

Dieu dans la *Consolation de Philosophie*

TOMASZ MAŃCZAK, *Université Laval*

Introduction

Boèce est l'un des philosophes qui ont le plus influencé le Moyen Âge¹. Son œuvre, qui constitue un intermédiaire entre les philosophies grecque et latine, est multiforme. L'écrit le plus célèbre de Boèce est la *Consolation de Philosophie*². Il s'agit d'un texte difficile à lire, compliqué du point de vue littéraire, philosophique et même intertextuel³. Il n'est pas écrit, comme un texte contemporain, de façon linéaire⁴; sa structure comme ses arguments sont circulaires⁵. Il requiert une lecture assidue. L'objet de la présente étude – divisée en deux parties – est la conception de Dieu dans la *Consolation*. Selon Barrett, le but de la *Consolation* est de construire une théodicée⁶, et c'est la conception de Dieu, évidemment, qui y joue le rôle majeur. La théodicée est aussi le motif même qui a poussé Boèce à écrire. Comment est-il possible que le juste soit traité injustement, que Boèce soit condamné à mort parce qu'il défendait le droit. Comment est-il possible que Dieu qui ordonne l'univers entier laisse le sort humain dans les mains de la fortune (*CP*, Livre I, *metrum* 5⁷)? Une question très ancienne. Par la manière purement philosophique de s'y prendre pour répondre, Boèce étonne. Pourquoi, Boèce, un chrétien, cherche-t-il la consolation dans la philosophie plutôt que dans la théologie? Les interprètes soulignent la quasi-absence de quoi que ce soit de spécifiquement chrétien et même la présence de certains points doctrinaux presque hérétiques sur Dieu dans la *Consolation*. Nous en parlerons dans la première partie de notre étude. On peut considérer que la *Consolation* est structurée autour des questions posées en son début, des questions qui se rapportent toutes au problème de la théodicée : est-ce que le monde est mené par accident ou par une direction de la raison? Par quel gouvernail le monde est-il dirigé? Quelle est la finalité du monde, où tend la nature tout entière? Quelle est la nature de l'homme? Nous verrons les réponses au fil

de notre présentation point par point de la conception de Dieu dans la *Consolation*, c'est-à-dire au fil de la deuxième partie de l'étude.

1. Le problème du christianisme de la Consolation, sources de Boèce

Pour certains, comme Gilson, la *Consolation* est une œuvre chrétienne. Cet auteur énumère quelques notions théologiques « typiquement chrétiennes » (qui pour Sharples ne s'y trouvent pas⁸) et constate qu'elles « se présentent dans le *De consolatione philosophiae*, sans l'appui de l'Écriture⁹ ». Gilson semble ne pas tenir compte du fait que, depuis le X^e siècle, on remarque l'incohérence entre la *Consolation* et les traités théologiques attribués à Boèce. On en est allé jusqu'à dire que Boèce ne pouvait pas être l'auteur de tous ces textes. Mais la découverte par Holder-Egger d'un document de Cassiodore (qui remplaça Boèce au poste de Maître des offices) a fait tomber cette idée¹⁰. Boèce était donc certainement chrétien.

Mais, comme le démontrent bien Marenbon, Sharples et bien d'autres, on ne peut pas dire la même chose de la *Consolation*. Le problème est très complexe. D'abord le centre de cette œuvre circulaire (*CP*, Livre III, *metrum* 9) est un hymne au Dieu tel que le comprenaient les néoplatoniciens¹¹. Ces interprètes constatent qu'il n'y a rien dans la *Consolation* qui serait uniquement chrétien : « at no stage does the argument of the *Consolation* call on premisses known alone by Christian revelation¹² ». Toutefois, presque rien dans la *Consolation* n'était inacceptable pour les chrétiens de l'époque (les conceptions platoniciennes de l'âme du monde et de la préexistence des âmes¹³ n'étant toujours pas condamnées¹⁴). En plus, il ne faut pas nier certains liens avec le christianisme comme des résonances bibliques ou liturgiques ou des tournures de phrase¹⁵ plutôt chrétiennes (par exemple les derniers paragraphes de *CP*, Livre III, *metrum* 9). Mais tout cela témoigne plutôt de la familiarité de Boèce avec la langue, le culte, et la pensée chrétiens, et comme tel n'atteste pas sa foi. Pourtant le passage de *CP*, Livre III, *prosa* 12, où Philosophie cite des mots que l'on retrouve dans la traduction latine du livre biblique de la *Sagesse* (Sg 8,1), est une exception ; Boèce y réagit de façon différente : ce n'est pas seulement la conclusion des arguments qui lui plaît, mais les paroles mêmes, le langage que

Philosophie a employé. Gilson remarque que le fragment biblique « était inlassablement allégué par Augustin¹⁶ » et se rattachant à cela quelques autres liens entre les deux philosophes, il conclut : « même lorsqu'il ne parle qu'en philosophe, Boèce pense en chrétien¹⁷ ». Courcelle, Marenbon, Sharples et d'autres ne sauraient être d'accord avec cet énoncé ; la *Consolation* est plutôt neutre, tout en demeurant proche du christianisme¹⁸.

Boèce a eu recours à beaucoup d'ouvrages philosophiques pour écrire la *Consolation* ; c'est un fait (on laisse de côté le problème des circonstances anormales de rédaction). Ce n'est pas seulement, comme le suggère Usener, d'Aristote et d'une de ses œuvres perdues, le *Propreptique*, que Boèce a puisé ses idées, mais aussi de Platon et des néoplatoniciens (notamment Ammonius et Proclus)¹⁹. Selon Inge, Boèce y fait un résumé de 700 ans de la philosophie²⁰. Le but de Boèce comme philosophe est de concilier Platon et Aristote²¹. Il est néoplatonicien, mais, quant aux questions vitales, il se distingue de ce courant²². Selon Barrett, Platon constitue pour Boèce une sorte de vérité philosophique : ceux qui ont arraché les morceaux de robe de Philosophie sont ceux qui ont mécompris Platon²³. Boèce est influencé par les stoïciens ; il en diffère sur beaucoup de points, mais il révère leur éthique – ce sont eux les martyrs de Philosophie.

La question que se pose Sharples demeure : pourquoi Boèce, alors qu'il était chrétien, cherchait-il la consolation de la part de la philosophie plutôt que de la foi ? Les hypothèses sont nombreuses²⁴ : Boèce a perdu la foi lorsqu'il fut condamné ; il ne fut jamais pieux, sa croyance était purement intellectuelle ; la *Consolation* est inachevée ; Boèce avait en vue une consolation de la théologie, mais il n'a pas eu assez de temps ; il ne parle pas en théologien parce que ce sont ses opinions théologiques qui l'ont mis en difficulté (ce qui d'ailleurs était interprété à une époque comme le martyre pour la foi²⁵) et ce faisant il espérait d'être gracié. Ce sont des hypothèses et nous ne saurons probablement jamais la réponse.

Mais on peut poser la question autrement. Sachant tout ce que nous venons de dire, comment faut-il interpréter l'œuvre ? Selon Marenbon, comme un dialogue entre un chrétien – Boèce – et quelqu'un qui ne l'est pas – Philosophie. Cette dernière n'a rien à voir

avec la Sagesse des livres sapientiaux, elle est un intermédiaire entre Dieu et les hommes, et représente toute la tradition philosophique dans laquelle Boèce-l'auteur a été élevé²⁶ et son but est de le reconduire dans cette « patrie ». Elle parle de perspective humaine, elle n'a rien de divin (sauf peut-être en *CP*, Livre IV, *prosa* 1, § 9). Marenbon remarque les incohérences dans les réponses de la Philosophie qui change de direction au moins trois fois²⁷. L'alternance de prose et de poésie correspond selon Marenbon au genre de la satire ménippéenne et, si l'on interprète les incohérences dans un tel cadre, la signification de l'œuvre change diamétralement. Cela conduit à deux autres hypothèses. Selon Joel Relihan, la *Consolation* veut démontrer l'échec de la philosophie et donner ainsi la place à la foi chrétienne qui peut résoudre le problème. Marenbon rejette une telle interprétation, mais il en soutient un trait : la *Consolation* ne traite pas de la consolation que la philosophie peut apporter, elle en démontre les limites.

2. Dieu de la Consolation

Le Dieu de la *Consolation* n'est pas chrétien. Il n'y a même pas de place pour le monothéisme puisqu'il y est question d'un Dieu suprême (hénouthéisme)²⁸. C'est un Dieu néoplatonicien, quoiqu'un peu original. Pour Boèce son existence est une évidence ; sa suprématie, perfection, omnipotence, omniscience aussi. On en a une connaissance innée, Anselme dirait que c'est un être tel que rien ne peut se concevoir de meilleur²⁹. Boèce affirme croire en Dieu qui « préside comme créateur (*conditorem*) à son œuvre³⁰ » et que cela est une vérité inébranlable. Selon Barrett, cette idée semble être basée sur le théisme philosophique des *Lois* de Platon qui clamait aussi la gouvernance morale de Dieu. C'est précisément de celle-ci que doute Boèce-le-personnage au début du livre³¹.

2.1. Dieu le Père ?

À quelques reprises, Boèce nomme Dieu comme Père. S'agit-il de la première personne de la Trinité ? C'est un Père qui aime, qui prend soin de sa créature, il n'en est pas détaché³². En *CP*, Livre IV, *metrum* 6, §§ 47-48, on parle de ce Dieu qui donne, qui permet à

toutes choses d'exister. Le « don de l'être » provient de la source et de la fin de toute réalité : l'amour commun à toutes les choses. Selon Obertello, Boèce, dans ses œuvres, revient souvent sur un tel concept de Dieu qui aime. La condition essentielle de son amour est la liberté absolue, exprimée dans le concept de l'omnipotence. Autrement dit, Dieu est le père et la source de tout bien non parce que tout vient nécessairement de lui, mais parce qu'il a voulu donner l'être au monde³³.

Cornelia de Vogel attire l'attention sur *CP*, Livre II, *metrum* 8 et plus précisément sur la formule : « *Amor quo coelum regitur*³⁴ ». L'ordre du ciel, du cosmos, de la nature « a sa cause dans l'Amour qui règne au ciel. Cet Amour a une double tâche : il domine non seulement les terres et l'Océan, mais aussi la vie humaine, publique autant que privée³⁵ » : même si, dans cette partie du livre, Boèce en doute toujours, de Vogel dévoile ici le constat final. De Vogel démontre également que la conception de *Amor* trouve sa source dans la *philia* pythagoricienne qui marque aussi la conception de l'univers de la *Consolation* (laquelle est, à la base, un univers stoïcien)³⁶.

L'idée de l'amour descendant de haut en bas existait bien à l'époque de Boèce et même avant ; Cornelia de Vogel le démontre très bien en faisant référence à de nombreux auteurs antiques³⁷. Boèce lui-même a pu « vaguement » associer l'idée de l'Amour cosmique à la Providence divine connue de la Révélation (ou à Dieu qui n'abandonne pas l'œuvre de ses mains, comme chez Philon)³⁸. Mais, très certainement, c'est de l'Amour, de la *philia* pythagoricienne dont il est question dans son hymne de *CP*, Livre II, *metrum* 8, et non pas de la charité chrétienne ni de la première personne de la Trinité. Si l'on veut être heureux, on doit se soumettre à cet amour. Selon Barrett, le but de cet hymne est le suivant : « Here the hope is expressed that the concord which holds the material universe together may not be absent from the hearts of men³⁹ ». Pour Boèce, cet amour vise d'abord à ce que les relations entre les peuples soient harmonieuses, qu'il y ait la paix. Mais cela vaut aussi, au deuxième degré, pour le mariage, et l'amitié⁴⁰. Quoi qu'il en soit, on est toujours dans les termes de l'ordre, et non pas d'un amour personnel entre Dieu et les

hommes. Cette « paternité » de Dieu exprime donc surtout l'origine divine du monde qui lui a donné des lois.

2.2. Bien, Un

Après que Philosophie ait traité du faux bonheur (ou félicité) qui dépend du destin (*CP*, Livre II, 1, - Livre III, 8), elle expose à Boèce sa conception du vrai bonheur (ou béatitude) (*CP*, Livre III, 9-12). La prière est nécessaire pour y parvenir (*CP*, Livre III, *metrum* 9). Tout le monde cherche le bien, cherche à être ; malheureusement, le plus souvent les hommes cherchent et trouvent les biens imparfaits. Mais ce fait même prouve que le bien souverain, le bien parfait, existe, car l'imperfection implique qu'il y a un modèle parfait⁴¹. Le bien souverain est au fond l'unification de tous les biens. Vivre heureux c'est posséder tous les biens. La béatitude est la possession du souverain bien (*CP*, Livre III, *prosa* 10, § 17). Dieu possède-t-il lui-même ce bien parfait ou en est-il la source ? Le modèle parfait ne peut pas être extérieur à Dieu, puisque celui-ci ne serait pas parfait. Le Bien est donc Dieu, il est Un. La conséquence du manque des accidents chez Dieu est « the identity of His being and His qualities⁴² ». Le *summum bonum* est simple, en tout égal à lui-même, sans aucun élément différent de lui, qui serait nécessairement inférieur (cf. *CP*, Livre III, *prosa* 9, § 4 ; *CP*, Livre IV, *prosa* 6, § 8) ; cela est une opinion commune après Plotin⁴³.

Pour Claudio Moreschini, Boèce représente globalement le néoplatonisme chrétien. Selon lui, « le point fondamental de la théologie boécienne est la définition de Dieu comme *summum bonum* [souverain bien] et *beatitudo* [béatitude ou bonheur]⁴⁴ ». Il va jusqu'à dire que chez Boèce l'identification de Dieu avec le souverain bien est prépondérante par rapport à son identification avec l'Un : c'est un cas unique chez les néoplatoniciens⁴⁵. En effet, dans *CP*, Livre III, *prosa* 10, Dieu est identifié d'abord avec le Bien et puis avec l'Un ; l'interprète le résume ainsi : « le *bonum* équivaut à la *beatitudo* (*CP*, Livre III, *prosa* 10, § 17) ; mais Dieu est la *beatitudo*, donc Dieu est le *bonum* (*CP*, Livre III, *prosa* 10, § 42) ; et encore le *bonum* est l'*unum* [l'un] ; mais Dieu est le *summum bonum* ; donc Dieu est l'*unum* (*CP*, Livre III, *prosa* 10, § 43)⁴⁶ ». Remarquons aussi que, dans

ce dernier paragraphe (le § 43), Philosophie dit : « la substance de Dieu se trouve aussi dans le bien lui-même et nulle part ailleurs⁴⁷ ». Quoi qu'il en soit, pour Boèce Dieu est le Bien et l'Un et, comme le remarque Barrett, on trouve cela déjà dans *l'Éthique à Nicomaque*, qui est vraisemblablement l'une des sources du Livre III⁴⁸.

Le Bien, Dieu, est le but et la fin de tout l'univers, Philosophie répond ainsi aux questions du début. Un des enjeux de la *Consolation* est d'expliquer que l'homme devient dieu par participation à Dieu. Le lien avec *Théétète* est net⁴⁹. Comment peut-on le faire ? Marenbon, et c'est pour lui un des éléments de l'incohérence, dit qu'il n'y a pas de réponse. Pourtant dans *CP*, Livre III, *prosa* 9, § 24 Philosophie dit : « Tu as donc, dit-elle, la forme et les causes du faux bonheur. Tourne maintenant le regard de ton esprit dans la direction opposée : là, en effet, tu verras aussitôt le vrai bonheur que je t'avais promis⁵⁰ ». Le vrai bonheur n'est que le contraire du faux ; il s'agit de fuir ces fausses valeurs et ces faux moyens, s'éloigner des cercles du Destin (cf. *CP*, Livre IV, *prosa* 6, §§ 15-17) et, s'approchant de Dieu par les vertus (cf. *Théétète*), entrer dans la logique de la Providence ; c'est cela la suite de la *Consolation*.

Mais si Dieu souverainement bon ne se trompe pas, d'où vient le mal ? Philosophie en s'appuyant sur le *Gorgias* démontre que, dans l'apparente prospérité de l'injuste et l'apparent malheur du juste, il y a une certaine action de Dieu (*CP*, Livre IV, *prosa* 1-4)⁵¹. Puisque le puissant est celui qui obtient ce qu'il désire et que tous désirent le bien, seulement celui qui possède le bien est puissant. L'injuste est donc impuissant, et il cesse même d'exister, car, du fait que Dieu peut tout sauf le mal, le mal n'est pas – car le mal est l'anéantissement de l'être. Il vaut donc mieux subir le mal que le commettre. L'injuste devient plus heureux lorsqu'il est puni et ramené ainsi vers le bien. Cette réponse ne satisfait pas Boèce.

2.3. *Intellect*

Selon Boèce seulement Dieu possède l'intelligence. Étrangement tout comme la *philia*, elle permet la génération, l'ordre et la stabilité dans l'univers ; c'est précisément en s'approchant d'elle que l'on peut fuir « la nécessité du destin » (cf. *CP*, Livre IV, *prosa* 6, §§ 7, 16,

20). Selon Moreschini, « cette définition de Dieu comme “mental suprême” a pu dériver du platonisme, pour lequel il était commun d’attribuer à Dieu non seulement le concept d’Un, mais aussi celui de Nous [d’Intellect]⁵² ». Ce n’est pas une référence à la deuxième personne de la Trinité – le Fils, le Logos – par qui tout a été créé. Pourtant, dans les *Opuscula*, c’est justement l’intellectible qui fait l’objet de théologie⁵³. Il est important de remarquer que Boèce attribue cette *mens* à Dieu sans se soucier, semble-t-il, de la hiérarchie néoplatonicienne des hypostases : « At times it appears to hold that *mens* is the second hypostasis which emates from supreme God. At other times it seems to refer *mens* to God Himself⁵⁴ ».

2.4. Éternité vs perpétuité, Dieu créateur ?

Dieu est-il créateur ? Le monde est-il perpétuel, éternel ou limité dans le temps ? Cela n’est pas tellement clair dans la *Consolation*, les différentes interprétations en témoignent⁵⁵. En *CP*, Livre V, *prosa* 6, §§ 9-14, Boèce fait la critique d’une mauvaise compréhension des propos de Platon dans le *Timée*⁵⁶. L’erreur est dans l’idée qu’il n’y a pas de distinction entre la perpétuité (dans le temps) et l’éternité (qui embrasse tout le temps dans un seul instant). Selon Platon, le monde n’est pas coéternel à Dieu, et donc il n’émane pas de lui par nécessité, mais il est perpétuel, c’est-à-dire qu’il n’a pas de fin dans le temps, et, selon certains interprètes de Platon, qu’il naît avec le temps⁵⁷.

Selon Bréhier, l’éternité du monde est un critère pour distinguer entre les philosophes païens et chrétiens. Elle est « un dogme fondamental » des néoplatoniciens ; la création du monde est un résultat nécessaire et par conséquent éternel de la nature de Dieu. Donc l’idée contraire de Boèce, celle du monde perpétuel (sans limites dans le temps), mais non pas éternel témoignerait de son christianisme⁵⁸. Pourtant même l’idée de Boèce va être plus tard exclue de la doctrine chrétienne. Boèce ne confesse pas une création dans le temps, ou même avec le temps ; il refuse en cela la thèse augustinienne⁵⁹. Pour Courcelle, l’idée de Boèce n’est pas proprement chrétienne ; il s’agit plutôt du monisme exprimé par certains philosophes antérieurs.

Peut-on pourtant toujours parler d'une création *ex nihilo* ou la matière était-elle préexistante au monde et Dieu ne serait-il qu'un ordonnateur de l'univers? Boèce « annihile, semble-t-il, la matière comme principe incréé du monde⁶⁰ ». Mais même cette idée ne lui vient probablement pas de la Bible : certains néoplatoniciens, comme Proclus, ont déjà eu l'idée de la dépendance de la matière envers Dieu – les références chrétiennes sont, dans ce cas aussi, à exclure. Dans la traduction française de la *Consolation*, on tombe souvent sur le mot « créateur » à propos de Dieu, mais dans l'original latin le plus souvent il est question de *conditor* – qui supposerait plutôt un « ordonnateur », un démiurge⁶¹, qu'un créateur – et le mot *creator* ne s'y trouve même pas une fois. L'occurrence du verbe créer ne change pas le fait que, pour Boèce, la durée du monde est infinie, sa « création » implique seulement qu'il « n'a pas sa raison d'être en lui-même⁶² ». Si Boèce songe à une création *ex nihilo* c'est d'une manière que nous ne pouvons saisir.

2.5. Providence vs libre arbitre ; la théodicée de la Consolation

Dieu est le père de toute chose, il est l'Un, le Bien, l'intellect. Tout cela, ainsi que le rapport de Dieu avec le monde physique, est exprimé plus clairement dans les réflexions sur la prescience divine, que Boèce est obligé de défendre étant donné la perfection divine⁶³. Mais il semble que si la prescience existe, la liberté humaine non. Cela a des conséquences graves. Si tout est contrôlé par Dieu, nous ne sommes plus responsables de nos actes, la raison qui discerne et choisit est en réalité programmée. La justice, la rétribution n'ont pas raison d'être⁶⁴. Mais, à la fin de la *Consolation*, la liberté humaine et la prescience divine sont conciliées⁶⁵. Boèce y parvient en des étapes à partir de *CP*, Livre IV, *prosa* 6, § 7, qui marque « un nouveau commencement ».

Distinguons d'abord la providence du destin. La Providence est une expression plus exacte de la prescience divine : Dieu connaît tout, même le futur et même il l'arrange d'une certaine façon. La providence et le destin sont deux aspects d'une même action divine⁶⁶. La providence est l'acte simple qui embrasse tout dans un instant, hors du temps et de l'espace. Et le destin n'est que la providence dans le temps et dans l'espace ; c'est la providence divine vue de

la perspective humaine. La dépendance du destin par rapport à la providence (cf. *CP*, Livre IV, *prosa* 6, § 11) par l'intermédiaire de certains ministres comme les êtres célestes, éthérés ou autres a été déjà pensée par Cicéron, Plotin, les stoïciens et d'autres ; Boèce semble y faire référence en *CP*, Livre IV, *prosa* 6, § 13⁶⁷. Boèce est plutôt dans la lignée de Proclus qui pensait que le Destin est comme une image de la Providence qui est, au fond, Dieu en soi⁶⁸.

Nous avons déjà évoqué l'idée que la félicité dépend du destin et que pour être heureux il faut s'approcher de l'Un qui est au centre des cercles du destin. Le sage voit et comprend l'agir de Dieu, de la Providence dans le monde physique⁶⁹. Il se soumet librement à son plan. Le sot s'éloigne de Dieu, il est moins rationnel et moins libre, il reste assujéti aux passions et à l'ordre divin, c'est-à-dire au destin. (Pour Platon, la liberté c'est vouloir le bien suprême [ou souverain], seul le sage est libre, il n'est pas contraint par l'ignorance ou les voluptés, les passions, les êtres intellectibles jouissant d'une connaissance parfaite du bien suprême ont une liberté parfaite⁷⁰.) De toute façon, on fait ce que la providence a prévu : le souhait du *CP*, Livre II, *metrum* 8 est ici une affirmation. Dieu soumet tout à une cause, tout est un résultat d'une chaîne des causes. Le hasard n'existe pas. Les actes de la volonté sont libres lorsqu'ils sont rationnels et ainsi ils n'appartiennent pas à la chaîne des causes⁷¹.

Mais cette réponse ne satisfait pas Boèce-le-personnage ; pour lui, sans le hasard aveugle, il n'y a pas de liberté (cf. *CP*, Livre V, *prosa* 1, § 9). Cela veut dire que même le mal est programmé par la Providence, ce qui est impossible. Soit la prescience divine existe et le libre arbitre pas, soit le libre arbitre existe et non pas la prescience divine. La question suivante est de savoir si la prescience n'impose pas la nécessité de l'occurrence de l'événement (*CP*, Livre V, *prosa* 3, §§ 17-28). Autrement dit, qui est la cause des événements, la volonté divine ou les hommes ?

Sharples met en évidence trois éléments de la solution de Boèce au problème de la prescience divine. Le premier est la distinction entre la nécessité simple qui relève de la nature des événements et la nécessité conditionnée qui n'en découle pas et donc ne contraint pas. Le deuxième est le principe Jamblique : la connaissance ne

dépend pas de l'objet connu, mais de la faculté de connaître de celui qui connaît. Le troisième est la notion de l'éternité divine (ou de l'Éternel présent) dont nous avons déjà parlé. Le premier élément ne suffit pas tout seul : si l'on suppose que Dieu connaît d'avance les choses qui n'arrivent pas nécessairement, on ne saurait imaginer comment il y parvient. La réponse de Boèce est de rapprocher la prescience et notre connaissance du présent. Nous savons si un événement arrivera à condition que cela soit nécessaire en soi (selon la nécessité simple). Tout l'enjeu de Philosophie est de montrer que cela ne vaut pas dans le cas de Dieu. Puisque Dieu est éternel, son mode de connaissance est autre que celui des hommes : il embrasse dans son acte de connaissance tout le passé, le présent et le futur des hommes en un seul instant. À proprement parler, Dieu ne connaît pas le futur, celui-ci est pour lui la même chose que le présent. Tout comme notre connaissance n'implique pas la nécessité du présent (qui comprend les événements contingents qui, lorsqu'ils arrivent, ne peuvent pas être changés), la prescience divine n'implique pas la nécessité du futur⁷².

Conclusion

Étant donné la problématique de la théodicée, le concept central de la *Consolation* est celui de Dieu. C'est un concept très complexe et difficile à saisir, ce que Boèce reconnaît lui-même⁷³. Boèce a réussi, au moins selon Sharples, à sauver la justice divine et Dieu comme l'être suprême ayant toutes les qualités imaginables. À notre époque on dirait que Boèce doit croire en un Dieu étant donné le besoin, comme c'est le cas de chaque bonne thérapie, de quelque chose de fixe. Un problème, pourtant, demeure. Dieu qui, au début du livre ne se souciait pas du monde, en est venu à constituer la mesure de toute chose. Vivre heureux c'est devenir Dieu par participation ; donc on en dépend. Mais non pas à la façon chrétienne. Ce Dieu ne peut pas entrer dans le temps ; l'Incarnation et ses conséquences sont inconcevables.

Le Dieu de la *Consolation* est avant tout le bien suprême. Le reste des qualités (*mens, amor, conditor*, etc.) semble être sans ordre. Peut-être certains éléments de la conception de Dieu que nous avons

exposés ne devraient pas s’y retrouver ou bien on est devant une autre incohérence à signaler dans le dossier de Marenbon. En tout cas, le sujet est loin d’être épuisé.

-
1. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin XIVe siècle*, Paris, Payot, 1962, p. 139.
 2. Pour le texte de la *Consolatio Philosophiae*, voir Boèce, *Consolation de Philosophie*, Édition de Claudio Moreschini, Traduction et notes de Éric Vanpeteghem, Introduction de Jean-Yves Tilliette, Paris, Librairie générale française, Le livre de poche, coll. « Lettres Gothiques », 2008.
 3. John Marenbon, *Boethius*, Oxford et New York, Oxford University Press, coll. « Great Medieval Thinkers », 2003, p. 150.
 4. *Ibid.*, p. 159.
 5. Cf. John Magee, « The Good and Morality : *Consolatio* 2-4 » dans John Marenbon (dir.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 183.
 6. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects of his Times and Work*, New York, Cambridge University Press, 1940 (édition, 2014), p. 93.
 7. Dans le corps du texte, les abréviations suivantes seront employées pour référer à *Consolation de Philosophie* de Boèce : CP (= *Consolatio Philosophiae* ou *Consolation de Philosophie*), I (= numéro du livre), *metrum* 5 (= numéro du mètre, c’est-à-dire poésie) ou *prosa* (prose), § (paragraphe) quand il y a lieu.
 8. Robert W. Sharples, *Cicero & Boethius = Cicero : On Fate (de Fato) & Boethius : The Consolation of Philosophy IV.5-7, V (Philosophiae Consolationis)*, Édité avec une introduction, Traduction et notes de Robert William Sharples, Warminster (England), Aris & Phillips, 1991, p. 47, note 7.
 9. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 145.
 10. John Marenbon, *Boethius*, *op. cit.*, p. 155, note 30.
 11. *Ibid.*, p. 153.
 12. *Ibid.*, p. 155.
 13. Cf. Boèce, *Consolation de Philosophie*, Livre III, *metrum* 2 et 12. Cf. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 146. Cf. Pierre Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*, Paris, Études Augustiniennes, 1967, p. 230.
 14. Robert W. Sharples, *Cicero & Boethius*, *op. cit.*, p. 46.

15. John Marenbon, *Boethius, op. cit.*, p. 155.
16. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 145.
17. *Ibid.*, p. 146.
18. Cf. John Marenbon, *Boethius, op. cit.*, p. 146. Cf. Robert W. Sharples, *Cicero & Boethius, op. cit.*, p. 47. Cf. Pierre Courcelle, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, p. 231.
19. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects, op. cit.*, p. 109-111. Sur le lien avec Ammonius, cf. Pierre Courcelle, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, p. 228. Sur le lien avec Proclus, cf. *Ibid.*, p. 231.
20. W. R. Inge dans Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects, op. cit.*, p. 102.
21. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects, op. cit.*, p. 103.
22. *Ibid.*, p. 105.
23. *Ibid.*, p. 103-104.
24. Robert W. Sharples, *Cicero & Boethius, op. cit.*, p. 48.
25. Cf. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 139.
26. John Marenbon, *Boethius, op. cit.*, p. 154.
27. *Ibid.*, p. 158.
28. John Marenbon, « Boethius and the Problem of Paganism » dans *American Catholic philosophical quarterly : journal of the American Catholic Philosophical*, vol. 78, n° 2 (2004), p. 330.
29. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 144 et p. 149.
30. Cf. Boèce, *Consolation de Philosophie*, Livre I, *prosa* 6, § 4.
31. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects, op. cit.*, p. 82-83.
32. Robert W. Sharples, *Cicero & Boethius, op. cit.*, p. 46.
33. Luca Obertello, « L'Universo boeziano » dans Luca Obertello (dir.), *Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980) : Atti*, Rome, Herder, 1981, p. 160-161.
34. Boèce, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, Livre II, *metrum* 8, §§ 29-30, p. 132.
35. Cornelia J. de Vogel, « Boèce, Consol. II m. 8 : amour grec ou amour chrétien ? » dans Luca Obertello (dir.), *Congresso Internazionale, loc. cit.*, p. 193.
36. *Ibid.*, p. 193.
37. Cf. *Ibid.*, p. 195-200.
38. *Ibid.*, p. 200.
39. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects, op. cit.*, p. 89.
40. Cornelia J. De Vogel, « Boèce, Consol. II m. 8 : amour grec ou amour chrétien ? », *loc. cit.*, p. 194.
41. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects, op. cit.*, p. 92.

42. Claudio Micaelli, « Boethian Reflexions on God : Between Logic and Metaphysics », *American Catholic philosophical quarterly : journal of the American Catholic Philosophical*, vol. 78, n° 2 (2004), p. 193.
43. Claudio Moreschini, « Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino » dans Luca Obertello (dir.), *Congresso Internazionale, loc. cit.*, p. 305.
44. Traduction personnelle de la citation suivante : « Il punto fondamentale della teologia boeziana è la definizione di Dio come *summum bonum* e *beatitudo*. » *Ibid.*, p. 301.
45. *Ibid.*, p. 304. Cf. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects, op. cit.*, p. 105.
46. Traduction personnelle de la citation suivante : « il *bonum* equivale alla *beatitudo* (CP, Livre III, *prosa* 10, § 17); ma Dio è *beatitudo*, quindi Dio è *bonum* (CP, Livre III, *prosa* 10, § 42); e ancora il *bonum* è *unum*; ma Dio è *summum bonum*; quindi Dio è *unum* (CP III, *prosa* 10, § 43). » Claudio Moreschini, « Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino » dans Luca Obertello (dir.), *Congresso Internazionale, loc. cit.*, p. 301-302.
47. Boèce, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, Livre III, *prosa* 10, § 43, p. 185.
48. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects, op. cit.*, p. 107.
49. C'est ce que l'on a vu lors du cours. Cf. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 145.
50. Boèce, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, Livre III, *prosa* 9, § 24, p. 171.
51. Robert W. Sharples, *Cicero & Boethius, op. cit.*, p. 33-34.
52. Traduction personnelle de la citation suivante : « Questa definizione di Dio come "mente suprema" può derivare dal platonismo, per il quale era consuetudine attribuire a Dio non solo il concetto di Uno, ma anche quello di Nus. » Claudio Moreschini, « Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino », *loc. cit.*, p. 307.
53. Agnieszka Kijewska, « ks. Prof. Marian Kurdziadek – Promotor Neoplatonizmu Boecjańskiego » dans *Roczniki filozoficzne (Annales de philosophie)*, vol. 60, n° 3 (2012), p. 43. Cf. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 140.
54. Claudio Micaelli, « Boethian Reflexions on God », *loc. cit.*, p. 185.
55. Cf. Pierre Courcelle, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, p. 221-231.
56. Cf. Platon, *Timée*, 28b et 37d. Le texte de Platon utilisé dans la recherche : Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critas*, Édition établie par Émile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1969, p. 411 et 417.
57. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects, op. cit.*, p. 105-106.

58. Cf. Pierre Courcelle, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, p. 221-223.
Cf. Claudio Micaelli, « Boethian Reflexions on God », *loc. cit.*, p. 196.
59. Pierre Courcelle, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, p. 224 et 230.
60. *Ibid.*, p. 223.
61. Cf. John Marenbon, *Boethius, op. cit.*, p. 119. Cf. Boèce, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, Livre IV, *prosa* 6, § 12, p. 253.
62. Pierre Courcelle, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, p. 226.
63. Robert W. Sharples, « Fate, Prescience and Free Will » dans John Marenbon (dir.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 213.
64. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects, op. cit.*, p. 98-99.
65. Robert W. Sharples, « Fate, Prescience and Free Will », *loc. cit.*, p. 207.
66. Pierre Courcelle, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, p. 203.
67. *Ibid.*, p. 204-205.
68. *Ibid.*, p. 205.
69. John Marenbon, *Boethius, op. cit.*, p. 148.
70. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 146-147.
71. John Marenbon, *Boethius, op. cit.*, p. 121-122.
72. Robert W. Sharples, « Fate, Prescience and Free Will », *loc. cit.*, p. 216-220.
73. Boèce, *Consolation de Philosophie, op. cit.*, Livre IV, *prosa* 6, §§ 50-57, p. 263-265. Cf. John Marenbon, *Boethius, op. cit.*, p. 119.