



HAL
open science

Boèce et la techné du logos

Alain Galonnier

► **To cite this version:**

| Alain Galonnier. Boèce et la techné du logos. 2016. hal-01509372

HAL Id: hal-01509372

<https://hal.science/hal-01509372>

Preprint submitted on 17 Apr 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Alain Galonnier
(Centre Jean Pépin – CNRS – Villejuif)

Boèce et la τέχνη du λόγος

La tâche serait presque sans fin pour qui voudrait explorer de manière exhaustive la polysémie des termes τέχνη et λόγος, telle qu'elle fut constituée aux temps de la philosophie grecque, aussi bien classique que post-classique. L'entreprise tournerait d'autant plus au défi que presque chaque emploi serait à contextualiser indépendamment des autres. Si l'on s'arrête seulement aux conceptions platonicienne et aristotélicienne, les variations à l'intérieur de chacune couplées aux différentes traditions exégétiques dissuade d'y chercher une transversalité unificatrice ou axiale.

Il nous revient cependant d'essayer de tailler dans la densité de ces données quelques trouées plus ou moins rectilignes, pour espérer dégager ce qui nous semble pouvoir servir à mieux cerner le projet de Boèce, moins du reste dans son expression que dans sa pratique. Pour ce faire, nous commencerons par tenter de défricher la densité signifiante des deux termes principaux, en restreignant le plus possible l'étendue et la diversité des contenus.

À ce qu'il semble, le terme τέχνη, traduisible en latin par *ars* et en français aussi bien par « art » que par « technique », a désigné, dans la Grèce classique, toute pratique réitérable fondée sur la codification de règles établies au terme d'un raisonnement causal, et dont la production peut faire l'objet d'une évaluation rationnelle¹. Une τέχνη rend donc raison de son action par sa maîtrise de l'ensemble des procédés qu'elle met en œuvre et stabilise. Dans le même souci d'en rester à un simple examen de surface, il est envisageable d'ajouter que chez les penseurs de la grande tradition hellène le terme λόγος

¹ D'après L. Brisson, *Platon*, Phèdre, Paris, 1989, p. 14. Repris dans Brisson-Pradeau, *op. cit.*, p. 148.

véhicule une double signification principale, que reflètent bien les correspondants latins (*ratio* et *oratio*), celle de « raison » et de « parole », qui participent d'une seule opération, en ce sens que la parole s'y manifeste comme l'acte de la raison, définissant ainsi la pensée discursive (διάνοια)². Sous ce rapport, le λόγος symbolise l'instrument de la faculté dianoétique, à l'origine du processus même du raisonnement. L'accord se fait en outre chez ces derniers sur le fait que la maîtrise du λόγος nous assure à la fois un moyen d'action, celui pour être efficace par la seule persuasion, et un accès à un au-delà des mots, donc des réalités matérielles, l'un et l'autre nous permettant non seulement de donner un sens à notre vie mais aussi d'orienter notre agir en vue du bien.

C'est à l'intérieur de ce cadre très général, tracé afin d'éviter de se disperser, que nous devons nous inscrire dès à présent pour investir l'espace que nous convie à partager Boèce, bien qu'il n'ait rien théorisé en ce domaine. Que cherchons-nous alors à manifester chez lui ? Simplement la mise en pratique d'un idéal de connaissance, plus ou moins défini dans ses grandes lignes, et dont l'application ne concerne, en ce qu'elle a de plus probant, ni sa production logique, déployée dans ses traductions glosées et ses monographies, ni sa production philosophique, que restitue pour l'essentiel la *Consolatio Philosophiae*, mais bien celle théologique, passée dans les *Opuscula sacra*. C'est effectivement le seul volet de son œuvre qui nous semble concrétiser, d'une manière tout originale, les effets d'une démarche visant à procurer la technique d'un discours démonstratif, celui ayant la capacité de s'imposer à tous ceux capables de l'identifier et de le tenir pour tel³.

². Voir L. Couloubaritsis, « Le logos hénologique chez Plotin », dans ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ – « *Chercheurs de sagesse* ». *Hommage à Jean Pépin*, M.-O. Goulet-Cazé et al. coord., Paris 1992, p. 231-243, dont 232.

³. Voir M. Dixsaut, « Aristote parricide. Note sur la dialectique chez Platon et Aristote », dans Ilias Tsimbidaros (éd.), *Platon-Aristote, Dialectique et métaphysique*, Paris, 2004, p. 69-99 – ici 76.

Pour en esquisser une première approche, il convient de rappeler quelques points fondamentaux touchant l'objectif de Boèce, qui, même s'il a été planifié à plusieurs occasions sans liaison explicitée entre elles, peut bénéficier d'une mise en réseau de celles-ci pour dégager un fil conducteur de plus en plus étoffé. Comme son auteur l'a exprimé lui-même, il a cherché, tout au long de son activité d'érudit, à « incorporer au trésor de la langue latine les (richesses) prélevées sur l'opulence des lettres grecques »⁴. Dans un style moins métaphorique, un autre traité nous apprend que cette greffe concerne les *artes sapientiae* :

« Je ne rendrai pas un mauvais service à mes concitoyens si... j'instruis les mœurs de notre cité des arts (*artes*) de la sagesse grecque »⁵.

L'instruction ainsi dispensée répond à un souhait, formulé ailleurs, qui réitère l'objectif à propos d'une étude sur le concept de *divisio* :

« Que cela ouvre la voie aux études, plutôt que de serrer la bride aux arts (*artes*) profitables (*bonae*) en rejetant toute nouveauté avec une obstination éhontée »⁶.

Ars : le mot doit évidemment focaliser ici notre attention, et désignerait alors – nous le disons par anticipation – toute technique fondée sur le raisonnement. Et si ces *artes* sont attachés à la sagesse, c'est vraisemblablement parce que pour Boèce, qui reprend en l'occurrence Nicomaque de Gérase, « la sagesse est la saisie de la vérité des choses qui sont et sont assorties d'une substance immuable »⁷.

⁴. *De institutione arithmetica*, éd. J.-Y. Guillaumin, Paris, 1995, p. 1.

⁵. *In categorias Aristotelis*, II, *Præmium*, ap. *P.L.*, LXIV, Parisiis, 1847, col. 201B6-9.

⁶. *Liber de divisione* (c. 514), éd. J. Magee, Brill, 1998, p. 6, 6-8.

⁷. *De institutione arithmetica*, I, 1.

Il n'y a dès lors aucune témérité exégétique à fondre les deux expressions en une seule pour évoquer les « arts profitables de la sagesse grecque », ni à supposer qu'ils acquièrent plus de consistance encore dans d'autres déclarations de principe, telle que celle-ci :

« Il me semble avoir fait œuvre fort utile s'il ne manque aux livres de philosophie (*philosophia*) arrangés pour le discours latin rien de ce qui est en grec, (si) le bien très excellent de la philosophie (est) procuré aux âmes humaines, en sorte que le discours (*oratio*) progress(e) avec méthode et selon une certaine forme »⁸.

Un substantif nous met en présence du second élément déterminant pour notre enquête : *oratio*. Bornons-nous, pour l'instant, à l'explicitier très sommairement en y voyant l'énonciation efficace, c'est-à-dire méthodique et structurante, et arrêtons-nous quelque peu sur l'autre élément important auquel il nous conduit : *philosophia*, dans laquelle nous identifierons la « sagesse grecque » dont il vient d'être question. La grande volatilité sémantique du terme dissuade de faire présentement son historique, et limite par le fait même notre intervention à essayer de saisir le contenu que lui donne Boèce au travers de ses différentes évocations⁹ :

- 1) • la philosophie se diversifie en
 - spéculative¹⁰
 - active
 - rationnelle (*ars logichē*) (partie et instrument)
 - la philosophie spéculative se divise en

⁸. « Multum profecisse videor, si philosophiae libris Latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur, (si) humanis animis excellentissimum bonum philosophiae comparatum est, ut via et filo quodam proced(i)t oratio » (*In Isagogen II*^a I, 1 = Brandt-Schepps, p. 135, 10-136, 2).

⁹. La classification qui fait suite a été établie d'après : *D.T. II, In Isagogen I*^a, I, 3 et *II*^a, I, 3, et *In Topica Ciceronis* 1045B-C.

¹⁰. Dite aussi : « théorique » et « contemplative ».

- théologie (son objet est intellectible, c'est-à-dire sans mouvement, abstrait et séparable)¹¹
- mathématique (son objet est intelligible, c'est-à-dire sans mouvement et non-abstrait)¹²
- physique (son objet est naturel, c'est-à-dire en mouvement et non-abstrait)¹³
 - la philosophie rationnelle se décompose en
 - définition
 - raisonnement
 - division
 - le raisonnement se distribue en
 - démonstratif (argumentation vraie et nécessaire = apodictique)
 - dialectique (argumentation probable ou vraisemblable)
 - sophistique (argumentation évidemment fausse).

De cet aperçu, aux influences diverses, il est à retenir, pour notre propos, d'un côté l'espèce de rôle symphonique et subordonnant de la philosophie, maîtresse de tous les savoirs, par l'exercice de l'intellect humain, voué en cela à saisir la réalité intelligible qui lui est accessible, de l'autre la fonction organique de l'art logique, sorte de principe actif de la philosophie, mobilisé afin d'exercer l'esprit à progresser dans la rectitude et la vérité du jugement. Restait alors, pour Boèce, à incarner en quelque sorte ces arts ou techniques du discours dans les deux plus grandes figures de l'hellénité philosophique de l'Antiquité, Platon et Aristote, qui en ont été les principaux théoriciens :

¹¹. Il s'agit de la substance de Dieu, qui est exempte de matière et de mouvement.

¹². Elle observe les formes des corps sans la matière et par là sans le mouvement, formes qui, étant dans la matière, ne peuvent être séparées des corps.

¹³. Elle considère les formes des corps avec la matière, celles qui ne peuvent être séparées en acte des corps, lesquels corps sont en mouvement, la forme conjointe à la matière possédant un mouvement, tels la terre portée vers le bas et le feu vers le haut.

« Une fois parcourues, je ne négligerai certainement pas d'amener à concorder les doctrines de Platon et d'Aristote et je démontrerai qu'ils ne s'opposent pas en tout, comme la plupart (le pense), mais qu'ils s'accordent sur un très grand nombre (de points), et en philosophie sur les principaux »¹⁴.

À l'occasion de cette esquisse de programme, aussi vaste qu'imprécis, un autre maître-mot pour notre problématique, déjà rencontré, resurgit : « philosophie ». Boèce y a subordonné son idéal et ne juge pas superflu de le resituer au cœur de l'entreprise qui en dépend :

« J'estime que le plus grand contentement accessible en (cette) vie est d'apprendre et de traiter des disciplines philosophiques..., la contemplation même de la vérité (devant) être poursuivie pour son éclat particulier »¹⁵.

La manière dont il détermine la *philosophia* en d'autres pages part d'un constat on ne peut plus classique, mais se précise très vite par un tour de prime abord plutôt inattendu. Voici *in extenso* la principale définition, déterminante pour notre essai d'analyse, qui vient pour ainsi dire habiller le schéma précédent :

2) « La philosophie est en quelque sorte... l'amour, l'étude et l'amitié de la sagesse, non point de cette sagesse qui s'applique à tous les arts (*ars*) et à toute science (*scientia*) et connaissance d'artisan (*fabrilis*)¹⁶, mais de cette sagesse qui, n'ayant besoin de rien, est l'esprit vivant et la seule raison (*ratio*) primordiale des choses. Cet

¹⁴. *In Peri hermeneias*, *II*, II, éd. C. Meiser, Lipsiae, 1877, p. 80, 1-6.

¹⁵. *De hypotheticis syllogismis*, I, I-II, éd. L. Obertello, Brescia, 1969, p. 204, 1-5.

¹⁶. Il faut sans doute percevoir dans cette distinction un écho de la différence platonicienne entre τέχνη et « procédé » ou « savoir-faire », ou à celle aristotélicienne entre τέχνη et ἐμπειρία, c'est-à-dire la « simple habitude perfectionnée par l'expérience ou la tradition » (Pellegrin-Crubellier, p. 38), que l'on rencontre en *Métaphysique*, A 1.

amour de la sagesse est aussi l'illumination de l'esprit intelligent par cette pure sagesse et en quelque façon un retour et un appel à elle-même, au point qu'il semble que l'étude de la sagesse soit l'étude de la divinité (*divinitas*) et l'amitié de son pur esprit. Par conséquent, cette sagesse confère évidemment au genre des âmes tout entier la valeur de sa divinité et (le) ramène au fondement propre et à la pureté de la nature. De là naissent la vérité des réflexions et des pensées et la sainte et pure continence des actions »¹⁷.

Quoique le traité à l'occasion duquel Boèce intervient par ce jugement soit l'*Isagoge* de Porphyre, ou bien, à l'inverse, parce qu'il est tel, sa caractérisation de la *philosophia* se teinte d'une couleur très platonicienne, et l'identifier en détail va nous amener, sans forcer l'exégèse, à déduire plus que ce qui s'y trouve exprimé. La philosophie, en effet, se voit présentée en ces lignes comme elle l'est notamment dans le *Phèdre*, c'est-à-dire comme une sorte d'excitation du désir de sagesse qui est contemplation de l'intelligible, le philosophe étant identifié à celui qui tend en permanence vers le savoir, donc vers Dieu, dans la mesure où ce dernier est dépositaire du savoir total (*Phèdre*, 249b-d). Cela étant, le platonisme de Boèce transparait également dans l'allusion aux *artes*, et dans l'espèce de sélection dont ils font l'objet. Il ne nous semble pas toutefois qu'en soit exclue la philosophie, mais seulement la sagesse que visent les *artes* ordinaires ou celle dont on fait mention à leur sujet. Autrement dit, il s'agit d'une distinction d'objectif, non de nature. Et de fait, la philosophie apparaît en l'occurrence comme un art ou une technique sapientiels destinés à procurer l'illumination de l'intelligence, faculté la plus haute de notre âme, celle qui est capable de contempler l'intelligible et de rendre l'homme semblable à la divinité¹⁸. Or, c'est sensiblement par ce même trajet que Platon – celui de la *République* du moins – fixe la destination finale d'une τέχνη. Elle y est,

¹⁷. In *Isagogen I^a*, I, 3, éd. G. Schepss-S. Brandt, Vindobonae-Lipsiae, 1906, p. 7, 12-23.

¹⁸. Voir L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Dictionnaire Platon*, Paris, 2007.

effectivement, conditionnée à l'origine par le sensible, dont elle assure la maîtrise par un savoir particulier, conforme à chaque objet. C'est le cas du médecin, qui doit connaître et la nature de son objet (le corps humain) et ce qui lui assure un bon fonctionnement (la santé) pour l'y maintenir¹⁹. Du coup, la τέχνη renvoie aussi, dans sa phase intermédiaire, à un processus rationnel, à une méthode ou ensemble organisé de règles mises au service d'un résultat déterminé (*République*, 533b-c). C'est ce que Boèce semble disposé à accepter ici : en indiquant que la sagesse philosophique est au-delà de celle de toute technique, science ou mode de connaissance d'artisan, il ne l'écarte point du nombre des arts. Car la τέχνη va encore, en dernier ressort, jusqu'à être identifiée par Platon à un moyen permettant d'amener ce qu'il y a de meilleur dans l'âme à monter vers la contemplation de ce qu'il y a de plus excellent dans la réalité (*République*, 532c-d)²⁰. L'instrument de cet accomplissement, toujours selon Platon, n'est autre que la dialectique, ou art de la discussion par questions et réponses (διαλεκτική τέχνη), qui se déploie en vue de pratiquer une recherche de la vérité entendue comme connaissance, ou mieux reconnaissance, par mode d'intellection, c'est-à-dire acheminant vers l'appréhension intellectuelle vraie ou Idée de chaque objet indépendamment de la sensation (*République*, 537b-e). Par suite, la dialectique, au sens de méthode pour dégager les structures ontologiques et donner lieu à une manière d'être dans l'âme (*République*, 533c-e), devient le mode le plus élevé de la connaissance (*République*, 534e), et s'identifie tout entière à la philosophie, le savoir authentique étant la connaissance philosophique des Idées.

On recueille quelque chose de ce processus chez Boèce, non seulement dans le fragment précédent, mais aussi dans cet autre, où il délimite le champ d'exercice de la *logica*, celle que nous

¹⁹. Voir Brisson-Pradeau, *op. cit.*, p. 146-147.

²⁰. Traduction d'A. Balansard, *Technè dans les Dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia, 2001, p. 111, n. 333.

avons trouvée tout à l'heure en position sommitale et ayant fonction d'instrument :

3) « Qu'est-ce qui, dans la discipline (*disciplina*) logique, doit être visé quant à sa valeur sinon que la mise en pratique de cet art (*ars*) soit réservée à l'investigation des choses ? Savoir, en effet, comment conclure une argumentation, ou laquelle est vraie laquelle est vraisemblable, c'est à cela assurément qu'elle tend, en sorte que cette science (*scientia*) des raisons soit se rapporte à la connaissance des choses, soit doive découvrir ce qui, tendu vers l'exercice de la morale, procure la béatitude. Et c'est pourquoi, puisque la (philosophie) spéculative et la (philosophie) active ont leur fin propre et assurée, alors que le but ultime de la logique se rapporte à ces deux dernières parties de la philosophie, il est manifeste qu'elle n'en est pas une partie, mais plutôt l'instrument »²¹.

La dernière phrase de cet extrait aux accents platonisants, nous fait passer insensiblement de Platon à Aristote, ce qui, pour un penseur qui programme un syncrétisme platonico-aristotélécien, n'a en soi rien de surprenant. Car l'assimilation de la logique à un « instrument » est bien sûr un écho de la position voulant que la logique, chez Aristote, ne soit pas une partie de la philosophie, comme chez les Stoïciens, mais son instrument (*ὄργανον*)²². Quoique le Stagirite ne la formulera

²¹. « Quid... est in logica disciplina quod suo merito debeat optari, nisi quod propter investigationem rerum huius effectio artis inventa est? Scire enim quemadmodum argumentatio concludatur vel quae vera sit, quae veri similis, ad hoc scilicet tendit, ut vel ad rerum cognitionem referatur haec scientia rationum vel ad invenienda ea quae in exercitium moralitatis adducta beatitudinem pariunt. Atque ideo quoniam speculativae atque activae suus certusque finis est, logicae autem ad duas reliquas partes refertur extremum, manifestum est non eam esse philosophiae partem, sed potius instrumentum », *In Isagogen II*, I, 3 (= Brandt-Schepps, p. 142, 4-14).

²². La position de Boèce n'a toutefois pas ce caractère tranché : « La science (*scientia*) logique est certes une partie (*pars*) de la philosophie, puisque la philosophie est sa seule maîtresse, mais (aussi) un outil (*supellex*), parce que par elle la vérité recherchée de la philosophie est découverte » (*In Isagogen II*, I, 3 (Brandt-Schepps, p. 143, 4-7)). Or, ce double statut peut se retrouver chez Aristote lui-même (voir Pellegrin, *Catégories*, p. 19).

pas explicitement, elle ne trahit point ce que l'on sait de sa conception sur le statut de la διαλεκτική. Bien qu'antérieure à Alexandre d'Aphrodise, puisque remontant au moins à Andronicus de Rhodes, c'est néanmoins Alexandre, duquel Boèce pourrait la tenir, qui traitera le mieux de cette identification à un *organon* dans son commentaire aux *Analytiques premiers*. C'est également en ces pages que sera utilisé, pour la première fois peut-être, le terme de « logique », entendu au sens de discipline s'occupant de l'analyse des termes et des pratiques discursives. Chez Aristote, « logique » et « dialectique » semblent si peu différenciés qu'ils peuvent être donnés comme synonymes.

Cela étant, nous savons qu'Aristote rompt d'une certaine façon avec la conception platonicienne de la dialectique comme démarche de restitution à l'intelligible, en donnant notamment un rang inférieur à la dialectique et en distinguant le dialecticien du philosophe. Pour le Stagirite, en effet, le dialecticien se caractérise par une méthode qui consiste à pratiquer la déduction syllogistique à partir de prémisses probables, tandis que le philosophe procède à une même déduction mais selon une méthode analytique et en partant de prémisses vraies²³. Cela a pour conséquence que « la dialectique se contente d'éprouver le savoir, là où la philosophie le produit positivement » (*Métaphysique*, 1004b25-26). Dans ces conditions, on peut s'interroger sur la nature aristotélicienne de la διαλεκτική : est-elle encore une τέχνη ? Chez Aristote, la τέχνη désigne, sensiblement comme chez Platon, une sorte de compétence spécialisée, telle la médecine, un savoir-faire qui s'allie une connaissance capable de formuler des règles et de comprendre le pourquoi des choses (*Métaphysique*, A 1)²⁴, notamment en dégageant l'universalité :

²³. Voir, entre autres, Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 18-24.

²⁴. Voir M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, 2002, p. 38.

« La τέχνη naît lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel, applicable à tous les cas semblables »²⁵.

Si l'on demeure dans le sillage doctrinal de la *Métaphysique*, la dialectique peut donc bénéficier du statut d'art, sachant que l'idée de mise à l'épreuve du savoir par la fonction subsumante, qui va du particulier à l'universel et de la multiplicité à l'unité, est susceptible de faire de la dialectique une τέχνη. En revanche, si l'on s'en tient à la définition de l'*Éthique à Nicomaque*, il est permis d'en douter :

« (La τέχνη est une) disposition accompagnée de raison tournée vers la création... et conforme à la vérité... La nature de toute τέχνη est de s'appliquer à la genèse d'une œuvre, de rechercher les moyens techniques et théoriques de créer une chose appartenant à la catégorie des possibles, et dont le principe réside dans la personne qui la fait naître et non dans l'œuvre elle-même »²⁶.

La notion de « création » que nous y trouvons, donne effectivement à penser que la dialectique, par le fait de ne rien produire positivement, échappe à la condition qui permet de parler d'un « art ».

Toujours est-il que selon Aristote – et c'est ce que nous devons retenir ici – la dialectique reste le moyen par excellence dont use la philosophie pour établir les conditions d'une argumentation scientifique et opérer là où les sciences ne peuvent plus argumenter, c'est-à-dire dans l'établissement des principes²⁷.

Que ressort-il de ce survol, auquel oblige l'allusivité des déclarations boécienne, qui nous contraint, en quelque sorte, à

²⁵. Aristote, *Métaphysique*, 981a5-7.

²⁶. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, IV, 3-4.

²⁷. Pellegrin-Crubellier, p. 131.

accoucher une expression grosse de sous-entendus ? Une tendance, assez nettement perceptible, redevable à un concordisme platonico-aristotélicien revendiqué, qui doit nous inciter à voir dans la logique comme une technique du langage de la raison, seule en mesure de satisfaire à une aspiration au savoir et à réaliser, autant que faire se peut, la vocation rationnelle de l'être humain²⁸. L'envergure de ce programme boécien, qui répond à un idéal de part en part philosophique, engage la recherche d'une sorte d'accomplissement existentiel, dès lors que la fonction humaine la plus haute est celle qui se donne pour objectif permanent la conformité à la raison. Dans ces conditions, tous les secteurs du savoir sont couverts par cette τέχνη λογική, au nombre desquels se compte la théologie. Une série d'illustrations devrait en apporter la confirmation. Pour ce faire, nous choisirons, dans les deux plus importants opuscules sacrés de Boèce, à savoir le *De trinitate* et le *De duabus naturis* ou *Contra Eutychen et Nestorium*, cinq exemples de la forme, souvent inattendue, voire insoupçonnée, qu'adopte l'expression boécienne pour soumettre quelques contenus dogmatiques aux réquisits de la logique.

La charge du rationnel (*De trinitate* (= *DT*), *Préambule et al.*)

La première phrase du *DT* (l. 1-5) nous fait mesurer le taux de pénétration de la dimension rationnelle qui traverse tout l'opuscule :

4) « J'ai pris soin... de vous présenter et communiquer la question scrutée (*investigata quaestio*) depuis fort longtemps, mise en forme selon les raisons (*formata rationibus*) et consignée par écrit (*litteris mandata*), aussi désireux de votre jugement (*cupidus iudicii*) qu'attaché à notre découverte (*studiosus inventi*) ».

²⁸. Voir Pellegrin-Crubellier, p. 216-217.

Quatre expressions la composent, qui toutes, par-delà l'immédiateté de l'ornement rhétorique, font semble-t-il appel au vocabulaire de la philosophie. Nous aurons besoin de quelques remarques pour le montrer.

1) *Investigata quaestio*

Ce premier élément est celui qui recèle le plus d'épaisseur sémantique. En effet, on ne s'étonnera pas que chez un Boèce imbu de Platon, d'Aristote, des Stoiciens, des Néoplatoniciens et de Cicéron, le verbe *investigare* et le substantif *investigatio* soient la plupart du temps attachés à une opération de la raison dialectique, qui s'apparente à une recherche méthodique et rigoureuse, celle-là même que Platon appelle quelquefois ζήτησις²⁹. Par exemple, dans le second *In Isagogen* l'utilité et la valeur de la logique (*logica*) sont dites résider dans l'« investigation » des choses (*investigatio rerum*)³⁰. Sous ce rapport, le second *In Perihermeneias* désigne par *investigatio* ce sur quoi doit déboucher la suite d'interrogations soulevées par Aristote à propos de la contrariété des propositions³¹, et le *De topicis differentiis* appelle la topique aristotélicienne une *investigatio veritatis*³². D'autre part, dans ce dernier ouvrage, donc puisant aux mêmes sources, Boèce fait de la question (*quaestio*) une proposition qui conduit au doute et à l'ambiguïté, autrement dit un énoncé (*oratio*) signifiant ce qui peut être vrai ou faux – c'est la définition de la *propositio* – et suscite embarras et indécision, laquelle sera dite levée lorsqu'elle aboutira à une *conclusio*, proposition confirmée par des arguments³³.

²⁹. Voir *Cratyle*, 406a et *Timée*, 47a.

³⁰. *In Isagogen*, II^e, I, 3 (= Brandt-Schepss, p. 142, 4-7).

³¹. *In Peri*, II^e, VI, 14 (= Meiser, p. 467, 17).

³². *De topicis differentiis*, I, 1, 26 (= Nikitas, p. 19, 23).

³³. Voir *ibid.*, I, 2 (= Nikitas, p. 2, 22-3, 3).

2) *Formata rationibus*

Dans ces conditions, on ne violentera sans doute pas l'exégèse en se maintenant dans le même contexte pour déchiffrer la deuxième tournure. Car ce qui est « mis en forme par les raisons » correspond vraisemblablement ici à l'argumentation (*argumentatio*), telle que Boèce l'entend dans ses monographies logiques, en particulier et de nouveau dans le *De topicis differentiis*, où elle est inséparable précisément de l'argument (*argumentum*). On y apprend entre autres que l'argumentation est l'expression (*elocutio*) de l'argument (*argumentum*), ce qui permet son déploiement dans le discours (*oratio*). L'argument, quant à lui, est, comme le dit Cicéron dans ses *Topica* (II, 8), une « ratio rei dubiae faciens fidem », en ce qu'il révèle la *vis sententiae* et la *ratio* contenues dans le discours, par exemple quand il permet de fixer le sens de quelque chose d'ambigu (*ambiguus*). Pour cela il est également dit *virtus, mens* et *sententia* de l'argumentation³⁴.

3) *Litteris mandata*

Avec le thème suivant, l'arrière-fond mis au jour s'estompe, sans que nous quittions complètement le milieu de la philosophie grecque. Il s'agit du transfert de l'oral à l'écrit, tel qu'il est également pratiqué et ressenti par le *De duabus naturis* (= *D.D.N.*). – « mando litteris » annonce Boèce à son dédicataire –, c'est-à-dire avec le même sentiment de regret, l'écriture étant considérée, de manière assez hellénique, comme le pis-aller du dialogue direct. L'auteur du *DT* n'hésite effectivement pas à faire part de ses scrupules : on peut comprendre – confie-t-il – ce qui se passe dans mon esprit chaque fois que je couche ma pensée sur le parchemin (l. 5-6). En vérité, cet embarras tient à deux facteurs : d'abord à la difficulté du sujet envisagé, qui mérite le meilleur traitement

³⁴. *De topicis differentiis*, I, 1, 2 (= Nikitas, p. 3, 7-14).

possible, lequel ne s'obtient visiblement pas par le passage à l'écriture, dépréciée ici au regard de la recherche vivante, qui est estimée plus constructive, à l'instar peut-être de ce que pense entre autres Platon³⁵. Mais la gêne de Boèce tient également à la nature du sujet. Pour l'herméneute qu'il veut être, l'écriture ne préserve plus la matière de la réflexion et, dans le cas présent, l'expose à ceux qui ne la méritent pas. Les deux enjeux sont donc liés et dépendent d'une seule issue : le statut de l'objet d'étude et le risque de voir échapper le contrôle de ses destinataires nécessitent le surcodage des contenus.

4) *Cupidus iudicii et studiosus inventi*

La dernière construction nous ressitue sur la ligne conceptuelle esquissée, bien qu'il s'agisse de celle dont le second niveau de lecture est le moins apparent. En y caractérisant, à l'aide du *iudicium* et de l'*inventum*, l'état d'esprit avec lequel il s'adresse à Symmaque, Boèce se positionne au cœur de la logique, puisqu'il la définit ailleurs comme « continens in se inveniendi iudicandique peritiam »³⁶. Car, signale-t-il, la logique, *magistra disserendi*, dispense la maîtrise dynamique du discours (*disserendi diligens ratio*) en rendant expert à la fois dans la découverte (*inventio*) et dans le jugement (*iudicatio*)³⁷. Ces deux opérations, constitutives de la logique, y entreront ensuite dans un rapport d'interdépendance avec les trois modes opératoires qui déterminent une seconde caractérisation de la *logica* : la définition (*definitio*), la répartition (*partitio*) – celle, par exemple, en genres et différences – et la déduction (*collectio*) – quant à savoir si elle doit être nécessaire, vraisemblable ou sophistique.

³⁵. Voir, par exemple, *Phèdre*, 274b-275e et H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, Épistémé*, Polis, Paris, 1974, chap. II.

³⁶. In *Ciceronis Topica*, I (= Orelli-Baïter, p. 273, 38).

³⁷. *Ibid.* (= *ibid.*, p. 273, 33-38).

Sans qu'il soit besoin de fournir plus de détails, on aperçoit nettement ce que Boèce s'apprête à mettre en branle dans son *DT* : le traitement d'une question de théologie trinitaire par une procédure de part en part philosophique. Le vocabulaire qui lui sert à préciser la nature de son intervention concentre un trop grand nombre de termes qui appartiennent au lexique du logicien, qu'il a lui-même souvent pratiqué et commenté, pour n'être que l'habillage protocolaire d'une *captatio benevolentiae*. Ramenée à un énoncé qui fait naître l'hésitation, la *quaestio* soulevée indirectement se verra apporter une réponse grâce à un travail de recherche mené par la raison, puissance mentale qui déploie des opérateurs mentaux et une technique réflexive faisant appel pour l'essentiel à la démonstration, celle de la dialectique et, pourquoi pas, d'une certaine sophistique, qui procéderait au moyen de l'argumentation équivoque³⁸. Au total, l'*investigata quaestio* du *DT*, à savoir : « quomodo trinitas unus deus ac non tres dii », qui présuppose une formulation interrogative – « la trinité est-elle un Dieu-un ou trois dieux ? » –, est présentée par Boèce avec les caractéristiques principales d'une topique, autrement dit de ce qui contribue à rendre compétent dans la science du discours, en suivant une pratique codifiée, qui achemine de la *propositio dubitabilis* à la *conclusio*.

Cette introduction programmatique laisse présager d'une suite entièrement ordonnée à son objectif.

La théologie, art stochastique (*DT*, *Préambule*)

Le préambule du *DT* renferme un passage inattendu, qui amène la problématique de la technicisation des domaines du savoir. Jusqu'à présent, c'était la logique qui présentait les caractéristiques d'une technique et intervenait en tant que telle dans la sphère théologique. À présent, c'est la théologie elle-même qui acquiert le statut d'*ars*. Voici le fragment :

³⁸. Voir *In Ciceronis Topica*, I (= Orelli-Baiter, p. 273-274).

5) « Sans doute faut-il chercher à obtenir de nous autant que le regard de la raison humaine est capable de se hausser vers les hauteurs de la divinité. Car comparativement c'est la même sorte de limite qui est assignée aux autres arts aussi, (limite) jusqu'où peut faire accéder la voie de la raison. La médecine, en effet, n'apporte pas toujours la santé aux malades ; mais nulle sera la faute du médecin s'il n'a rien omis de ce qu'il fallait faire. Et de même dans tous les autres (domaines) ».

Sans s'appesantir sur le thème, on doit admettre que la position prise par l'auteur n'est pas ordinaire, et a même quelque chose de dévalorisant, non pas tant pour l'« artiste » que pour l'objet de son art : Dieu. Verrait-on Augustin procéder à un tel nivellement ? L'application qu'y met Boèce montre cependant l'importance qu'il lui attache. Le théologien est identifié au spécialiste d'une discipline rationnelle qui vise un résultat dans un monde ordonné et rationalisé. S'acquittant de sa tâche avec compétence, il ne peut éventuellement être tenu pour responsable de ne pas avoir atteint un objectif si celui-ci dépasse toutes les connaissances qu'il est alors capable de mobiliser.

L'illustration par le *medens* ne fait qu'accentuer l'assimilation de la théologie à une œuvre exemplaire de la raison, à un art très spécialisé, régi par la quête de l'intelligibilité et commandé par un code de déontologie, qui définit comme une attitude théologique³⁹. Boèce adopte une fois encore la posture intellectuelle d'un hellénophile convaincu. Sa règle reprend un principe de philosophie morale, classique dans l'Antiquité grecque. Platon, pour se limiter à lui, y a formellement recours :

« Πατρῶν δὲ περὶ ταύτων, ἃν ὁ θεραπευόμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀκόντων τελευτᾷ, καταρὸς ἔστω κατὰ νόμον = en ce qui concerne

³⁹. Voir J. Lombard, *Platon et la médecine, le corps affaibli et l'âme attristée*, Paris, 1999, et *Aristote et la médecine, le fait et la cause*, Paris, 2004.

tout médecin, s'il lui arrive d'être involontairement cause du décès de celui qu'il soigne, il sera légalement exempt de souillure »⁴⁰.

L'absence d'acte volontaire sous-entend que le praticien a travaillé dans la plénitude des limites imposées par le savoir de son temps, ce qui l'exonère de faute, donc de procès et de sanction. L'impuissance du spécialiste en art médical n'incombe ni à la discipline qu'il sert ni à ses connaissances quand il les a toutes mises en jeu. Elle est due simplement au fait qu'en un temps donné le but à atteindre est momentanément hors de sa portée.

Voilà posé le problème philosophique des arts stochastiques, c'est-à-dire conjecturaux ou aléatoires, sur lequel s'est penché un penseur comme Alexandre d'Aphrodise, relais probable pour Boèce sur cette question aussi, qui, dans son *Commentaire aux Topiques* d'Aristote, statue à son tour :

« C'est la tâche du médecin de tout faire pour sauver, et non de sauver »⁴¹.

En relation ou non avec Alexandre, il y a lieu d'évoquer la distinction stoïcienne entre le τέλος et le σκοπός, qui se profile ici distinctement, bien que nous ne soyons pas en possession d'une illustration faisant intervenir le médecin. On connaît, en

⁴⁰. Platon, *Lois*, 865b3-5 (traduction L. Robin-M. J. Moreau, Paris, 1950, II, p. 973) – cf. A. Diès, *Platon, Lois, VII-X*, Paris, 1956, p. 116 : « Quant aux médecins en général, celui dont le patient mourra sans qu'il y ait de sa faute, sera pur selon la loi ». Cette règle s'est universalisée, sans que l'on en rappelle toujours l'origine — voir E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, 1986, p. 126 : « Ce n'est pas... une faute morale que d'échouer ; c'en est une d'avoir négligé un seul des moyens moralement admissibles et techniquement indispensable pour réussir ». De nos jours, elle demeure au fondement de la responsabilité médicale : le médecin n'est pas tenu à une obligation de résultat mais à une obligation de moyens.

⁴¹. *In Topica*, éd. M. Wallies, C.A.G., II, 2, Berlin, 1891, p. 32, 27-33, 2 – nous remercions grandement notre collègue J.-B. Gourinat de nous avoir communiqué cette information entre autres.

effet, la thèse distinguant le but (σκοπός) auquel parvenir – tel le bonheur – de la fin (τέλος) qui consiste à tout entreprendre pour cela, à l'image de l'archer, dont la fin n'est pas d'atteindre la cible, qui est son but, mais de tout tenter pour y arriver.

Transposer ces critères au théologien n'a toutefois pas vraiment de sens. En fait, Boèce semble s'en préoccuper fort peu. Ce qu'il retient de la médecine, c'est, à travers la relation de structure τέλος-σκοπός, que si pour elle « réaliser un salut est le but de l'action », sa fin, qui doit l'emporter, est d'être « en état de rendre raison de chacune de ses démarches »⁴². Peu importe que le σκοπός se dérobe ; ce sera sans conséquence s'il y eut exhaustivité quant au τέλος, donc quant aux instruments. L'auteur du *DT* n'a en vue qu'une comparaison de capacité et de méthode, qui ramène la théologie à une connaissance vertueuse, celle qui exerce une tension intellectuelle suffisante pour atteindre un résultat prédéterminé par les moyens mis à sa disposition.

C'est la confirmation du statut que Boèce confère au spécialiste des questions religieuses, qui s'impose par le fait même en technicien de la *ratio* et de l'*oratio*, moralement lié par une charte qui le contractualise. Le théologien maîtrise alors sa technique grâce à la possession d'un certain savoir, lequel ressortit entièrement d'une autre technique : la logique.

Les « contradictions apparentes » (*DT*, II-VI)

L'une des préoccupations de Boèce dans ses *Opuscula sacra* est de dérouter le lecteur indigne. Voici ce qu'il déclare au début de son *DT* :

⁴². Platon, *Gorgias*, respectivement 512d et 521-522. Voir P. M. Schuhl, « Platon et la médecine », dans *Revue des études grecques*, 83, 1960, p. 73-79 et R. Joly, « Platon et la médecine », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1961, p. 435-451.

« Je condense mon style par la concision et je dissimule par des significations de mots nouveaux les emprunts faits aux disciplines intimes de la philosophie, afin qu'ils parlent à moi seulement, et à vous si vous tournez les yeux vers lui ; quant aux autres, nous les excluons en cela que ceux qui ne seront pas aptes à le saisir par l'intelligence paraîtront par là même indignes (*indignus*) de le lire » (l. 15-21).

Pour mettre ce verrouillage en pratique, il recourt donc à un cryptage de l'expression, qui prend notamment la forme, dans ce même traité, de formulations d'apparence contradictoire, relevant toutes d'une volonté de découragement. Nous en passerons six en revue

6) 1) « La mathématique... observe... (l)es formes des corps sans la matière » (l. 74-75)

« (Les) formes (des corps)... étant dans la matière, elles ne peuvent être séparées d'eux » (l. 75-76)

La solution passe par la distinction entre l'objet mathématique, sujet du premier énoncé, qui est ramené à une forme abstraite, c'est-à-dire artificiellement séparée du sensible, et l'objet réel, sujet du second énoncé, qui est sensible, donc composé indissociablement de forme et de matière. De fait, le mathématicien a la capacité d'isoler une forme qui n'existe pas indépendamment du corps matériel dont elle ne peut être dissociée.

2) « Le Père est assurément le même (*idem*) que le Fils » (l. 164-165)⁴³

« On répond... par la négative (à la question) : “[Dans la Trinité], l'un est-il le même (*idem*) que (celui) qui (est) l'autre ?” » (l. 167-168)

⁴³. On peut également former une contradiction avec : « Le Père est assurément le même que le Fils » (l. 164-165) et « Le Père n'est pas le même que le Fils » (l. 342). Voir la contradiction apparente 10.

La solution se trouverait chez Gilbert de la Porrée, qui dédouble l'affectation du *idem* :

« À ceux qui demandent aux... Catholiques [concernant le Père, le Fils et l'Esprit Saint] si l'un d'eux, non pas, dis-je, par la singularité de l'essence, est le même "que l'autre", mais, par la propriété d'une seule (personne) subsistante, (est le même) que (celui) "qui (est) autre", il leur est répondu par la négative »⁴⁴.

L'*idem* du premier énoncé concernerait donc les substances, celui du second les personnes, ou, plus exactement, la relation, étant donné que « la relation fait la Trinité multiple » (*DT*, VI, l. 340).

3) « Lorsque nous disons : "substance" – "homme", si l'on veut... –, on le dit de fait comme si ce dont on le prédique était lui-même une substance, par exemple : "substance homme" » (l. 201-203)

« L'homme n'est pas intégralement (*integre*) (cela) même (qu'est) l'homme et, de ce fait, pas une substance non plus » (l. 204-205)

La solution viendrait d'une distinction entre deux plans : l'un linguistique, l'autre ontologique. Sous ce rapport, *homo* à la fois est une substance en tant qu'unité de signification – comme le disent notamment les *Catégories* d'Aristote (2a11 *sqq.*) –, et n'est pas une substance en tant que nature, parce qu'en comparaison de Dieu son essence n'est pas identique à son existence. Cela étant, il convient de donner, dans le dernier énoncé, tout son poids à l'adverbe *integre* et à la mise en balance avec Dieu qu'elle sous-entend : *homo* n'est pas *integre* une substance lorsqu'on le compare à *Deus*.

⁴⁴. « Aliquibus requirentibus ab eisdem catholicis an alter illorum sit idem, non dico essencie singularitate "quod alter" sed subsistentis unius proprietate "qui alter", negatur ab eis », *Expositio in Boecii librum primum De trinitate*, I, III, 55 (= Häring, 1966, p. 114, 61-64).

4) « [La relation] tout entière ne concerne pas l'être en ce qu'il est, mais en ce qui le fait se trouver d'une certaine manière en comparaison » (l. 297-299)

« [La relation ne se trouve] pas toujours (en comparaison) avec un autre mais parfois avec le même » (l. 299-300)

Le premier énoncé explique que toute la fonction de la prédication relative est de porter non pas sur l'être même des relatifs mais sur leur mise en relation. Toutefois, cela n'empêche nullement, comme le précise le second énoncé, que cette relation se produise au sein d'un même être, dans un rapport avec lui-même.

5) « [Quand] Père et Fils sont dits "relativement à quelque chose"... la relation n'est pas prédiquée relativement à ce dont elle est prédiquée comme si elle s'appliquait elle-même et selon la chose à ce dont elle est dite » (l. 310-313)

« Dans la Trinité... la relation... du Père au Fils...[est] de ce qui est le même à ce qui est le même » (l. 350-352)

C'est l'application aux deux premières personnes de la Trinité de ce que la précédente « contradiction apparente » a fait ressortir. Ainsi, dans le premier énoncé, Boèce pose qu'entre Père et Fils la prédication relative ne concerne pas la substance divine, car, d'une manière générale, elle ne s'exerce pas *secundum rem*, ce qui ne conserve pas moins la possibilité – et c'est précisément ce qu'indique le second énoncé – d'une application du même au même, et permet d'introduire l'altérité en Dieu, mais point l'extériorité, puisque chaque terme de la relation est autre sans être un autre.

6) « Dans les choses incorporelles [comme Dieu par le Père, le Fils et l'Esprit saint (l. 323-325)] les distinctions sont produites par les différences » (l. 317-318)

« Dieu n'a aucune différence par laquelle il différerait de Dieu » (l. 326-327)

La solution consiste à dire que si Dieu n'a aucune différence par laquelle il différerait de Dieu, il y a quand même en lui une

différence par la relation, qui n'atteint cependant pas sa substance. Dès lors, rien n'empêche de dire à la fois qu'en Dieu Père et Fils se distinguent par la différence dans leur relation, et que cette différence n'en est pas une si on la suppose introduire une différence de Dieu avec Dieu.

L'impression que laisse cet ensemble – qui comporte en fait une dizaine d'illustrations – est celle d'un réseau d'ambiguïtés volontairement distillées pour créer, d'un bout à l'autre de l'opuscule, des moments de rupture destinés à faire lâcher prise à tout lecteur trop léger et non rompu aux rouages de la raison discursive. Boèce y cultive le sibyllin et synthétise à outrance, conscient en toute occasion de renouveler un hermétisme qui l'éloigne d'autant du théologien chrétien qu'il le rapproche du philosophe grec voilant son discours, comme le faisait Aristote, aux dires des Néoplatoniciens, dans ses écrits acroamatiques, qui relevaient, toujours selon eux, d'un enseignement proprement philosophique⁴⁵.

C'est un tour plutôt original que prend ici l'usage d'une technique du *λόγος*. Elle accompagne un processus de déstabilisation des *non digni*, qu'il faut décourager de s'intéresser à des questions de théologie qui ne leur sont pas destinées.

Avec les deux illustrations suivantes, qui seront extraites de *De duabus naturis*, nous changeons de sphère dogmatique, passant du Dieu trine au Fils unique.

La *coniunctio* et ses modes (DDN, IV et VII)

La notion de *coniunctio* est d'autant plus importante pour la problématique christologique que le *DT* y recourt lui aussi, dans le cadre, bien sûr, d'une problématique trinitaire⁴⁶ : les trois

⁴⁵. Voir I. Hadot, 1987, p. 262-266.

⁴⁶. Voir plus haut.

personnes divines tendent à l'unité dans une « conjonction » par *indifferentia* (DT, l. 42). Ici, c'est l'examen de la position de Nestorius qui amène Boèce à introduire le concept de *coniunctio*, et à le réintroduire, trois chapitres plus loin, pour démentir Eutychès, en vue de cerner celle qui a été réalisée dans la personne du Christ entre sa nature divine et sa nature humaine (DDN, l. 285). Trois sortes de *coniunctio*, d'inspiration variée, vont être envisagées, dont seule la dernière sera avalisée. L'exclusion touche d'abord la conjonction par παράθεσις, ou « juxtaposition », comme l'aurait pensé Nestorius, car, en raison de l'impossibilité d'un échange qualitatif réciproque, elle empêche toute unité (l. 286-305). En deuxième lieu, Boèce va récuser la conjonction par « confusion » (*confundere*), comme l'aurait pensé Eutychès, à la façon de l'hydromel, résultant de l'amalgame du miel et de l'eau, qui ne demeurent ni l'un ni l'autre après leur conversion (*vertere*) ou leur mélange (*miscere*) mutuels (l. 588-594). Enfin, l'« association » (*iungere*), comme celle de l'or et de la gemme pour former la couronne, où chaque composante permanente (l. 596-605), est le mode de conjonction qui convient le mieux pour faire comprendre l'« unification » (*adunatio*) des deux natures christiques, annoncée comme une « liaison » (*copulatio*, l. 325-326). Le Christ illustre donc l'unification par association ou liaison, autrement dit son *adunatio* se produit par *iunctio* ou *copulatio*.

Les occasions abondent pour glisser sous chaque terme et la notion qu'il véhicule le fragment textuel que Boèce aurait pu démarquer. La matrice générale reste vraisemblablement le chapitre du *De la génération et de la corruption* d'Aristote consacré au mélange (μίξις) et au miscible (μικτόν)⁴⁷, dans lequel, pour l'essentiel, il subdivise la μίξις en σύνθεσις (« composition ») et κράσις (« combinaison »). Exploitée et diversifiée par les auteurs tant profanes que sacrés, cette distinction connaîtra bien des adaptations dans les deux

⁴⁷. Voir *De generatione et corruptione*, 327a30-328b22.

traditions, grecque et latine. En ne prenant pour fil conducteur que la chronologie, on citera Philon, qui s'en inspirera, dans une problématique non christique, sur l'exemple du vin et de l'eau, avec une variante, pour expliquer que la combinaison (κρῶσις) n'est pas une juxtaposition (παράθεσις) mais une extension réciproque (ἀντιπαρέκτασις) des parties dissemblables qui s'interpénètrent à travers le tout⁴⁸. Au siècle suivant, Alexandre d'Aphrodise, dans son *De mixtione* justement, introduit une nuance sur la μίξις aristotélicienne, pour en distinguer la παράθεσις (« juxtaposition avec contact des substances »), qui se produit par composition (σύνθεσις), de la κρῶσις, qui équivaut à une unification dans un substrat (ἐνουμένως κατὰ τὸ ὑποκείμενον)⁴⁹. Dans le même temps, mais au service de l'Église, Tertullien discrimine dans le Christ « duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum »⁵⁰, et estime que Jésus « nascitur homo Deo mixtus »⁵¹. Quelques décennies plus tard, on pressent la bipartition aristotélicienne chez Origène, bien qu'elle ne s'y trouve point dans les termes. Pour lui, en effet, le corps mortel et l'âme humaine qui habitent le Fils de Dieu ont acquis la plus haute dignité non seulement par communion (κοινωνία), mais par union (ένωσις) et mixtion (ἀνάκρασις)⁵². Ultérieurement, à la fin du IV^e siècle, Némésius d'Émèse la développera, semble-

⁴⁸. Voir *De confusione linguarum*, 185, éd. J. G. Khan, Paris, 1963, p. 146.

⁴⁹. Voir *De mixtione*, XIII, éd. R.B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden, 1976, p. 146-147. Alexandre se réclame également, sur ce point, de Chrysippe, selon lequel, quoique le tout de la substance soit unifié, parce qu'elle est totalement imprégnée par un souffle (πνεῦμα), qui donne à l'ensemble sa cohésion, sa stabilité et son harmonie avec lui-même, cependant quelques mélanges de corps s'y produisent par juxtaposition (παράθεσις) – voir *ibid.*, III (= Todd, p. 114).

⁵⁰. *Adversus Praxeam*, XXVII, 1, éd. A. Gerlo, *Opera Montanistica*, dans *C.C.S.L.*, II, Turnhout, 1954, p. 1198.

⁵¹. *Apologetique*, XXI, 14, éd. J.-P. Waltzing, Paris, 1971, p. 50.

⁵². Voir *Contre Celse*, III, 41, édition et traduction de M. Borret, Paris, 1968, p. 96.

t-il, en empruntant à Ammonius Saccas, Plotin et Porphyre, afin de rendre plus accessible l'appréhension de la double nature du Christ. Ainsi, dans une union (ἔνωσις) comme celle du corps et de l'âme, il refuse ce qui est mutuellement juxtaposé (παράκεισθαι) au profit de ce qui est mélangé sans confusion (ἀσυγχύτος), avec interpénétration complète des parties jusqu'à constitution d'une nouvelle entité, mais sans transformation réciproque des composants, alors que pour le vin et l'eau, qui se mêlent (κεκράσθαι) et se corrompent l'un l'autre (συνδιαφθείρειν), la combinaison (κράσις) s'obtient par une παράθεσις non accessible aux sens⁵³. On retrouvera la dichotomie aristotélicienne en filigrane à peine plus tard chez Augustin⁵⁴, selon qui au Verbe de Dieu l'homme a été, d'une certaine façon, à la fois lié (*copulatus*) et mélangé (*commixtus*) en vue de l'unité de la personne⁵⁵, tandis que Cyrille d'Alexandrie la reprendra mot pour mot, en différenciant trois sortes d'union physique⁵⁶.

Certes, si l'on envisage prioritairement la source latine, le *non confusus sed (con)iunctus* de Tertullien et le *copulatus* d'Augustin⁵⁷, appliqués à la condition christique, pourraient

⁵³. Voir *De natura hominis*, 3, éd. Moreno Morani, Leipzig, 1987, p. 38, 12-39, 9, ainsi que A. Palanciuc, « Némésius d'Émèse », dans *D.P.A.*, IV, Paris, 2005, p. 625-650, ici 634.

⁵⁴. Voir *De trin.*, IX, IV, 7 : « Num... sicut ex vino et aqua et melle una fit potio, et singula per totum sunt, et tamen tria sunt (nulla enim pars est potionis, quae non habeat haec tria ; non enim juncta, velut si aqua et oleum essent, sed omnino commixta sunt; et substantiae sunt omnes, et totus ille liquor una quaedam est ex tribus confecta substantia) = est-ce comme à partir du vin, de l'eau et du miel dont on fait une seule boisson ? Chaque (élément) est par le tout, et pourtant ils sont trois (il n'y a, en effet, aucune partie de la boisson qui les possède tous les trois ; car ils ne sont pas juxtaposés, comme le seraient l'eau et l'huile, mais ils sont absolument mélangés, et tout ce liquide n'est en quelque sorte qu'une seule substance confectionnée à partir de trois ».

⁵⁵. *De trin.*, IV, XX, 30.

⁵⁶. Voir *Scholia*, 8.

⁵⁷. Cela dit, le *mixtus* de Tertullien et le *commixtus* d'Augustin seront indirectement repoussés par Boèce, comme étant « eutychiens », lorsqu'il rejettera le *permixtus* (l. 578-584).

former le vivier que Boèce aurait exploité avec son *non confundere (sed) iungere*, dont l'effet est une *adunatio* par *copulatio*. Cependant, l'élément-clé, à savoir l'*adunatio*, et les autres composantes de l'éventail lexical déployé par le *DDN* pour désigner les termes en l'occurrence non pertinents (*παράθεσις*, *vertere* et *miscere*), poussent, une fois encore, à se tourner aussi et d'abord vers le courant grec purement philosophique, plus riche et nuancé. Un nom en émerge sans surprise : Alexandre d'Aphrodise. Sa *κρᾶσις*, d'une part, notamment parce qu'elle se trouve dissociée, mieux sans doute que chez le Stagirite⁵⁸, de la *παράθεσις*, est susceptible de préfigurer la *iunctio* de Boèce, de l'autre elle ouvre, par son action unificatrice (*ἐνουμένως*), sur l'*adunatio* mise en avant. Par ailleurs, et plus près du *DDN*, la présentation de Némésius, directement ou non, et parce qu'elle avoue une finalité christique, offre de très nombreux points de recoupement avec la solution de Boèce : chez Némésius, effectivement, l'union des natures dans le Christ, est comparable à celle non pas de l'eau et du vin mais du corps et de l'âme, tout comme chez Boèce elle rejoint celle non pas du miel et de l'eau mais de l'or et de la gemme.

Pourtant, une autre éventualité se profile, qui repose sur la prise en considération du seul corpus traduit par Boèce. Au regard de cette même *adunatio*, on y remarque l'*adunativus* de l'*Isagoge* (II, 12), pour traduire un *ἐνοποιός* (« unifiant ») qui qualifie le commun (*κοινός*). D'autre part, la *coniunctio* boécienne, en dépit de contextes fort dissemblables, a pu être inspirée par le *σύνδεσμος* du *Perihermeneias* (17a9 et 16), c'est-à-dire la conjonction énonciative, que Boèce latinise précisément en *coniunctio*⁵⁹, et qui sert à y caractériser plusieurs

⁵⁸. Si *παράθεσις* est absent du *De generatione et corruptione* d'Aristote, celui-ci y emploie *παρὰτιθέναι* (voir 327b34 et 328a33).

⁵⁹. Une proposition déclarative est une soit quand elle indique une unité, soit par conjonction (des parties). Voir *In Perihermeneias*, *II*, II, 5 (= Meiser, 1880, p. 96, 19 et 106, 2). Il aurait pu également s'agir de la *συνπλοκή* des *Catégories* (1a16-18 *et al.*), si Boèce ne l'avait pas traduite par *complexio* (voir

espèces de propositions déclaratives. La glose permet d'affermir quelque peu l'hypothèse :

« On traite une proposition (*oratio*) une de deux manières : soit quand elle est une par soi, soit quand elle est conjointe (*coniungere*) par une conjonction (*coniunctio*)... (Autrement dit,) certaines propositions sont unes naturellement, d'autres par position. Les propositions sont certes unes naturellement qui ne sont pas décomposées (*dissolvere*) en d'autres propositions, comme : “le soleil se lève”. Mais celles qui sont unes par position sont décomposées en d'autres propositions, comme : “si c'est un homme, c'est un animal”. En effet, elle est scindée en d'autres propositions. De même qu'à partir du bois ou de la pierre, qui, (pris) isolément, consistent en (*consistere in*) une nature propre et sont uns, est fait un navire ou une maison – bien que ces derniers se constituent (*constare*) de plusieurs (éléments), ils sont pourtant uns par l'art, non par la nature – de même aussi dans les propositions simples et naturellement par soi, nous disons propositions unes celles qui sont jointes (*iungere*) seulement par un verbe et un nom, et composées celles qui sont divisées en d'autres propositions... En effet, la conjonction joint de cette manière plusieurs propositions en propositions, comme si je disais : “Platon est et Socrate (est)” ; cette conjonction (*coniunctio*) conjoint (*coniungere*) l'un et l'autre, et pour cela semble une par position, elle qui ne sera pas une naturellement et par soi »⁶⁰.

Il vaut alors de se demander s'il est légitime d'appliquer la conséquence de ce raisonnement au statut du Christ, car il va en résulter quelque chose d'assez inattendu. En effet, le principe qu'il instaure établit que l'unité par conjonction exclut l'unité par nature ou par soi. Autrement dit, ce qui est un par conjonction ne peut l'être en lui-même. Transposé dans le

P.L., LXIV, 168D). Quant à la σύναψις (« contact mutuel ») de la *Physique* (227a15), nous ignorons comment notre auteur l'aurait rendue, de même que la σύνθεσις de la *Métaphysique* (1042b16 ou 1082a20) ; mais vu qu'il latinise le συντιθέναι de l'*Isagoge* (XVI, 4) en *componere* (= Brandt-Schepss, p. 327, 10), il est envisageable qu'il aurait transposée cette dernière par *compositio*.

⁶⁰. In *Perihermeneias II^a*, II, 5 (= Meiser, 1880, p. 96, 28-97, 18).

domaine christique, cela conduit à énoncer que l'unité (*adunatio*) du Christ, qui s'est produite par *iunctio* ou *copulatio*, n'est pas une unité par nature. L'exemple du navire fait de bois ou de la maison faite de pierre, qui porte la réflexion sur un plan plus directement ontologique, recoupe du reste, malgré l'absence de leur combinaison dans le second *In Perihermeneias*, celui de la couronne faite de gemme et d'or dans le *DDN*. Car si une maison édifiée en pierre n'est une que par le savoir-faire de l'artisan qui l'a construite, bien que son matériau soit un par nature, *a fortiori* le sera-t-elle – c'est nous qui extrapolons – si on la dit bâtie à la fois en bois et en pierre, qui sont individuellement uns par nature. De la même façon, la couronne, bien que fabriquée avec de la gemme et de l'or, qui sont uns à titre individuel (chacun permant et n'abandonne pas sa forme propre – l. 600-601), ne sera pas une par elle-même – nous extrapolons de nouveau – mais par l'orfèvre qui l'a confectionnée. Dès lors, en prolongeant sans autre précaution la déduction on parvient au corollaire suivant : quoique le Christ soit homme et Dieu, chacun étant un par nature, il n'est pas lui-même un par nature ou par soi mais par conjonction de l'un et de l'autre.

Le *DDN* n'autorise pas à dégager une réponse aussi directe, dans la mesure où il n'aborde point le statut de ce qui est par nature ou par soi. Néanmoins, ce qu'il déploie comme outillage conceptuel suffit à montrer une autre facette de l'exploitation de l'ars λογική.

Immutatio (DDN, VIII)

La dernière illustration que nous avons choisie, proprement théologique, porte sur la question de l'effet que produira la résurrection du Christ sur le genre humain post-adamique :

7) « Nul n'ignore que ce besoin [de manger] existait dans le Christ, mais par un effet de puissance, non par une nécessité ; et ce besoin

même fut en lui avant la résurrection, mais après la résurrection il en ressortit tel que le corps humain en fut immuté, tout comme celui d'Adam aurait pu être changé sans l'entrave de la prévarication. C'est ce que le Seigneur lui-même nous a enseigné de souhaiter par (nos) vœux, à savoir que la volonté (de son Père) soit faite aussi bien au ciel que sur la terre, que son règne advienne et qu'il nous libère du mal. C'est, en effet, de tout cela que détourne cette immutation bienheureuse du genre humain chez ceux qui croient fidèlement » (VIII, l. 765-770).

On pourrait s'autoriser à penser que cette *immutatio* n'est qu'une variante de *mutatio*⁶¹, s'appuyant pour cela sur l'usage qu'en fait la Bible. Il s'agit, effectivement, avant tout d'un terme biblique, et d'abord vétéro-testamentaire, apparaissant entre autres dans les livres de *Job*⁶² et de *Sirach*⁶³, où il intervient équivalement à *mutatio*, avec le sens respectif de « remplacement » et de « changement ». D'ailleurs, par deux fois Augustin dit l'avoir trouvé dans les *Psaumes*, alors que, en traduction hiéronymienne du moins, on y rencontre seulement *mutatio*⁶⁴. Mais l'évêque d'Hippone est également celui qui nous rappelle qu'*immutare* appartient aussi au corpus néo-testamentaire. Son *De fide et symbolo* évoque le passage de la première *Lettre aux Corinthiens* où Paul aborde la résurrection, et prophétise par deux fois : « non omnes inmutabimur [...] nos

⁶¹. C'est d'ailleurs selon cette parité que la *Consolatio* (I, 4, 24) de Boèce fait état d'une occurrence d'*immutare*, où le verbe n'a pas d'autre couverture sémantique que celle de *mutare* : « Sibi semper mentiens imprudentia rerum merita non potest immutare = L'imprévoyance des choses s'abusant toujours elle-même, elle ne peut changer les mérites ». Cf. *In Isagogen P*, I, 24 (= Brandt-Schepss, p. 72, 20).

⁶². Voir *Job*, 14, 14 : « Putasne mortuus homo rursum vivat? cunctis diebus quibus nunc milito, expecto donec veniat inmutatio mea ».

⁶³. Voir *Sirach*, 26, 18 : « Mulier sensata et tacita, non est inmutatio eruditæ animæ ».

⁶⁴. Voir *Psaumes*, 76, 11 : « Et dixi nunc coepi haec mutatio desterae Excelsi ». Pour Augustin, voir *De correptione et gratia*, 1, 2 et *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum*, II, 140.

inmutabimur (ἀλλαγησόμεθα) »⁶⁵. La dimension signifiante que le contexte lui impose soustrait cet *inmutare* à une stricte synonymie avec *mutare*. C'est pourtant la référence qu'il faut primitivement envisager pour aborder l'*immutatio* du *DDN*, et ne pas la considérer comme un simple « changement » ou « modification ». Voilà pourquoi nous avons traduit le substantif par l'archaïsme « immutation », bien que ce dernier n'ait eu, à l'époque où il était en usage, que le sens habituel de « mutation »⁶⁶. Cependant, il nous semble que le concept boécien, la primo-réaction passée, gagnerait à être décrypté dans l'épaisseur d'une démarche plus philosophique, qui fasse son profit de la problématique qui se constituera bien ultérieurement autour de l'*immutatio*. Allons plus avant dans cette direction.

Boèce énonce donc que se produira une *immutatio humani generis*. Redisons qu'il conviendrait d'y voir, dans une première approche, l'évocation du thème paulinien de la substitution de l'homme céleste à l'homme terrestre (« prius homo de terra terrenus secundus homo de caelo caelestis », *I Cor.*, 15, 47), duquel rien ne devra subsister à la résurrection (« caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt », *I Cor.*, 15, 50). Augustin, commentant un autre verset paulinien, (« seminatur corpus animal surgit corpus spiritale », *I Cor.*, 15, 44), explique bien en quoi consistera le « corps spirituel » de ce nouvel homme céleste : ce n'est point que son corps sera changé en esprit et qu'il deviendra esprit, mais qu'il sera soumis

⁶⁵. *I Cor.*, 15, 51 et 52. Le verset 51, tel que le donne la *Vulgate* : « sed non omnes inmutabitur », serait à lire, d'après les traducteurs modernes : « sed omnes inmutabitur ». Mais c'est sous la première forme que le cite Augustin.

⁶⁶. Voir, entres autres, Rabelais, *Pantagruelion*, LII, l. 45, et D. Diderot, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, article « Métaplasme », t. X, 1765, p. 440b. À propos de cette seconde illustration, précisons que Cicéron avait déjà utilisé *immutatio* en rhétorique, pour traduire le grec « paronomase », avec le sens de « légère altération » – par exemple, Caton appelant M. Fuvilus « mobilior » au lieu de « nobilior » (voir *De oratore*, II, LXIII).

à l'esprit⁶⁷. Toutefois, dans un second temps, l'évocation de Boèce peut bénéficier d'un autre niveau de lecture. Afin de cerner l'acception que nous croyons pouvoir lui donner en l'occurrence, on se doit de parcourir plusieurs siècles, pour retrouver l'idée chez des penseurs beaucoup plus tardifs, tels Thomas d'Aquin et Jean de Ripa, idée qu'il nous semble possible d'importer dans le *DDN*, davantage en conformité avec l'état d'esprit de l'auteur des *Opuscula sacra* que nous avons mis en lumière.

Thomas, d'abord, s'est plusieurs fois intéressé au problème de la sensibilité humaine. Pour ce faire, il a souvent fait appel à l'*immutatio*⁶⁸. On le voit ainsi en théoriser quelques aspects dans sa *Somme théologique*, où est introduite l'*immutatio spiritualis*, à propos de l'examen des puissances non spirituelles de l'âme, et plus restrictivement de celui des sens externes. Le sens qui assure notre rapport au monde s'y voit défini comme une puissance passive dont la nature est de pouvoir être modifiée par un objet sensible extérieur. Ce dernier, cause de l'immutation, est ce que le sens externe perçoit fondamentalement, et c'est selon les différences qu'il présente qu'on distingue les puissances sensibles. Or, ces différences sont commandées par des immutations, dont l'une des deux principales est dite « spirituelle » :

« L'(immutation) spirituelle (est celle) pour laquelle la forme de ce qui est immutant est reçue par ce qui est immuté selon (son) être spirituel ; par exemple, la forme de la couleur dans la pupille, qui ne la rend pas pour cela colorée. Donc, pour l'action du sens, une

⁶⁷. Augustin, *De fide et symbolo*, VI, 13 : « Non... ita dictum est, quasi corpus vestatur in spiritum, et spiritus fiat... sed spirituale corpus intelligitur... spiritui subditum est ».

⁶⁸. Voir, par exemple, la *Responsio* de la *Quaestio tertia decima* de ses *Quaestiones disputatae De anima*, dans *Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita, Cura et Studio Fratrum Praedicatorum*, t. XXIV, 1, ed. B.-C. Bazán, Roma, 1996.

immutation spirituelle est requise, par laquelle l'intention de la forme de l'(objet) sensible se produit dans l'organe du sens »⁶⁹.

Vu l'impossibilité où nous sommes de nous étendre sur le sujet, nous reprendrons, pour caractériser au mieux l'*immutatio spiritualis* thomiste, une formule d'Yves Cattin, qui glose ce passage de manière éclairante, en précisant qu'elle consiste dans la possession simultanée de soi et d'un autre que soi⁷⁰. Au moment de la perception visuelle d'un objet, explicite-t-il, je m'éprouve comme demeurant moi-même tout en devenant partiellement un autre, dès l'instant que l'objet perçu fait partie de mon existence.

Jean de Ripa, ensuite, au siècle d'après, convoque à diverses reprises l'*immutatio vitalis*. Elle lui permet, entre autres en sa *Quaestio II^a* sur le *Prologue* de la *Lectura super Primum Sententiarum*⁷¹, de concevoir, comme l'explique Paul Vignaux, dans le cadre d'une même théorie de la réception de la forme et de ses prolongements théologiques, comment l'essence créée s'unit intimement à l'âme sauvée dans la vie éternelle⁷², ou, transposée en théologie, comment Dieu confère sa béatitude. Il y voit alors le mode d'union d'une « puissance immédiatement unie à un objet qui l'“actue” sans y être pour autant une qualité

⁶⁹. « *Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus* », *Summa theologiae*, 1a, q. 78, a. 3. *Conclusio*.

⁷⁰. Voir Y. Cattin, *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, Paris, 2001, p. 59.

⁷¹. Éd. A. Combes, Paris, 1961.

⁷². Voir P. Vignaux, « Note sur le concept de forme intensive dans l'œuvre de Jean de Ripa », dans *Mélanges Alexandre Koyré, 1, L'aventure de l'esprit – 2. L'aventure de la science*, Paris 1964, p. 517-526, ici 519-520, et, quelques années auparavant, « Dogme de l'Incarnation et métaphysique de la forme chez Jean de Ripa », dans *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris, 1959, p. 661-672.

inhérente », comme l'Esprit Saint « actue » l'âme⁷³. C'est là précisément ce qui permet de distinguer *infirmatio* et *immutatio*, qu'un autre exégète a appelé naguère l'« inchangeement vital »⁷⁴.

Combinons ces deux orientations, à la présentation certes un peu brusquée, mais qui suffit à cerner ce que nous croyons être le contenu de l'*immutatio* dans le *DDN* : il en émerge une sorte de modification dans l'identité ou de changement intrinsèque, faisant jouer tout son rôle au préfixe (*in-mutatio*). Ainsi, lorsque, suivant l'ordre choisi par Boèce, la volonté de Dieu aura été satisfaite à plein, donc lorsque son règne se trouvera universellement installé sur la terre, le genre humain tout entier sera affecté par une « immutation », c'est-à-dire comme par une mutation opérant de l'intérieur, qui le renouvelle en l'amenant à se posséder soi dans un autre. L'homme nouveau, à savoir l'homme christique, subira, pourrait-on dire, une transformation complètement intériorisée, « actuée » par la forme intentionnelle de Dieu, qui le laisse divin sans être Dieu.

Nous ne pouvons raisonnablement pas aller plus loin dans l'extrapolation, vu la ténuité des données de départ. Toutefois, nous ne la refermerons qu'après avoir survolé la nature des sources exploitées par Thomas et Jean. Très certainement, le passage de la *Summa* sur l'*immutatio spiritualis* paie-t-il la dette de son auteur au *Περὶ ψυχῆς* d'Aristote, traité sur la biologie de l'âme que Thomas a commenté deux fois⁷⁵. En effet, le Stagirite

⁷³. Voir, du même, « Un accès philosophique au spirituel : l'averroïsme chez Jean de Ripa et Paul de Venise », dans *Archives de philosophie*, 51, 1988, p. 385-400. Cf. A. Combes, « Institution de Jean de Ripa », dans *A.H.D.L.M.A.*, XXIII, 1956, p. 221-236, et F. Ruello, « Le problème de la vision béatifique à l'université de Paris vers le milieu du XIV^e siècle », dans *ibid.*, LV, 1980, p. 122-170.

⁷⁴. Voir Claudio Attardi, « Jean de Ripatransone », dans G. D'Onofrio (dir.), *Histoire de la Théologie au Moyen Âge*, III, Piemme, 1996, p. 366-370.

⁷⁵. Voir la *Sentencia libri De anima* (II, XXV sur 425b4 – la couleur agit sur le sens par la seule immutation spirituelle du milieu et de l'organe –, et les *Quaestiones disputatae De anima* (XIII). Il importe de le noter, dans la traduction de Guillaume de Moerbeke, dont se sert Thomas, le substantif *immutatio* n'apparaît pas. En supposant que Boèce ait lui-même traduit le traité

y soutient que le mécanisme général de la sensation repose sur la réception de la seule forme (λόγος). Ainsi, « le réceptacle de la couleur doit être incolore »⁷⁶, dans la mesure où « pour chaque sensible, (le sens) pâtit sous l'action (d'un objet) en tant qu'il est de telle qualité et en vertu de sa forme »⁷⁷. Du côté de Jean, son *immutatio vitalis*, distinguée avec soin de l'*informatio*, « se retrouve dans la tradition des "philosophes" exposée systématiquement selon un "aristotélisme intégral" dont le maître n'est autre qu'Averroès »⁷⁸.

Dans ces conditions, – et l'on aura compris où nous souhaitons en venir –, l'« immutation » du *DDN*, au même titre que celle des deux traités ultérieurs évoqués, est un terme vraisemblablement lesté par Boèce d'une charge philosophique, que nous avons tenté de définir. Dépassant le renvoi brut au texte apostolique, la conjecture serait bien plus conforme à son objectif, qui nous a servi ici de ligne de crête, d'aborder toute question théologique, y compris dans son expression secondaire, avec le souci de parvenir méthodiquement à sa connaissance rationnelle.

Nous espérons que ces quelques éclairages focalisés sur les formes d'application de ce que nous avons appelé une τέχνη du λόγος chez Boèce, ont tant soit peu montré comment celui-ci, en paraissant s'inspirer d'une part du sens platonicien de τέχνη (*ars*), comme ce qui peut conduire l'âme à la contemplation, de l'autre du sens aristotélicien de λογική, comme discipline qui, par sa fonction examinatrice, soumet à critique les principes des autres sciences et les met à l'épreuve – comment, disions-nous, notre auteur s'en serait servi pour

d'Aristote, on peut se demander s'il l'aurait utilisé, notamment pour rendre μεταβολή. Toujours est-il que dans l'*Isagoge* de Porphyre (III, 1), il transpose ce dernier en *permutatio*.

⁷⁶. Aristote, Περὶ ψυχῆς, 418b27 (traduction J. Tricot, Paris, 1995, *ad loc.*).

⁷⁷. *Ibid.*, 419a17-18 (*Ibid.*).

⁷⁸. P. Vignaux, 1964, p. 519.

concrétiser l'idée que selon lui la plénitude de l'homme se situe non pas dans la vision béatifique mais dans l'intuition persuasive. De fait, cette attitude présuppose que le philosophe ne doit s'interdire de soumettre aucun domaine de pensée aux catégories logiques, parce qu'il ne se préoccupe que de rassasier l'esprit qui sait par l'apodicticité des raisons nécessaires. Ce faisant, Boèce se dévoile comme un penseur convaincu de la supériorité de la réflexion philosophique grecque, au moyen de laquelle il veut façonner la mentalité de ses compatriotes, en leur transmettant une sagesse qui les élève et les accomplit dans leur destinée d'hommes de savoir, et les rend ainsi intimes du divin. À cet effet, nous l'avons vu importer directement de sa réflexion logique les instruments nécessaires au traitement de questions dogmatiques, soumettant en cela le théologique à l'instance suprême de la philosophie, dont il s'agit de montrer à l'œuvre l'efficacité par le déploiement de son outil, la raison instrumentée, et de sa méthode, où s'allient puissance organisatrice et capacité dialectique, c'est-à-dire propre à emporter la conviction. C'est là, à nos yeux, tout le sens de ce que nous appelons la « théologie ancillaire ».