. de la Philosophie), t.I, p.235-236; *Parmenides of Elea. Fragmenta*, éd. et trad. D. Gallop, University of Toronto Press, 1984, p.19.

²¹ Frag. B I 1.29 et VIII 1.43.

²² Frag. B VIII, *passim*.

part, une imitation de «l'orbte admirable de la simplicité divine»²³. C'est ce que confirmera Philosophie, en invoquant une expression fameuse du *Timée*:

«cum Platone sanciente didiceris cognatos de quibus loquuntur rebus oportere esse sermones»²⁴.

C'est là la seconde et conclusive référence à Platon, dans le passage qui nous occupe. Le discours doit être apparentée à la nature de son objet. Cette citation est un lieu commun (au sens propre, non pas une trivialité) des exposés néoplatoniciens. C'est grâce à elle que, vers la même époque que Boèce, le manuel alexandrin intitulé *Prolégomènes à la philosophie de Platon* justifiera l'existence même de textes du maître, ainsi que leur forme dialoguée²⁵. Mais auparavant, Proclus en a fait aussi grand usage. D'après son *Commentaire du Timée*, alors que la première partie du prologue du discours de Timée (27d 5 - 29b 2) a été consacrée à présenter les principes fondamentaux qui seront appliqués dans la cosmogénèse, la seconde partie (29b 2 - 29d 4) est une remarque méthodologique sur le genre de raisonnement qui sera employé. Cela équivaut, pour Proclus, à distinguer science en soi et discours d'enseignement, mais sans les opposer, puisqu'au contraire ils vont se correspondre. Proclus fait alors de la remarque-clé de 29b 4-5 (sur l'apparement du discours à la réalité) l'axiome même, la toute première proposition dont part l'exposé didactique. Selon une réflexivité parfaite, appliquant immédiatement la consigne au moment même où il l'énonce, Timée l'élève au rang de principe universel en la choisissant pour point de départ de sa reconstruction de l'ordre naturel, qui sera à l'imitation de ce dont elle parle, l'origine du monde²⁶:

«De même que la procession des Êtres découle d'une unité avant de passer à la multiplicité et que la procession des êtres encosmiques part d'une monade pour aboutir au nombre approprié, de même aussi l'exposé de Timée, se rendant semblable, comme il le dit lui-même, aux réalités commence par l'axiome unique et universel pour introduire ensuite la division dans le discours. Quel est donc ici l'axiome unique et commun ? C'est que le discours doit avoir correspondance naturelle avec les réalités qu'il interprète»²⁷.

Autrement dit, puisque le réel procède de l'Un vers le multiple, Timée (qui est une figure du Démiurge parce qu'il re-produit le Monde dans son discours²⁸) commence son discours, appelé à se ramifier, par un principe unique, qui pose justement que le discours doit ressembler à ce dont il parle. Ce faisant, il satisfait à cette autre proposition, qui fonctionne comme une sorte de méta-règle: il faut commencer par le commencement naturel (29b 2-3). Elle vaut non

²³ I.12 1.72-73. L'orbte divine laquelle a aussi pour image l'ordre que suit la Nature: tout est cycle, toute chose finit par retourner à son origine («Repetunt proprios quaeque recursus / Redituque suo singula gaudent / Nec manet ulli traditus ordo / Nisi quod fini iunxerit ortum / Stabilemque sui fecerit orbem», III.11 1.34-38; cf. III.1X 1.21-28). Voir Proclus, *In Timaeum II*, éd. Diehl (Leipzig, Teubner, 1903) t.I p.210 1.10-11, trad. fr. A. J. Festugière (Paris, Vrin-CNRS, 1966-68), t.II p.31: la conversion constitutive des étants fait «de leur course une sorte de cercle, qui part des dieux et qui s'achève chez les dieux». On peut exprimer aussi que tous les êtres sont dans la manence en disant qu'ils sont «encerclés par les dieux» (id., p.209 1.27, trad. p.30), et qu'ils font retour à cette manence en disant que la Lumière divine nous encercle (id., p.211 1.28, trad. p.33).

²⁴ III.12 1.95-96. Cf. *Tim.* 29b 4-5: ... ὡς ἀρα τοῦς, ὠνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τοῦτων αὐτῶν χαί συγγενεῖς οντας». Pour ce qui est fixe, stable et translucide à l'intellect, à savoir l'être vrai et l'intelligible, il faut des raisonnements fixes et assurés, irréfutables et inébranlables, alors que pour ce qui n'est qu'image de l'être, pour ce qui est en devenir, le vraisemblable suffit (id., 29b 6 - c 2).

²⁵ Ed. et trad. Westerink-Trouillard-Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1990, III.13, p.20, IV.15, p.22, p.23 1.40-48, VIII.20, p.30 1.12.

²⁶ Cf. *Critias*, 106a 3-4: «Ce Dieu [le Monde], qui jadis naquit un jour réellement, et qui vient à l'instant de naître encore en paroles (...)».

²⁷ *In Tim. II*, t.I p.340 1.16-23, trad. t.II p.200 (modif.). Peu auparavant, Proclus a expliqué que la distinction préalable des types de discours est analogue à l'établissement des principes invisibles de la réalité, et le déploiement du discours à la manifestation de la réalité visible : «Pour ma part, je dirais que l'exposé imite l'ordre même de la création. Car de même que celle-ci produit d'abord les principes invisibles de la vie dans le Monde, puis fait exister la réalité visible, et contient de cette réalité aussi la définition avant que n'existe le Monde en sa totalité, de même aussi Timée s'applique d'abord à la considération des réalités et adapte ensuite aux réalités le caractère du discours, mais avant tout l'ensemble du traité il conçoit et définit le mode des différents exposés, afin d'ajuster à cette définition tout le cours de l'instruction» (p.339, 1.21-29, trad. p.199).

²⁸ *In Tim. I*, t.I p.9 1.15-17, p.73 1.16-17, p.95 1.3-18.

seulement des exposés, dit Proclus, mais de «toute l'œuvre même de la création», et elle fixe la relation de tout commencement à l'égard de ce qui le suit, à savoir non pas un rapport extrinsèque mais un statut de source ou de racine. Parallèlement, donc, l'Univers sort de la cause première (qui est aussi cause finale), les démonstrations des principes de base, et l'exposé didactique de la «détermination du caractère de l'instruction»²⁹, en l'occurrence la proposition première (en apparence purement formelle) qui impose la correspondance du discours à la réalité et donc la distinction des deux types de discours, et qui par conséquent enveloppe tous les développements futurs de la cosmogonie de Timée:

«Car, de même que toutes les choses de l'Univers procèdent à partir du commencement conforme à la nature, je veux dire de l'éternité des Dieux et de la Source des êtres, de même aussi le discours scientifique, s'il jaillit, comme d'une racine, du commencement conforme à la nature, fait correspondre ensuite avec ce commencement les raisonnements où il fait voir la cause, et la science elle-même part des axiomes propres pour en déduire les conclusions propres. La science ne fait donc que suivre l'ordre des réalités, et elle est suivie à son tour par le discours d'enseignement. Et c'est là, pour ce discours, la chose la plus importante, d'abord parce qu'il imite ainsi l'ensemble du réel et la procession des êtres (...)»³⁰.

L'insistance particulière de Proclus sur le rôle de ce principe doit être rapprochée de la fonction méthodologique que lui attribue aussi Boèce. Incontestablement, la référence au *Timée* est capitale dans le livre III de la *Consolatio*. Nommément cité un peu auparavant (prose 9), au moment décisif où s'avère nécessaire une prière invoquant l'assistance divine (invocation rappelée précisément dans le passage que nous étudions)³¹, ce dialogue (27c-42d) et son commentaire proclusien inspirent fortement le poème suivant (m. IX)³². Il n'est donc pas étonnant de retrouver la fameuse citation de 29b 4-5 en conclusion de la séquence dont nous parlons (prose 12, qui contient déjà, en son commencement et en son milieu, deux références à Platon, ainsi que nous l'avons remarqué), après que Philosophie a invoqué le vers de Parménide (Πάντοθεν εὐχ' ἄχλου σφαιρῆς...) pour justifier la conformité circulaire de sa démonstration à son objet³³. Ce double appel à Parménide et à Platon, plus précisément à un Parménide encadré par Platon, correspond parfaitement à l'éducation de Boèce que rappelle Philosophie lorsqu'elle le dépeint au livre I:

²⁹ T.I p.338 l.26-29, trad. t.II p.198.

³⁰ T.I p.337, l.29 - p.338, l.7, trad. t.II p.197-198.

³¹ III.9 l.86-91; rappelé en III.12 l. 86-87: «dei munere quem dudum deprecabamur».

³² Voir F. Klingner, *De Boethii consolatione philosophiae*, Berlin, 1921, p.40 sq.

³³ P. Courcelle (*La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, Etudes augustiniennes, 1967, p.165) a supposé que Boèce, en mentionnant ce même passage du *Timée* 29b 4-5 dans son commentaire du *De Interpretatione* (ed. sec., éd. Meiser, p.246, l.20 sq.), suit Ammonius (CAG t.IV, 5, p.154, l.16 sq.), qui interprète à l'aide de cette référence la théorie aristotélicienne de la correspondance entre la vérité du discours et celle des choses. Mais Boèce ne songe pas forcément ici au contexte du *De Int.*, puisqu'il reprend un lieu commun de l'exégèse néoplatonicienne, ayant peut-être à l'esprit soit le texte de Platon lui-même, soit celui du Diadoque (cf. *In Tim.*, t.I p.8, l.9-13, p.340, l.19-22), ou encore les deux (selon Klingner, op. cit. p.74, *oportere*, dans la citation de Boèce, ne vient ni du *Timée* ni des traductions de Cicéron ou Chalcidius, mais du commentaire de Proclus). De toute façon, l'hypothèse de Courcelle est infirmée par J. Shiel, *Boethius' Commentaries on Aristotle*, in *Aristotle Transformed*, ed. R. Sorabji, London, Duckworth, 1990, p.355-358, 362-363, 366, 369-370, qui rattache Boèce plutôt à Syrianus et Proclus. On peut aussi remarquer que P. Courcelle (*Les Lettres grecques en Occident*, Paris, E. de Boccard, 1943, p.285; cf. p.288-289), qui avait lui-même établi un autre parallèle textuel entre Boèce (*Cons.* IV.3, 12) et l'*In Timaeum* de Proclus (t.I, p.378 l.18), ajoutait (sur la base de la remarque ci-dessus discutée): «On se demandera pourtant si les emprunts de Boèce à Proclus sont toujours directs ou si ce n'est pas plutôt son disciple Ammonius qui a conduit Boèce à citer le *Timée* (...)» (ibid.). Cependant, il avait écrit plus haut: «Ammonius lui-même plagie certainement des commentaires grecs antérieurs, perdus aujourd'hui, entre autres ceux de Jamblique et de Proclus; on devra toujours se demander si les parallèles qu'il est possible de noter entre les commentaires de Boèce et d'Ammonius ne viennent pas de ce qu'ils dérivent d'une source commune, sans qu'Ammonius soit nécessairement la source directe de Boèce» (id., p.269). La question est en effet indécidable. On peut seulement faire valoir, à la suite de P. Courcelle (id., p.268) que Boèce connaît le commentaire de Syrianus, le maître de Proclus, sur le *De Interpretatione*, et que rien n'exclut «un contact direct entre Boèce et les commentateurs grecs contemporains, issus de l'école de Syrianus». Proclus

«Hunc vero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum»³⁴.

Mais à vrai dire, c'est de l'Académie néoplatonicienne qu'il s'agit. Cela n'exclut absolument pas un rapport de Boèce à la tradition latine du *Timée*³⁵. Mais c'est chez Proclus que l'on trouve cette conjonction de l'éléate et du Platon du *Timée*, maître en l'art d'écrire. En effet le Diadoque, toujours dans son *Commentaire du Timée*, en argumentant à partir de la convenance dans un passage consacré aux perfections divines de la sphère, cite précisément le Πάντοθεν εὐχ' ἰχθλου σφαιρίης... de Parménide³⁶. Par ailleurs, au moment où il rappelle le même principe de 29b 4-5 en l'appliquant à 29c 1-3³⁷, Proclus introduit à titre d'illustration (sur l'opposition de science et opinion) deux autres extraits de Parménide³⁸. Il y a donc une affinité bien établie entre le mot d'ordre platonicien et la référence à Parménide, que reprend Boèce à sa manière. Il paraît plus que vraisemblable que ce dernier doive aux néoplatoniciens la théorie de son art d'écrire en rond.

Cependant, pourrait-on objecter, chez Proclus le principe d'apparement est l'axiome d'un développement linéaire, alors que chez Boèce il sert à rendre compte d'une forme circulaire. Nous verrons tout à l'heure qu'en fait, l'écriture rectiligne, voire axiomatique, n'est pas absente chez Boèce, et se concilie avec le modèle orbiculaire. Remarquons pour l'instant que, inversement, tout prend forme circulaire chez Proclus aussi. Platon, dans le *Timée*, a ouvert la voie en expliquant que le Démonstrateur a donné au monde la figure qui lui est apparentée (συγγενές, 33b 2, qui est précisément le terme employé pour désigner la correspondance entre le discours et son objet, 29b 5): la sphère. D'une part en effet, de même que le monde, comme totalité vivante et une, enveloppe tous les êtres vivants, la sphère inclut toutes les figures géométriques possibles³⁹. D'autre part, la sphère, dont tous les points sont équidistants du centre, est la figure «la plus parfaite et la plus semblable à elle-même»⁴⁰, et ainsi le monde est le plus beau possible⁴¹. Proclus développe cette idée en disant que la sphère a la propriété divine d'embrasser la multiplicité dans l'unité⁴², et qu'elle se trouve à chaque plan de la procession, celle que forme le monde n'étant que la copie des supérieures: dans le Démonstrateur lui-même qui inclut intellectuellement toutes choses, dans les Dieux Intellectifs, dans le

meurt en 485, Ammonius fils d'Hermias, son disciple, s'établit à Alexandrie vers 470, Boèce naît vers 480, ses premières œuvres paraissent vers 500.

³⁴ I.1 1.33-34.

³⁵ Il faut toutefois remarquer que la traduction donnée par Boèce de *Tim.* 29b 4-5 n'est pas celle de Chalcidius, moins fidèle («Causae quae, cur unaquaeque res sit, ostendunt, earundem rerum consanguinae sunt»).

³⁶ *In Tim.* III, t.II p.69 1.20, trad. cit. t.III p.102. Il est hautement probable que Boèce ait en fait lu ce vers chez Proclus ou un autre néoplatonicien. D'une part Simplicius nous dit que les exemplaires du *Poème* étaient rares à son époque (*In Phys.*, CAG t.IX, p.144 1.25-28; je dois cette remarque à M. Ph. Hoffmann), d'autre part Proclus cite ce même vers deux fois (*In Tim.* t.II p.69, 1.20, *Théol. plat.* III.20), et Simplicius pas moins de sept fois dans son commentaire de la *Physique*, comme l'a remarqué P. Courcelle (*Les idées grecques ...*, p.287). Il semble donc être une sorte de lieu commun dans l'École. Boèce a pu le trouver aussi dans le *Sophiste*, 244e 3; mais le contexte n'est pas le même, alors que chez Proclus le vers figure dans un passage consacré explicitement à la sphéricité, dont les propriétés sont celles-mêmes que peut invoquer Philosophie dans sa réponse.

³⁷ «Platon donc a fait correspondre ouvertement les discours et les modes de connaissance avec les objets connus», *In Tim.* II, t.I p.345 1.11-12, trad. t.II p.205.

³⁸ Id., 1.15-27 = frag. B 11.29 sq. et frag. II.

³⁹ 33b 2-4.

⁴⁰ «en tant qu'elle est en continuité avec elle-même, égale à elle-même, coordonnée à elle-même», commente Proclus (t.II p.72 1.4-5, trad. t.III p.105).

⁴¹ 33b 4-8. On peut noter aussi que s'il reste stable, toujours identique à lui-même (32c 1-4, 33a 2 - b 1), c'est qu'il a été soumis au plus beau des liens, la proportion (31c 2-4). Or en celle-ci les termes sont permutablement et sont alternativement premier et dernier (32a 1-7) — comme les étapes du raisonnement de Philosophie.

⁴² *In Tim.* III, t.II p.72 1.29-30, trad. t.III p.106. Voir id., p.68-69, trad. p.102, et p.78 1.5-10, trad. p.113: «Il y a du moins correspondance entre le semblable à soi-même et l'unité, entre le parfait et le bien: en sorte que, par ces deux termes, Platon a rapporté le sphérique à ce qui est premier, le dénommant ôle plus semblable à soi-même et ôle plus parfait et comme s'il avait dit ôle plus unifié et ôle plus boniforme». Cf. id., IV, t.III p.143 1.9-10: la forme sphérique «est propre à ce qui relève de la conversion».

modèle, le Vivant intelligible qui enveloppe tous les vivants intelligibles (cf. 30c 9 - d 2), dans le «Diacosmos caché» ...⁴³. Ou inversement, cœst-à-dire en suivant l'ordre de la procession:

«Ce quœn effet, parmi les Dieux, est l'Un, ce quœst parmi les Vivants Intelligibles le Vivant-en-soi un, ce quœst parmi les Démiurges le Créateur et Père un, la sphère læst parmi les figures solides. Car l'Un embrasse les multiples hénades, le Vivant-en-soi les Vivants Intelligibles, le Démiurge un les multiples causes, et la figure sphérique embrasse toutes les figures»⁴⁴.

L'Intelligible est «tout entier pareil à la sphère, de tout côté en connivence avec lui-même», dit encore Proclus⁴⁵ (et cœst immédiatement après qu'il cite le vers de Parménide dont Boèce fera état). Pareillement, l'Intellect relève de la même figure. «Là où il y a Intellect, là aussi se trouve la propriété du sphérique», explique Proclus, car:

«le fait de se contracter en soi-même, dœtre en chacune de ses parties comme de la même couleur que le reste de soi-même, et de tenir toutes les puissances en soi rassemblées et ramenées à sa propre unité, cœst là la sphéricité propre à l'Intellect»⁴⁶.

Il en va de même du point de vue de ses opérations. Une autre perfection de la sphère est en effet quœlle est seule susceptible d'une sorte de mouvement immobile, un mouvement qui demeure parfaitement dans le même lieu: la rotation⁴⁷. Cœst pourquoi Platon peut dire que l'Intellect *se meut sur place*, d'un mouvement circulaire uniforme, comme «une sphère faite au tour»⁴⁸. Ou encore, d'après le *Timée*, le Démiurge a donné au monde visible «le mouvement corporel qui lui convenait», à savoir le mouvement circulaire, la rotation sur soi-même et en soi-même⁴⁹, parce qu'il est «celui des sept mouvements qui concerne au plus haut point l'Intellect et l'entendement». En effet, commente Proclus:

«le circulaire imite l'Intellect et la vie intellectuelle qui demeure stable ôau même point, en application au même objet, selon un seul et même rapport et une seule et même ordonnance, et qui a son mouvement maîtrisé par la stabilité (...)»⁵⁰.

L'Intellection est contemplation stable tendant à l'unité, et non discursivité éparpillante, et cœst donc le mouvement circulaire qui la symbolise le mieux, la rotation de la sphère dont une des perfections consiste en ce que le même point y est le terme et le départ de son mouvement⁵¹. Il en va ainsi non seulement pour l'Intellection de

⁴³ In *Tim. III*, t.II p.70 l.1-20, p.77 l.5-8. Plus on montera, plus la cohésion et l'union de la sphère seront fortes, jusqu'œ ce quœn ne puisse plus distinguer entre le centre et la sphère (id., p.77 l.30-31). Proclus justifie ainsi le recours à l'image pour représenter l'intelligible: «La figure est comme une représentation visible de l'essence, une forme de la Forme» (id., p.74, l.23-24, trad. t.III p.109). La sphère sensible nœst d'ailleurs que «sphéroïde», comparée à la vraie sphère, «intelligible ou intellectuelle» (id., p.77 l.14-16).

⁴⁴ In *Tim. III*, t.II p.69 l.2-8, trad. t.III p.102.

⁴⁵ In *Tim. III*, t.II p.69 l.14, trad. cit. p.102.

⁴⁶ In *Tim. III*, t.II p.77 l.8 et 26-29, trad. t.III p.112-113. Id., p.215 l.2-3, trad. p.261: «le Corps du Monde, qui est sphérique, est dit être, du fait de la forme sphérique, une copie de l'Intellect». Cf. *Théol. plat.* IV.38 (éd. Saffrey-Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1987), p.110 l.12-21.

⁴⁷ Car ses parties ne font que prendre la place d'autres de ses parties, à la différence de toute figure angulaire (cf. Proclus, In *Tim. III*, trad. t.III p.107 n.3).

⁴⁸ *Lois X* 898b 2. L'auteur de cette comparaison se qualifie lui-même, à la ligne suivante, d'habile {ἀγρήγορον ἐξέτη}, cependant que la même image est employée dans le *Timée*, 33b 5, à propos du corps du Monde façonné par le Démiurge...

⁴⁹ 34a 1-5. Cf. Boèce, *Cons.* III.12 l.92-93: «rerum orbem mobilem rotat, dum se immobilem ipsa conservat»; id., III.19 l.3: «(...) stabilisque manens das cuncta moveri».

⁵⁰ In *Tim. III*, t.II p.94 l.20-24, trad. t.III p.130. Référence à *Lois X*, 898a sq. Les six autres sont: vers le haut et vers le bas, vers la droite et vers la gauche, vers l'avant et vers l'arrière, qui chacun ont donc un contraire, alors que le circulaire nœn a pas, et engendre et maintient tous les mouvements rectilignes. Voir S. Gersh, *LKOHTKT ALKOHVQT. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, Brill, 1973.

⁵¹ In *Tim. III*, t.II p.72 l.3, trad. t.III p.105.

l'Intellect, mais aussi pour l'intellection de toute instance participante. Cette propriété exprime en effet une loi ontologique universelle:

«dans le cercle, c'est le même point qui est fin et commencement, de même que dans ce qui se retourne vers soi, qui a son point de départ en soi-même et qui s'achève à soi-même»⁵².

La forme circulaire manifeste ainsi la solidarité et la simultanéité de la procession et de la conversion qui constituent toutes choses, chaque être s'éloigne de son origine en y faisant retour, en un cercle plus ou moins vaste selon le degré de multiplicité auquel il descend⁵³. La même figure s'applique successivement aux réalités ordonnées hiérarchiquement, la supérieure étant un point central dont émane concentriquement l'inférieure. L'Intellect est cercle par rapport à l'Un-centre, l'Âme étant à son tour cercle par rapport à l'Intellect-centre:

«Quant à l'Intellect lui-même, il est fermement établi en lui-même, il intellige tranquillement toutes choses, étant, comparé à l'Âme, point et centre: car si l'Âme est cercle, il est, lui, le centre, la puissance du cercle, et si l'Âme est ligne, il est, lui, le point (...) étant cercle lui-même si on le compare à la nature du Bien, vers laquelle, de chacun de ses points, il converge par la nostalgie de l'Un et du contact avec l'Un»⁵⁴.

Si «le cercle est l'image de l'intellect (ὁ μὲν κύκλος εἰχῶν ἐστι νοῦ)⁵⁵, pareillement l'Âme du Monde, en tant qu'intellective, obéit à la même loi⁵⁶:

«Ἐπιτροχὸν δὲ τὸ νοερόν [de l'Âme]»⁵⁷.

Notre intellection elle-même, ou plus exactement le λόγος qui est «cette partie en nous qui intellige les Intelligibles»⁵⁸, est décrite également comme un mouvement circulaire:

⁵² *In Tim. III*, t.II p.245 l.5-14, trad. t.III p.289.

⁵³ «(...) puisqu'il y a continuité entre les processions et les conversions, lesquelles rappellent de nouveau au même point ce qui a précédé, Platon dit que les droites ont été recourbées en cercles [*Tim. 36c 1*]» (*In Tim. III*, t.II p.248 l.16-18, trad. t.III p.292).

⁵⁴ *In Tim. III*, t.II p.243 l.6-17, trad. t.III p.287. Si l'Âme a une nature d'abord linéaire, elle est ensuite recourbée en cercle, et est animée d'un mouvement de rotation sur elle-même (non pas matériellement, bien sûr, puisqu'elle est incorporelle: id., p.249 31 sq., trad. p.293; p.286 l.12-22, trad. p.330): «la ligne droite représente la discursivité de ces puissances [cognitives et vitales de l'Âme], le cercle leur automotricité» (id., p.244 l.28-29, trad. p.288-289). Ou encore le cercle est «l'image de la vie qui retourne vers elle-même» (id., p.245 l.16, trad. p.289), ainsi que «la conversion intellectuelle» (id., p.244 l.17, trad. p.288). C'est toujours la même propriété du cercle qui est mise en valeur: «le cercle montre de quelle sorte est le forme de vie de l'Âme, qu'elle est un mû par soi-même ayant son point de départ en lui-même et se retournant vers lui-même, et que cette sorte de vie n'est pas pareille à la vie des animaux, laquelle se porte vers l'extérieur comme une droite (...) C'est pourquoi aussi cette forme de vie est circulaire: car, dans le cercle, c'est le même point qui est fin et commencement, de même que dans ce qui se retourne vers soi, qui a son point de départ en soi-même et qui s'achève à soi-même» (id., p.245 l.5-14, trad. p.289); «la rotation indiquant à la fois l'intellectivité et le fait de revenir au même point» (id., p.286 l.19-20). L'Âme est imitée en cela par la sphère du cosmos qu'elle enveloppe (36b 6 - e 5): «ce Tout visible imite la révolution invisible de l'Âme par le moyen du circuit corporel approprié et il retourne au même point de façon locale simultanément avec le retour au même point de l'Âme, qu'elle accomplit de façon intellectuelle (νοετικῶς)» (p.290 l.18-20, trad. modif. p.334).

⁵⁵ *In Rempublicam*, XIII.36, éd. Kroll (Leipzig, Teubner, 1899), t.II p.46 l.18-21, trad. fr. A. J. Festugière (Paris, Vrin-CNRS, 1970) t.II p.153.

⁵⁶ Cf. *In Rem.*, XIII.36, t.II p.47 l.2-3, trad. t.II p.154: «Selon qu'elle est image [de l'intellect], Platon la ramène à un cercle». Voir de même ce qui est dit du temps, qui pousse «les êtres perfectionnés par lui à imiter, par leur révolution circulaire, la condition plus auguste des principes éternels» (*In Tim. IV*, t.III p.20 l.8-10, trad. t.IV p.38; cf. id., p.21 l.1-2: τὸ γὰρ πάλιν καὶ πάλιν ἀνακυχλεῖν ἀπειροδυναμίας ἐστι). Il est lui-même monade éternelle en son essence, mais cercle par son activité, et comme tel est appelé «Intellect procédant» (id., p.26 l.30 - p.27 l.4, trad. p.45). Ainsi, «possédant une nature intellectuelle, il mène circulairement tous les êtres qui participent à lui, et particulièrement les âmes» (id., p.27 l.24-26, trad. p.45), car χρόνος est en fait χορόνοος, «Intellect dansant en rond» (p.28 l.1-2) ὁ mais qui «danse en demeurant en repos» (id., l.15).

⁵⁷ *In Tim. III*, t.II p.312 l.22-26, trad. t.III p.358. Faculté, continue Proclus, «qui ne rencontre nul empêchement dans sa démarche transitive (), qui comporte le caractère du cercle dans son passage d'un point à un autre, qui, dans ses intellections, possède vigueur, perfection, activité qui a pour objet le Divin, boniformité, motion autour de l'intelligible comme autour d'un centre».

⁵⁸ *In Tim. II*, t.I p.246 l.29-30, trad. t.II p.83.

«(...) puisque le *logos* circule autour de l'Intelligible et qu'il exerce son activité et son mouvement comme autour d'un centre, dans ces conditions il contemple l'Intelligible, l'intellection connaissant l'Intelligible de manière indiscursive et indivisible, le *logos* évoluant en cercle autour de l'essence de l'Intelligible et développant au fur et à mesure la nature substantielle de toutes choses qui se trouve unifiée dans l'Intelligible»⁵⁹.

Selon le *Phèdre*, l'âme, debout sur le dos de la voûte céleste en mouvement, contemple successivement les réalités intelligibles, «jusqu'au moment où la révolution circulaire la ramène au même point» (247d 5-6). Socrate dit ici, explique Proclus, «que les âmes se meuvent en cercle puisque, tandis qu'elles sont nourries par les Intelligibles comme objets de désirs, elles reçoivent l'influence bénéfique tantôt de tel Intelligible tantôt de tel autre et reviennent aux points mêmes d'où elles étaient parties»⁶⁰. Au contraire, «toute connaissance ou appétition irrationnelle va d'un point à un point différent en se hâtant vers l'extérieur, car l'objet auquel elle aspire ou qu'elle connaît est extérieure à elle-même»⁶¹. L'âme qui connaît l'Intelligible en elle-même, telle celle de Boèce qui écoute sa consolatrice, parcourt donc un cercle, revenant au départ de son processus discursif. C'est d'ailleurs à se recourber sur elle-même que Philosophie l'avait invitée dès le poème précédent la prose 12:

«Quisquis profunda mente vestigat verum
cupitque nullis ille deviis falli,
in se *revolvat* intimi lucem visus
longosque *in orbem cogat inflectens motus*»⁶².

C'est bien ce qui convient, d'après le *Timée*⁶³, pour guérir les perturbations dont souffre l'âme. En rétablissant et stabilisant la régularité du mouvement des cercles du Même et de l'Autre en son âme, en reproduisant en son propre intellect les révolutions de l'intelligence céleste, l'homme cessera d'errer follement, s'assimilera à Dieu et s'immortalisera dans toute la mesure possible, il échappera à la misère de sa condition mortelle, au mal et à la souffrance, il trouvera le bonheur. N'est-ce point là précisément le remède adapté à la situation de Boèce ?

Il n'est par conséquent pas étonnant que les preuves de Philosophie soient circulaires, puisque, si l'on ose dire, l'Intellect lui-même, et par conséquent toute intellection, tourne en rond. C'est particulièrement le fait de revenir au même point qui imite la manence de l'Intellect⁶⁴. Le fait que la sphère n'ait ni fin ni commencement l'a rendue propre à symboliser le divin en son éternité et sa plénitude, dans une tradition qui a perduré jusqu'à l'âge moderne. L'Intelligible et l'Intellect l'imitent, et de même le discours qui vise à démontrer l'identité de Dieu, du Bien, de l'Un et du bonheur, prend une forme circulaire, à l'image de la «forme de la substance divine». Les différentes sphères s'emboîtent en effet, et la circularité descend jusqu'aux processus discursifs qui tournent autour de l'objet à

⁵⁹ *In Tim. II*, t.I p.248 l.1-6, trad. t.II p.5. Cf. *In Tim. IV*, t.III p.149 l.24-26, trad. t.IV p.191: «les ôchò urs de danseö [des astres: 40c 3] sont les transports sacrés des âmes autour de l'Intelligible et leurs révolutions et retours intellectifs au même point». L'Âme et les âmes partielles connaissent les intelligibles par le cercle du Même, et les sensibles par le cercle de l'Autre (*In Tim. III*, t.II p.309 l.25 - p.314 l.31, trad. t.III pp. 355-360; cf. id., t.II p.257 l.19-24, trad. t.III p.300).

⁶⁰ *In Tim. III*, t.II p.245 l.20-23, trad. t.III p.289. Cf. id., p.248 l.18-23, trad. p.292: «Et puisque la force vitale () de l'Âme a capacité intellectuelle (), qu'elle est récurrente () et déroule en son cours la multiplicité intelligible, cette force revient de nouveau au même point, pour cela et aussi parce que l'Âme meut les mus par un autre en se retournant vers elle-même et en se mouvant elle-même. C'est pour toutes ces raisons en effet que le circulaire convient à l'Âme» (cf. id., p.290 l.4-17, trad. p.333-334).

⁶¹ *In Tim. V*, t.III p.346 l.24-26, trad. t.V p.228. Ce mouvement est une perversion de la révolution des cercles du Même et de l'Autre, ajoute Proclus, et est le vrai sens de la Gigantomachie. Sur l'antériorité, voir ci-après les «lieux intrinsèques».

⁶² *Cons. III.XI* l.1-4. Cf. *III.IX* l.15-18

⁶³ 42c 4 - d 2, 43a 5 - 44c 4, 47b 7 - c 4, 90b 2 - d 7.

⁶⁴ *In Tim. IV*, t.III p.28 l.24-26, trad. t.IV p.47.

contempler⁶⁵. On la repère encore au principe même de la démonstration de Philosophie, dans la prose 9 du livre III: la solidarité réciproque de tous les aspects du bonheur (indépendance, pouvoir, considération, gloire, joie) fait qu'on ne peut avoir l'un sans avoir les autres⁶⁶. L'erreur fondamentale est de les imaginer séparés, alors qu'ils ne sont qu'une seule et même nature, une chose simple⁶⁷. En voulant saisir une partie seulement d'une chose qui en réalité n'en comporte pas, on n'attrape ni une partie ni le tout ni donc la chose elle-même⁶⁸. Or, aucun bien matériel ne pouvant apporter tous ces aspects à la fois pas plus qu'un seul d'entre eux⁶⁹, il est clair qu'on ne peut trouver par eux le bonheur. *A contrario*, le vrai bonheur se laisse reconnaître à cela:

«ea vera est et perfecta felicitas quae sufficientem, potentem, reverendum, celebrem laetumque perficiat»⁷⁰.

Ce qui peut procurer réellement un seul de ces aspects, peut les procurer tous, puisqu'ils sont une seule et même chose; ce sera alors la plénitude du bonheur⁷¹. Le critère formel permettant d'identifier le vrai bonheur fait donc appel à la circularité qu'est l'entre-implication de tous ses traits essentiels⁷². Peu importe par lequel on commencera, en tenir un c'est les tenir finalement tous, puisqu'en chacun sont contenus les autres. Ainsi, les permutations auxquelles se livre Philosophie dans la prose 9 pour l'analyse du vrai bonheur, sont formellement équivalentes au «labyrinthe» tissé dans tout le livre III sur le plan métaphysico-théologique. L'explication unique (puisqu'au fond le bonheur, le Bien et Dieu sont identiques) en est que les raisons discursives qui parcourent ce qui est simple et homogène (comme l'est une sphère), ne peuvent que s'assembler circulairement.

2. — Les lieux intrinsèques de Philosophie

On peut observer, dans le même passage de la *Consolation*, une autre application du principe (néo)platonicien d'adéquation du discours à son objet, et cela toujours en référence au modèle parménidien. Chez l'Éléate, l'être est comparé à une sphère parce que comme elle, étant parfaitement égal dans toutes les directions à partir du centre⁷³, rien ne peut lui être ajouté ou retiré; il est achevé, toujours parfaitement identique à lui-même, il ne peut subir aucune variation, car en dehors de lui il n'y a rien⁷⁴. De même, d'après Philosophie:

⁶⁵ Les *Prolégomènes à la philosophie de Platon* représentent l'intellect universel et indivisible comme le centre d'un cercle, autour duquel se disposent les processus discursifs de l'âme, les démonstrations, «à la façon d'une circonférence qui se déroule autour du centre» (éd. cit., V.17, p.28). Comme l'explique Plotin (*Enn.* II.2, 1, 1.31-34), dans un cercle le centre est naturellement immobile, mais si la circonférence l'était aussi, elle ne serait qu'un grand centre; il est donc mieux qu'elle tourne autour du centre.

⁶⁶ *Cons.* III.9 1.55-57.

⁶⁷ «Hoc igitur quod est unum simplexque natura, pravitas humana dispertit (...)» (III.9 1.39-40. Cf. id., 1.15 et 35-38).

⁶⁸ III.9 1.40-42.

⁶⁹ III.9 1.59-63.

⁷⁰ III.9 1.69-71.

⁷¹ III.9 1.71-74.

⁷² Cf. Macrobe, *In Somn.* I.22, 1-2: «Illae vere insolubiles causae sunt, quae mutuis in vicem nexibus vincuntur, et dum altera alteram facit ac vicissim de se nascuntur, numquam a naturalis societatis amplexibus separantur». Le raisonnement qui suit immédiatement met alors en œuvre cette détermination réciproque: «Talia sunt vincula quibus terram natura constrinxit. Nam ideo in eam feruntur omnia quia ut media non movetur, ideo autem non movetur quia infima est, nec poterat infima non esse in quam omnia feruntur». Il ne faut pas se hâter de qualifier cette démonstration de cercle vicieux comme si sa circularité était naïve (W. H. Stahl, *Roman Science*, 1962, p.163, cité par J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin*, Brill, Leiden, 1977, p.461). Les auteurs antiques obéissent à des règles d'écriture expressive qui ne sont plus les nôtres. Voir aussi un exemple de texte circulaire dans J. Brendel, *Symbolism of the Sphere...*, op. cit. pp.23 et 27.

⁷³ Frag. B VIII 1.44.

⁷⁴ Id., 1.44-49.

«Ea est enim divinae forma substantiae ut neque in externa dilabatur nec in se externum aliquid ipsa suscipiat»⁷⁵.

D'où la nécessité, par apparemment, que dans le discours qui en traite, les raisons utilisées aussi ne soient pas empruntées à l'extérieur mais trouvées à l'intérieur du sujet étudié:

«Quod si rationes quoque non extra petitas sed intra rei quam tractabamus ambitum collocatas agitavimus, nihil est quod admirere (...)»⁷⁶

comme le souligne Philosophie en réponse à l'étonnement qu'avait manifesté Boèce en remarquant:

«Atque haec nullis extrinsecus sumptis sed ex altero altero fidem trahente insitis domesticisque probationibus explicabas»⁷⁷.

La notion d'extrinsécité d'un argument, qu'évoque ici Boèce, n'apparaît pas par hasard. Elle appartient au vocabulaire codifié de l'art rhétorique. Aristote distinguait deux sortes de preuves: non-techniques et techniques⁷⁸. Non-techniques sont les faits, les témoignages, les aveux, etc., c'est-à-dire les preuves dont l'origine se trouve hors du discours; techniques celles qui relèvent de l'art du discours proprement dit⁷⁹. Cette distinction est reprise par Cicéron, mais est dans ses *Topiques* transposée au niveau des «lieux», c'est-à-dire au niveau des types ou plutôt des fondements où l'on peut trouver des arguments ou raisons probantes⁸⁰. Certains lieux ont un rapport direct, «sont inhérents», au sujet de la discussion: ainsi la définition des termes utilisés dans la question, leurs rapports de genre à espèce, etc⁸¹. D'autres sont «extrinsèques», c'est-à-dire font appel à des considérations extérieures au sujet. D'après Cicéron, ce sont en fait les «arguments d'autorité»⁸², et les témoignages⁸³ de sources et de poids divers⁸⁴.

Dans son *Commentaire des Topiques de Cicéron* comme dans ses *Différences topiques*, Boèce s'inscrit évidemment d'abord dans cette tradition. Mais la définition rhétorico-juridique de l'argument extrinsèque n'est pas suffisante pour comprendre les allusions méthodologiques de la *Consolatio*, et il nous faut regarder de plus près ce que Boèce en dit dans ses ouvrages consacrés à l'«ars inveniendi», et plus particulièrement dans le *De Differentiis topicis*.

⁷⁵ III.12 1.87-89. Voir aussi frag. B VIII 1.7 («d'où s'accroîtrait-il ?»), 1.22-24, 1.27-28. Cf. encore *Cons.* III.12 1.92-93 («se immobilem ipsa conservat»), et frag. B VIII 1.29-30 («Identique à lui-même, en lui-même il repose; Il est là en lui-même immobile en son lieu»).

⁷⁶ III.12 1.93-95.

⁷⁷ III.12 1.83-85. Philosophie l'avait déjà incité, dans le poème précédent, en évoquant la doctrine de la réminiscence, à ne chercher qu'en lui-même la vérité: «Quisquis profunda mente vestigat verum / (...) / animumque doceat quicquid extra molitur / suis retrusum possidere thesauris» (III.XI 1.1-7). Cf. ce que Proclus dit de l'âme connaissante: «Dans le temps donc où elle se voit elle-même et se déroule elle-même, elle connaît toutes choses sans aucunement sortir de son propre caractère, c'est en s'intelligenceant elle-même qu'elle les voit» (*In Tim.* III, t.II p.296 1.14-18, trad. t.III p.340).

⁷⁸ *Rhet.* I.2, 1355b 35.

⁷⁹ Ces dernières ont une extension assez vaste. Par exemple, que l'orateur inspire confiance à son auditoire est une preuve relevant de l'art si cette confiance est «l'effet du discours, non d'une prévention sur le caractère de l'orateur» (id., 1356a 8-9). De même mettre l'auditoire dans des dispositions favorables d'écoute, si on suscite les passions adéquates (l'amitié et non la haine; ibid., 14-16), mais non si, par exemple, on utilise un appel à la pitié, tiré d'un sujet hors de la cause (le fait d'avoir une famille à nourrir, etc.).

⁸⁰ Cf. Cicéron, *Top.* II.8: «Itaque licet definire locum esse argumenti sedem, argumentum autem, rationem quae rei dubiae faciat fidem. Sed ex his locis in quibus argumenta inclusa sunt, alii in eo ipso de quo agitur haerent, alii adsumuntur extrinsecus. In ipso, tum ex toto, tum ex partibus eius, tum ex nota, tum ex eis rebus quae quodammodo adfectae sunt ad id de quo quaeritur. Extrinsecus autem ea ducuntur, quae absunt longeque disiuncta sunt».

⁸¹ Voir ibid., II.9 - III.23.

⁸² Id., III.24: «Quae autem adsumuntur extrinsecus, ea maxime ex auctoritate ducuntur. Itaque Graeci talis argumentationes αὐτῶν uocant, id est artis expertis».

⁸³ Id., XIX.73: «Haec ergo argumentatio quae dicitur artis expertis, in testimonio posita est. Testimonium autem nunc dicimus omne quod ab aliqua re externa sumitur ad faciendam fidem».

⁸⁴ Voir id., XIX.73-78.

Reprenant pour définir le lieu l'expression «sedes argumenti»⁸⁵, il oriente bientôt son analyse dans une direction relevant davantage de la logique⁸⁶, et précise que le lieu est une proposition connue par soi, qui n'a donc pas besoin d'être prouvée et même est indémontrable. Elle est une «propositio maxima» ou «principalis», en somme une maxime, ou dirait-on plutôt aujourd'hui, un axiome⁸⁷. Cette proposition est le nerf de l'argument, et c'est par là qu'elle mérite le nom de «lieu»: comme un lieu physique contient le corps, elle *contient* la preuve⁸⁸. Elle *contient* aussi d'avance, par conséquent, toutes les propositions qui seront déduites:

«Ideo et universales et maximae propositiones loci sunt dictae, quoniam ipsae sunt quae continent caeteras propositiones, et per eas fit consequens et rata conclusio. Ac sicut locus in se corporis continet quantitatem, ita hae propositiones quae sunt maximae, intra se omnem vim posteriorum atque ipsius conclusionis consequentiam tenet (...)»⁸⁹.

Une première distinction entre extrinséité et intrinséité est alors proposée. En effet, soit le lieu est un axiome explicitement contenu dans le raisonnement à titre de prémisse du syllogisme; ce sera alors un lieu intrinsèque⁹⁰. Soit il est un axiome implicitement utilisé, non formulé dans le raisonnement, donc ôposé en dehors: ce sera alors un lieu extrinsèque⁹¹ mais il n'en fournit pas moins la raison décisive de l'argument⁹¹. Dans les deux cas, cette proposition a le rôle principal, la seule différence réside donc dans son explicitation ou non à l'intérieur de la mise en forme du raisonnement⁹². Mais ce n'est certainement pas de cette distinction qu'il est question dans la *Consolatio*, car la plupart des raisonnements n'omettent pas leur lieu, bien au contraire, comme nous le verrons.

Cependant il existe des lieux encore supérieurs à ces maximes ou propositions générales: ce sont leurs «différences»⁹³. En effet, de même que les espèces diffèrent entre elles par des différences spécifiques, ces différences que sont les maximes diffèrent par des «différences topiques»⁹⁴, puisque les uns expriment un règle portant sur la

⁸⁵ *Diff. Top.*, PL 64, L.I, 1174 C, L.II, 1185 A-B. Cf. *Cons.* III.2 I.1-2: «velut in augustam suae mentis sedem recepta, sic coepit (...)»; les profondeurs de l'esprit de Philosophie sont le lieu de toute l'argumentation qui va suivre.

⁸⁶ Dans le *De Diff. top.*, il s'agit d'ailleurs d'abord de lieux dialectiques, et seulement au L.IV des lieux rhétoriques. Si Boèce reprend, au L.III, la définition cicéronienne du «locus extrinsecus», il la déplace du contexte rhétorique vers la problématique de la topique. Autrement dit, ce qui est de l'ordre du fait ou du témoignage judiciaire disparaît au profit de ce qu'Aristote appelle le «probable» (εὐοξον) ou proposition dialectique: «Restat is locus quem extrinsecus dixit assumi, hic iudicio nititur et auctoritate, et totus probabilis est, nihil continens necessarium. Probabile autem est quod videtur vel omnibus, vel pluribus, vel doctis et sapientibus, et inter hos claris atque praestantibus, vel his qui secundum unamquamque artem peritiam consecuti sunt, ut medico in medicina, geometrae in geometria» (1199 C-D). Cf. id., 1180 D, *Topicorum Aristotelis Interpretatio*, 910 D, 916 A, et Aristote, *Top.* I.1, 100b 21-23; I.10, 104a 8-10.

⁸⁷ Cf. *Diff. Top.*, L.I, 1176 C-D, *In Top. Cic. Comm.*, 1051 C: «Supremas igitur ac maximas propositiones vocamus, quae et universales sunt, et ita notae atque manifestae, ut probatione non egeant, eaque potius quae in dubitatione sunt probent. Nam quae indubitata sunt, ambiguum demonstrationi solent esse principia, qualis est, omnem numerum vel parem esse vel imparem (...)».

⁸⁸ «haec propositio totam continet probationem, et cum inde nascitur argumentum, recte locus, id est argumenti sedes vocatur» (1185 C).

⁸⁹ 1185 D - 1186 A. Cf. *In Top. Cic. Comm.*, 1051 D: «Maximas igitur, id est universales ac notissimas propositiones, ex quibus syllogismorum conclusio descendit, in Topicis ab Aristotele conscriptis locos appellatos esse perspeximus; quod enim maximae sunt, id est universales propositiones, reliquas in se velut loci corpora complectuntur (...)».

⁹⁰ «locus insertus» (1185 C).

⁹¹ «Ut vero extra posita propositio maxima vires afferat argumento (...)» (1185 C). Cf. *In Top. Cic. Comm.*, 1052 A. Ce raisonnement n'est pas pour autant un enthymème (cf. 1050 B): il ne manque aucune prémisse, mais la règle justifiant l'inférence n'est pas explicitée. Ainsi, pour montrer que le sage n'est pas jaloux, on pose le syllogisme complet: «est jaloux celui qui s'attriste du bonheur d'autrui; or le sage ne s'attriste pas du bonheur d'autrui; donc le sage n'est pas jaloux». La maxime implicite («qui syllogismo tamen vires ministrat») en est: «quorum diversae sunt definitiones, diversae esse substantias».

⁹² «Est igitur uno quidem modo locus (ut dictum est) maxima et universalis, et principalis, et indemonstrabilis, atque per se nota propositio, quae in argumentationibus, vel inter ipsas propositiones, vel extrinsecus posita, vim tamen argumentis et propositionibus subministrat» (1185 D).

⁹³ Elles sont donc en droit des «différences topiques», mais peuvent également être appelées «lieux»: «Loci superior differentia, qui locus nihilominus nuncupatur (...)» (1187 A).

⁹⁴ 1186 A-B.

définition d'une chose, d'autres sur sa cause, d'autres sur ses parties, etc. Et comme les différences spécifiques à l'égard des espèces (e.g. la rationalité par rapport à la nature humaine), les différences topiques sont plus universelles que les maximes, et donc moins nombreuses⁹⁵. Ce sont aussi les genres suprêmes⁹⁶ de toutes les règles logiques qui peuvent être utilisées dans une démonstration, la méta-topique⁹⁷, qui guide le dialecticien dans l'*inventio*, la recherche des maximes. Finalement, tout raisonnement élémentaire relève de trois caractérisations. Premièrement, le type de la question posée. Toute proposition prédicative étant réductible à la relation entre un prédicat et un sujet, toute question porte sur la nature de cette relation: conformément à l'énumération aristotélicienne des prédicables⁹⁸, le prédicat peut être un genre, un accident, un propre ou une définition ó exprimant en principe l'espèce ó⁹⁹. Deuxièmement, le lieu ou la maxime, la règle logique, utilisée. Troisièmement, la différence topique, le lieu supérieur, où l'on va chercher cette règle. Par exemple, quand on demande si les arbres sont des animaux, et si l'on pose le syllogisme suivant: «un animal est une substance animée sensible, un arbre n'est pas une substance animée sensible, donc un arbre n'est pas un animal», la question est «de genere», le lieu (proposition universelle) implicite est: «cui generis diffinitio non convenit, id eius cuius ea diffinitio est, species non est», et la différence constitutive de ce lieu est d'être «a diffinitione»¹⁰⁰. Quand on demande si la justice est naturelle, et que l'on répond: «la vie en commun des hommes est naturelle, la justice est ce qui rend possible la vie en commun des hommes, donc la justice est naturelle», la question est «de accidente», la maxime est: «est naturel ce dont les causes efficientes sont naturelles», et la différence topique est «ab efficientibus causis»¹⁰¹.

Boèce propose ensuite une classification des différences topiques qu'il dit emprunter à Thémistius¹⁰² et qui assez différente de celle de Cicéron, bien qu'il s'efforce ensuite de démontrer qu'elles sont conciliables¹⁰³. Les différences topiques peuvent d'abord être prises des termes mêmes, sujet ou prédicat, qui figurent dans la question¹⁰⁴. Dans ce cas, elles concernent soit leur essence, d'où deux lieux: définition et description¹⁰⁵; soit de ce qui accompagne toujours l'essence, d'où: le tout, les parties, les causes; soit ce qui suit de l'essence, d'où: les effets, les corruptions, les utilisations, les accidents communs¹⁰⁶. Tous ces lieux, puisqu'ils orientent la recherche sur l'essence des choses qui sont unies par le jugement conclusif, peuvent être considérés comme intrinsèques, par opposition au second membre

⁹⁵ «omnia enim quae universaliora sunt, pauciora semper esse contingit» (1186 B). Par conséquent, elles sont commodément énumérables et mémorisables (id.). Cf. *In Top. Cic. Comm.*, 1052 B: «Possumus enim (...) omnium maximarum atque universalium propositionum differentias perpendere, atque innumerabilem maximarum propositionum ac per se notarum multitudinem in paucas atque universales colligere differentias (...)».

⁹⁶ Cf. *In Top. Cic. Comm.*, 1052 C: «Sed istae locorum, id est propositionum maximarum, differentiae (...), possunt subiectarum propositionum etiam genera nuncupari. Nam differentiae continentis etiam genera communiter possunt videri (...)».

⁹⁷ Cf. *In Top. Cic. Comm.*, 1052 C: «Et sicut illae reliquarum propositionum loci esse dicebantur, quod eas intra suum ambitum continerent, ita ipsarum maximarum atque universalium propositionum, quas minorum propositionum locos esse praediximus, illae differentiae, et si non vere, tamen quaedam veluti imagine, loci esse videbuntur, in quas fuerint convenienti ratione reductae». Plus loin, Boèce dit qu'on pourrait songer à les appeler des lieux de lieux, mais que cela n'est pas pertinent car un lieu contient en fait un argument (1058 B). Ces lieux supérieurs, les différences topiques, peuvent toutefois aussi être dit inclure des arguments (1058 C).

⁹⁸ Aristote, *Top.* I.4-5, 101b 16 - 102b 26.

⁹⁹ 1186 C.

¹⁰⁰ 1187 A.

¹⁰¹ 1189 C.

¹⁰² 1194 B.

¹⁰³ Dans les *Topiques*, Aristote classe les lieux directement à partir des prédicables.

¹⁰⁴ 1186 D. Cf. *In Top. Cic. Comm.*, 1055 D: «(praedicatum et subiectum) cum per se res sint, ipsi quidem argumentum esse non possunt, habere autem in se quaedam possunt, in quibus argumenta sint collocata, et quae sedes argumentorum esse intelligentur».

¹⁰⁵ 1187 A - 1188 A.

¹⁰⁶ 1188 A - 1190 B.

de la division, qui regroupe les lieux extrinsèques, c'est-à-dire ceux qui au contraire font intervenir une notion qui n'est pas directement impliquée dans la proposition examinée¹⁰⁷: «ex rei iudicio»¹⁰⁸, par la similitude («ex similibus», soit selon la qualité soit selon la quantité), selon le plus et le moins, par analogie («a proportione»), selon les opposés (qui sont des contraires, la privation et l'habitus, les relatifs, l'affirmation et la négation), par transposition à quelque chose de plus connu («ex transumptione»)¹⁰⁹. Il existe enfin un troisième groupe, intermédiaire entre les deux précédents, qui contient les lieux fondés sur les cas grammaticaux et sur les différents types de division¹¹⁰.

Bien que les lieux «ex rei iudicio», c'est-à-dire fondés sur une autorité, soient seuls proprement a-techniques, suivant l'expression d'Aristote et Cicéron¹¹¹, tous les lieux extrinsèques et les mixtes, dans la classification de Thémistius, sont réservés aux discussions dialectiques, qui se contentent du probable¹¹², tandis que les lieux intrinsèques trouvent leur emploi dans le discours scientifique, en dirigeant des syllogismes démonstratifs¹¹³. Autrement dit, un certain nombre de lieux que Cicéron considérait comme intrinsèques, sont renvoyés du côté de l'extrinséité, et donc du discours non scientifique: similitudes, oppositions, etc.¹¹⁴. En revanche, seuls relèvent du mode scientifique les lieux intrinsèques c'est-à-dire ce qui concerne l'essence et les dépendances de l'essence¹¹⁵.

C'est certainement cette distinction qu'en vue Philosophie dans la consolation qu'elle dispense à Boèce. De fait, les raisons employées dans la démonstration même qui se déploie circulairement au cours du livre III, non seulement ne sont pas des arguments d'autorité (à quoi on ne doit pas assimiler les références à Platon, extérieures au raisonnement proprement dit), mais procèdent de l'analyse interne des notions convoquées: bonheur, souverain Bien, Dieu, etc., et de règles qui ont valeur de lieux ou d'axiomes. Par exemple, de la règle: «Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id inminutione perfecti imperfectum esse perhibetur», est tiré le théorème suivant: l'existence de l'imparfait implique l'existence du parfait¹¹⁶. De même, la «notion commune» (*communis conceptio*) «nihil deo

¹⁰⁷ Toutefois, ils ne sont bien sûr pas sans relation avec ce qui est en question: «Ea enim quae extrinsecus assumuntur, non sunt ita separata atque disiuncta, ut non aliquo modo quasi e regione quadam ea quae quaeruntur aspiciant. Nam et similitudines et opposita ad ea sine dubio referuntur quibus similia vel opposita sunt, licet iure atque ordine videantur extrinsece collocata» (1194 D). Ils n'en gouvernent pas moins les raisonnements: «licet extrinsecus positi, argumenta tamen quaestionibus subministrant» (1190 B).

¹⁰⁸ Ce qui correspond bien à ce qu'Aristote dit de l'opinion probable et de la proposition dialectique, c'est-à-dire tirées soit de l'opinion commune, soit des opinions autorisées des sages, ou des plus savants (1190 C).

¹⁰⁹ 1190 C - 1192 B.

¹¹⁰ 1192 B - 1194 A. Cette triple répartition est évidemment exhaustive: «De quo enim in qualibet quaestione dubitatur, id ita firmabitur argumentis, ut ea vel ex ipsis sumantur quae in quaestione sunt constituta, vel extrinsecus ducantur, vel quasi in confinio horum posita vestigentur. Ac praeter hanc quidem diffinitionem nihil extra inveniri potest» (1194 B).

¹¹¹ «Ex rei vero iudicio quae sunt argumenta quasi testimonium praebent et sunt inartificiales loci, atque omnino disiuncti, nec rem potius quam iudicium opinionemque sectantes» (1195 A). Cf. 1199 D: «hic etiam inartificialis et artis expertus vocatur, quoniam non sibi hinc ipse conficit argumentum orator, sed peractis positisque utitur testimonis».

¹¹² Dans la classification de Cicéron aussi, ou plutôt *a fortiori*, puisque le lieu extrinsèque est borné au témoignage ou à l'autorité: «Restat is locus quem extrinsecus dixit assumi, hic iudicio nititur et auctoritate, et totus probabilis est, nihil continens necessarium» (1199 C).

¹¹³ «Sed ea quidem quae ex diffinitione, vel genere, vel differentia, vel causis argumenta ducuntur, demonstrativis maxime syllogismis vires atque ordinem subministrant, reliqua verisimilibus ac dialecticis. Atque hi loci qui maxime in eorum substantia sunt de quibus in quaestione dubitatur, ad praedicativos ac simplices, reliqui ad hypotheticos et conditionales respiciunt syllogismos» (1195 A - 1196 A). Cf. Aristote, *Top.* I.1, 100a 25 - 30.

¹¹⁴ Cf. Cicéron, *Top.* III.11 («quae quodammodo adfectae sunt ad id de quo quaeritur»).

¹¹⁵ «Eos igitur locos, qui positi sunt in terminis de quibus in quaestione dubitatur, priore partitione Themistius tum in substantia posuit, tum in substantiae consequentia» (1200 D).

¹¹⁶ *Cons.* III.10 1.8-12; cf. id., 1.28-29.

melius excogitari queat», permet de montrer que Dieu est le Bien parfait et donc le véritable bonheur¹¹⁷. Autant de lieux dont Philosophie justifie l'intrinséité (*confere* le «insitis domesticisque probationibus») en soulignant que le caractère apodictique de la démonstration est celui qui convient à son objet, Dieu lui-même, être nécessaire et immuable, sur lequel peut porter une science théologique, alors que l'extrinséité des arguments la rabaisserait au niveau de l'art du probable et des apparences¹¹⁸ — ce qui correspond bien, encore une fois, au requisit du *Timée* (29b 6-9), selon lequel le discours qui porte sur ce qui demeure, doit être lui-même stable et inébranlable.

Autrement dit, que le discours soit clos comme la sphère parménidienne et n'emprunte rien à l'extérieur du sujet («nullis extrinsecus sumptis probationibus», «rationes quoque non extra petitas»), le rend autosuffisant, à l'image du souverain Bien, le vrai bonheur, dont l'indépendance est un trait essentiel¹¹⁹ et qui, incluant en lui tous les biens comme la sphère comprend toutes les figures, ne laisse rien à désirer *en dehors de lui* :

«Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens; cui si quid aforet summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari»¹²⁰.

Le Bien et le bonheur s'identifiant également Dieu, ce discours est donc aussi à l'image de Dieu, qui, en tant que principe de toutes choses, n'a rien en lui qu'il ait reçu *de l'extérieur*, c'est-à-dire d'un autre être qui serait alors supérieur à lui:

«Ne hunc rerum omnium patrem illud summum bonum quo plenus esse perhibetur vel extrinsecus accepisse vel ita naturaliter habere praesumas quasi habentis dei habitaeque beatitudinis diversam cogites esse substantiam. Nam si extrinsecus acceptum putes, praestantius id quod dederit ab eo quod acceperit existimare possis; sed hunc esse rerum omnium praecellentissimum dignissime confitemur»¹²¹.

3. — Le tissage de Philosophie

Une troisième et une quatrième applications du principe d'apparement du discours à son objet peuvent être discernées. Il est dit des preuves intrinsèques dont nous venons de parler qu'elles tirent leur certitude les unes des autres¹²², en une continuité bien liée, formant un tout unifié. C'est aussi par cette cohésion interne, que l'argumentation de Philosophie sur le Souverain Bien imite du mieux qu'elle peut la nature de cela même qui est le Souverain Bien: l'Un en son indépendance divine, Dieu en son autosuffisance unitaire et sa nécessité. De même que

¹¹⁷ *Cons.* III.10 1.25-33. Autres exemples d'axiomes: «nullius rei natura suo principio melior poterit existere» (III.10 1.50-51); «quae discrepant bona, non esse alterum quod sit alterum liquet» (III.10 1.60-61), d'où est tiré qu'il ne peut y avoir deux biens parfaits; «eadem namque substantia est eorum quorum naturaliter non est diversus effectus» (III.11 1.22-24).

¹¹⁸ Cf. *Cons.* V.4 1.33-36: «Iam vero probationem firma ratione subnixam constat non ex signis neque petitis extrinsecus argumentis sed ex convenientibus necessariisque causis esse ducendam». Cf. Proclus, *In Tim. II*, t.I p.251 1.25-26, trad. t.II p.89: «l'intelligible est développé (περιλυπτόν) par le logos, l'être devenu n'est que d'essai par la doxa (δοξαστόν): en effet, l'objet connu est extérieur à la doxa, et non pas au-dedans d'elle, comme l'intelligible est au-dedans du logos»; id., p.244 1.23-24, trad. p.80: «c'est là précisément un attribut commun de toute intellection, le fait de posséder l'objet connu à l'intérieur: c'est par là même, je présume, que l'intellection diffère de la sensation».

¹¹⁹ *Cons.* III.9, *passim*; III.3 1.23-24 («sibi ipse sufficiens»), et, *a contrario*, 1.34: «Egebit igitur, inquit, extrinsecus petito praesidio (...)». Telle est aussi la sphère du monde ou du ciel selon le *Timée*, 34b 5-9: «unique, seul de son espèce, solitaire, mais capable en raison de son excellence de vivre en union avec lui-même, sans avoir besoin de quoi que ce soit d'autre, se suffisant à lui-même comme connaissance et comme ami. C'est en procédant ainsi que le démiurge fit naître le monde, qui est un dieu bienheureux» (trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1992, p.123).

¹²⁰ *Cons.* III.2 1.8. Cf. ce que Proclus dit du cinquième don fait au monde par le démiurge: «il est cause de l'autosuffisance du tout et de son mouvement circulaire sur lui-même, de telle sorte que (...) il n'a besoin de rien de ce qui est extérieur» (*Théol. plat.* V.20, p.73 1.18-21; *In Tim. II*, p.86 1.1 - p.92 1.9).

¹²¹ *Cons.* III.10 1.37-44.

¹²² «ex altero altero fidem trahente» (*Cons.* III.12 1.84)

les *Prolégomènes* voient une des supériorités de Platon en ce qu'il donne toujours une démonstration¹²³, Boèce insiste sur le caractère apodictique des discours de Philosophie, c'est-à-dire sur l'enchaînement serré et continu des conclusions à partir des prémisses, qui pallie par la force de la connexion le fait de déployer discursivement ce qui relève de l'unité:

«Assentior, inquam, cuncta enim firmissimis nexa rationibus constant»;

«Ista quidem consequentia sunt eis quae paulo ante conclusa sunt»¹²⁴.

Cette rigueur déductive s'impose bien sûr dans un genre scientifique, où comme nous l'avons vu les preuves sont intrinsèques. Le paradigme géométrique devient même explicite, lorsqu'est rappelé que les propositions déduites peuvent à leur tour servir de points de départ pour démontrer des corollaires:

«Super haec, inquit, igitur veluti geometrae solent demonstratis propositis aliquid inferre quae porismata ipsi vocant, ita ego quoque tibi veluti corollarium dabo»¹²⁵.

Le thème revient à plusieurs reprises, car il s'agit de rappeler que l'évidence rationnelle est supérieure à l'évidence sensible. En dépit de l'opinion commune, en dépit du constat, fondé sur les apparences, que le désordre règne dans le monde et qu'il est préférable de commettre l'injustice que de la subir, il faut se laisser convaincre du contraire par la raison, puisqu'une proposition correctement déduite de prémisses vraies est absolument irréfutable, même si elle est contredite par l'observation empirique¹²⁶. Il vaut mieux s'en remettre à la force de la logique qu'au préjugé ou à la croyance spontanée¹²⁷. La démonstration est censée forger des chaînes infrangibles de raisons qui doivent assujettir le jugement, imposer la conviction, contre la douloureuse expérience personnelle de Boèce lui-même.

Ce dernier d'ailleurs, fait part de son écartèlement entre l'évidence rationnelle et l'opinion commune, qui jugera les paradoxes de Philosophie non seulement invraisemblables mais tout simplement incoutables¹²⁸. Mais, répond imperturbablement celle-ci, c'est seulement tant que l'on prête attention davantage à ses affects qu'à l'ordre des

¹²³ Ed. cit., II.7, p.11 l.23.

¹²⁴ *Cons.* III.11 l.1-2, et IV.4 l.63-64.

¹²⁵ *Cons.* III.10 l.69-71. P. Courcelle (*La Cons. de Phil. dans la tradition...*, op. cit. p.162 n.4) remarque que le terme de πρόματα est employé volontiers par Proclus (*In Tim.*) et Ammonius (cf. *In De Int.*, p.248, l.2), mais pas par Porphyre dans ses œuvres logiques. L'usage de concepts géométriques semble être un lieu commun du néoplatonisme tardif: voir H. Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp.106-107, 210-211.

¹²⁶ Cf. le frag. B VII de Parménide: «Résiste à l'habitude, aux abondants prétextes, / Qui pourraient entraîner à suivre ce chemin, / Où il aveugle, sourde oreille et langue encore / Régentent tout; plutôt, juge avec ta raison / La réfutation pleine de controverse / Que je viens d'exposer» (trad. J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard (Bibl. de la Pléiade), 1988, p.260).

¹²⁷ «Mira quidem, inquam, et concessu difficilis inlatio, sed his eam quae prius concessa sunt nimium convenire cognosco. Recte, inquit, aestimas. Sed qui conclusioni accedere durum putat, aequum est vel falsum aliquid praecessisse demonstrat vel collocationem propositionum non esse efficacem necessariae conclusionis ostendat; alioquin concessis praecedentibus nihil prorsus est quod de inlatioe causetur. Nam hoc quoque quod dicam non minus mirum videatur, sed ex his quae sumpta sunt aequum est necessarium» (*Cons.* IV.4 l.27-36). La déduction nécessaire doit emporter la conviction, même si elle ne recueille pas de prime abord l'assentiment, comme tels ou tels théorèmes de géométrie. Cf. *De diff. top.* I.I, 1180 D - 1181 A: «Necessarium vero est quod ut dicitur, ita est, atque aliter esse non potest (...) Necessaria vero ac non probabilia sunt quae ita ut dicuntur sese habere necesse est, sed his facile non consentit auditor, ut est hoc, obiectu lunaris corporis solis euenire defectum»; 1181 B-C: «Ea sunt enim probabilia, quibus sponte atque ultro consensus adiungitur, scilicet ut mox ac audita sunt approbentur. Quae vero necessaria sunt ac non probabilia, aliis probabilibus ac necessariis argumentis antea demonstrantur, cognitaque et credita ad alterius rei de qua dubitatur fidem trahuntur, ut sunt speculationes, id est theoremata quae in geometria considerantur. Nam quae illic proponuntur talia non sunt, ut his sponte animus discentis accedat, sed quoniam demonstrantur aliis argumentis, illa quoque scita et cognita, ad aliarum speculationum fidem ducuntur». 1182 A: «Philosophus vero ac demonstrator de sola tantum veritate pertractat, atque sint probabilia sive non sint, nihil refert, dummodo sint necessaria».

¹²⁸ «Cum tuas, inquam, rationes considero, nihil dici verius puto. At si ad hominum iudicia revertar, quis ille cui haec non credenda modo sed saltem audienda videantur» (*Cons.* IV.4 l.80-83).

choses, qu'on se croit heureux de pouvoir commettre le mal et d'en être impuni¹²⁹. L'apparent désordre moral de l'univers, comme le désordre physique, n'est qu'une impression qui résulte de l'ignorance de l'ordre fixé par la Providence, de l'étroite concaténation des causes et des effets par laquelle elle gouverne tout sans rien abandonner au hasard¹³⁰. L'illusion du chaos sera dissipée par une démonstration ordonnée, dont la consécution inexorable se veut l'image de l'ordre sans faille de la création.

C'est là encore une autre adéquation du discours à son objet. Dans son long discours sur la Providence, en effet, Philosophie «tisse ensemble les arguments enchaînés selon leur ordre propre»:

«nexas sibi ordine *contexo* rationes»¹³¹,

pour rendre compte de l'entrelacement des suites d'événements soumis à la fatalité:

«fatalis series *textitur*»¹³².

Le maillage serré du raisonnement, un par son intention, multiple par ses étapes, contraignant en tout cas, est à la ressemblance de l'unité de l'ordre immuable que fixe la Providence et que le destin développe temporellement en un tissu d'événements nécessaires¹³³.

Dans cette métaphore du tissage, valant principe herméneutique du réel comme du texte, sans doute faut-il encore voir l'influence de Proclus. Ce dernier met en parallèle, selon une série de relations d'imitation, le texte habilement ourdi par Platon dans le *Timée*, le péplos des relations tissé dans le Tout du Monde par l'Athéna démiurgique, et le péplos des rapports intelligibles préétabli dans les causes exemplaires et contenu dans l'intellection unique d'Athéna¹³⁴. Or on se rappellera qu'on peut reconnaître dans la robe de Philosophie, décrite au livre I, le péplos d'Athéna. En effet, une des caractéristiques de la déesse est d'avoir tissé son propre vêtement, ainsi que le rappelle Proclus, et il est par deux fois signalé par Boèce que Philosophie a fait de même¹³⁵. Il y a là certainement plus qu'une coïncidence, qui explique l'insistance de Boèce sur la correspondance entre l'entrecroisement des séries causales, et l'entrelacement des raisonnements, qu'il s'est donné comme règle d'écriture imitative ô apportant par là un raffinement tout particulier à la rédaction de son texte.

II ô LES DIVINES HEBDOMADES

1. — Ordre déductif et procession

¹²⁹ «Dum enim non rerum ordinem, sed suos intuentur affectus, vel licentiam vel impunitatem scelerum putant esse felicem» (*Cons.* IV.4 1.86-87).

¹³⁰ *Cons.* IV.6.

¹³¹ *Cons.* IV.6 1.17. Déjà dans III.12, Boèce avait observé: «inextricabilem labyrinthum rationibus *texens*» (1.70-71). Cf. *In Top. Cic. comm.*, 1053 B: «(...) *contextio* ipsa propositionum cum maximis propositionibus (...)».

¹³² *Cons.* IV.6 1.48.

¹³³ «illud certe manifestum est immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam, fatum vero eorum quae divina simplicitas gerenda disposuit mobilem *nexum* atque ordinem temporalem» (*Cons.* IV.6 1.48-52). Le rapport entre le destin et la Providence est d'ailleurs comparé (ce qui nous ramène au point de départ de nos analyses) à celui d'un cercle et de son centre (*Cons.* IV.6 1.70-72), image qui selon P. Courcelle (*Les Lettres grecques ...*, op. cit., p.288-289) est empruntée à Proclus (*De decem dubit.*).

¹³⁴ *In Tim. I*, t.I p.134-135, trad. t.I p.182-183.

¹³⁵ Cf. *Illiade* V.734, cité par Proclus, *In Tim. I*, t.I p.167 1.17-18, trad. t.I p.222, et *Cons.* I.1 1.14, I.3 1.21-22.

L'autre ouvrage de Boèce dont nous avons à parler, le *Quomodo substantiae*, est non moins remarquable du point de vue du mode d'écriture. Pourtant, il semble relever d'une conception radicalement différente de celle d'un discours dont l'organisation est guidée par l'idée d'appropriation à l'objet. Son modèle formel est annoncé clairement comme étant mathématique:

«Ut igitur in mathematica fieri solet, caeterisque etiam disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequitur efficiam»¹³⁶.

Aucune allusion au fameux principe du *Timée* 29b 4-5 ne semble transparaître là. Le seul but avoué de cet habillage méthodologique est de mettre de sublimes réflexions hors de portée de ceux qui sont indignes de les entendre et qui risqueraient de les tourner en dérision¹³⁷.

Néanmoins, l'opuscule de Boèce n'est pas sans antécédents dans le néoplatonisme grec. On le voit bien souvent rapproché des *Eléments de Théologie* de Proclus pour ce qui est du *mos geometricus*. Or, précisément, c'est encore au nom du même principe de l'appareillage du discours et de son objet, que Proclus justifie la forme hypothético-déductive des démonstrations du *Parménide*, ainsi que le mode axiomatique qu'il emploie dans les *Eléments de Théologie*. Dans son commentaire des *Eléments de Géométrie* d'Euclide, il montre qu'un caractère essentiel des mathématiques est la continuité (συνέχεια) qui lie principes et théorèmes dans une unité sans faille. Le déroulement des démonstrations est sans lacune, nécessaire, ne laissant pas de place au hasard. Il ressemble ainsi à l'émanation du cosmos à partir de l'Un, allant sans solution de continuité du plus simple au plus complexe:

«de même qu'il y a des principes primordiaux les plus simples et indivisibles de l'élocution littérale auxquels nous donnons le nom d'éléments, et de même que nous constituons tous les mots et tout le discours au moyen de ceux-ci, il y a de même certains théorèmes appelés éléments qui sont à la tête de toute la géométrie, ont rapport de principe avec les théorèmes venant à leur suite, se répandent dans tous et fournissent les démonstrations de beaucoup de leurs cas»¹³⁸.

Les λόγοι géométriques préexistent à l'état latent dans la διάνοια, qui les délie, les explique dans l'espace et la représentation (θαντασία)¹³⁹. D'où la valeur paradigmatique de la structure axiomatique. Dans l'axiome ou l'élément, comme dans l'Un, est enveloppé tout ce qui le suit:

¹³⁶ Ed. Stewart-Rand, dans *The Theological Tractates*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press / London, W. Heinemann, 1973, I. 14-17.

¹³⁷ Id., I.8-15. Cf. (éd. Stewart-Rand, dans *The Theological Tractates*), *De Trinitate*, I.12-22, et *Contra Eutychen*, I.5-6, I.31-45. Le moins qu'on puisse dire est que Boèce est méfiant à l'égard de toute vulgarisation et qu'il ne veut s'adresser qu'aux dhappy few. Sur le choix de ce mode d'écriture mathématique, sélectif à l'égard du lecteur parce que hermétique, voir A. Galonnier, «Axiomatique» et théologie dans le *De hebdomadibus* de Boèce, in *Langages et Philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p.311-330, et ma propre étude, «Néoplatonisme et rhétorique : Gilles de Rome et la première proposition du De causis», dans *Néoplatonisme et Philosophie médiévale*, éd. L. Benakis, Turnhout, Brepols (Rencontres de Philosophie médiévale, n°6), 1997 p.188-190. Sur l'état de la culture mathématique vers la fin de l'Antiquité, voir les remarques de I. Mueller dans «Mathematics and Philosophy in Proclus' Commentary on Book I of Euclid's *Elements*», in *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, éd. J. Pépin et H. D. Saffrey, Paris, Editions du CNRS, 1987, p.306-308. Selon Proclus, dans le *Timée*, «par souci de secret, s'est servi des termes mathématiques comme de découvertures de la vérité inhérente aux choses, de même que les Théologiens se servent des mythes et les Pythagoriciens des symboles» (*In Tim. III*, t.II p.246 I.4-7, trad. t.III p.290). Platon, même s'il ne songe pas à un ordre axiomatique d'ensemble, fait allusion plusieurs fois à telle ou telle méthode ou technique particulière des géomètres, qu'il se propose d'employer : le raisonnement par hypothèse (*Ménon* 86e 3-5), la proportionnalité (*Gorgias* 465b 9).

¹³⁸ In *Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, éd. Friedlein (Leipzig, Teubner, 1873), p.72, I.6-13, trad. P. Ver Eecke, Bruges, Desclée De Brouwer, 1948, p.65. Id. p.65-66: «le premier élément est un élément du second élément et le quatrième élément un élément du cinquième élément. C'est ainsi que beaucoup de choses sont dites les éléments des uns des autres, parce qu'elles se construisent les unes en vertu des autres».

¹³⁹ Cf. *In Rem.*, XII: «l'âme possède en elle-même les principes des [objets de pensée] discursifs (τοὺς λόγους τῶν διανοητῶν) que la géométrie et l'arithmétique examinent» (t.I p.293 I.27-28), et elle doit les contempler «en elle-même, où ils sont comme repliés ensemble et dans un état d'indivision: et c'est précisément en explicitant ces discursifs que la pensée discursive a enfanté

«les théorèmes de la science contiennent chacun l'ensemble de la science»¹⁴⁰.

La totalité ordonnée est déjà là dès le point de départ, implicite, c'est-à-dire repliée sur elle-même; elle doit être déroulée, comme un *volumen*, et la suite entière n'est que le déploiement de ses potentialités. C'est pourquoi Proclus écrit des *Éléments de Théologie*, à l'instar de l'œuvre d'Euclide¹⁴¹. Le procédé axiomatique-déductif est le langage adéquat de la philosophie première, parce qu'il reflète l'ordre même du réel. Proclus le légitime bien ainsi dans sa *Théologie platonicienne*, en se référant au *Parménide*:

«(...) les discours procurent une image des réalités dont ils sont les interprètes, et (...) il y a une correspondance nécessaire entre le déroulement des démonstrations et la hiérarchie des réalités mises en évidence (...)»¹⁴²;

«l'évidence des premières conclusions dépend immédiatement du plus petit nombre possible de notions qui soient en même temps les plus simples possibles et les plus connues possibles, pour ainsi dire des notions communes; les conclusions qui suivent ces premières dépendent d'un plus grand nombre de notions plus compliquées; car Parménide [le personnage du dialogue de Platon] fait toujours usage des conclusions antécédentes pour la démonstration des conclusions suivantes, et il présente la concaténation de ces conclusions comme un exemple dans le domaine de l'intellect de l'ordre qu'on trouve en géométrie et dans les autres disciplines mathématiques»¹⁴³.

L'ordre géométrique est donc parfaitement adéquat en métaphysique parce qu'il est à la limitation (notion capitale, s'il en est, dans le platonisme) du processus qu'il doit décrire. De plus, il remplit le requisit du *Timée* (29b 6-9), selon lequel le discours qui porte sur ce qui demeure, doit être lui-même stable et inébranlable: quoi de plus solide que les chaînes de raisons ainsi constituées, sur un modèle mathématique¹⁴⁴? En annonçant qu'il résoudra le problème métaphysique posé par le diacre Jean au moyen de principes ou axiomes qu'il appelle «hebdomades», Boèce semble se rallier à ce procédé de présentation qui finalement relève bien de la maxime de l'apparement du discours à son objet.

Mais nous devons maintenant nous demander comment il se peut que cette règle d'écriture rende compte de formes littéraires aussi différentes, du moins en apparence, qu'un raisonnement circulaire, et des chaînes déductives d'allure géométrique. Quelle cohérence trouver entre ces modes d'écriture? N'y a-t-il pas là des paradigmes irréductibles les uns aux autres? L'ordre unidirectionnel de la forme axiomatique-déductive ne suppose-t-il pas soit à la circularité soit même à l'entrecroisement des raisonnements?

un si grand nombre de théorèmes» (id., p.294 l.2-4, trad. t.II p.102). *Théol. plat.* V.18, p.65 l.26-28: «les discours sont des images des intellections parce qu'ils déroulent ce qu'il y a de ramassé dans les intelligibles». *In Tim. II*, t.I p.341 l.6-9, trad. t.II p.201: «Ce qu'est la chose de façon contractée, le discours doit l'être de façon développée, pour que le discours fasse apparaître la chose et se subordonne à la nature de la chose».

¹⁴⁰ Proclus, *In Tim. III*, t.II p.193 l.31-32 (τοῖς τῆς ἐπιστήμης θεωρήμασιν, ὡς ἐχάστου τὴν ὅλην εχοντος).

¹⁴¹ Proclus est également l'auteur d'*Éléments de Physique*.

¹⁴² l.10, p.46 l.2-5.

¹⁴³ Id., p.45 l.21 - p.46 l.2.

¹⁴⁴ *In Tim. II*, t.I p.296 l.15-20, trad. modif. t.II p.148: «Le raisonnement marche en conjonction avec les hypothèses, ou plutôt avec l'ordre même des réalités à partir desquelles on avait assumé ces hypothèses. Car, de même que, partout, la forme dépend de la cause efficiente, de même aussi les premières hypothèses sont-elles en continuité avec les secondes et fournissent-elles, pour les démonstrations, un point de départ à celles qui les suivent». Cf. la métaphore des statues de Dédale dans le *Ménon* 97d 9 - 98a 8.

2. — Axiomatique et topique

On l'a souvent noté, l'intention méthodique, chez Boèce comme chez Proclus, n'obéit pas réellement à la rigueur technique de l'appareil mathématique. Les propositions utilisées comme axiomes par Boèce et Proclus sont effectivement fondamentales, mais relèvent de ce qu'on pourrait appeler plus généralement des thèses philosophiques, posées comme principielles, c'est-à-dire, littéralement, des hypothèses¹⁴⁵. Par exemple, le principe énonçant que «les discours doivent être apparentés aux réalités dont ils sont les interprètes» est lui-même présenté comme un ἀξιωμα par Proclus¹⁴⁶ ! De même le principe du commencement χατὰ φύσιν¹⁴⁷, ou un énoncé aristotélicien comme «tout engendré est périssable»¹⁴⁸. Le concept d'axiome est donc assez étendu, et recouvre des propositions dont le degré d'évidence est pour le moins variable. Boèce précise bien que les unes sont saisissables par tout le monde, fondées qu'elles sont sur l'expérience empirique, les autres ne sont reconnues que par un intellect exercé¹⁴⁹.

Ensuite, les prémisses des deux auteurs ne se répartissent pas dans les trois catégories bien distinguées par les géomètres: définitions (ὁροί), postulats (αἰτήματα), et notions communes (κοινὰ ἔννοια). Boèce ne renvoie qu'à cette seule dernière:

«Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam»¹⁵⁰.

C'est sans doute que Proclus lui-même passe régulièrement de ἀξιωματὰ ἔννοια¹⁵¹. Par exemple, le principe «tout ce qui vient à l'être, vient à l'être par une cause», qui est annoncé comme le troisième axiome de la démonstration du *Timée*¹⁵², est appelé aussi bien par Proclus, lorsqu'il est effectivement introduit (28a 4-6), «notion commune», ou plutôt κοινὰ ἔννοια, car il est composé de deux propositions liées¹⁵³. Κοινὰ ἔννοια, ἀξιωματὰ et ὑποθέσεις signifient donc en fait la même chose¹⁵⁴. Les hebdomades ont ce même statut chez Boèce, puisque leur définition recourt à l'idée de notion commune, et que leur usage en fait bien des axiomes ou des hypothèses.

¹⁴⁵ Voir A. Szabó, *Les Débuts des Mathématiques grecques*, Paris, Vrin, 1977, p.244: Proclus entend par «hypothèses» les principes non démontrés en général (conformément à *Rep.* VI, 510c-d), ce qu'il appelle aussi ἀεὶ β. Cf. *In Primum Euclidis Elementarum librum*, p.77 l.2: πολλάκις δὲ καὶ πάντα ταῦτα (τὰς ἀρχὰς τῆς ἐπιστημῆς) χαλοῦσιν ὑποθέσεις. Ὑποθέσεις a aussi le sens plus précis de «définition» (p.76 l.4, p.178 l.1): cf. Szabó, pp.245-246.

¹⁴⁶ *In Tim. II*, t.I p.340 l.18-23. L'appellation d'«axiomes» donnée à des énoncés qui ne sont pas de simples vérités logiques évidentes, mais ont un contenu qui est déjà une prise de position philosophique, n'est pas particulière à Proclus. Par exemple Galien compte parmi les ἀξιωματὰ des anciens philosophes l'idée que rien ne se fait à partir de rien (*De methodo medendi*, I.4.10, éd. Kühn, réimpr. Hildesheim, 1965, vol. X, 36.19-37.1). Cf. le troisième principe du *Timée*, 28a 4-6. Galien donne aussi comme axiomes des vérités plus formelles telles que: des quantités égales ajoutées à des quantités égales donnent des quantités égales (cf. Boèce, *Quomodo subst.*, I.21-22), qu'il distingue encore (à la différence de Proclus) de simples définitions comme: «j'appelle ligne une longueur sans épaisseur» (id., I.4.6).

¹⁴⁷ *In Tim. II*, t.I p.337 l.25.

¹⁴⁸ *In Rem.*, XIII, t.II p.9 l.26-27 (cf. *De Caelo* I.12). Ou encore, une idée telle que «la providence est cause des biens pour ceux sur qui elle s'exerce» est comptée parmi les κοινὰ ἔννοια, du moins d'après le plagiat par Isaac Comnène du *De providentia et fato* de Proclus. Voir Proclus, *Trois Etudes sur la providence*, t.II, éd. et trad. D. Isaac, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p.109 l.9-10 (cf. pp.32-33).

¹⁴⁹ *Quomodo substantiae*, I.19-27. Cf. Proclus, *In Tim. II*, p.258 l.24-25, p.259 l.4 sq.

¹⁵⁰ *Quomodo subst.* I.18-19. Cf. A. Szabó, op. cit., pp.244 et 334: la nomenclature des principes mathématiques est loin d'être fixée, à l'époque posteuclidienne, surtout que les commentateurs tardifs d'Euclide et Archimède cherchent à mettre au point une terminologie d'inspiration aristotélicienne.

¹⁵¹ C'est bien le sens que donne Aristote à ce terme, remarque A. Szabó, op. cit. p.251, et c'est une constante chez Proclus que d'appeler les κοινὰ ἔννοια d'Euclide des τὰ ἔθον γὰρ ἔστιν χατὰ τούτος ἀξιωμα καὶ ἔννοια κοινή (*In Eucl.*, p.194 l.8-9, cité par Szabó p.308).

¹⁵² *In Tim. II*, t.I p.236 l.1-2, 10-12, 23-24

¹⁵³ Id., p.258 l.12-16.

¹⁵⁴ Cf. id., p.265 l.3-9. De plus, des propositions de ce genre peuvent être qualifiées de «définitions» (p.283 l.16-17).

Enfin, toujours contrairement au canon mathématique, la vérité de ces axiomes peut être rendue manifeste par un développement¹⁵⁵. Les propositions du second axiome de la *Timée* sont présentées selon un syllogisme¹⁵⁶. D'une manière générale, ces axiomes ont été présentés en usant de toutes les ressources de la dialectique¹⁵⁷. Davantage: ils ne sont pas absolument indémontrables. On le voit bien, chez Proclus¹⁵⁸, avec la proposition (qualifiée de $\chi\omicron\nu\eta\ \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota$): il existe un Être qui est toujours. Lorsqu'il la formule la première fois (*Tim.* 27d 6), explique Proclus, Platon ne la prouve pas, il l'établit comme hypothèse ($\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\epsilon\iota\varsigma\ \lambda\alpha\beta\acute{\omega}\nu$), à la manière du géomètre qui a posé par hypothèse le point, car «la théorie de la Nature est elle aussi une science à base d'hypothèses ($\acute{\epsilon}\xi\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$)». En revanche, «lorsqu'il aura repris la question après l'exposé général sur la création du Monde [27d 5- 42e 6], cela même il le démontrera, que l'Être qui est toujours existe». Une même notion peut donc être posée comme principe indémontré à tel moment, puis être démontrée plus tard. Les hypothèses utilisées en ce sens sont bien des hypothèses, des thèses prises comme points de départ. Le fait de procéder *more geometrico* consiste ici seulement à poser des propositions premières indémontrées, et non pas indémontrables, à partir desquelles procèdent les démonstrations¹⁵⁹. L'analogie avec la mathématique consiste plus précisément en ce que Platon définit ses notions premières sans démontrer l'existence de leurs objets, de même que le géomètre explique ce que sont le point et la ligne mais présuppose leur existence, établissant le $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ et non le $\delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ¹⁶⁰. Il se donne comme accordée l'existence de ses objets, car il est dans sa compétence seulement de définir leur essence, et non d'en établir la vérité: «comment en effet resterait-il géomètre s'il mettait en discussion les principes de sa propre science?»¹⁶¹. Il en va pareillement pour le «physicien»¹⁶². Seulement, *Timée* (sive Platon) n'est pas un physicien ordinaire, mais un physicien pythagoricien, aussi prouvera-t-il plus tard que l'Être réellement être existe¹⁶³. Par là, il fera œuvre de véritable science, puisque toute discipline qui se contente de partir d'hypothèses n'est pas digne de ce nom¹⁶⁴.

Les axiomes sont donc à un moment donné posés comme indémontrés, à titre d'hypothèses, mais reçoivent ailleurs une démonstration. Leur statut n'est pas fixe, ni leur place à l'intérieur du discours. Par conséquent, l'enchaînement des propositions ne se réduit pas à un ordre figé, comme en mathématiques, mais est susceptible de multiples parcours, où la même thèse peut se trouver placée au début ou à la fin, comme c'est le cas dans la *Consolatio*. Nous avons d'ailleurs vu que la référence géométrique n'est pas absente de ce texte. Outre qu'il y est rappelé que les

¹⁵⁵ Id., p.265 l.10 - 266 l.21.

¹⁵⁶ Id., p.258 l.25-32.

¹⁵⁷ Id., p.276 l.10-14.

¹⁵⁸ Id., p.228 l.12 - 229 l.3. Cf. id., p.265 l.10 - 266 l.21, p.258 l.25-32, p.276 l.10-14.

¹⁵⁹ «Platon procède à la manière des géomètres quand il assume, avant les démonstrations, des définitions et des hypothèses, grâce auxquelles il accomplira les démonstrations, et quand, en tête de toute la science de la Nature, il place comme fondements une série de principes ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\iota$)» (id., p.236 l.15-18, trad. modif. t.II pp.66-67). Il en va ainsi d'ailleurs pour d'autres disciplines, constituées sur des corps de principes: «de même qu'il y a des principes propres pour la musique et d'autres pour la médecine, et pareillement pour l'arithmétique et la mécanique, de même aussi la science de la Nature prise comme tout comporte-t-elle certains principes» (id., p.236 l.18-30, trad. p.67).

¹⁶⁰ Id., p.236 l.28-32, trad. p.67.

¹⁶¹ Ibid., l.32-33.

¹⁶² Id., p.237 l.1-3. Une comparaison est faite d'ailleurs avec les principes de la physique et de la cosmologie d'Aristote (id., p.237 l.17 - 238 l.2, trad. p.68-69).

¹⁶³ Id., p.237 l.3-8, trad. p.68.

¹⁶⁴ Cf. *Rep.* VII, 533b 1 sq. La seule science réelle est celle qui remonte à l'être (cf. *Rep.* VI, 510b 7, 511b 6). Néanmoins, s'il peut y avoir une science de l'hypothétique est une question aporétique, comme l'a remarqué Proclus (*In Rem.*, XI, t.I p.283-285). Si en effet, toute science connaît ses objets par leur cause ou principe supérieur, le Bien, dont il n'y a pas de principe, n'est pas objet de science. Tout ce que l'on peut faire est de le connaître selon la *via negativa*, par l'aphaïresis de tout ce qui n'est pas lui (id., p.285), ou encore par ce qui dans l'intelligible et Connaissable y participe en premier, le manifeste ainsi le mieux (bien que n'étant que le «vestibule» du Bien), à savoir la Vérité, la Beauté et la Proportion (id., XII, t.I p.295-296).

propositions déduites peuvent à leur tour servir de points de départ pour démontrer des corollaires, les prémisses de certaines déductions, comme le principe «nihil deo melius excogitari queat», sont appelées «notion commune» (*communis conceptio*)¹⁶⁵, expression qui définit aussi les hebdomades. D'autres, comme la toute-puissance divine, font appel implicitement à la même idée d'évidence *per se nota*¹⁶⁶. On peut donc dire que dans la *Consolatio* il est fait usage d'hebdomades, et comme telles, elles correspondent tout à fait à ce que Proclus entend par $\nu\omicron\nu\alpha'\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha$, ἀξιΨματα, ou ὑποθέσεις¹⁶⁷ où y compris par le fait que leur ordre n'est pas inamovible.

Réciproquement, dans le *Quomodo substantiae*, Boèce a en réalité une conception topique des «hebdomades», c'est-à-dire les présente comme lieux d'argumentation, plutôt que comme les axiomes d'un système hypothético-déductif au sens moderne, *i.e. ne varietur*. Ce qu'il retient du *mos mathematicorum*, c'est que ces règles ne sont pas seulement l'objet d'un consensus social (comme les lieux dialectiques), mais sont des évidences intelligibles, et qui doivent être placées en tête d'un raisonnement qui n'a rien de rhétorique. Mais Boèce semble satisfaire ici à la nécessité méthodologique qu'il évoque en commentant les *Topiques* de Cicéron: est indispensable une «discipline» telle que «sine ullo errore ad argumentorum inventionem via quadam et recto filo atque artificio veniretur»¹⁶⁸. C'est parce qu'il a en vue une semblable topique, recueil de maximes applicables à un problème (telles les *Sentences* de Porphyre), qu'il conclut l'exposé de ses hebdomades par:

«a prudente uero rationis interprete suis unumquodque aptabitur argumentis»¹⁶⁹.

Le philosophe a à sa disposition un stock de ces principes, qu'il peut combiner à sa guise et appliquer aux sujets qu'il étudie. Il n'est pas tenu à un ordre unique comme celui du géomètre.

Qu'une telle topique serve à traiter un problème métaphysico-théologique n'est pas étranger, bien au contraire, à la conception boécienne du lieu, qui, comme nous l'avons constaté dans la *Consolatio*, contient les arguments, et qui, lorsqu'il est une *propositio maxima*, contient les propositions subséquentes¹⁷⁰. On rejoint en cela aussi bien la réflexion de Proclus sur le statut de la proposition première et son analogie avec l'Un. Si de plus il arrive que la conclusion soit indiquée au début de la démonstration et nous retrouvons là le schème de circularité et, c'est que

¹⁶⁵ Voir *supra* p. ????. Cf. Saloustios, *Des Dieux et du Monde*, I.1-2.

¹⁶⁶ Cf. *Cons.* III.12 1.64-66: «Deum, inquit, esse omnium potentem nemo dubitaverit. Qui quidem, inquam, mente consistat, nullus prorsus ambigat».

¹⁶⁷ Proclus entend de son côté formaliser un texte comme le *Timée* et y trouver pas moins de cinq ἀρχαί (*In Tim. II*, t.I p.236 1.21-27, trad. t.II p.67): 1/ l'être qui est toujours est appréhendé par une intellection conjointement à une définition (28a 1-2); 2/ l'être devenu est appréhendé par une conjecture fondée sur une sensation irraisonnée (28a 2-4); 3/ tout ce qui vient à l'être le fait à partir d'une cause (28a 4-6); 4/ ce qui a pour modèle l'être éternel est nécessairement beau (28a 6 - b 3); 5/ le nom de l'Univers est Ciel ou Monde (28b 3-5). Puis, toujours selon Proclus (*id.*, p.348 1.13-15), trois λήμματα, trois théorèmes auxiliaires, en sont déduits: 1/ le Monde est né (28b-c); 2/ le Monde a eu besoin d'un créateur (28c); 3/ ce créateur a pris un modèle éternel (28c - 29a).

¹⁶⁸ PL 64, 1043 A. Cf. le début de sa traduction des *Topiques* d'Aristote: «Propositum quidem negotii est methodum inuenire per quam poterimus syllogizare de omni proposito problemata ex probabilibus, et ipsi disputationem sustinentes, nihil dicemus repugnans» (PL 64, 909 D). Voir aussi, dans *l'In Topica Ciceronis*: «ut certis regulis tractatus insisteret, visum est antiquae philosophiae ducibus, ut ipsarum ratiocinationum, quibus aliquid inquirendum esset, naturam penitus ante discuterent, ut his purgatis atque compositis, vel in speculatione veritatis, vel in exercendis virtutibus uteremur» (1044 D-1045 A).

¹⁶⁹ L.53-55. De même la distinction qu'il fait entre la «communis animi acceptio» évidente pour tous les hommes, et celle évidente seulement pour les «doctes», semble renvoyer aux niveaux δένδοξα, d'opinions probables, distingués par Aristote: «Probabilia autem sunt quae uidentur omnibus, aut plurimis, aut sapientibus, et his uel omnibus, aut plurimis, uel maxime familiaribus et probatis» (*Top.* I.1, 100b 21-23, trad. de Boèce PL 64, 910 D). Cette analogie n'est cependant que formelle, car pour Boèce les hebdomades ne sont justement pas des probabilités mais des certitudes («enuntiatio, quam quisque probat auditam», «nullus id intelligens neget»). Mais tout se passe comme si Boèce transposait la conception topique du niveau dialectique au niveau apodictique.

¹⁷⁰ *In Top. Cic. Comm.*, 1051 D: «quod enim maximae sunt, id est universales propositiones, reliquas in se velut loci corpora complectuntur» (cf. 1052C); *id.*, 1053 A: «Nam si argumentum omne per propositiones ad conclusionem usque perducitur, omnes vero reliquae propositiones in prima maximaque propositione continentur (...)».

l'Intellect perçoit d'une manière unifiée, rassemblée, ce que la raison discursive va dérouler par étapes ¹⁷¹. Ainsi, selon Proclus, Timée, au début de son exposé, a enveloppé tout sa doctrine sur le Monde en un seul mot: *ἔργον*, «Il est né» (28b 8). De la sorte, il imite par son discours l'intuition intellectuelle, puis le développement de celle-ci en argumentation, ce qui est aussi une imitation de l'ordre même des choses:

«Tout d'abord, il a rassemblé toute sa doctrine sous un seul vocable, et il a proclamé ouvertement la conclusion avant la démonstration, à la manière des gens divinement inspirés, qui voient à la fois tout l'ensemble et qui, d'un seul coup d'œil spirituel, embrassent le dernier terme d'un processus avant même que l'événement n'ait eu lieu, car ils voient toutes choses ensemble comme présentes. Puis, se mettant à raisonner, il descend de l'intuition intellectuelle au déroulement de l'argumentation logique et à la démonstration qui lui permettra de saisir la nature du Cosmos» ¹⁷².

Autrement dit, que le raisonnement prenne forme de cercle est impliqué par le fait que l'âme déploie ce qui est un pour l'Intellect, et que l'axiome contient d'avance l'ensemble des conséquences, ainsi que nous l'avons vu, par congruence avec la procession. C'est pourquoi il n'y a pas d'opposition entre le procédé mathématisant du *Quomodo substantiae* et les formes d'écriture de la *Consolatio*. La solidarité sans faille et l'homogénéité des arguments, tout en étant une interdépendance forte, ne se développe pas selon un sens unique, dans lequel prémisses et conclusions sont fixées une fois pour toutes et n'échangent pas leurs places. Ils forment plutôt un système clos mais non-linéaire, que l'on parcourt indéfiniment en de multiples sens. Il en va de même que chez Proclus. Conversion oblige, l'ordre même du réel, la linéarité de la hiérarchie, est en même temps cyclique (ou, inversement, le cercle est une ligne fermée):

«Dans toutes les processions divines il y a assimilation des fins aux principes, et celle-ci, par cette conversion vers les principes, soutient un processus circulaire sans commencement ni fin» ¹⁷³.

3. — Sur le sens de «hebdomades»

S'il est possible de trouver dans la *Consolatio* des hebdomades et d'expliquer le statut des axiomes par la réflexion de Proclus sur les hypothèses du *Timée*, en sens inverse, Proclus encore, et toujours surtout son *Commentaire du Timée*, avec l'usage qui en est fait dans la *Consolatio*, peuvent faire la lumière sur le choix même du terme de hebdomades. La métaphore du tissage nous invite à entrecroiser à notre tour les textes.

ἑβδομάς, qui n'a pas un sens différent de ἑπτάς ¹⁷⁴, désigne généralement un groupe de sept. Mais sept quoi ? En prenant ce terme comme désignant effectivement une quantité, on a longtemps cherché quelles choses pouvaient être

¹⁷¹ In *Tim. III*, t.II p.243 l.18-25, trad. t.III p.287-288 : «L'Intellect, même si on lui donne un mouvement, conserve cette activité sans discours (ἀμετάβατον). Car il contemple à la fois tout l'intelligible, puisque, ayant sa vie dans l'Éternel, il exerce son activité sur les mêmes objets dans le même lieu de manière uniforme. L'Âme en revanche agit moyennant un discours. Car, même si tu parles de l'Âme du Tout, elle approche tantôt une Forme, tantôt une autre: c'est là en effet le propre de l'Âme, exercer son activité dans une suite de moments temporels, comme Platon le dit dans le *Phèdre* [247d 1 sq.]. Cf. id., t.II p.96 l.25-27, p.97 l.30 - p.98 l.3.; In *Tim. II*, t.I p.244 l.16-19.

¹⁷² In *Tim. II*, t.I p.283 l.5-12, trad. t.II p.130. Pareillement, à propos de la phrase conclusive résumant l'exposé sur la fabrication du cosmos (34a 9 - b 2) (et qui rappelle la sphéricité parfaite de ce dernier), Proclus explique que: «Imitant l'Intellect unique et la manière dont il embrasse l'intellection de toutes choses dans l'unicité d'un même acte, le discours résume tout l'ensemble en une même formule et le ramène à un seul chapitre, la création de l'assemblage corporel» (In *Tim. III*, t.II p.98 l.18-21, trad. t.III p.134).

¹⁷³ *El. theol.*, prop.146, trad. J. Trouillard, Paris, Aubier (Bibliothèque philosophique), 1965, p.148.

¹⁷⁴ Cf. par exemple In *Tim. III*, t.II p.94 l.30 - p.95 l.7, et In *Rem.*, XVI, t.II p.192 l.14, passages cités ci-après. Le *Thesaurus linguae graecae* donne chez Proclus 24 occurrences pour ἑπτάς et 13 pour ἑβδομάς. Les *Theologoumena arithmeticae* du pseudo-

comptées au nombre de sept: les règles elles-mêmes énoncées dans l'opuscule (mais elles sont neuf, selon le dénombrement habituel), les parties d'un ouvrage perdu dont elles proviendraient, le nombre de jours requis pour la réflexion, etc.¹⁷⁵ Peut-être vaudrait-il mieux renoncer à y voir une indication vraiment quantitative, et prendre le terme dans son sens symbolique. Proclus peut nous mettre sur la piste d'une solution à cette *quaestio vexata*. En expliquant pourquoi le Démonstrateur a donné à la sphère du monde visible une rotation sur elle-même, parmi les sept mouvements possibles¹⁷⁶, il ajoute que l'on peut compter indifféremment ce mouvement circulaire comme le premier ou le septième, car «il est approprié à l'Intellect selon l'un et l'autre nombre». En effet:

«la monade et l'heptade sont des nombres en relation avec l'Intellect: la monade est précisément l'Intellect, l'heptade est la lumière issue de l'Intellect. C'est pour cela aussi que l'Intellect Cosmique est monadique et hebdomadique, comme dit Orphée [*Orph. fr.* 210b]. En outre la monade est Apollonienne, l'heptade Athénienne, donc de nouveau d'Intellect et d'entendement, en sorte que, par le moyen des nombres aussi, le mouvement circulaire se montre suspendu à l'Intellect et à l'entendement»¹⁷⁷.

L'Intellect et le mouvement circulaire sont donc représentés arithmologiquement par la monade et l'heptade. En particulier, l'heptade d'une part est un nombre qui «mène à perfection les révolutions et les ramène à leur point de départ (ἀποκαταστατικός ἀριθμός)»¹⁷⁸. D'autre part, elle est le nombre qui désigne la manifestation de l'Intellect dans l'illumination qui descend dans l'âme¹⁷⁹. Cette dernière idée est d'origine pythagoricienne selon Proclus¹⁸⁰, mais en tout état de cause abondamment reprise par lui. L'heptade fait partie des ψυχικοί λόγοι, illuminations de l'âme par les dieux (τῆς ἀπό τῶν θεῶν ... ἐλλάμψεως), «qui perfectionnent soit la partie proprement intellectuelle, soit la partie vitale, soit l'être substantiel même des âmes et l'existence qui est en elles; et disons que l'heptade [est déterminative] de la partie intellectuelle (...)»¹⁸¹. Ou encore:

«Les dieux excitent la faculté cognitive des âmes au moyen de la lumière hebdomadique»¹⁸².

Pourquoi le septénaire a-t-il été choisi pour symboliser l'illumination intellectuelle ? Pour qu'on puisse y répondre, cette question doit être décomposée en deux sous-questions. D'abord: quel est le rapport entre le chiffre sept et l'Intellect ? Ensuite: comment l'heptade, issue des dieux, descend-elle sur le mode illuminatif jusque dans nos âmes ?

Premier point: d'une manière générale, le degré intellectif possède une structure hebdomadique, que Proclus expose au livre V de sa *Théologie platonicienne*. Mais il la considère là comme un fait, dont il ne fournit pas les

Jamblique utilisent ἑβδομάς, de même que par exemple Posidonius, *Fragmenta*, éd. Theiler (Berlin, De Gruyter, 1982), n° 392 l.3-4, Syrianus, *In Met.*, CAG t.VI.1, p.145 l.28, p.146 l.2, p.147 l.25, Asclepius, *In Met.*, CAG t.VI.2, p.34 l.27, p.36 l.3-5, Simplicius, *In Phys.*, CAG t.X, p.616 l.7, p.616 l.27, p.764 l.11, p.770 l.12, p.770 l.35, p.771 l.3, *In De Caelo*, CAG t.VII, p.504 l.1, Philopon, *In Phys.*, CAG t.XVII, p.777 l.33, p.782 l.22. La forme latine est *hebdomas* plutôt que *heptas*; dans la littérature patristique, le terme désigne le plus souvent la semaine, les sept jours, mais cela pour des raisons évidentes de références bibliques (Origène emploie généralement ἑβδομάς, Clément d'Alexandrie aussi sauf en *Pedag.* 3.12.87.4.4).

¹⁷⁵ Voir les trad. de L. Obertello (*La Consolazione della Filosofia. Gli Opuscoli teologici*, Milan, 1979, p. 379, n. *), et de H. Merle (*Courts Traités de Théologie*, Paris, Cerf, 1991, pp. 90-91), ainsi que les études d'A. Galonnier («l'Axiomatique et théologie dans le *De hebdomadibus* de Boèce», art. cit., pp. 311-312), et F. Hudry («l'heptade» et les règles. Survivances du débat scolaire alexandrin», dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, VIII, Brepols, 1997, p.319-337).

¹⁷⁶ voir *supra* p.???

¹⁷⁷ *In Tim. III*, t.II p.94 l.30 - p.95 l.7, trad. t.III p.130-131.

¹⁷⁸ *Id.* t.II p.270 l.14-15, trad. p.314.

¹⁷⁹ «l'heptade est la lumière issue de l'Intellect»; *id.* chez Damascius, *In Parmenidem*, éd. Ruelle, Paris, 1889, [t.II] p.131 sq.

¹⁸⁰ Cf. *Theol. plat.* V.2, p.14:

. Cf. *In Tim. III*, t.II p.270 l.5-9, trad. t.III p.314, et Philolaos, frag. A XII.

¹⁸¹ *In Rem.*, XVI, t.II p.192 l.13-17, trad. t.III p.139.

¹⁸² *In Rem.*, XVI, t.II p.193 l.14-15, trad. t.III p.140-141.

raisons, pas plus que dans son *Commentaire du Timée*. Peut-être en donnait-il une justification spéculative dans son *Commentaire des Oracles chaldaïques* ou du *Commentaire du Parménide*, dans la fin de la section portant sur la deuxième hypothèse (145b 6 - 147b 8); mais ces textes sont perdus¹⁸³. Il semble cependant que cette doctrine ait été avant tout considérée par les néoplatoniciens comme «théologique», c'est-à-dire fondée sur les traditions orphique et chaldaïque¹⁸⁴. Il leur fallait également rendre compte du donné cosmologique, tel qu'enseigné par le *Timée*, comme le fait que l'Âme du monde est composée de sept parts et qu'il existe sept sphères planétaires¹⁸⁵. Cette organisation hebdomadique du cosmos devait forcément trouver son fondement dans l'ordre immédiatement supérieur, c'est-à-dire dans les causes créatrices, qui dès lors devaient être caractérisées aussi par le sept¹⁸⁶. Or ces instances démiurgiques, qui se trouvent à la jointure du monde transcendant et de l'ordre cosmique, agissent selon l'intellect¹⁸⁷. Cet ultime degré de la procession supracosmique est donc celui des dieux intellectifs, desquels l'heptade est par conséquent le principe organisateur. Nous retrouvons là d'ailleurs, en cohérence parfaite, les schèmes circulaire et sphérique. Une des fonctions de cette troisième et dernière classe de dieux transcendants est de retourner la procession divine vers son principe et d'en faire par là un cercle parfait¹⁸⁸. Leur distinction étant en même temps une unification, ils forment une sphère, qui est le modèle de la sphère d'ici-bas:

«En effet, tous les êtres intellectifs s'interpénètrent les uns les autres et sont les uns dans les autres par l'effet d'une certaine communion admirable, en imitant l'unité des êtres intelligibles par le moyen de leur présence mutuelle et de leur fusion. Et le Sphairos de là-bas est le monde intellectif, parce qu'il agit en lui-même et en référence à lui-même, et il procède vers lui-même sous le mode de l'hebdomade, étant monade et hebdomade parfaite, parce qu'il est image, si on peut dire, de la monade intelligible, qui révèle l'unité cachée de cette monade par le moyen de la procession et de la distinction»¹⁸⁹.

Nous ne suivons pas Proclus dans les subdivisions qu'il introduit *a priori*¹⁹⁰, ni dans les équivalences qu'il tente d'établir *a posteriori* avec les divinités mentionnées par Platon. Remarquons simplement qu'Athéna figure en bonne place parmi ces dieux intellectifs, en tant que hénade de la seconde triade, celle des Courètes (qui préservent la pureté

¹⁸³ On peut toutefois essayer de reconstruire cette partie du *Commentaire du Parménide* de Proclus à partir de celui de Damascius: voir l'introduction de H.-D. Saffrey et L. G. Westerink au L. V de la *Théologie platonicienne*, p.XI sq.

¹⁸⁴ Selon Jamblique, la septième triade est la triade intellectuelle: cf. Proclus *In Tim. II*, t.I p.308 l.22, trad. t.II p.164. Damascius reconnaît que l'attribution du nombre sept à l'ordre de l'intellectif est en premier lieu fondé sur une révélation divine: «ce sont les dieux eux-mêmes qui révèlent les nombres divins qui les concernent (...) la raison humaine ne saurait avoir l'audace de les contredire sur ce point en quoi que ce soit (...) que le degré d'être intelligible soit monadique, le degré d'être intelligible-intellectif, triadique, le degré d'être intellectif, hebdomadique, qui pourrait le conjecturer, et même s'il l'avait conjecturé, qui pourrait soutenir absolument qu'il en est bien ainsi, à moins de pouvoir s'appuyer sur les révélations divines?» (*In Parm.* p.131; trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink, dans Proclus, *Théol. plat.*, L. V, p.XII).

¹⁸⁵ Le *Timée* est précisément une des sources essentielles du L. V de la *Théol. plat.*

¹⁸⁶ Proclus indique explicitement, pour justifier la nature hebdomadique de la procession des dieux intellectifs, qu'il recourt à la «méthode des images» c'est-à-dire à une remontée par similitude de l'effet au modèle (*Théol. plat.* V.4, p.19).

¹⁸⁷ «D'une manière générale, le démiurge de l'univers est appelé par Timée *intellect*, et il est dit souvent *voir, découvrir et raisonner*» (*Théol. plat.* V.14, p.49 l.18-20).

¹⁸⁸ *Théol. plat.* V.1, p.6 l.7-10: la classe intellectuelle «marque le terme de l'ensemble des processions des êtres divins, les convertit vers le principe et achève le cercle unique des degrés primordiaux et parfaits». D'après Damascius, l'argument proclien «du point de vue du nombre», pour expliquer l'hebdomade intellectuelle, était que «la procession ayant procédé d'une monade vers une triade, puis s'étant convertie vers une monade, devient alors une hebdomade; en effet, l'intellect ayant procédé à partir de l'intelligible et s'étant converti vers lui, devient alors un intellect uni à l'intelligible, ce qui fait: une monade, une dyade, une triade; ensuite, redevenu monade, l'intellect fait venir à l'existence l'hebdomade» (*In Parm.* p.131, trad. Saffrey-Westerink, dans *Théol. plat.* V, p.XIV).

¹⁸⁹ *Théol. plat.* V.2, p.11 l.15-23.

¹⁹⁰ Chaque monade de la première hebdomade des dieux intellectifs est elle-même à la tête d'une hebdomade subordonnée, et ordonnée sur le même modèle: deux triades de monades disposées hiérarchiquement, reproduisant en abîme les trois ordres de dieux: intelligible, intelligible/intellectif et intellectif, et une dernière monade séparative (*Théol. plat.* V.2, p.11 l.24 - p.14 l.17).

de la transcendance des dieux de la première triade)¹⁹¹. Par ailleurs, Proclus lui attribue un rôle de première importance dans la procession universelle¹⁹²: elle est la médiation, après la source primordiale, où se déploie et se communique l'Intelligible. Cette indication nous mène à notre second point: comment le septénaire se manifeste-t-il comme illumination pour ce qui est inférieur au degré des dieux intellectifs ?

Nous venons de voir que pour Proclus, c'est une donnée de fait que le cosmos soit réglé par le nombre sept, à partir de laquelle il est remonté à la cause intellectuelle. Nous allons maintenant suivre avec lui l'ordre inverse (et l'on ne trouvera pas à redire si ce parcours est circulaire...): l'heptade descend depuis l'Intellect hypercosmique jusque dans la région encosmique, elle organise le monde tout entier et finit sa course sur le mode cognitif dans nos âmes. L'Âme du Monde, d'abord, est hebdomadique dans la mesure où elle manifeste l'intellectivité qui procède de l'Intellect démiurgique¹⁹³. De même que l'heptade n'est en fait qu'un déploiement de la monade et entretient avec celle-ci un rapport privilégié¹⁹⁴, l'Âme dépend de l'Intellect. Par conséquent:

ἑβδοματική τ'ς ἐστὶν ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς¹⁹⁵.

Mais si l'Âme dérive ainsi, en tant qu'heptade, de la monade Intellect et y participe, elle possède en elle quelque chose de cette monade: la procession ne tolérant pas de rupture, le supérieur se trouve sous quelque forme dans l'inférieur. Cette présence de la monade en elle a pour support l'un des deux cercles dont elle est constituée, celui du Même, tandis que le second, celui de l'Autre, en est l'aspect hebdomadique, conduisant à la multiplicité¹⁹⁶. Le premier participe à l'Intellect selon le mouvement, le second étant la lumière intellectuelle qui en émane¹⁹⁷. L'Âme est donc, elle aussi, à la fois monade et heptade, et elle transmet à son tour à ce qu'elle engendre la vertu unifiante de la monade dans la forme multiple de l'heptade¹⁹⁸. Proclus rapporte que selon son maître, Syrianus, c'est par l'heptade que l'Âme veille sur les choses qu'elle dirige selon une «providence intellectuelle»¹⁹⁹. Elle communique

¹⁹¹ *Théol. plat.* V.33-35, VI.13, p.66 l.17 - p.67 l.2.

¹⁹² Voir *In Tim. I*, t.I p.84-85, sur le double rôle démiurgique (dans l'Intelligible et le sensible) et conservateur, unificateur d'Athéna (id., p.135 l.1-2: «*πούησις* d'Athéna sur le Tout»). Id., p.169 l.16-20, pour le rapport entre le Démiurge et Athéna.

¹⁹³ *In Tim. III*, t.II p.273 l.15-16, trad. t.III p.317: «En tant que l'Âme a reçu des puissances et monadiques et hebdomadiques, nous la rapporterons à l'heptade intellectuelle». Cf. *Théol. plat.* V.15, p.51 l.26-29: «avant toutes les autres choses, le démiurge fait exister l'Intellect participé, comme le dit Timée: car c'est après avoir placé l'Intellect dans l'âme, et l'âme, dans un corps, qu'il a fabriqué le tout». Id., V.8, p.28-29: les âmes sont les «nourrissons de Cronos», le principe de l'heptade des dieux intellectifs, «et puisqu'il remplit les âmes non pas des intelligibles tout premiers et unitaires, mais de ses intelligibles à lui, qui sont multipliés par la cause de la distinction, on dit qu'il fait paître les âmes, c'est-à-dire qu'il les rassasie sous un mode pour ainsi dire divisé».

¹⁹⁴ Cf. *In Parm.*, éd. Cousin, col.767 l.33-36: «L'heptade [allusion au nombre des interlocuteurs du *Parménide*: ôpuisqu'ici nous sommes sept, 129d 1] est là pour [indiquer] l'Un; car elle est monadique, elle est engendrée par la monade seule (πρός δὲ τὴν τοῦ ἐνός ἢ ἑπτάς), et d'une manière générale l'impair est du côté de l'Un». Cf. *Théol. plat.* V.2, p.14 l.15-17.

¹⁹⁵ *In Tim. III*, t.II p.271 l.15-16. «L'Âme, par tout son être, est hebdomadique, dans les portions [les portions du mélange primordial d'Être, de Même et d'Autre dont elle est constituée: 35b 2 - c 2], dans les rapports [qui régissent les intervalles entre les portions; 36a 2 - b 5], dans les cercles [36d 2], étant composée de sept parts, de sept rapports, de sept cercles. Si en effet l'Intellect démiurgique est une monade, et si l'Âme émane en premier lieu de l'Intellect, elle a raison d'heptade par rapport à lui: car l'heptade a seulement un père et pas de mère» (id., p.203 l.1-6, trad. t.III p.250). Cf. *In Rem.* XVI, t.II p.216 l.18 - p.217 l.18.

¹⁹⁶ Cf. *Théol. plat.* V.4, p.20 l.1-4.

¹⁹⁷ *In Tim. III*, t.II p.271 l.16-19. Cf. *In Tim. IV*, t.III p.90 l.10-15, trad. t.IV p.118: «Platon nomme rotation unique et la plus intelligente [39c 2-3] la révolution du Même, comme uniforme, intellectuelle, la plus apparentée à la stabilité et à l'identité de l'Intellect, et comme tenant l'unicité de la forme du Principe un, l'intellectualité de l'Intellect, la rotation de la propriété particulière de l'Âme».

¹⁹⁸ Cf. *In Tim. III*, t.II p.272 l.1, trad. t.III p.315: l'heptade et son carré conviennent aux «puissances divisives».

¹⁹⁹ *In Tim. III*, t.II p.221 l.20, trad. t.III p.267. Id., p.240 l.30-31, trad. p.285: «dans les choses encosmiques aussi, on a la monade, puis la dyade, puis l'heptade». Cf. Syrianus, *In Met.*, p.146 l.3-4, p.196 l.9-10, et pseudo-Jamblique, *Theologoumena arithmeticae* (éd. De Falco, Leipzig, Teubner, 1922), p.58: l'heptade est un moyen pour Dieu de gouverner l'univers à partir de l'Un premier-né, car sept est avec quatre une médiété importante de la décade. Dans la série 1, 4, 7, 10, la somme des médiétés est égale à la somme des extrêmes (4+7 = 1+10), 4 excède 1 comme 10 excède 7, 10 excède 4 comme 7 excède 1. Les nombres de la

L'hebdomade, c'est-à-dire les raisons intelligibles, qu'elle porte en elle, aux êtres de la nature dont la constitution est réglée par ce nombre²⁰⁰. Ce dernier point est un lieu commun, une observation que se sont plu à le relever tous les traités d'arithmologie et les auteurs qui s'en inspirent : les planètes, le corps humain, son développement, ses maladies, etc., obéissent à un rythme septénaire.

L'hebdomade se transmet donc dans la procession à la suite de l'Âme, jusqu'à subsister dans les âmes humaines uniquement d'une manière cognitive, et non plus productive de surcroît. Cela signifie que dans les âmes humaines les intelligibles sont connus seulement, mais ne procèdent pas plus loin :

«[le Démon] a progressé selon l'hebdomade, en tant que l'Âme fait se retourner toutes choses vers la monade, à laquelle précisément se ramène l'hebdomade, qui seule est sans mère et non féminine. En outre ce nombre subsiste, dans l'Âme du Monde, de façon totale, dans les âmes divines, en tant qu'elles agissent en se référant à l'Âme du Monde, de façon totale et de façon partielle, dans les âmes démoniques à l'inverse, en tant qu'elles agissent plus partiellement encore, de façon partielle et de façon totale, dans les âmes humaines seulement de façon partielle et seulement de façon cognitive (γνωστικῶς) : car c'est de façon cognitive que toutes les formes résident dans les âmes humaines, par exemple la forme d'homme, de démon, de dieu, afin qu'elles connaissent toutes choses au moyen de ces formes, lesquelles, dans les êtres supérieurs, résident à la fois de façon créative (ποιητικῶς) et de façon cognitive»²⁰¹.

L'hebdomade est donc principe de connaissance en nous, terme de la procession des intelligibles, et par conséquent résultat d'une illumination divine.

Or c'est bien en ce sens d'intelligibles, ou d'intellections, présents dans son esprit, que Boèce présente ses hebdomades. Il était pertinent d'appeler ainsi ces axiomes évidents (à des degrés divers) servant de règles universelles de résolution pour des problèmes métaphysiques. L'hebdomade connote en effet particulièrement, chez Proclus, la spéculation philosophique. Nous avons vu quel rôle celui-ci attribue à Athéna comme intermédiaire dans la procession de l'intelligible. D'autre part, le septénaire, bien qu'il caractérise tout l'ordre intellectif, lui est spécialement associé :

«l'heptade est absolument Athénaique»²⁰².

Il y a là encore une donnée de l'arithmologie traditionnelle. Le sept est en effet le nombre vierge, ne prenant part à aucune union et ne provenant d'aucune union, car il est le seul de la décade (i.e. des nombres de 1 à 10) à posséder

tétrade sont potentiellement la décade ($1+2+3+4 = 10$), et 7 est la moyenne arithmétique entre cette décade potentielle et la décade en acte ($(4+10)/2$).

²⁰⁰ «Comme l'Âme de l'Univers contient les principes (λόγοις) et les forces productives de tous les êtres encosmiques, il faut nécessairement qu'elle contienne les causes intellectives non seulement de l'homme, du cheval et de tous les autres vivants, mais encore, avant cela, de toutes les régions du Monde, je veux dire de la sphère même des fixes et de celle des planètes. Il faut (...) qu'avant les sept planètes subsiste le septénaire réel qui préexiste dans l'Âme antérieurement à la réalité phénoménale (...) Car de même que notre nature produit deux yeux, cinq doigts, sept organes intestinaux selon les principes qui sont en elle (...) de même aussi le cercle de l'Autre a embrassé en lui-même les causes primaires des sept cercles (...)» (*In Tim. III*, t.II p.310 l.1-20, trad. modifiée t.III p.310). «On pourrait encore dire de manière plus parfaite que, grâce à cette monade et cette heptade des cercles, l'Âme de l'Univers embrasse toutes les parties du Monde. Car, de même qu'il y a dans le Ciel monade et heptade, de même y a-t-il les analogues dans la sphère de l'éther, les uns correspondant au cercle des fixes, les autres au cercle des planètes, et il y a là aussi toute l'ordonnance cosmique, imitant le Ciel sous un mode éthérien, dans la profondeur de l'air et dans les masses de l'eau aussi bien que dans les cavités de la terre: car ce n'est pas seulement la terre qui a été divisée en analogie avec le Ciel, mais les autres éléments aussi, et il y a en chacun d'eux des monades et des heptades, qui comprennent tout ce qu'il y a en eux de classes d'êtres qui les remplissent entièrement, êtres ignés, aériens, aquatiques. Toutes ces monades donc et toutes ces heptades ont été préassumées par les cercles de l'Âme sous le mode causal, les unes par le cercle du Même, les autres par le cercle de l'Autre» (id., t.II p. 268 l.15-28, trad. III p.312).

²⁰¹ *In Tim. III*, t.II p.236 l.18-27, trad.t.III p.281-282.

²⁰² *In Tim. I*, t.I p.151 l.12-13.

ces deux propriétés à la fois²⁰³: n'avoit pour multiple aucun nombre compris dans la décade, et (en tant que nombre premier, dirions-nous) n'être le multiple d'aucun des nombres de la décade, mis à part le un, qui n'est pas vraiment un nombre mais ce qui engendre les nombres c'est-à-dire des multiplicités²⁰⁴. Ces caractéristiques lui confèrent un statut particulier et fondent l'assimilation à Athéna: l'heptade sort directement de la monade comme la Vierge sans mère est sortie de la tête de Zeus²⁰⁵.

L'ordre de l'intellectif est donc représenté par l'hebdomade, c'est-à-dire par Athéna, qui personnifie ce nombre. Plus précisément, Athéna est associée à l'heptade en tant qu'elle est créatrice et dispensatrice de la lumière intelligible²⁰⁶. Unique est l'essence divine (θεότης) qui se dévoile dans tous les êtres divins, dit Proclus, et «tous les Théologiens la nomment Athéna, en tant qu'elle jaillit de la tête du Père et demeure en lui, puisqu'elle est la Pensée démiurgique séparée et immatérielle»²⁰⁷. En se manifestant comme «heptade impolluée», elle est Korè, et «elle fait luire de l'intelligence et une vie immaculée sur les êtres de second rang»²⁰⁸. Cette illumination, ou plutôt ces illuminations²⁰⁹, descendent jusqu'à l'âme du spéculatif, qui adresse à la déesse «gardienne de la vie intellectuelle»²¹⁰ cette prière emplie de piété philosophique:

«Puisse-t-elle donc, nous étant favorable, nous donner part à la sagesse pure et nous remplir de force intellectuelle (...) éveillant en nous des notions (ἐννοιαί) pures (...) et faisant luire sur nous la lumière divine qui jaillit d'elle. Car elle est *Porte-lumière* (φωσφόρος), comme faisant s'étendre partout la lumière intellectuelle (...)»²¹¹.

On ne sera pas alors surpris que le chiffre sept soit celui de la philosophie même, puisqu'il est celui d'Athéna φωσφόρος, incarnation non seulement de la μῆτις mais aussi de la φρόνησις, pourvoyeuse des ἐννοιαί et de la lumière qui nourrissent la spéculation philosophique. Reprenant la formule du *Timée* (24d 1): φιλόσοφος γὰρ ἅμα

²⁰³ Cf. Théon de Smyrne, *Des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon* (éd. et trad. J. Dupuis, Paris, 1892, réimpr. Culture et Civilisation, Bruxelles, 1966), B.μς», trad. p.169-171; Martianus Capella *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (éd. Eyssenhardt, Leipzig, 1866), VI.738 l.10-15, Calcidius, *Timaeus*, XXXVI (éd. Jensen-Wasink, Leiden, Brill, 1962), p.85.

²⁰⁴ Cf. Théon, A.Z, trad. p.29: «Le nombre est une collection de monades, ou une progression de la multitude commençant et revenant à la monade. Quant à la monade, c'est la quantité terminante ô principe et éléments des nombres ô qui, une fois débarrassée de la multitude par soustraction, et privée de tout nombre, demeure ferme et fixe».

²⁰⁵ Cf. Damascius, *In Parm.*, p.133: «le caractère de l'hebdomade (...) est d'avoit la forme de la monade et de procéder de la seule monade». Voir pseudo-Jamblique (qui suit Nicomaque de Gérase), *Theologoumena arithmeticae*, p.71. Contrairement à Théon (ainsi semble-t-il qu'à Nicomaque in pseudo-Jamblique, *ibid.*), et bien qu'il dise la même chose que lui dans *Leg. all.* I.15, Philon écrit explicitement dans le *De opif.* (100) que ce sont des philosophes autres que les Pythagoriciens qui appellent l'hebdomade «vierge sans mère» sortie de la tête de Zeus, et que les Pythagoriciens, eux, l'appellent «guide de l'univers» (ἡγεμῶν τῶν συμπάντων), «dieu qui est pour l'éternité durable, immuable, semblable à lui-même, différent de tous les autres», «vénéralable chef et guide» (ὁ πρεσβύτερος ἄρχων καὶ ἡγεμῶν) «dont on pourrait justement dire que l'hebdomade est l'image».

²⁰⁶ Cf. *In Tim. I*, t.I p.135 l.3, trad. t.I p.183: «la lumière intellectuelle d'Athéna», et *In Tim. III*, t.II p.95 l.1-2, trad. t.III p.130: «la monade est immédiatement l'intellect, l'heptade est la lumière issue de l'intellect (ἡ δὲ ἑπτὰς τὸ κατὰ νοῦν φῶς)».

²⁰⁷ *In Tim. I*, t.I p.166 l.10-13, trad. p.220. Cf. *Crat.* 407b 4-8 : Socrate fait venir Ἀθενᾶς de ἄθεονῶα, c'est-à-dire , ou de , c'est-à-dire ἰ ».

²⁰⁸ *Id.*, l.26-29, trad. p.221. Cf. *Théol. plat.* V.35, p.129 l.7-16, et VI.11, p.51 l.15 - p.53 l.2.

²⁰⁹ «le propre de l'intellect, c'est partout de diviser et de manifester la multiplicité, c'est-à-dire les plénitudes de la vie et les unités des intelligibles» (*Théol. plat.* V.12, p.41 l.7-10; cf. *id.*, V.17, p.62 l.9-15).

²¹⁰ *In Tim. I*, t.I p.173 l.15. On sait la dévotion particulière de Proclus envers la déesse, qui est venue habiter chez lui après l'enlèvement de sa statue de l'Acropole (voir Marinus, *Vita Procli*, éd. Boissonade, réimpr. Hakkert, Amsterdam, 1966, §§ 6 et 30).

²¹¹ *In Tim. I*, t.I p.168 l.21-28, trad. t.I p.223-224. Mais cette illumination athénaïque passe par de nombreuses médiations, de sorte que nous autres hommes dépendons plus directement de l'intellect particulier qui est au-dessus de nous: «l'intellect particulier est établi immédiatement au-dessus de notre essence, il l'élève et la perfectionne, lui vers lequel nous nous tournons quand nous sommes purifiés par la philosophie et que nous avons lié notre faculté intellectuelle à son intellection à lui» (*In Tim. II*, t.I p.245 l.13-17, trad. t.II p.81). «Il verse sa lumière sur nos âmes quand nous nous tournons vers lui et que nous avons rendu intellectif le *logos* qui est en nous» (*id.*, l.24-25, trad. p.82).

καὶ φιλοπόλεμος ἦδε ἢ θεός²¹², Proclus explique qu'elle est φιλόσοφος, «amie de la sagesse», parce qu'elle «contient unitivement toute la sagesse du Père»²¹³. C'est en tant qu'elle est sa déesse tutélaire qu'il écrit:

«(...) Ἰηεπτὰ ἐστὶν ἁγία ἡ Ἀθηνᾶ, ἡμῶν ἡμετέρας»²¹⁴.

Il est donc évident que, dans la mesure où il est associée à Athéna, le terme d'hebdomade renvoie à tout un champ conceptuel afférent aux idées d'intellection, contemplation, pensée, bref à l'activité philosophique. Or il est difficile de ne pas rapprocher «Athéna notre souveraine», patronne des philosophes, du personnage de Philosophie mis en scène par Boèce. Celle-ci a les yeux ardents de la Vierge guerrière, γλαυχῶπις²¹⁵, et, comme nous l'avons déjà noté, on doit reconnaître dans la robe de Philosophie le péplos de la déesse ἐργάνη, inventrice du tissage²¹⁶. On peut donc appliquer à la première ce que dit Proclus de la seconde:

«Par le péplos qu'elle confectionne et produit elle-même par ses intellections, il faut entendre sa sagesse intellectuelle»²¹⁷.

Et cette sagesse intellectuelle est par elle communiquée à ses fidèles par une illumination dont sept est le nombre symbolique. Autrement dit, en tant qu'elles sont dispensées par Athéna-Philosophie, les hebdomades dont parle Boèce (définies aussi comme des ἔννοιαι) dans le *Quomodo substantiae* pourraient être simplement une manière un peu précieuse, à tout le moins codée, destinée aux membres d'un cénacle néoplatonisant, de désigner des thèses philosophiques, des ὀphilosophήμας²¹⁸.

Ce n'est nullement prétendre que Boèce laisse entendre par là son adhésion secrète au paganisme philosophique; il peut s'agir simplement d'un clin d'œil il dérudit, dévoilant ses sources à qui le comprendra²¹⁹. Boèce a pu reprendre le symbolisme orphico-pythagorico-platonicien attaché au chiffre sept dans sa dimension métaphysique, en le détachant de ses implications religieuses. C'est ce qu'avait déjà fait Philon d'Alexandrie, qui se garde bien sûr de tout référence à Athéna, mais pour qui demeurent attachées au septénaire, considéré comme sacré²²⁰, les notions de lumière et d'intellection. Dans son commentaire de la création, Philon a évidemment à traiter du septième jour comme moment culminant et à part des autres. Ce jour particulier est celui d'une lumière divine et parfaite, parachevant l'œuvre de la création («lumière véritablement divine du septième jour», «lumière parfaite du septième jour»²²¹). En effet, elle se lève après que tous les êtres matériels ont été produits, elle inaugure donc ce qui se trouve au-dessus de la condition

²¹² *In Tim. I*, t.I p.85 l.11-12, trad. t.I p.122. Athéna est amie de la guerre en tant qu'elle gouverne et harmonise les oppositions (voir *infra* notre conclusion).

²¹³ *In Tim. I*, t.I p.166 l.19-20, trad. p.221. Cf. *Théol. plat.* VI.11, p.53 l.8-18.

²¹⁴ *In Parm.*, col.768 l.3. Cf. *Théol. plat.* V.35, p.128 l.12-13: ἴ

²¹⁵ *Cons.* I.1 l.4.

²¹⁶ Voir *supra* p.???. Elle est ἐργάνη «en tant que présidant aux œuvres démiurgiques», dit encore Proclus (*In Tim. I*, p.168 l.30 - p.169 l.1).

²¹⁷ *In Tim. I*, t.I p.167 l.22-23, trad. t.I p.222. Cf. *id.*, p.135 l.3, trad. p.183 : «le péplos tissé dans le Tout par la lumière intellectuelle d'Athéna».

²¹⁸ On peut les rapprocher des λόγοι ἀπὸ τοῦ νοῦ qui «illuminent à partir de l'intellect les êtres inférieurs à lui», comme il existe aussi des λόγοι φυσικοὶ et des λόγοι ἀπὸ τῆς ψυχῆς, notions ou «principes créatifs» (cf. *Théol. plat.* V.18, p.66 l.2-18, *In Tim. V*, t.III p.197 l.28 - p.198 l.16).

²¹⁹ Cf. *De Trin.*, l.17-22: «ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo, ut haec mihi tantum vobisque, si quando ad ea convertitis oculos, conloquantur; ceteros vero ita submovimus, ut qui capere intellectu nequiverint ad ea etiam legenda videantur indigni». Voir *supra* n.137.

²²⁰ *De spec. leg.* II.214, *De opif.* 99. Cf. *De opif.* 90: la nature de l'hebdomade est «supérieure à tout discours».

²²¹ *Leg. All.* I.17-18. Cf. *De spec. leg.* II.57: l'hebdomade est «accomplissement et parachèvement», «car les choses que l'hexade avait produites, l'hebdomade les fit voir dans leur perfection»; elle est donc «lumière du six», c'est-à-dire lumière intelligible qui éclaire les œuvres matérielles.

mortelle et matérielle, bref elle ouvre le royaume de l'intelligible²²². Dieu, en ce septième jour, ne cesse pas d'agir, mais «commence la production d'autres choses»²²³. Il s'agit de la production de l'intellect ou λόγος:

«Cette raison parfaite mue selon l'hebdomade est le principe de la génération de l'intelligence rangée parmi les idées, et de la sensation qui est, si l'on peut dire, intelligible et rangée parmi les idées²²⁴».

Cette intelligence est le λόγος même de Dieu, «livre» (d'après Gen. 2,4) «sur lequel se trouve inscrite et gravée la formation des autres êtres»²²⁵, Raison universelle contenant les raisons de toutes choses, appelée aussi «jour» (d'après Gen. 2, 4-5) car «par son Logos très brillant et très éclatant, Dieu fait les deux choses, l'idée de l'intelligence, appelée symboliquement ciel, et l'idée de la sensation, désignée par le nom de terre»²²⁶. Le fruit de ce vœux premier est l'intelligible, et de même que les intelligences particulières proviennent de l'intelligence première, idée et paradigme, les intelligibles particuliers résultent de l'intelligible en soi, générique, le «tout»²²⁷. Les intelligibles structurant le monde matériel, on peut dire aussi que l'hebdomade descend organiser le monde: «la raison de l'hebdomade (ὁ τῆς ἑβδομάδος λόγος), ayant tiré son origine des sphères supérieures, est descendue vers nous, en entrant en rapport avec les races mortelles»²²⁸, de sorte que la répartition en septénaires ou le rythme hebdomadaire se retrouve un peu partout dans la nature²²⁹. Mais de plus, l'âme humaine qui conçoit l'hebdomade participe à l'intelligible, se haussant au plan de l'éternel et devenant elle-même λόγος:

«lorsque dans l'âme se réalise le ἅγιος λόγος conforme à l'hebdomade, l'hexade s'arrête et toutes les choses mortelles que celle-ci semble y produire»²³⁰.

Ces considérations de Philon sur l'hebdomade sont d'ailleurs si proches du statut qu'on est en droit de leur attribuer chez Boèce, qu'on pourrait être tenté de penser qu'il est une source de ce dernier pour l'usage du mot. Sans rejeter cette éventualité, il nous semble pourtant que Proclus fournit de l'hebdomade et de sa communication une analyse plus précise, qui rend encore mieux compte du sens que peut avoir ce terme dans l'œuvre de Boèce. De plus, c'est sur l'ensemble des rapports entre les deux auteurs qu'il faut juger, et compte tenu des nombreux points de contact enregistrés, la source néoplatonicienne paraît être plus plausible. Il faut remarquer alors que, si notre déduction est juste, Boèce fait allusion à une signification de «hebdomade» qui ne se trouve pas exposée aussi clairement à notre connaissance chez les latins qui parlent du septénaire, que ce soit Calcidius, Martianus Capella, Favonius Eulogius, Macrobie ou Varron²³¹. Les trois premiers mentionnent bien sa qualité de «nombre vierge»²³² et

²²² «(...) est béni et saint celui qui se conduit conformément au septième, lumière parfaite, puisque, dans cette nature, cesse la formation des êtres mortels. Et il en est bien ainsi: lorsque montent (dans l'âme) les rayons très brillants et vraiment divins de la vertu, la génération de la nature contraire s'arrête» (*Leg. All.*, I.18).

²²³ Ibid.

²²⁴ Id., I.19. Cf. chez Proclus les cercles du Même et de l'Autre, qui déterminent l'intellect et la sensation, l'hebdomade étant par ailleurs le nombre de l'Âme.

²²⁵ Id., I.19.

²²⁶ Id., I.21.

²²⁷ Id., I.22. φέγει γὰρ ὁ μὲν νοῦς χαρπὸν τὰ ἐν τῷ νοεῖν.

²²⁸ *De opif.* 117.

²²⁹ *De opif.* 101-128. «Mais sa nature [de l'hebdomade] s'étend également à toute substance visible (...) Se trouve-t-il parmi les êtres de ce monde une partie qui n'aime pas l'hebdomade?» (id., 111). Cf. *De spec. leg.* II.57: en particulier, «les plus importants des phénomènes sensibles», à savoir les phénomènes astronomiques, «participent de l'hebdomade»; en tant que mouvements les plus réguliers, ils manifestent au mieux l'intelligibilité que transmet l'hebdomade.

²³⁰ *Leg. all.* I.16. Cf. Proclus, *In Tim. II*, t.I p.246 l.31-32, trad. t.II p.83: «C'est cela donc qu'est le logos: cette partie en nous qui intelli-ge les Intelligibles».

²³¹ Respectivement: *Tim.*, c.XXV-XXXVII, *De nupt.*, VII.738-739, *Disputatio de Somnio Scipionis*, éd. Holder p.7-10, *In Somn.*, 1.6.45 sq., *ap. Aulu-Gelle*, *Noct. Att.* 3.10.

²³² Cf. Proclus, *In Tim. I*, t.I p.151 l.13, trad. t.I p.203: «C'est là une des vérités partout répétées (...)».

par là la correspondance avec Athéna, mais non sa fonction illuminatrice d'une manière précise²³³. Tous ces auteurs parlent abondamment de la symbolique cosmologique, astronomique, biologique, médicale, de l'heptade, c'est-à-dire de sa présence dans la nature²³⁴, mais non de sa signification proprement métaphysique. Il en va de même d'ailleurs chez certains Grecs, tel Théon de Smyrne, ou l'auteur des *Theologoumena*. Il faut donc en conclure que Boèce se rattacherait alors à une ligne d'interprétation particulière, qui ne s'en tient pas à la vulgate arithmologique mais la développe en un sens spéculatif. Au total, le plus vraisemblable (sans exclure Philon, encore une fois) est qu'il s'agit de celle de Proclus, ou peut-être d'une commune source, mais en tout cas très proche, au vu des autres correspondances que nous avons relevées entre les textes de Boèce et le commentaire du Diadoque sur le *Timée*²³⁵. Dans ce cas, donc, Boèce indiquerait ainsi clairement sa filiation à l'égard de l'école néoplatonicienne grecque.

Quoiqu'il en soit de la diversité des sources dont Boèce a pu s'inspirer, il nous paraît assuré que, en résumé, l'hebdomade est la procession de l'Intellect dans l'Âme intellectuelle, jusqu'aux âmes humaines²³⁶. C'est la lumière de l'Intellect descendant dans l'âme connaissante qui fixe son regard sur l'Intelligible²³⁷. Ou encore, sept est le nombre de l'âme recevant une illumination intellectuelle. On peut donc traduire «hebdomades» par *ōntellektionsō*,

²³³ On trouve seulement chez Martianus Capella que Pallas est «rationis apex diuimque hominumque sacer νοῦς (VI.567). Maîtresse de la sagesse et des arts, elle préside aux sept arts libéraux, qui en quelque sorte émanent d'elle: «Musis mens omnibus una».

²³⁴ Comme le dit Philon : «la Nature se réjouit de l'hebdomade», *Leg. All.* I.8. Cf. Asclépius, *In Met.* p.36 l.5: δοχει γὰρ τὰ φυσικά τούς τελείος ἴσχειν χαιρούς καί γενέσεως καί τελειώσεως χατά ἐβδομάδα, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου (voir aussi p.34 l.27, p.36 l.3, p.65 l.7). Clément d'Alexandrie, *Strom.* VII.14, 85.2: οἷον χατά πάντα τὸν βίον καί χαθ' ὅλην τήν χοσμηχὴν τεριύλουσιν ἐβδομάσιν ἀριθμουμένας σηματομένην; VI.16, 143.1: Ἠδὴ δὲ καί ἐν ἐβδομάσι πᾶς ὁ χῶσμος χηχλεῖται τῶν ζωογονουμένων καί τῶν φυομένων ἀπάντων.

²³⁵ Cela n'exclut bien sûr pas que Boèce ait utilisé directement des manuels d'arithmologie tels que les *Theologoumena arithmeticae*. Un indice peut en effet faire penser à ce texte ou son semblable. Nicomaque de Gérase (d'après le pseudo-Jamblique, pp.56-57) attribuait au septénaire une épithète d'Athéna, ἀγελαῖα, car il rassemble la multiplicité d'une manière comparable à l'unité (il existe, nous l'avons vu, une affinité spéciale entre la monade et l'heptade, celle-ci procédant directement de celui-là; d'après Philon aussi, *De Decalogo* 159, l'hebdomade a deux formes, le sept et le un). Par exemple, les sept planètes forment un troupeau, ou une troupe bien unie (ἀγέλη). Ceci correspond bien à ce que dit Proclus de l'heptade-Athéna: «C'est elle [Athéna] qui nous fait remonter de la pluralité à l'Un, qui procure la communauté dans la pluralité aux intelligibles et à tous les êtres» (*In Parm.*, col.768 l.3-6; le champ sémantique de ἀγέλη (troupe et conducteur) se trouve bien représenté dans la cosmologie et la démonologie proclusiennes: voir *In Tim.*, t.I p.90 l.18-19, t.III pp.131 l.21, 132 l.3, 260 l.17, 265 l.8, 279 l.13, 308 l.26). Mais les *Theologoumena* enchaînent en disant que l'heptade, si l'on réinsère un z prétendument perdu, est un ange (ἄγγελος). En effet, «les corps célestes et les esprits qui mènent ces troupes sont appelés anges et archanges, et ils sont au nombre de sept, ce qui a pour conséquence que l'heptade est, à cet égard, plus exactement un message (ἀγελαῖα)». On ne forcerait pas beaucoup les choses en disant que pour Boèce, l'hebdomade est justement un *ō*messageō de l'Intellect en nos âmes, une descente illuminative de l'Intelligible. On pourrait ajouter, sous toutes réserves (cela aurait cependant le mérite d'éclaircir de façon intéressante ce passage du *Quomodo substantiae*), que Boèce à son tour joue sur les mots, et passe de ἀγελαῖα ἀγέλοισ, c'est-à-dire «non-risible». Par là il renforcerait subtilement sa réticence lorsque qu'il dit préférer garder les hebdomades en sa mémoire plutôt que de les livrer à «l'un de ceux dont la lascivité et l'impudence ne supportent rien qui ne soit sujet à plaisanterie et rire» (l.11). Γέλοισ s'oppose chez Platon à σπουδαῖος, par exemple dans *Lois* VII, 816d 5 - e 2, *Rep.* V, 452d 8 - e 2. On nous permettra peut-être une autre supputation, encore plus aventureuse. D'après Philon (*De opif.* 98), parce qu'elle est composée de la triade (désignant les surfaces) et de la tétrade (désignant les solides), «l'essence de l'hebdomade est le principe de la géométrie et de la stéréométrie, en un mot des incorporels en même temps que des corps». C'est peut-être pourquoy (entre autres raisons, c'est-à-dire nonobstant une allusion aux *Sententiae*, 1, de Porphyre) le second exemple d'hebdomade qui vient à l'esprit de Boèce est là règle portant sur les incorporels (l.25-26).

²³⁶ Puisqu'il y a continuité, nous pouvons en retour nous hausser par l'Intellect jusqu'à la connaissance transcendante. Cf. Proclus, *Théol. plat.* V.1: «tendons l'Intellect qui est en nous vers l'Intellect imparticipable et divin» (p.6 l.10-12); *In Rem.* XVI, t.II p.191 l.10-11: «les âmes éthérées sont mues par l'hebdomade pour leur voyage vers le haut».

²³⁷ «(...) quantum nostrae mentis igniculum lux divina dignata est» (Boèce, *De Trin.* 1.1-2). Cf. Proclus, *In Rem.* XII, t.I p.295 l.16-18, trad. t.II p.104: «Car la lumière qui est dans l'Intelligible, la lumière intelligible, est plus divine que celle qui est dans ceux qui intelligent, de même que la lumière qui est dans les astres est plus divine que celle qui est dans les yeux de ceux qui contemplent les astres». *Théol. plat.* V.18, p.65 l.5-7: «l'Intellect [demiurgique] par lui-même rend ces êtres [qu'il crée] intellectifs en faisant pour ainsi dire briller la lumière de l'Intellektion qui est en lui-même et en la transmettant aux autres».

illuminations, contemplations. Si on les considère en tant qu'objet de la θεωρία²³⁸, on pourrait aussi les appeler θεωρήματα, et il nous serait loisible de les rendre par théorèmes, ce qui correspond tout à fait à la fonction que Boèce assigne à ces règles dans le type de démarche qu'il propose. Par ailleurs, sachant qu'il traduit θεωρητική par «speculativa»²³⁹, on constatera que la clé de l'énigmatique sens de «hebdomades» était finalement, comme la lettre volée de Poe, bien en évidence dans le texte du *Quomodo substantiae*. Boèce en donne lui-même l'équivalent latin, «speculata», à quelques mots de distance, dans la même phrase de son opuscule... :

«*Hebdomadas vero ego mihi ipse commentor potiusque ad memoriam meam speculata conservo*»²⁴⁰ !

III Ô CONCLUSION : BOECE ET L'HELLENISME

Notre parcours nous a conduits d'une première référence au *Timée*²⁴¹, à propos d'une curieuse forme démonstrative, jusqu'à la signification de ces «hebdomades» qui fondent un autre procédé démonstratif. Ces réflexions sur la méthode de la philosophie, qui est aussi un art d'écrire, ont constamment été éclairées par la médiation de Proclus et son *Commentaire du Timée*²⁴². Outre la constance de certains schèmes comme la sphère et le cercle, l'intrinséité des lieux, s'est détachée la figure d'Athéna à laquelle s'identifie le personnage de Philosophie, dont le rôle est primordial tant pour expliquer la *Consolatio* que le *Quomodo substantiae*.

Quoi détonnant à cela ? Le *Timée* est une référence centrale, or l'entretien se déroule pendant la fête de la déesse, et se trouve donc placé sous son signe²⁴³. Selon l'interprétation de Proclus, elle y est à la fois Athéna dispensatrice des illuminations intellectuelles²⁴⁴ et Athéna démiurgique qui ourdit le cosmos comme un péplos²⁴⁵. La valeur symbolique de ce vêtement nous pousse à revenir, à notre tour, à notre point de départ, à savoir la prose 12 du livre III de la *Consolation*.

Qu'est-ce en effet qui était représenté sur le péplos porté en procession lors de la fête d'Athéna²⁴⁶ ? La victoire des Olympiens sur les Géants, rappelle Proclus²⁴⁷. Dans cette lutte, Athéna a pris une part décisive, aux côtés de Zeus²⁴⁸. Or le tournant du discours de Philosophie, au moment où elle va régler la question du mal en montrant qu'il

²³⁸ Cf. *In Tim. I*, t.I p.197 l.7-10, trad. t.I p.225: «puisque la déesse (Athéna) est cause de contemplation et d'action (θεωρίας ναί πράξεως αἰτία), nous imitons par la cérémonie son activité pratique (τὴν πρακτικὴν αὐτῆς ἐνέργειαν), par l'hymne son activité contemplative ()».

²³⁹ *In Porph. Dial. I*, PL 64, col.11 A-B. Ibid., Boèce donne «contemplativa» comme synonyme de «speculativa».

²⁴⁰ L. 8-9.

²⁴¹ *Cons. III.12* 1.95-96.

²⁴² Ce commentaire est celui de ses ouvrages que Proclus préférait (Marinus, *Vie de Proclus*, § 38).

²⁴³ *Tim. 21a* 2-3, 26e 4.

²⁴⁴ Athéna enseigne les sciences aux Athéniens, *Tim. 23d* sq.

²⁴⁵ Elle est par là à la fois Providence et Fatalité, distinction que reprendra justement Boèce (*Cons. IV.11*). Son «chiton guerrier» représente «la Providence démiurgique qui, sans changer elle-même, prend soin des choses encosmiques et fait que les entités plus divines dominent toujours sur les réalités du monde» (*In Tim. I*, t.I p.167 l.24-26, trad. t.I p.222). Comme «Porte-égide», elle «met en branle l'entière Fatalité et en guide les activités» (id., p.169 l.8-9, trad. p.224; cf. le «fatalis series textitur» de *Cons. IV.6* 1.48).

²⁴⁶ Peu importe que la fête dont il est question dans le *Timée* soit les Panathénées comme le croit Proclus, ou les Plynteria si on veut accorder la chronologie avec celle de la *République* (voir *In Tim. I*, trad. t.I p.55 n.1, et l'introduction de L. Brisson à sa trad. du *Timée*, p.71). Dans les deux cas, le péplos d'Athéna était concerné.

²⁴⁷ *In Tim. I*, t.I p.85 l.14-15, trad. t.I p.122.

²⁴⁸ *In Tim. I*, t.I l.16-17, trad. t.I p.223: elle «lutte avec son Père contre les Géants».

nœst rien ô ce qui provoquera le sursaut de Boèce ô , commence justement par le rappel du mythe de la Gigantomachie:

«Accepisti, inquit, in fabulis lacescentes caelum Gigantes»²⁴⁹.

Cette évocation s'explique par le fait que les Géants représentent le désordre, la rébellion, la démesure, la matière²⁵⁰. Ils ont été vaincus par les dieux, qui ont ainsi rétabli l'ordre dans l'univers. Leur mention nœst donc pas incongrue dans le discours de Philosophie, qui entend précisément montrer que le gouvernement du Bien ne laisse pas s'installer le désordre.

Mais quelle était la nécessité de ce rappel ? On vient d'expliquer le sous-entendu, mais il faut encore rendre compte de son utilité dans l'économie du discours, si du moins on admet que l'auteur, dans une démonstration jusqu'ici serrée, ne se contente pas de faire de gratuites allusions érudites.

Philosophie évoque les fables sur les Géants que pour les écarter aussitôt et passer à un débat rationnel («Sed visne rationes ipsas ...»). Le mythe est délaissé au profit de la raison. Boèce semble répondre au vœu de Proclus: pour traiter du mal, il faut recourir au pur discours scientifique de Platon, et non aux fables gigantomachiques²⁵¹. Celles-ci risqueraient de laisser entendre que le mal, comme les Géants, a une réalité, est une entité, alors qu'il nœst pas ô ce que veut montrer Philosophie²⁵². Mais de plus, cette progression correspond à l'ordre du *Timée* lui-même, cœst-à-dire à l'articulation de la première partie (17b 5 - 26c 5) et de l'exposé cosmogonique, telle que l'interprète Proclus:

«la reprise de la *République* et la fable (μῦθος) de l'Atlantide sont, par mode d'images, un reflet de la théorie du Monde»²⁵³.

Ainsi, la guerre des Athéniens contre les Atlantins est une image de «l'opposition qui pénètre tout le réel», du conflit du limitant et de l'illimitation, de l'identité et de l'altérité, du rationnel et de l'irrationnel²⁵⁴. Mieux: toujours selon Proclus, le récit ôhistoriqueö de la guerre des Athéniens contre les Atlantins est substituée à... la lutte d'Athéna contre les Géants et les Titans, parce que Platon n'a pas jugé décent de recourir aux fables des poètes après les avoir condamnées dans la *République*²⁵⁵. Les Atlantins ont tous les caractères de la démesure gigantesque, tandis que les Athéniens sont évidemment les «nourrissons d'Athéna».

Proclus fonde toute son exégèse sur l'articulation que nous avons mentionnée. Par conséquent, ce qui est dit des classes de l'État idéal (dont l'Athènes archaïque est un exemple), dans le rappel des acquis de la *République*, s'applique, d'un point de vue cosmologique, aux dieux. Or Platon dit des gardiens de la Cité qu'ils doivent:

«faire respecter la justice avec douceur (πρᾶως) chez ceux auxquels ils commandent et qui sont par nature leurs amis, mais être terribles dans les combats contre les ennemis qu'ils y rencontrent»²⁵⁶.

²⁴⁹ *Cons.* III.12 l.59-60.

²⁵⁰ La guerre des Géants symbolise aussi la lutte entre les parties rationnelle et irrationnelle de l'âme (*In Tim. V*, t.III, p.346 l.24 - p.347 l.2).

²⁵¹ *Théol. plat.* I.18, p.88 l.1-10.

²⁵² Proclus ne dit pas exactement que le mal nœst rien, mais qu'il a une pseudo-existence, παρυπόστασις (*Théol. plat.* I.18, p.84 l.22). Son propos est plutôt de montrer que le mal ne vient pas des dieux. Mais il est en somme contradictoire de dire qu'il existe un mal purement mauvais, car s'il est, il est en quelque chose bon. Il est donc, mais comme «entrelacé au bien». De point de vue de la chose particulière qui en est affectée, il est mauvais; du point de vue du Tout, il est bon, en tant qu'il participe à l'ordre universel. Plus exactement, le mal, qui dérive des causes partielles et indéterminées et de leur impuissance, est rendu bon par la providence. Le Dœmiurge «met les couleurs du bien sur le mal même, il ne reste plus rien de mauvais (...)» (*In Tim. II*, t.I p.374 l.30-31, trad. t.II p.236).

²⁵³ *In Tim. I*, t.I p.4 l.11-13, trad. modif. t.I p.27. Cf. id., p.30 l.4-18.

²⁵⁴ *In Tim. I*, t.I p.78 l.11, p.57 l.6-17, p.130 l.4-15, p.131 l.8-12, p.132 l.10-24, p.176 l.15 - p.177 l.2, p.182 l.19 - p.183 l.10.

²⁵⁵ *In Tim. I*, t.I p.79 l.27-29, p.172 l.14 - p.173 l.27.

²⁵⁶ *Tim.* 17d 4 - 18a 3.

Pareillement, au plan universel, les «Gardes de Zeus» aident ce dernier à combattre les Géants (*alias* les Atlantins), et à maintenir l'ordre cosmique: «ils enlèvent au Tout l'irrégularité et le désordre», en traitant avec douceur et justice les âmes, et avec sévérité la matière²⁵⁷. Or ces dieux gardiens, inflexibles et terribles, sont les Courètes, dans la seconde triade des dieux intellectifs, dont nous avons vu que l'Athéna en armes est la monade²⁵⁸. C'est bien la même Vierge Souveraine qui, par ailleurs, possède la fonction illuminatrice que nous avons vue: précisément en tant qu'elle fait luire la lumière intellectuelle, en tant qu'elle éveille en nous les hebdomades, les «notions pures», elle «chasse loin de nous les phantasmes Gigantiques liés à la génération»²⁵⁹. Ou encore, la descente du péplos vers le Pirée «signifie le bon ordre qui descend de l'Intellect dans le Monde», et «son inexorabilité est intellectuelle»²⁶⁰. On peut donc tout à fait lui imputer d'être l'instrument du traitement réservé aux Géants selon Boèce:

«Sed illos quoque, ut condignum fuit, benigna fortitudo disposuit»²⁶¹.

Autrement dit, juste avant l'allusion platonicienne du «Sed visne rationes ipsas invicem collidamus...», Athéna²⁶² est déjà évoquée au moment du rappel par Philosophie des fables gigantomachiques: non seulement parce que son péplos portait une représentation de ce combat²⁶³, mais parce que, certes bienfaisante, φωσφόρος χαί φιλόσοφος, elle est aussi la déesse inexorable, φιλοπόλεμος, qui réduit avec rigueur ce qui se rebelle contre l'intelligibilité et le bon ordre du Monde²⁶⁴. Elle est la *benigna fortitudo*²⁶⁵ qui anéantit le mal. Elle collabore donc au premier chef à l'état de fait, dont Philosophie cherche à persuader Boèce, et que Proclus décrit ainsi:

«toutes choses ont été mis en ordre (πάντα χεχόσμηται) par l'Être Créateur, et toute l'organisation du Monde est éternellement permanente grâce à la vigilance immuable qui est en lui, tout désordre étant entièrement anéanti»²⁶⁶.

Le πάντα χεχόσμηται que nous venons de lire se traduirait par: «cuncta disposuit», ce qui nous renvoie bien sûr aux lignes 60-61 de la prose 12. Mais on pense tout aussitôt aux lignes 54-55 également, d'autant que, comme nous l'avons vu, l'action des gardiens est caractérisée par la force, mais aussi par la douceur: or le πρώως de Platon se

²⁵⁷ *In Tim. I*, t.I p.37 l.22 - p.38 l.28.

²⁵⁸ *Théol. plat.* V.33-35. Cf. *In Tim. I*, t.I p.157 l.1-11, et l'Hymne à Athéna, n°VII, l.1-8, dans Proclus, *Hymnes et prières*, trad. H. D. Saffrey, Paris, Arfuyen, 1994, p.48.

²⁵⁹ *In Tim. I*, t.I p.168 l.24-25, trad. t.I p.224.

²⁶⁰ *In Tim. I*, t.I p.85 l.9-10, trad. t.I p.122, et p.167 l.6. Cf. id., p.132 l.10-19, trad. p.180: les oppositions universelles, exprimées par le mythe de l'Atlantide, sont réduites par elle, et d'une manière générale, «en vertu de l'action intelligente d'Athéna, l'inférieur est subordonné au supérieur».

²⁶¹ *Cons.* III.12 l.60-61. Cf. *Cons.* III.19 l.20: «lege benigna», et *In Tim. I*, t.I p.150 l.13-18, trad. t.I p.202: «Les lois, partant d'Athéna, s'étendent au Cosmos tout entier. Car toute loi est dite, et justement dite, d'une régulation de l'Intellectö [Lois IV 714a 2] (...) telles sont bien aussi les lois de l'Univers, puisqu'elles sont déterminées en conformité avec l'Intellect démiurgique unique et l'unique providence d'Athéna».

²⁶² Et donc le *Timée* proclusien, ce qui est en cohérence avec la citation finale (*Tim.* 29b 4-5, relu par Proclus) de la séquence que nous étudions, *Cons.* III.12 l.95-96.

²⁶³ Cf. *In Tim. I*, p.134 l.26-29, trad. t.I p.182-183: «le péplos est la dernière copie, je veux dire le péplos qui est l'œuvre du tissage, qui porte une copie de la guerre cosmique que la Déesse machine avec son Père et de l'ordonnance démiurgique qui descend d'elle jusqu'au Tout».

²⁶⁴ Cf. *In Tim. I*, t.I p.167 l., trad. t.I p.222: «Homère établit aussi Athéna alliée des Grecs contre les Barbares, de même qu'ici Platon alliée des Athéniens contre les Atlantins, pour que partout les entités plus intellectives et plus divines l'emportent sur les moins raisonnables et les moins nobles». Cf. id., p.175 l.5 - p.176 l.6, p.184 l.27 - p.185 l.12.

²⁶⁵ Cf. *In Tim. I*, p.191 l.6-9: τῆς μὲν Ἀθηναίχῆς σειρᾶς μονίμως χαί ἡγεμονιχῶς χαί χρατητιχῶς τὰ πάντα χοσμοῦης.

²⁶⁶ *In Tim. I*, t.I p.38 l.21-24, trad. t.I p.70. Cf. id., p.84 l.14-17, trad. p.121: «N'est-ce pas en effet cette déesse qui maintient toute la création, elle qui a en elle-même et des forces vitales intellectives, par quoi elle construit le Tout, et des puissances unifiantes, par quoi elle gouverne les antithèses du Cosmos ?». Id., p.169 l.4-5, trad. p.224: elle est «Créatrice de belles œuvres (χαλλίεργος), comme maintenant par la beauté intellectuelle tous les ouvrages du Père».

laisserait traduire par «suaviter». «*Cuncta regit fortiter suaviterque disponit*», pourrait-on dire d'Athéna, et au-delà du Bien dont elle est l'exécutante²⁶⁷. La comparaison des deux phrases s'impose donc. Si l'on omet la réponse admirative et repentante de Boèce – tout en remarquant qu'il souligne que plus encore que l'idée, ce sont «les mots mêmes» employés par sa consolatrice qui le réjouissent –²⁶⁸, Philosophie enchaîne en fait deux propositions très similaires:

«Est igitur summum *bonum* quod regit *cuncta fortiter suaviterque disponit*» (1.54-55);

«Sed illos (Gigantas) quoque (...) *benigna fortitudo disposuit*» (1.60-61).

La seconde est comme un contraction de la première, dont elle reprend les notions essentielles: la force du gouvernement du Bien²⁶⁹, qui n'exclut pas la douceur, établit un ordre universel qui exclut le mal.

Mais la seconde phrase est une allusion à la mythologie païenne, tandis que la première est la seule allusion clairement chrétienne de la *Consolatio*, citation muette liturgique sinon biblique²⁷⁰. Cette dernière constatation, qui est peut-être un indice de l'importance du passage, n'a pas manqué de susciter le trouble des lecteurs de Boèce: pourquoi si peu de christianisme chez un supposé chrétien dans l'épreuve et proche de la mort ? Il y a en tout cas, avec ces deux références d'expression quasi-identique, une rencontre aussi conflictuelle, apparemment, que la confrontation que propose ensuite Philosophie, et dont il doit sortir des étincelles de vérité. Mais cette juxtaposition n'est pas une incohérence. Entre les deux allusions, se trouvent Athéna-Philosophie, le *Timée*, Proclus et son commentaire, qui expliquent le passage de l'une à l'autre. Quel est le sens de cette transition ? Boèce a emporté sa conviction intime dans la tombe. Peut-être a-t-il voulu indiquer que ce qu'enseigne la Révélation chrétienne n'ajoutait rien à ce que l'hellénisme avait déjà établi. Mais on peut aussi penser que par ce rapprochement détonnant, Boèce rappelle son programme intellectuel: absorber dans une culture chrétienne l'apport des arts libéraux profanes, et spécialement de la philosophie grecque, dans sa figure suprême, néoplatonicienne. Le «dernier des Romains», des Romains hellénisés, tâchait de faire, en Occident, et à sa manière, ce qu'en Orient accomplissait de son côté le pseudo-Denys l'Aréopagite.

Jean-Luc Solère

C.N.R.S. (Paris) / Université Catholique de Louvain

²⁶⁷ Cf. Proclus, *In Tim. I*, t.I p.166 l.15-17, trad. t.I p.221: Athéna «organise l'Univers avec le Démon unique et range en ordre de bataille (τ'τρουσαν), avec le Père, tout l'ensemble des choses».

²⁶⁸ *Cons.* III.12, l.55-58. L.57: «multo magis haec ipsa quibus uteris verba delectant».

²⁶⁹ Cf. id., l.64: «Deum esse omnium potentem nemo dubitaverit».

²⁷⁰ *Sap.* 8, 1; voir la note de Bieler dans son édition.