

Alexander Baumgarten\*

***Boni iudicatio. L'utilisation du mythe d'Orphée et d'Eurydice dans la Consolation de la Philosophie de Boèce***

***Boni iudicatio. The uses of the myth of Orpheus and Eurydice in Boethius' Consolation of Philosophy***

**Abstract**

The traditional interpretation of the myth of Orpheus and Eurydice in the *Consolation of Philosophy* is concerned with the soul's possibility of turning to the original principles and liberating itself from the constraints of this world. The present paper deepens this interpretation, underlining a Neoplatonic influence in Boethius' discourse, clearly visible from the imperatives of a theory of knowledge originating in Plotinian soteriology. Accordingly, the paper illustrates an unexpected meaning of the myth in the light of Plotinus' theory of self-forgetfulness preceding all acts of knowledge. The soteriological sense of the myth is thereby connected with the ancient and medieval dispute concerning the return of conscience upon itself. Boethius' position in this context will also be clarified.

**Keywords:** Myth of Orpheus and Eurydice; self-consciousness; Neoplatonism; Boethian tradition.

**Medieval Authors:** Boethius; Fulgentius of Ruspe; Remigius of Auxerre; Reginon of Prum; William of Conches.

**Résumé**

L'interprétation traditionnelle du mythe d'Orphée et d'Eurydice dans la *Consolation de la Philosophie* a relation est avec la possibilité de l'âme à se tourner vers les premiers principes

---

\* Associate Professor, Center of Ancient and Medieval Philosophy, « Babeş-Bolyai » University, str. Kogălniceanu, no.1, Cluj-Napoca, Romania. Email: alexbaum7@gmail.com.

et de se libérer des contraintes de ce monde. Le présent article approfondit cette interprétation, soulignant l'existence d'une influence néoplatonicienne dans le discours de Boèce, bien visible depuis les impératifs de la théorie de la connaissance qui a ses origines dans la sotériologie plotinienne. Ainsi, l'article fait évident un sens inattendu du mythe à la lumière de la théorie de Plotin de l'oubli de soi que précède tous les actes de la connaissance. Le sens sotériologique du mythe est ainsi connecté avec la dispute ancienne et médiévale concernant le retour de la conscience sur elle-même. La position de Boèce dans ce contexte deviendra également claire.

**Mots-clés:** Mythe d'Orphée et d'Eurydice; conscience de soi; néoplatonisme; tradition Boétienne.

**Auteurs médiévaux:** Boèce; Fulgence de Ruspe; Rémi d'Auxerre; Régino de Prüm; Guillaume de Conches.

Nous nous proposons dans cette étude d'approfondir le sens d'un des mythes présentés par Boèce dans la *Consolation de la Philosophie*, III, mètre 12<sup>1</sup>. D'après l'énoncé des deux premiers vers de ce mètre, « Felix qui potuit fontem visere lucidum », ce mythe se réfère à Orphée et à Eurydice et concerne une description de la manière dont laquelle l'âme a accès à la nature des principes. Cette lecture du mythe repose sur l'interprétation de l'échec que représente l'épisode de la remontée de l'Hadès au cours de laquelle Orphée perd Eurydice pour avoir tourné son regard vers sa bien-aimée, ce qu'exprime le vers 51, « vidit, perdidit, occidit ». Notre analyse s'articule autour de cinq aspects : a) l'analyse de l'usage de ce mythe dans la littérature des premiers siècles chrétiens et la pertinence de cet usage pour la compréhension du sens du passage boétien. b) l'importance de l'usage du mythe dans le contexte de la *Consolation* et la clarification de sa fonction ; c) le suivi du sens accordé par les premiers commentateurs médiévaux du traité de Boèce à l'épisode de la perte d'Eurydice ; d) la formulation d'une hypothèse selon laquelle la lecture épistémologique du mythe peut être corrélée avec les théories néoplatoniciennes de la conscience de soi ; e) la lecture de l'allégorie à la lumière de la corrélation proposée.

## I.

L'assimilation de la figure d'Orphée au sein de la christologie fait partie de la tendance générale du syncrétisme de l'antiquité tardive et a déjà inspiré une lit-

---

<sup>1</sup> Nous utiliserons, comme source, pour le texte de la *Consolation*, l'édition de L. Bieler : *Boethii Philosophiae Consolatio*, ed. L. BIELER, (Corpus Christianorum, Series Latina XCIV) Brepols, Turnhout 1957.

térature très riche<sup>2</sup>. Dès le début du siècle passé, André Boulanger a analysé cette image syncrétique du point de vue des témoins archéologiques et littéraires : il a souligné la manière dont laquelle l'image d'Orphée a été superposée à la figure du Verbe divin dans de nombreuses représentations chrétiennes ou gnostiques des premiers siècles du christianisme, et la manière dont Orphée a été retenu comme fondateur des arts, héros civilisateur et même comme *precursor Christi*<sup>3</sup>. Plus récemment, M. Tabaglio a reconstruit la christianisation du mythe d'Orphée dans le contexte des interprétations allégoriques liées aux épisodes de la vie d'Orphée, ainsi que l'interférence avec le mythe de Dyonisius, tué par les Titans, et sa rédemption, en lien avec la transposition chrétienne de ces mythes<sup>4</sup>. La symbolique des discours patristiques qui ont tenté reprendre Orphée comme symbole chrétien a été récemment analysé par Fabienne Jourdan<sup>5</sup> : elle insiste sur la valeur du « mot efficace » du chant d'Orphée, comparé avec le Verbe divin et instauré comme une théologie politique dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie, à travers le discours d'Eusèbe de Césarée qui fait l'éloge de l'empereur Constantin, mais aussi chez Themistius, auteur païen qui reprend le thème de la comparaison d'Eusèbe<sup>6</sup>. Ces trois analyses s'accordent sur l'usage de la figure d'Orphée comme correspondant de la figure du Christ, grâce à l'analogie entre la mention dans le mythe grec de l'efficacité de la musique sur les bêtes sauvages et l'effet de la Parole du Christ sur les hommes. Mais aucune de ces interprétations n'insiste sur le rapport entre Orphée et Eurydice et sur l'histoire tragique d'amour entre les deux protagonistes, narrée par plusieurs auteurs anciens, comme Virgile, Ovide ou Sénèque<sup>7</sup>. Il est

<sup>2</sup> A. BOULANGER, *Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme*, F. Rieder et Comp., Paris 1925.

<sup>3</sup> BOULANGER, *Orphée*, cit., p. 51 etc.

<sup>4</sup> M. TABAGLIO, « La cristianizzazione del mito di Orfeo », in A. M. BABBI (ed.), *Le metamorfosi di Orfeo*, ed. Fiorini, Verona 1999, pp. 65-82.

<sup>5</sup> F. JOURDAN, « Le Logos de L'Empereur, nouveaux Orphée, postérité d'une image entrée dans la littérature avec Clément d'Alexandrie », *Vigiliae Christianae* 62 (2008) 319-333, mais surtout les deux volumes de cet auteur, *Orphée et les Chrétiens, La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, tome I-II, Les Belles Lettres, Paris 2003.

<sup>6</sup> JOURDAN, *Le Logos*, cit., pp. 319, 322 et 327.

<sup>7</sup> Virgile, *Géorgiques*, IV, 452-459 : « Ad haec vates vi denique multa / ardentis oculos intorsit lumine glauco / et graviter frendens sic fati ora resolvit. / Non te nullius exercent numinis irae ; / magna luis commissa : tibi has miserabilis Orpheus / haud quaquam ob meritum poenas, ni fata resistant, / suscitavit et rapta graviter pro coniuge saevit. / Illa quidem, dum te fugeret per flumina praeceps, / immanem ante pedes hydram moritura puella / servantem ripas alta non vidit in herba ». Cf. aussi Ovide, *Métamorphoses*, X, 1-90 et XI, 1-66, et Sénèque, *Hercules Furens*, v. 569-591 et *Hercules Oetaeus*, v. 1031-1101.

toutefois possible que la reprise par Boèce dans la *Consolation de la philosophie* de ce motif-là représente une tournure véritable dans la tradition d'interprétation de la figure d'Orphée. C'est ainsi qu'il se déplace, de l'analogie avec le Verbe divin vers une analogie avec l'âme humaine, dont le parcours spirituel peut être illustré à partir de ce moment-là, par l'échec tragique de la tentative de sauver Eurydice.

## II.

Le contexte précis du passage de la *Consolation de la Philosophie* place l'épisode orphique au sein du développement de l'argumentation de la Philosophie appliqué à Boèce. Dans cette argumentation, le cours narratif a déjà admis le fait que le « malade » Boèce est convaincu de sa situation originare malade et qu'il accepte la libération proposée par la Philosophie. Cette acceptation a comme point significatif dans la présente analyse le fait que la Philosophie, dans les passages antérieurs au mètre 12, fait référence à la nature des termes transcendants et au principe de leur convertibilité réciproque (prose 11), à une clarification de la liaison intime, par réminiscence de l'âme avec ces termes transcendants (mètre 11), ainsi qu'à une application de la théorie platonicienne de la réminiscence aux noms divins (prose 12). C'est surtout, c'est le dernier fragment qui attire notre attention, puisqu'il nous parle d'un exercice par lequel l'intelligence revient sur elle-même, exercice par lequel elle essaie de s'auto-dépasser elle-même à l'aide de la réminiscence, en avançant vers la connaissance des noms divins qui, par leur nature, sont transcendants à la connaissance de l'intelligence et ne peuvent pas être connus complètement par cette intelligence humaine. Nous essayerons, en fait, de reconnaître dans les pages suivantes l'idée que le sens de l'échec de l'ascension d'Eurydice est intimement lié à cette censure de la connaissance complète des noms divins. Ajoutons à cette esquisse le fait que la plupart des fragments en mètre sont souvent des confirmations ou même des applications des étapes de la construction théorique de l'ensemble du texte. C'est pour cela que nous pouvons admettre, comme hypothèse de travail, que le mètre 12 du III<sup>e</sup> livre peut être considéré comme un transfert dans le registre du mythe des problèmes théoriques qui ont commencé d'être abordés avec la prose 11. Ce qui en ressort, c'est qu'Orphée correspond à l'âme humaine, dans son exercice de connaissance des principes, par réminiscence et introspection.

Une conclusion similaire peut être également soutenue lorsque nous considérons l'ensemble du traité. C'est ainsi que nous pouvons suivre la construction

du traité dans les étapes suivantes : 1. le premier livre construit un concept de la chute (la « maladie » de Boèce et son désespoir devant la mort), et la Philosophie apparaît comme unique salvatrice du malade (la prose 3). La maladie consiste dans l'oubli du parcours vers la « patrie » transcendante, et la mission de la Philosophie est de replacer l'âme déchue en contact avec son origine (tout comme Orphée conduit l'ascension d'Eurydice, pourrait-on dire). 2. Les livres II et III, pris comme un ensemble, constituent une longue critique de la possession : il ne s'agit pas d'une critique des possessions matérielles, mais de la possession en tant que telle. Cette critique oblige le possesseur du regard à se tourner vers ses propres capacités de possession. Avec beaucoup de tonalités stoïciennes, cette partie du texte oriente l'âme, des contenus de toute possession vers la réflexion sur les conditions qui rendent possible toute possession et, implicitement, en posant en évidence la structure réceptive du sujet. 3. Les livres IV et V, jusqu'à la prose 4, authentifient l'autonomie de cette réceptivité de l'âme (qui désire être sauvé) par la discussion sur le libre arbitre et sur la roue du destin. En laissant à côté le final (le mètre 5 et la prose 6, qui discute de l'appétit intelligible humain et de la définition de l'éternité, en donnant plutôt une sorte de support de la représentation du monde dans laquelle le discours de Boèce vient s'encadrer) nous pouvons nous concentrer sur la prose et sur le mètre 4. Tous les deux se réfèrent strictement au fondement de la solution offerte par la Philosophie au « malade ». À la base de la ressemblance entre l'âme et la nature divine, le caractère de réceptacle (on peut user ici strictement du sens kantien du terme « transcendantal », que nous emploierons dans les lignes suivantes pour parler des facultés humaines) de toutes les réalités par la connaissance divine et de transformation de la connaissance divine en condition de possibilité de l'existence des choses (exprimée par la prose 4) se transfère au niveau de l'âme humaine dans le mètre 4 et dans la prose 5. Nous avons ici une véritable déclaration de transcendantalité des facultés de connaissance, qui tire son point de départ de l'analogie entre les facultés humaines et les figures géométriques. Cette forme d'analogie vient peut-être d'Aristote, plus précisément du deuxième livre du traité *De l'âme*<sup>8</sup>, et elle affirme la construction de l'objet de la connaissance par les facultés de l'âme :

omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Aristote, *Traité de l'âme*, II, 3, 414b 20 sqq.

<sup>9</sup> Boèce, *Consolation de la Philosophie*, V, pr. 5, cit., l. 66-68.

Si nous acceptons le fait que cette conversion de l'âme vers ses propres facultés désigne le cadre théorique dans lequel, pour Boèce, la connaissance elle-même est possible, nous pouvons admettre aussi le fait que le statut d'Orphée, comme symbole de l'âme<sup>10</sup>, revient à une recherche sur les capacités de connaissance de l'âme qui a comme objet les noms divins. Cette recherche est envisagée comme un examen de ses propres facultés, qui ont un statut transcendantal et qui sont abordées sous la forme de la réminiscence. Si cette reformulation est bien fondée dans la structure de l'argumentation de la *Consolation*, nous pouvons alors ajouter un argument simple et extrinsèque en faveur de cette lecture. L'idée d'appliquer les structures prédicatives les plus générales du langage à la nature divine désigne même le projet boétien, énoncé dans les *Articles théologiques* comme *praedicatio in divinis*<sup>11</sup>, ce que pourrait confirmer d'une manière supplémentaire notre lecture.

En posant cette interprétation, on peut passer maintenant à la reconstruction du sens du mètre 12, vers par vers. Le mètre débute par l'énoncé du thème : l'âme sera conduite vers la source du bien (v. 96-97 : « boni fontem »), mais à la condition de se libérer des biens terrestres (v. 99 : « terrae ... vincula »). La perte d'Eurydice est la condition donnée au chanteur de Thrace (v. 101, « vates Threicius », qui paraphrase directement le vers 452 des Géorgiques de Virgile), dont le chant (v. 1-14), rend silencieuses les bêtes sauvages. Il descend chez Hadès (v. 15-19) et demande pitié s'appuyant sur sa nature divine qui donne du pouvoir à son chant (v. 21-28). Les divinités infernales suspendent leur action (v. 30-39), et l'« arbiter umbrarum » dit (v. 40) : « vincimur », et cède Eurydice, au nom de l'amour (v. 47-48), à Orphée à la condition qu'il ne retourne pas ses regards vers elle (v. 45-46 : « ne ... lumina flectere ») tandis qu'il traverse le royaume de Hadès (v. 45 : « dum Tartara liquerit »). Orphée perd (v. 50 : « vidit, perdidit, occidit ») et immédiatement Boèce remarque la nécessité de l'analogie, dans le v. 53 : vos haec fabula respicit ». Autrement dit, le mythe se réfère à toute âme,

<sup>10</sup> Il s'agit d'Orphée, dont la connaissance a le pouvoir de vie, en déterminant la montée d'Eurydice vers la lumière de la terre, si nous admettons que la valeur d'analogie entre Orphée et la Parole est encore en vigueur ici, même transposée au niveau de l'âme, et qu'elle a encore une influence sur Boèce.

<sup>11</sup> Boethius, *De Trinitate*, II, ed. H. F. STEWART - E. K. RAND, Harvard University Press, London 1997, p. 8 : « (...) in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. (...) ; IV. (...) At haec cum quis in divinam verterit predicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt, ad aliquid vero omnino non potest praedicari ».

dans la condition de son effort d'accéder aux principes (v. 48-49 : « in superum mentem ducere quaeritis »).

Eurydice joue ici le rôle d'une position intermédiaire entre Orphée et les dieux de l'Hadès. Elle est lié à Orphée par la loi de l'amour, une *lex amantium* qui permettra, comme on va le voir, aux premiers commentateurs médiévaux du texte, de comprendre par Eurydice une partie consubstantielle de l'âme humaine. En suivant cette suggestion, quand Orphée regarde en arrière, il revient vers Eurydice comme vers lui-même par un retournement complet. D'autre part, l'interdiction de regarder vers elle durant le parcours non humain aux Enfers peut être traduite ainsi par une interdiction de revenir complètement sur soi-même. Une telle interprétation, même si elle est inspirée par la transformation du principe de l'amour dans une consubstantialité des deux protagonistes, peut conduire vers une intégration fidèle et correcte du mythe dans le sens de l'ensemble du traité. Elle concerne l'analyse de la possibilité de la connaissance des objets divins par les facultés de l'âme, à l'aide de la réminiscence. Pour l'instant, afin de soutenir ce qui n'est encore une simple hypothèse de lecture, on peut suivre deux étapes : l'examen de la réception du mythe à travers quelques commentaires médiévaux et soutenir cette interprétation qui concerne le mode dans lequel l'antiquité tardive a traité le problème du revenir sur soi-même et sur les facultés de l'âme, par la réflexion.

### III.

Fulgence de Ruspe, contemporain de Boèce, reprend dans les *Mythologies*, III, 10, le mythe d'Orphée et d'Eurydice à son propre compte, indépendamment de Boèce, et reconnaît lui aussi, dans la figure mythologique d'Eurydice, une faculté de l'âme concernant la nature de la sagesse. Il nomme Eurydice *profunda diiudicatio* :

Haec igitur fabula artis et musicae designatio Orphaeus enim dicitur oreaphone, id est optima vox, Eurydice vero profunda diiudicatio<sup>12</sup>.

Il est même possible que Boèce ait connu cette source<sup>13</sup>. Il faut encore

<sup>12</sup> Fulgence de Ruspe, *Mythologiae*, Patrologia latina, vol. 65, Paris 1847, III, 10. Cf., aussi R. G. DELGADO, « Interpretaciones alegóricas del mito de Orfeo y Eurydice por Fulgencio y Boecio y su pervivencia en la Patrologia latina », *Faventia* 25/2 (2003) 10.

<sup>13</sup> P. COURCELLE, *La Consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire*, Études Augustiniennes, Paris 1967, p. 60.

ajouter que l'interprétation philosophique de Boèce et l'interprétation allégorique de Fulgence conduisent à une superposition médiévale entre Eurydice et *concupiscentia*, au sens du désir déchu des *bona temporalia*<sup>14</sup>. Cette remarque peut être renforcée par le commentaire de Remy d'Auxerre rédigé autour de 904, qui atteste le premier la superposition entre les interprétations données par Fulgence et Boèce. Car Remy mentionne :

... quod carmen inde respicit illos qui postquam viam veritatis agnoverint et in ea profecerint rursus ad saeculi desideria revertantur sicque opus inceptum perdant, sicut Orpheus perdidit uxorem retro aspiciens<sup>15</sup>.

Le commentaire de Remy représente un moment important dans la tradition interprétative du sens de l'échec de la remontée d'Eurydice du fait qu'Orphée cède et se retourne vers son amante. Car chez Remy l'expression « ad saeculi desideria » correspond à « perdidit uxorem », par la vertu de l'analogie. Remy voit dans Eurydice « profunda inventio » et une maîtresse de la musique, et sa perte est équivalente à « vocem musicam absque ratione retinens »<sup>16</sup>, ce qui revient, dans l'opinion de J. B. Friedman, au thème médiéval de l'*eloquentia sine sapientia*.

Par contre, deux autres commentaires médiévaux se distinguent du sens où Remy comprend le texte de Boèce. Le premier est de Réginon de Prüm, du IX<sup>ème</sup> siècle, dans lequel Eurydice redevient ce qu'elle était chez Fulgence (« profunda diiudicatio »), dont l'utilisation juste dirige l'âme vers les choses divines<sup>17</sup>.

Mais à la suite de cette nouvelle interprétation, bien différente de celle de Remy, s'insère le commentaire de Guillaume de Conches (vers 1220)<sup>18</sup>, qui re-

<sup>14</sup> J. B. FRIEDMAN, *Orphée au Moyen Âge*, traduit de l'anglais par J. -M. ROESSLI, V. CORDONNIER et F. -X. PUTALLAZ, et postface de J.-M. ROESSLI, Éditions universitaires de Fribourg/Cerf, (coll. Vestigia, 35) Fribourg-Paris 1999, p. 116.

<sup>15</sup> *Apud* FRIEDMAN, *Orphée*, cit., p. 99.

<sup>16</sup> *Apud* FRIEDMAN, *Orphée*, cit., p. 101.

<sup>17</sup> Reginon de Prüm, *Epistola de harmonica institutione*, in *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*, ed. M. GERBERT, Saint Blaise 1784, rééd. Hildesheim, Olms 1962, vol. I, cap. 18, p. 246, mais aussi *Patrologia latina*, vol. 132, col. 981b : « Orpheus dicitur quasi oreon phone, id est, optima vox. Eurydices interpretatur profunda diiudicatio (...) Orpheus ergo vult revocare de inferno Eurydicem sono cytharae, sed non praevalet, quia humanum ingenium conatur profunditatem harmonicae subtilitatis penetrare, et ea certis rationibus diiudicare et discernere, et ad lucem, id est, ad scientiam revocare ; sed illa humanam cognitionem refugiens in tenebris ignorantiae latet ». Cf. aussi T. LESSIEUR, *Devenir fou pour être sage, construction d'une raison chrétienne à l'aube de la réforme grégorienne*, Brepols, Turnhout 2003, p. 301-302.

<sup>18</sup> Guillelmus de Conchis, *Glossae super Boethium*, cura et studio L. NAUTA, Brepols, Turnhout, 1999, p. XXV. Nous renvoyons dans les lignes suivantes aux pages 198-216 de cette édition.



prend le mythe d'Orphée et d'Eurydice avec un sens plus proche que celui que nous essayons de donner chez Boèce. Dans son analyse *ad litteram* du mètre boétien, ce qui nous frappe d'abord c'est un changement de terminologie et une nouvelle définition. Au lieu de *profunda diiudicatio*, qui nous renvoie antérieurement vers une connaissance soucieuse des choses terrestres, nous avons ici même l'idée augustinienne du choix du bon inhérente, naturelle à tout homme, incarnée par le rôle d'Eurydice :

Sed haec naturalis concupiscentia merito dicitur Eurydice, id est *boni iudicatio* (s.n.), quia quod quisque iudicat bonum, sive ita sit sive non sit, id concupiscit<sup>19</sup>.

Guillaume de Conches semble être très conscient de la distance qu'il prend par rapport à l'interprétation traditionnelle du mythe, qu'il connaît très bien<sup>20</sup>, en fixant dans la figure d'Eurydice la naturalité implicite du choix du bon, lieu de rencontre traditionnelle augustinienne entre l'âme et la nature divine. Orphée la perd lorsqu'il la réduit aux biens temporels par son regard complètement retournée vers elle :

perdidit, quia omnia bona quae egerat, dum ad temporalia respexit, amisit etc.<sup>21</sup>.

Entre les trois interprétations médiévales, la dernière nous semble être la plus proche de la manière dans laquelle nous avons encadré le mythe dans le plan du traité de Boèce, car Guillaume voit (comme Boèce, si l'on peut dire) en Eurydice le siège psychique des principes. Dans la perspective de notre interprétation proposée à l'usage de ce mythe chez Boèce, l'engagement de ces principes dans n'importe quelle action de jugement, même dans l'action de contemplation des noms divins, reste implicite pour la connaissance, qui ne peut jamais transformer totalement ces principes en objets de connaissance. C'est par ce motif-là que nous nous sentons autorisés de comparer cette situation théorique avec le milieu des

---

Cf. aussi J. HATINGUAIS, « En marge d'un poème de Boèce, l'interprétation allegorique du mythe d'Orphée par Guillaume de Conches », in *Actes du Congrès de Tours et Poitiers*, Paris 1954, pp. 285-289.

<sup>19</sup> Guillelmus de Conchis, *Glossae*, cit., p. 202, l. 61-64.

<sup>20</sup> Guillelmus de Conchis, *Glossae*, cit., p. 202, l. 88-93 : « ... si aliquis legens Fulgentium aliter exponi hanc fabulam videat, idcirco hanc nostram non vituperet, quia de eadem re secundum diversas considerationes diversae inveniuntur expositiones. Sed non est curandum de diversitate expositionum, immo gaudendum, sed de contrarietate si in expositionibus esset ».

<sup>21</sup> Guillelmus de Conchis, *Glossae*, cit., p. 215, l. 370-371.

discussions de l'antiquité tardive sur la conscience de soi et sur sa possibilité de revenir complètement sur ses fondements.

#### IV.

Même si nous n'avons pas la possibilité dans ce contexte de reprendre en détail la problématique de la conscience de soi dans l'antiquité tardive<sup>22</sup>, il veut toutefois la peine de faire une rapide esquisse de l'évolution d'un problème partagé aussi par Boèce. Le problème de la conscience de soi a connu une évolution depuis ses fondements péripatéticiens et stoïciens et il a posé, à plusieurs reprises, le problème de la limite de la connaissance<sup>23</sup>. Un cas intéressant est constitué, dans cette perspective, par Alexandre d'Aphrodise qui, dans son épître *De intellectu*, remarque qu'une connaissance n'est jamais complète, car le sujet se considère toujours lui-même seulement comme objet de connaissance :

dico igitur quod intellectus intelligit seipsum, non secundum modum quo ipse est intellectus, sed secundum modum quo ipse est intelligibilis<sup>24</sup>.

L'idée a été reprise dans la série des réserves que Plotin<sup>25</sup> émet au retour complet de la conscience sur soi-même. Par exemple, dans les *Ennéades*, I, 4, 10, celui qui étudie ne doit pas savoir qu'il étudie, ou dans les *Ennéades*, II, 2, 2, l'acte de la conscience est simultanément l'effort de l'intellect humain d'ascension incomplète vers son origine, et dans les *Ennéades*, III, 8, la conversion de l'intellect vers soi-même, comme tout acte de contemplation, est fondamentalement incomplète. Une telle idée a été transmise, d'une part, au néoplatonisme grec. Proclus<sup>26</sup>, dans ses *Éléments de théologie*, prop. 15, souligne l'immatérialité

<sup>22</sup> Voir un développement de ce thème au niveau de ses sources platoniciennes, dans A. BAUMGARTEN, « Despre Ahile și adevăr », in C. CIOABĂ et B. MINCĂ (eds.), *Liber amicorum. Studii și eseuri în onoarea lui Gabriel Liiceanu*, Zeta Books, București 2012, pp. 135-154, et « Redditiū completa : connaissance et réflexivité dans quelques commentaires latins sur le *Liber de causis* », *Transilvanian Review* 1 (2014) 37-47.

<sup>23</sup> Cf. E. BALIBAR, « Conscience », article dans B. CASSIN, *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des Intraduisibles*, Le Seuil/Le Robert, Paris 2004, pp. 260-273.

<sup>24</sup> Alexander Aphrodisiensis, *Tractatus De intellectu et intellecto [De intellectu]* in G. THÉRY, O.P., *Autour du décret de 1210 – II – Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, Kain 1926.

<sup>25</sup> W. KÜHN, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, J. Vrin, Paris 2009, pp. 51-56.

de celui qui revient sur soi-même (τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν, *ad se ipsum conversivum*), la proposition 43 indique celui qui revient sur soi-même comme auto-constituant ἀυθυπόστατον, *authypostatum*), et la proposition 44 clarifie le fait que revenir par opération suppose un certain revenir par essence sur soi-même (τὸ καθ' ἐνέργειαν τὸ καθ' οὐσίαν, *secundum operationem / secundum substantiam*), et, enfin, la proposition 83 identifie l'auto-conversion avec l'auto-connaissance (γινῶσκον ἑαυτὸ, *cognitivum ad se ipsum*), relative à tout intellect (dans les propositions 167 et 168.)

D'autre part, la même idée plotinienne, sous la forme des réserves face à la complétude de l'acte de l'auto-connaissance, a été connue aussi de la patristique latine. C'est par exemple ce qu'on peut trouver chez Jean Cassien, qui cite Antoine le Grand dans ses *Conférences* :

non est, inquit, perfecta oratio in qua se monachus, vel hoc ipsum quod orat, intelligit<sup>27</sup>.

Augustin, dans le *De civitate Dei*, XI, 29, définit la connaissance matinale en tant que moment d'un parcours mental des anges qui contemplent la création, en partant d'une connaissance « matinale », marquée par admiration, contemplation et oubli de soi, jusqu'à une connaissance « vespérale », marquée par la séduction d'une substitution du créateur avec l'ange qui regarde, comme signe de leur connaissance de soi totale, ce qui les destine à la chute. Cette *reductio completa* peut être assimilée seulement à la connaissance vespérale, et ici les anges tombent (peut-on dire, tout comme Eurydice regardée par Orphée qui fait la *reductio completa*), en ignorant le principe de l'oubli de soi. Aussi chez Augustin, c'est la prière de connaître Dieu qui s'associe avec le désir de l'oubli de soi, dans les *Sermons* :

Et amandus est Deus ita ut fit, si fieri potest, nos ipsos obliviscamur<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. DODDS, second edition, Clarendon Press, Oxford 1963. Pour le texte latin de Guillaume de Moerbeke, cf. *Procli Diadochi Elementatio theologica* a Guillelmo de Moerbecca translata, novam editionem curavit Burchardus MOJSISCH, Leuven University Press, Leuven 1987.

<sup>27</sup> Jean Cassien, *Collationes*, IX, 31, ed. H. KREUZ, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIII, Vienne 2004.

<sup>28</sup> Augustin, *Sermones*, 142, 3.

On n'a pas pu identifier chez Boèce un autre passage pour illustrer ses éventuelles réserves envers la complétude de la connaissance de soi, mais la manière selon laquelle Guillaume de Conches interprète le mythe nous aide pour l'élucidation du sens de ce passage de la *Consolation* dans le but de son assimilation dans une possible histoire des réserves face à la complétude de la connaissance de soi dans l'Antiquité tardive et au Moyen Age.

## V.

On a pu constater, dans cette courte analyse, quelques faits sur lesquels on peut établir une conclusion. C'est ainsi que, en premier point, grâce à la saisie de la nature nouvelle de l'interprétation proposée par Fulgence et Boèce au mythe orphique, le sens de ce mythe glisse, avec ces auteurs, de l'analogie chrétienne vers l'analogie avec l'ascension de l'âme vers son salut. En deuxième point, grâce à la saisie de la place spéciale du mythe à l'intérieur de la *Consolation*, on a pu indiquer la manière selon laquelle ce mythe pose le problème de l'accès de l'âme aux principes, en transformant les facultés de l'âme en véritables pouvoirs transcendants. D'où, on a tiré la conclusion qu'entre le regard d'Orphée retourné de manière illicite vers Eurydice et ce qu'on a nommé « la déclaration de transcendance » des facultés de connaissance de la fin du traité il y a une étroite relation, dont la recherche a été l'objet de cette étude. En troisième point, on a pu constater la divergence des commentaires médiévaux, dont les uns tendent vers l'identification d'Eurydice à une sagesse terrestre qu'Orphée perd quand il se réduit seulement à elle ; un seul commentateur, Guillaume de Conches, voit en Eurydice la disposition naturelle humaine vers le bien (*iudicatio boni*). Nous avons proposé de reconnaître dans la lecture de Guillaume un concept qui a des origines néoplatoniciennes et ensuite augustinienne, qui peut nous renvoyer au point de rencontre entre l'âme et Dieu, un véritable « secret » de l'âme, vers lequel elle ne peut jamais complètement se tourner, c'est à dire vers un *abditum mentis* que le regard réflexif (d'Orphée) peut rater s'il l'assimile au régime ordinaire des objets de la connaissance. En quatrième point, en suivant le fil de cette dernière suggestion, nous avons essayé d'encadrer ce mythe dans une des critiques de l'Antiquité tardive du principe de la complétude de la connaissance de soi.