

Boèce et la thérapie d'une double chute : une ascèse vers le bonheur par assimilation au divin

CAMILLIA BUENESTADO PILON, *Université Laval*

Introduction

La thèse que nous soutiendrons est que la *Consolation de Philosophie* de Boèce présente une double chute à laquelle il faudra administrer différents baumes. Les baumes ont pour objet la chute de Boèce-le-personnage (selon la description de Boèce-l'auteur) dans les choses mortelles, terrestres, précédant l'exil de son âme. Il ne se rappelle plus quels sont la finalité du monde et le gouvernail avec lequel Dieu dirige toute chose. Philosophie tentera d'enlever la rancœur de son âme en exposant divers arguments et en faisant entendre divers chants, établissant de la sorte une *thérapie de nécessité du retour à la patrie*, à partir d'un changement directionnel de regard d'un bonheur mensonger à un bonheur suprême, et ce, à la fois pour Boèce-le-personnage et pour l'homme qui a chuté dans la pluralité. Elle y opposera un cheminement ascétique qui recoupera plusieurs doctrines hellénistiques, dont nous esquisserons un bref portrait à travers les livres II à IV. Il s'agira d'une réflexion en deux temps d'une nature plus psychologique : une guérison par le bonheur, et l'identification de ce bonheur avec un ordre cosmique et harmonieux, qui est Dieu. Nous explorerons nos possibilités d'accéder *ou* de participer au divin, tout en examinant cette progression d'unité en unité qui caractérise la guérison de Boèce. Nous nous concentrerons surtout sur cette double thérapie « doucement » rhétorique le long des cheminements sinueux vers le bonheur. Notons par ailleurs que la thérapie de Boèce-le-personnage et celle proposée par Boèce-l'auteur à tout homme ne sont pas exactement distinguées. Nous n'avons que cueilli les éléments indispensables au discours de Philosophie, utiles à la guérison de Boèce (intégral : le personnage et l'auteur), tout comme à celle du lecteur d'aujourd'hui.

1. Premier baume et diagnostic

Le premier livre s'amorce sur un Boèce abattu. Lorsque Philosophie apparaît devant lui, il était déjà en train de se recueillir à l'audition des chants élégiaques des Camènes. Déesses romaines, inspirées des Muses grecques, elles avaient le pouvoir de suspendre le jugement des hommes. Dans ce premier poème, Boèce admet que sa démarche n'était pas ferme quant aux biens changeants de la Fortune. Il a jadis été heureux, mais ce bonheur n'est plus : la maladie s'est insinuée.

C'est un appel pour que Philosophie apparaisse ; elle chasse ces Muses qui accoutument l'esprit à la maladie et vient prendre le pouls de son patient, en opposant aux Camènes son propre chant. Boèce est abattu, mais Philosophie lui rappelle qu'elle lui avait donné des armes pour se prémunir d'une telle chute. S'ensuit un long passage dans lequel Boèce raconte les mésaventures de sa carrière politique et expose sa rancune d'avoir été trahi par le Sénat. Le thème de la Fortune se dégage et le cinquième poème sera un cri pour que Dieu utilise sa loi contre les « hasards » de la Fortune. La thérapie s'amorce d'abord sur un ton et un thème plus stoïciens, où Philosophie pose une série de questions à Boèce pour établir son diagnostic.

Boèce s'insurge car Dieu semble n'être nulle part dans les affaires humaines et les injustes n'être jamais punis. Philosophie, dans son entreprise de guérison, lui posera cinq questions pour trouver où le mal s'est insiné. Deux problèmes se rajoutent : Boèce ne connaît pas la finalité du monde et pense que, en tant qu'homme, il n'est qu'un animal rationnel et mortel. Ces deux *grandes* raisons sont à la source de son abatement et nous suivront dans la lecture du texte, puisqu'elles s'avéreront nécessaires à la double thérapie :

1. Boèce ne connaît pas la finalité du monde, ce cosmos qui encadre l'homme, et pense que les scélérats ne sont jamais punis ;
2. Boèce a oublié ce qu'il est, son esprit est obscurci et pense qu'il n'est qu'un animal rationnel et mortel.

2. Livre II. Les voies de la vertu

Le deuxième livre s'efforce notamment de montrer à Boèce quel fut son ancien bonheur au fil des présents de la Fortune.

Rappelons l'interrogation principale qui meut cette première étape de la thérapie : il y a peut-être de l'ordre dans le monde, mais pas dans les choses humaines. Il faudra préciser la nature de la Fortune pour éclairer le fait que Boèce, jusqu'à présent, n'a rien perdu d'important, en s'appuyant sur l'idée de *bonheur complexe* exposée par John Marenbon dans son article « Anicius Manlius Severinus Boethius »¹.

Il est à noter par ailleurs que Boèce-l'auteur parle à la fois de vraie « *beatitudo* » et de vraie « *felicitas* » mais interchange fréquemment ces deux termes, parlant ainsi de fausse « *beatitudo* » et de fausse « *felicitas* ». Alors que « *felix* » désigne l'homme chanceux en latin, il semble que nous ne pourrions soutenir une théorie rigoureuse qui distinguerait le choix des mots, en disant, par exemple, que la vraie « *felicitas* » correspond à un état de bonheur dont les vertus sont soumises à la Fortune, et que la béatitude est le vrai état recherché. Nous nous en tiendrons au mot « bonheur », qui évolue de façon significative à travers l'œuvre.

Revenons à la thérapie personnelle de Boèce. Celui-ci croit, à ce stade, avoir perdu quelque chose de significatif : il faudra donc définir la nature de la Fortune pour qu'il prenne conscience que ce sont de faux biens. Alors que Boèce accuse la Fortune, Philosophie lui fait s'apercevoir qu'il a jadis été heureux en raison d'elle. Il a été choyé plus que quiconque et est abattu maintenant qu'elle ne le favorise plus. La théorie prend un tournant quelque peu stoïcien, rappelant les *Lettres à Lucilius* de Sénèque, et Philosophie affirme que « tout sort est heureux pour qui le supporte avec égalité d'âme² ». Elle lui fera comprendre qu'il cherchait le bonheur en dehors de lui et le laissait être dicté par l'inconstance de la Fortune. Au Livre II, poésie 4, le chant insiste sur l'idée de « fixer [s]a demeure sur une roche humble et rassurante³ » ; être maître de soi-même, c'est posséder ce que l'on ne peut perdre. Cette idée, préliminaire à une association à Dieu par le biais d'une purification des vertus, se trouve d'abord chez les Stoïciens. Cette paix intérieure est le produit d'une lutte du libre arbitre avec ses pathologies. Ici Philosophie se fait partisane d'une paix intérieure, l'ataraxie, qui implique *déjà* une certaine assimilation à Dieu, à un attribut divin. Après avoir énuméré les

biens qui comptaient parmi les biens chers de Boèce (les richesses, les dignités, la puissance et la gloire), ceux-ci sont démontrés comme étant à la fois à l'extérieur de Boèce et ne lui amenant pas de paix intérieure : Philosophie lui a exposé ses faux compagnons, les « ornements » vains de sa nature supérieure.

Chez Plotin, l'une des voies vers la transcendance s'incarne à travers l'éthique. Cette transcendance implique d'identifier les biens desquels nous nous sommes épris pour en ressortir purifiés. Cette ascension spirituelle s'appuie sur une conversion humble des anciennes vertus à travers l'Âme du Monde ou le *Nous*. Elle est caractérisée par un rapprochement à Dieu, éternel, par une fuite des choses matérielles et éphémères. Par la voie de l'éthique, on compte quatre vertus : (1) les vertus civiles, correspondant au fait de s'ordonner et de s'imposer une mesure dans les pathologies de l'âme ; (2) les vertus purifiantes, visant à préparer l'âme à recevoir une disposition bonne lorsqu'elle s'arrache de son mélange au corps ; (3) les vertus contemplatives, qui célèbrent la double nature de l'homme ; et (4) les vertus exemplaires. L'acquisition d'un bonheur tel est ainsi purifiée des vicissitudes du corps, et la participation à Dieu réside dans la déconstruction des fausses valeurs précédemment citées. Ces vertus consistent en autant de baumes que Philosophie, par sa rhétorique, cherchera à instiller chez Boèce.

Visant à inscrire la Fortune dans un ordonnancement du monde, Philosophie affirme qu'elle est une « roue volage ». Puis est administrée la « douce persuasion rhétorique », un discours sur la nature de cette Fortune et des faux biens qu'elle apporte. C'est en quelque sorte une propédeutique aux Livres III et IV, départageant ce que Boèce peut et ne peut pas changer dans sa situation. Ce dont il ne possède pas le pouvoir, c'est précisément de freiner la roue de cette Fortune ; acheminant à l'homme des biens qui sont toujours sujets à disparaître, il ne comprend pas que ceux-ci ne lui appartiennent jamais. « Les richesses, les honneurs et tous les autres biens de ce genre sont en mon pouvoir⁴ », affirmera la personnification de la Fortune par Philosophie. Cette Fortune symbolise déjà le « déboulement des hommes dans la temporalité⁵ », qui sera assimilé au Destin un peu plus loin, signale J. Magee.

En II, prose 5 et jusqu'à la fin de ce Livre, Philosophie joint les deux parties ensemble dans un baume plus puissant. Quelle est la valeur de ces présents de la Fortune? Une explication de cette valeur trompeuse arrive alors : les richesses sont en elles-mêmes inégales, le pouvoir ne rend pas maître de soi, la renommée est vaine, la célébrité n'empêche pas de sombrer dans l'oubli, etc. « Jamais la fortune ne fera que t'appartienne ce que la nature a fait d'étranger à toi-même⁶ », conclut Philosophie.

3. Livre III. La forme du bonheur

Le Livre III nous promet de décortiquer la forme du bonheur pour préparer la découverte des biens qui nous intéresseront. La quête est celle d'un bonheur qui ne périra pas sous le coup de la Fortune. Ce sera le moment d'exposer un bonheur monolithique, qui est parfait en lui-même et se suffit. Ce sera également le moment de s'attarder au fait que Boèce ne se considère que comme « un animal rationnel et mortel », s'attaquant explicitement à la définition aristotélicienne d'un tel être.

Au début du livre, Boèce se dit rapidement consolé, mais il semble qu'il n'ait pas réfléchi suffisamment aux implications du faux bonheur qui venaient d'être démontrées. Aussi Philosophie nous offre une certaine « réitération » de ce qui venait d'être dit : mais n'oublions pas que notre patient a *oublié*, et en ce sens nous sommes d'accord avec Magee lorsqu'il dit que ces réitérations correspondent au cursus de la thérapie personnelle de Boèce⁷. Philosophie propose d'analyser un bonheur « qu'il connaît mieux », pour qu'il puisse en dégager la *vraie* forme. Elle dira que l'homme recherche un Bien suprême – celui qui contiendrait en lui-même tous les biens –, mais qu'il est rapidement détourné par de fausses promesses. Avant de parler davantage de ce Bien suprême, observons le cursus que suivra Boèce-le-personnage. Philosophie distingue entre les faux biens du corps (et leurs fausses promesses de biens de l'âme) et leurs vrais biens correspondants. On voit qu'il y a une réduction, une unité qui est déjà à l'œuvre : par cinq biens qui sont faux (les richesses, honneurs, puissance, gloire, voluptés), qui créent eux-mêmes leurs besoins, on vise en fait cinq autres biens (l'autosuffisance, la respectabilité, le

pouvoir, la célébrité et la joie). De plus, nous apprenons que ces cinq biens sont une seule et même chose. On a pu avancer que les cinq vrais biens dignes d'être poursuivis peuvent être analogues à des valeurs plus sénatoriales, un choix arbitraire de biens typiques de l'époque romaine : mais il faut garder en tête que ces biens sont ceux d'une consolation faite sur mesure, pour Boèce.

Le bonheur, écrit Magee reprenant Boèce⁸, est l'état qui subsume la congrégation totale de tous les biens ; supposant cette unité essentielle, on ne peut rechercher un de ces biens sans en chercher les autres. Ils sont jugés (un) « bien » par leur participation à l'unité. On fait de cette perspective unitaire le cœur de la conversion mentale de Boèce.

L'exposé réitérant les fausses valeurs continue jusqu'à la prose 9 du Livre III. Marenbon expose qu'ensuite, alors que Philosophie a démontré à Boèce un bonheur monolithique, celui-ci semble sans indication sur la façon de *participer* au divin⁹, alors que le Livre II offrait une solution par la purification des vertus. Devrait-il être simplement heureux de *savoir* que le bonheur est la congrégation de ces biens ? Par ailleurs, Magee souligne qu'à partir de cette section, Philosophie propose davantage une *assimilation* au divin qu'une *participation*¹⁰, et nous sommes également de cet avis, tandis que la thérapie devient plus corsée et prend des teintes plus platoniciennes et néoplatoniciennes que stoïciennes.

Le monument poétique dédié à l'invocation divine sera employé pour expliciter le séjour de ce Bien suprême. La prière suivante, analogue au *Timée* de Platon, fournira une description de l'engendrement de l'univers. Ce Dieu-principe – conducteur, guide, sentier et terme tout à la fois¹¹ – trace un trajet de l'unité de la perfection de Dieu à l'âme humaine chue dans le multiple. Cela implique que nos erreurs de jugement viennent du fait qu'en cessant de s'attarder à cette perfection, l'âme tombe dans l'ignorance, conséquence de la pluralité. « Ce qui est par nature un et simple, la déraison humaine le partage et pendant qu'elle cherche à atteindre une partie d'une chose qui n'a pas de parties, elle n'obtient ni la partie, qui n'existe pas, ni la chose même, qu'elle ne recherche pas du tout¹² ». S'ensuit un raisonnement démontrant le fait que la perfection du bonheur est

aussi un Bien ; qu'il n'y a rien de meilleur que Dieu, alors le Bien doit être en lui ; comme il ne l'a pas reçu de l'extérieur, le bonheur n'est pas *en* Dieu, mais Dieu même. La bonté, le bonheur et Dieu sont maintenant consubstantiels. Une dernière boucle unitaire est conclue à la fin du Livre III, prose 11 : l'unité des biens est la condition pour que ces biens reçoivent leur valeur ; le Bien et l'Un sont donc la même chose. Non seulement tous ces biens sont consubstantiels, mais ils participent à une théorie monolithique du bonheur. Ce vrai bonheur que nous cherchons, c'est ce tout éternel qui ne périt pas, qui est en Dieu.

Le onzième poème du Livre III apporte une explication platonicienne à cette possibilité de *s'assimiler au divin* par la théorie de la réminiscence du *Ménon* : « toute lumière n'a pas été chassée de l'esprit / par la masse d'oubli que porte le corps / la semence du vrai, assurément, est attachée au-dedans¹³ », trouve-t-on dans ce poème. L'âme, contemplant avant sa dispersion de Dieu les formes pures, était tout entière dans la perfection de l'unité. Le fait même de choir dans la multiplicité a causé l'oubli : l'oubli de Boèce et l'oubli de la nature de l'homme en général. Notons que cette poésie est, à notre sens, un monument de la plus grande importance dans le livre. Elle arrive comme un besoin du patient, tout comme les autres chants ou poèmes. Il s'agit à la fois de réaligner l'âme de Boèce et de montrer qu'elle correspond à une cosmologie, à un ordre des choses. L'homme sépare les choses : cette erreur est au fondement de son abatement. Boèce doit retrouver une perspective unitaire des choses.

Nous avons préalablement fait la démonstration que l'Un, Dieu et le Bien sont la même chose. À la prose 11 du Livre III, Philosophie fait de l'unité le socle de sa démarche argumentative par un coup final. Tout ce qui est se maintient et subsiste en autant qu'il est Un et périt dès qu'il ne l'est plus, nous dit-elle. La rhétorique qu'elle utilise ici sera précieuse, parce qu'elle fait le pont entre tout ce qui a été exposé quant à la théorie monolithique du bonheur et ce qui occupera le Livre IV, soit le sort des méchants. Ainsi, Philosophie dit à son patient que tout ce qui est en accord avec une chose la conserve et ce qui est hostile la corrompt ; les êtres ont un désir de se maintenir, et désirer se maintenir, c'est désirer d'être Un. Ainsi, nous n'avons pas à

nous plaindre que l'espèce humaine soit entièrement immergée dans la pluralité : car d'abord elle a déjà été auprès de cette unité avant son incarnation ; et ensuite Dieu fait de la recherche du Bien et de l'Unité ce qui s'accorde avec la nature de l'humain afin de la conserver. La métaphore de la « semence du vrai » est donc une représentation de cette unité dans la séparation, quelque chose d'instillé en nous avant que nous ne naissions, et que nous retrouverons hors du corps. Si nous nous permettons de commenter les propos de Marenbon, nous sommes d'avis qu'il est faux de dire que Boèce est laissé sans moyens face à la doctrine du bonheur monolithique. Au contraire, la *nécessité de retourner à sa patrie* se dessine à l'horizon, ouvrant le livre quatrième.

4. Livre IV. Le sort des méchants

Dans ce livre, les effets de la réminiscence commencent à se faire sentir. Mais la douleur rebelle de Boèce n'est pas guérie : une seconde source d'abattement est que certains maux se produisent sans être punis. Si Dieu ordonne parfaitement le monde, il est surprenant que son plan fasse que parfois les scélérats obtiennent les gains de la Fortune et ne soient pas punis. En d'autres termes, le Livre III n'était pas suffisant. Il faut prouver, maintenant, que ce qui résulte de la Fortune ne favorise pas les mauvais. Nous avons dit que, pour se conserver, l'âme humaine désire par nature l'unité. Le Livre IV expose les implications morales des thèses qui ont été dégagées précédemment.

Déjà, à la première poésie¹⁴, Philosophie évoque le *Phèdre*. On peut y voir une métaphore précieuse pour le changement de regard au cœur de la thérapie. Alors que Boèce remarque tous les biens dont jouissent les méchants, Philosophie dit qu'elle lui donnera des ailes pour « l'élever aux demeures stellaires » et pour « regarder de haut les tyrans ». Là est la patrie véritable de Boèce. Nous pourrions opposer cette élévation à la chute dont il a été victime : il ne voyait les tyrans que de sa demeure terrestre. En s'élevant, l'obscurité sera chassée et il se ressouviendra. Philosophie amène aussi de façon explicite l'idée que c'est la philosophie comme discipline qui initie l'étincelle du retour, en élevant l'âme au-dessus de tout ce qui l'alourdissait.

La philosophie est aussi une entreprise d'éclaircissement de notre nature et des fins que nous poursuivons et, de façon générale, une purification de nos « préjugés » ou de nos anciennes idées, régénérant une « flamme vitale ». Cependant, nous l'avons dit, Philosophie propose moins ici une idée de *participation* qu'une *assimilation* au divin.

Pour une déification par *assimilation*, le trajet tracé au Livre III nous conduit à l'idée platonicienne que l'âme humaine doit devenir ce qu'elle contemple. En contemplant le Bien, ces âmes se rapprochent à la fois de leur vraie nature et de la liberté. Philosophie visera donc à démontrer, au Livre IV, que les méchants ne *sont* pas, car s'ils obtenaient le Bien, ils ne seraient pas méchants ; mais le mal n'existe pas ; donc les méchants eux-mêmes n'existent pas. L'argument vient rejoindre des thèmes déjà explorés : les méchants ne peuvent rien, car ils se détournent de leurs fonctions naturelles, qui tendent ainsi *naturellement* vers le Bien. Ils perdent donc leur nature humaine. La méchanceté les précipite en deçà de l'humanité, et ceux qui sont méchants régressent à l'état bestial.

Il est important de mentionner l'influence du *Gorgias* sur le dénouement de ces arguments. À cause de sa chute, Boèce a tout oublié ; il n'arrive pas à être convaincu que les vicissitudes des méchants seront punies, même si Philosophie a exposé, brièvement, la ligne argumentaire suivante : 1) que le pouvoir des méchants est nul ; 2) que ces derniers n'échappent jamais aux châtiments ; 3) et finalement que les méchants sont plus malheureux de ne pas être punis que de l'être. Cependant Boèce n'est pas convaincu du tout. On le sent faiblir en raison de son désir de revanche. À la prose 4, Boèce doute que les méchants ne soient jamais empêchés d'accomplir un crime. Philosophie devra ensuite préciser que les gens malhonnêtes sont plus heureux châtiés, mais pas châtiés par la *vengeance*. Malgré la récapitulation des arguments théoriques, un sentiment de rancœur est resté perceptible chez Boèce.

Au Livre IV, mètre 4, la poésie rend un écho curieusement *chrétien*, comme si l'explication platonicienne de l'ordre du monde n'était pas convaincante. Non seulement Dieu s'occupe du cas des méchants, mais Boèce devrait convertir son amertume en pitié.

Un point tournant s'opère à la prose 5, qui exprime peut-être un retour à une théorie du bonheur complexe. Boèce a un nouveau questionnement qui laisse voir sa faiblesse : expliquant à Philosophie qu'aucun sage ne choisirait d'être exilé sans ressources plutôt que de jouir des richesses, le fait que des châtements soient imposés aux bons semble encore être une aberration. Boèce n'est pas réconforté par une explication insistant sur l'ordre du monde. Son questionnement se tourne vers la prétendue liberté des hommes : si Dieu gouverne avec tant de soin, la liberté humaine existe-t-elle ?

Philosophie conclut avec l'explication théorique de la Providence et de l'ordonnance des choses sensibles. Aucune action n'est laissée au hasard, car Dieu établit un plan providentiel qui se concrétise dans le Destin, lequel correspond au déroulement temporel de ce plan. Il ne s'agira plus seulement d'exposer les voies de transcendance possibles pour Boèce, mais aussi de présenter l'homme comme ontologiquement déficient par rapport à la simplicité du regard de la Providence.

Alors que Boèce réclame une connaissance pratique de ce système de rétributions, Philosophie se doit de dire que Boèce n'est pas en mesure de comprendre. Pour Marenbon, Philosophie avait jusqu'ici présenté Dieu comme une « cause finale » et ce passage nous apprend qu'en fait Dieu régit tout¹⁵. La liberté humaine est en péril. Alors que Boèce-le-personnage n'était pas encore convaincu que Dieu s'occupe des affaires humaines, l'argument avancé est celui d'un Dieu absolument efficient. Tandis qu'au livre précédent le Boèce du scénario se sentait plutôt démuni quant aux possibilités de participation au divin, dans ce livre Philosophie lui dit que, doté seulement de Raison, son regard est trop étroit pour voir ce plan avec la *simplicité divine*. On apprend toutefois que le retour à la patrie doit se faire par l'attachement à la stabilité de l'intelligence supérieure, qui, par l'arrachement aux choses sensibles soumises à la temporalité, surmonte la nécessité du Destin, et devient libre.

Sharples admet que se maintenir près du mental divin, c'est rester dans la liberté¹⁶. Ce qui nous rappelle la double face de l'âme du *Phédon*. En se tournant vers les choses matérielles, l'âme oublie qui elle est. Être libre, c'est se conformer au plus grand Bien. La liberté

est celle de ne pas être esclave du corps, d'agir à la ressemblance du *Nous*. Dieu nous a dotés d'un libre arbitre nous permettant de chercher notre Bien et de fuir ces choses corporelles. Cette liberté n'est donc pas une liberté strictement de choix : elle est celle de se conformer à l'unité la plus parfaite, unité qui est à la fois la voie de transcendance éthique, la condition d'exister et la possibilité d'assimilation à Dieu.

Conclusion

En conclusion, le retour à la patrie se concrétise à la fois par la connaissance de soi (celle de ne pas être qu'un animal rationnel et mortel) et par la connaissance de sa fin (celle du plan de la Providence). Boèce-l'auteur se propose une ascension par *participation*, puis par *assimilation* au Dieu qui est Un, Bonheur, Bien tout à la fois. Mais fut-il consolé par ces arguments, visant aussi à mettre en relief que les mauvais *ne sont pas*? Cela demeure discutable. Nous voulions également démontrer que ce bonheur *est* accessible aussi pour l'homme en général, conciliant dans une harmonie sphérique tous les aspects de sa nature. Il semble que Philosophie ait doté Boèce de précieuses armes pour embrasser l'hypostase supérieure et élever son regard, outrepassant ainsi la mort tortueuse qui l'attendait sous peu. En cela, il s'agit d'une véritable et émouvante consolation.

-
1. John Marenbon, « Anicius Manlius Severinus Boethius », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], <http://plato.stanford.edu/entries/boethius/> (Page consultée le 24 avril 2017).
 2. Boèce, *Consolation de Philosophie*, Édition Claudio Moreschini, Traduction et notes Éric Vanpeteghem, Introduction Jean-Yves Tilliette, Paris, Librairie générale française, Le livre de poche, coll. « Lettres Gothiques », 2008, Livre II, prose 4, § 18, p. 103.
 3. *Ibid.*, Livre II, mètre 4, vers 15-16, p. 107.
 4. *Ibid.*, Livre II, prose 2, § 6, p. 91.
 5. John Magee, « The Good and Morality : *Consolatio* 2-4 » dans J. Marenbon (dir.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 189.

6. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre II, prose 5, § 14, p. 109.
7. John Magee, « The Good and Morality : *Consolatio* 2-4 », *loc. cit.*, p. 181.
8. *Ibid.*, p. 190. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre III, prose 2, § 3, p. 139 (et prose 8, § 12, p. 165).
9. John Marenbon, « Anicius Manlius Severinus Boethius », *loc. cit.*, [En ligne].
10. John Magee, « The Good and Morality », *loc. cit.*, p. 195, citant une idée de Moerschini.
11. Cf. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre III, mètre 9, vers 28, p. 175.
12. *Ibid.*, Livre III, prose 9, p. 169.
13. *Ibid.*, Livre III, mètre 11, vers 9-11, p. 197.
14. *Ibid.*, Livre IV, mètre 1, p. 215.
15. John Marenbon, *loc. cit.*, [En ligne].
16. Robert W. Sharples, *Cicero : On Fate & Boethius, The Consolation of Philosophy IV, 5-7, V*, London (England), Aris & Philips Classical Texts, 1992, p. 203.