

L'apport aristotélien de Boèce-le-personnage dans la *Consolation de Philosophie*

VIKTOR TOUCHETTE LABEL, *Université Laval*

Introduction

L'interprétation d'œuvres millénaires ou centenaires fut de tout temps un objectif autant qu'une constituante de la discipline philosophique, malgré les nombreuses erreurs induites par la distance autant temporelle et culturelle que matérielle, c'est-à-dire la variabilité du contenu et de la disponibilité des sources physiques selon l'époque. Le cas de la *Consolation de philosophie* de l'auteur Boèce illustre admirablement cet effort incessant ainsi que les divergences en découlant, par exemple, le fossé interprétatif entre une explication littéralement chrétienne, comme celle d'Alcuin et de plusieurs auteurs médiévaux¹, et une analyse « stylistico-rhétorique » de la chrétienté dans la *Consolation*, par exemple celle de Relihan ou Marenbon². Cette caractéristique semble appartenir en propre à la discipline philosophique, car elle est peut-être la seule pouvant prétendre améliorer progressivement la compréhension d'un texte malgré l'augmentation de la distance entre l'auteur et l'interprète. Cette idée semble de plus attestée par l'évolution de la tradition interprétative autour de la *Consolation* de Boèce, puisque cette tradition paraît avoir nettement amélioré la compréhension de la nature et des thèses de l'œuvre en dépit de l'éloignement croissant entre les interprètes et Boèce. Pour continuer ce processus nécessaire autant à la formation philosophique qu'à la fécondité des réflexions contemporaines sur certains textes primordiaux, la présente étude tentera d'interpréter la *Consolation* comme une œuvre proprement néoplatonicienne. Cet essai prendra comme socle l'hypothèse que la *Consolation* présente, grâce à ses deux protagonistes, un dialogue tendant à l'harmonisation, c'est-à-dire la *συμφωνία* (*sumphonia*)

grecque, de la pensée d'Aristote et Platon, ou du moins de Platon tel que compris par les néoplatoniciens de la fin de l'Antiquité³. En restant dans une perspective hypothétique, cet article exposera ce qu'est la tendance à l'harmonisation propre au néoplatonisme pour ensuite étudier en profondeur trois répliques de Boèce-le-personnage en tentant de découvrir une thèse aristotélicienne qui serait opposée à la doctrine platonicienne soutenue par Dame Philosophie. Selon la nature des propos découverts, il faudra ensuite juger si la *Consolation* peut être effectivement considérée comme une œuvre d'harmonisation néoplatonicienne.

1. La notion d'harmonisation dans le néoplatonisme

La notion d'harmonisation qui sera utilisée au fil des pages suivantes se restreindra à la combinaison de la philosophie ou de certains principes philosophiques provenant des œuvres d'Aristote avec la philosophie néoplatonicienne exposée par Dame Philosophie⁴ dans un ensemble homogène. Par ensemble homogène, il faut comprendre une théorie combinant plusieurs concepts de provenances et de significations différentes, mais ordonnés grâce à plusieurs principes méthodologiques unificateurs, par exemple la supériorité de Platon sur Aristote ou bien le lien entre Platon, Aristote, la tradition pythagoricienne et l'ensemble des religions antiques⁵. La présente étude évaluera si certaines des interventions philosophiquement signifiantes de Boèce-le-personnage ainsi que, dans une moindre mesure, les réponses que lui fera Dame Philosophie peuvent être interprétées comme une tentative d'harmonisation entre une vision plus aristotélicienne du monde et la philosophie néoplatonicienne. Cette tentative est fondée sur deux prémisses qui seront confirmées ou infirmées en partie suite à l'analyse, soit que Boèce-le-personnage propose, dans certaines de ses interventions les plus importantes, un point de vue très proche de l'aristotélisme et que la finalité, du moins un possible fil conducteur, du dialogue est d'intégrer ces considérations au système proposé par Dame Philosophie. Un principe exposé par Ilsetraut Hadot se révélera très utile comme direction méthodologique de l'analyse, soit : « the affirmation of the superiority of Plato over Aristotle in everything

having to do with questions of metaphysics and theology⁶ ». En effet, l'idée que Platon est plus dans le vrai qu'Aristote en ce qui concerne les principes et êtres éternels peut très bien se prêter au schéma de la *Consolation*, dans lequel Dame Philosophie tente de sortir Boèce-le-personnage du malheur terrestre qui l'a « précipité dans les profondeurs de l'hébétude⁷ » pour le ramener à sa patrie éternelle, où « être guidé par ses rênes », celles de son unique souverain, « et se conformer à sa justice est la liberté suprême⁸ ». De plus, il est nécessaire de souligner, par certains traits historiques et philosophiques, le lien fort entre la philosophie d'Aristote et l'auteur Boèce, par exemple la participation active de ce dernier à la vie politique de son époque, sa traduction des œuvres logiques d'Aristote⁹ ou bien son utilisation de la physique et de la logique d'Aristote dans ses ouvrages théologiques¹⁰. Ces faits rendent plus tangible le lien entre Aristote et Boèce-l'auteur, ce qui permet de justifier l'hypothèse que, dans sa vie active et sensible, il est possible qu'il fût proche de la philosophie d'Aristote. Quant à la deuxième prémisse concernant le fil conducteur de la *Consolation*, elle ne peut être clairement tranchée dans le cadre de cette étude, bien que la prémisse hypothétique selon laquelle la *Consolation* est une œuvre d'harmonisation correspondrait parfaitement avec le milieu intellectuel¹¹ d'où provient Boèce-l'auteur, tout en faisant écho à son travail théologique¹² et logique¹³.

2. Premier cas de figure : le doute de Boèce-le-personnage sur les êtres inanimés (Livre III, prose 11, §§ 15-17)

Dans le Livre III, Boèce-le-personnage commence à se remettre de son hébétude grâce au traitement de Dame Philosophie et parvient à formuler des interventions plus signifiantes philosophiquement parallèlement à la progression de sa thérapie. Il reste accommodant face à la vaste majorité des propositions que fait Dame Philosophie concernant les faux biens ainsi que sur la réduction à l'un¹⁴ qu'elle entame à partir du chapitre 9. Il faudra attendre jusqu'au chapitre 11 pour voir Boèce-le-personnage présenter une réticence à la doctrine de Dame Philosophie, car au moment où elle transposera la doctrine, commune aux néoplatoniciens et prenant sa source dans le *Parménide*

et *Métaphysique* Z¹⁵, de l'identité de l'être et de l'unité¹⁶ sur le plan des choses particulières, elle demandera à son malade s'il existe « une chose qui, dans la mesure où elle agit naturellement, renonce à l'envie de subsister et désire en venir à mourir et à se détruire¹⁷ ». Boèce-le-personnage acceptera l'application de ce principe aux animaux, puisqu'ils « ont quelque faculté naturelle de vouloir et de ne pas vouloir », mais hésitera fort à l'utiliser « en ce qui concerne les herbes et les arbres ainsi que les choses complètement inanimées¹⁸ ». Cette hésitation de Boèce-le-personnage face à Dame Philosophie peut se comprendre par son incapacité à appliquer un principe de désir ou d'envie à des êtres particuliers étant dépourvus de cette faculté. Il semble fondé de croire que Boèce-le-personnage conçoit l'ensemble des choses selon un cadre *approximativement* aristotélicien, plus précisément celui présenté dans le traité *De l'âme*¹⁹, et qu'il s'oppose à accorder l'envie et le désir à des choses ne possédant que la faculté nutritive, c'est-à-dire les herbes et les arbres. Il est alors cohérent de comprendre sa réticence accrue à appliquer ces facultés à des choses « complètement inanimées », puisque les rochers et le feu ne tentent pas « de se nourrir, de croître, de dépérir par soi-même²⁰ », en somme de faire preuve d'automotricité ou de finalité selon leur âme²¹. On peut synthétiser son hésitation en considérant qu'il s'oppose à attribuer aux choses n'étant pas automotrices, *a fortiori* aux choses n'ayant aucune fonction caractérisant la vie, génériquement un *acte*, une activité contrecarrant les processus, primordiaux et sans terme, de génération et de corruption²². Il est possible que le dernier ressort de cette hésitation soit la nature purement téléologique de l'acte de conservation, puisque les choses se corrompant pour générer quelque chose d'autre perdent leur forme²³, donc l'acte de conservation finalisée qui leur est propre. Cette conclusion a de plus l'avantage de répondre à l'argument principal de Dame Philosophie pour vaincre l'hésitation de Boèce-le-personnage, soit : « que tout ce qui est cherché naturellement à demeurer constamment et évite la destruction²⁴ », c'est-à-dire que : « all things, animate and inanimate, move by natural intention toward the Good²⁵ ». Cette réponse de Dame Philosophie vient superposer au mouvement propre des vivants et des choses, selon leur finalité particulière, une force

effective venant conditionner l'être à toujours chercher l'unité²⁶. Autrement dit, les substances particulières sont conditionnées par un principe transcendant réglant vers le Bien autant les mouvements les plus élémentaires, par exemple la génération ou l'altération, que les phénomènes complexes comme les actes des vivants. En plus d'unifier le monde divisé que se représente Boèce-le-personnage, la solution de Dame Philosophie permet d'éviter certaines aberrations théologiques, par exemple les monstres créés par une génération fortuite et étant destinée à disparaître²⁷. En somme, on peut voir comment la distinction extraite du traité *De l'âme* entre les facultés de chaque chose selon leur finalité propre est contrebalancée par l'apposition d'une unité conditionnant tous les mouvements, et pas uniquement ceux des êtres pouvant désirer l'unité d'une manière active.

3. Deuxième cas de figure : Boèce-le-personnage et l'effet des conditions externes du sage sur son bonheur (Livre IV, prose 5, § 1)

Le Livre IV tente de finaliser la thérapie de Boèce-le-personnage en appliquant le système philosophique du Bien à la moralité pratique, plus précisément au système des rétributions et de la justice humaine²⁸. Dame Philosophie lui exposera pourquoi la malhonnêteté rend nécessairement malheureux tandis que l'honnêteté récolte sa propre récompense, ce qui débouchera sur cet avis : « Aime les bons et prend en pitié les méchants, tu agiras à bon droit²⁹ ». Boèce-le-personnage acceptera théoriquement l'exposé de Dame Philosophie, mais prendra appui sur la « fortune qui plaît au peuple³⁰ », c'est-à-dire l'opinion du commun, pour s'opposer à la thèse de la réalisation effective de l'ordre divin dans la redistribution des punitions et des récompenses, puisque la fortune semble réellement distribuer aléatoirement des punitions et des récompenses³¹. On voit clairement que Boèce-le-personnage s'oppose personnellement³² à l'intégration de l'ordre apparent de la fortune dans la direction divine du monde, puisque cette incohérence « aggrave [s]a stupeur³³ » tout en ne fournissant aucune explication pour les injustices flagrantes qu'il constate personnellement tout autant que le commun. Il soulignera en particulier le cas du sage qui, si on lui offrait le choix, ne

voudrait jamais « être exilé, sans ressources et outragé plutôt que de s'épanouir dans la profusion des richesses, honoré et respecté, fort de son pouvoir et résidant dans sa cité³⁴ », ce qui confirme que Boèce-le-personnage continue d'avoir une vision différente de Dame Philosophie au sujet des biens et des malheurs humains³⁵. Il est inévitable d'associer les objections de Boèce-le-personnage à une perception plus concrète du bonheur et des objets désirés pour l'atteindre, ce qui démontre sa résistance foncière à l'égard de la vision monolithique³⁶ du bien, quoique cette résistance semble surtout tourner autour de l'hétérogénéité de la fortune, donc des maux et des biens propres à la vie humaine, et de l'ordre divin, c'est-à-dire de la correspondance parfaite et nécessaire entre l'action et la rétribution. On peut se permettre d'associer la vision de Boèce-le-personnage à une vision découlant de la vision commune, mais pas identique, puisqu'il ne nie pas que les actions vicieuses soient punies intrinsèquement et que les actions vertueuses comportent une récompense en soi. Il semble vouloir surmonter l'altérité de la fortune sans nier que le bonheur humain n'existe pas s'il n'est pas concrétisé dans une situation particulière le permettant, ce qui correspond certainement à la boutade d'Aristote : « Prétendre que l'homme soumis au supplice de la roue, ou accablé de grandes infortunes, est heureux à condition d'être vertueux, c'est parler en l'air³⁷ ». Mais comment une situation particulière pourrait-elle être conditionnée par les actions vicieuses ou vertueuses tout en étant la condition de possibilité du bonheur, donc des actions vertueuses qui apportent intrinsèquement le bonheur ? Cette contradiction pourrait provenir de la perception éminemment particularisée qu'a Boèce-le-personnage de sa condition et du malheur qui en découle, mais il est aussi possible de voir dans son intervention une vision active du bonheur qui prendrait l'action vertueuse et son accomplissement extérieur (dans la situation globale du vertueux et de sa cité) comme le cadre de réalisation du bonheur. Boèce-le-personnage dit en effet que « la sagesse remplit son devoir d'une manière plus évidente et plus avérée quand le bonheur des dirigeants se répand d'une certaine manière sur les peuples qui ont affaire à eux³⁸ ». Bien que cette intervention semble appeler à une vision sociale de la sagesse et du

bonheur par sa transposition dans l'unité de la cité³⁹, on peut surtout voir que Boèce-le-personnage refuse de considérer le bonheur en vase clos et veut intégrer les facteurs extrinsèques à la réalisation du bonheur et de la vertu. Il est possible de faire un parallèle entre cette position et une idée clairement proposée par Aristote : « Ainsi, en ce qui concerne la vertu, la science théorique ne suffit pas ; il faut s'efforcer de posséder cette vertu et d'en tirer profit, ainsi que de tout autre moyen susceptible de nous rendre gens de bien⁴⁰ ». En somme, on pourrait comprendre que Boèce-le-personnage considère que des moyens externes à l'individu peuvent lui permettre d'optimiser son bonheur, c'est-à-dire la variété, la portée et la constance de ses actes vertueux, ce qui entraîne une nouvelle séparation dans le monde entre l'acte individuel pouvant s'identifier au Bien et l'organisation mondaine qui peut au mieux correspondre à la providence ou bien être assimilée au hasard injuste, ce qui n'échappera pas à Dame Philosophie. En effet, elle déclarera que ce nœud est « la question la plus importante de toutes⁴¹ » et tentera de faire correspondre la providence à un principe à la fois transcendant le destin, c'est-à-dire la fortune dépouillée de son trait hasardeux, et *apportant* la transcendance à l'individu. Dame Philosophie explique cette voie vers la transcendance offerte aux êtres grâce à l'exemple des cercles concentriques qui illustre la possibilité de « s'attache[r] à la stabilité de l'intelligence supérieure, dépourvue de mouvement, [et de] surmonte[r] aussi la nécessité du destin⁴² ». Elle réussit ainsi à dépasser l'opposition entre la justice du monde et la vertu individuelle en permettant à l'individu de s'élever au-delà de la réalisation de la justice, autrement dit dans une unicité qui ne permet tout simplement pas la dualité entre justice et injustice et le corollaire humain qui l'accompagne, soit le prétendu rôle du hasard.

4. Troisième cas de figure : Boèce-le-personnage et la connaissance certaine de Dieu (Livre V, prose 3, § 15)

Bien que Dame Philosophie ait débarrassé Boèce-le-personnage du hasard aveugle qui ruinait le principe de juste rétribution, le corollaire que cette théorie entraîne est tout aussi périlleux, puisqu'il suppose que le Bien, c'est-à-dire Dieu, connaît et organise

l'intégralité du monde et de ses êtres particuliers. Cette conclusion entraînera Boèce-le-personnage à s'opposer vivement à la théorie de Dame Philosophie, puisqu'il lui « semble tout à fait contradictoire et incompatible que Dieu sache à l'avance l'ensemble des choses et qu'il y ait un libre arbitre⁴³ ». Il niera ensuite la solution proposant que : « il n'arrive pas nécessairement ce qui est prévu, mais ce qu'il y aura est nécessairement prévu⁴⁴ », puisqu'elle ne résout aucunement la question et implique une division qui est proprement artificielle, dans la mesure où les deux propositions sont liées nécessairement et ne peuvent être vraies l'une sans l'autre, comme Sharples le dit : « God cannot know that you will do X unless you do in the event do X ; but if God knows that you will do X, you cannot not do X⁴⁵ ». Boèce-le-personnage s'attardera ensuite à la thèse inversant le rapport entre la connaissance divine et le monde, car elle lui semble très fallacieuse, dans la mesure où il est inutile d'inverser le rapport entre la prescience divine et l'événement présent, puisque leur liaison a beau ne pas être unilatéralement causale, comme le serait le déterminisme effectif de Dieu, elle implique tout de même une relation de nécessité mutuelle⁴⁶. N'en reste pas moins que Boèce-le-personnage poussera cet argument jusqu'à sa dernière finalité en soulignant que : « la raison pour laquelle la connaissance est dépourvue de mensonge, c'est que chaque chose est nécessairement comme la connaissance comprend qu'elle est⁴⁷ », ce qui entraînera logiquement une contradiction entre la nature de la connaissance et son positionnement dans le temps⁴⁸. Cette contradiction peut facilement se rapporter au texte d'Aristote où celui-ci déclare : « Si toute affirmation ou négation est vraie ou fausse, nécessairement aussi toute chose est ou n'est pas. Par conséquent, si une personne affirme que telle chose sera, tandis qu'une autre personne affirme que cette même chose ne sera pas, il faut évidemment de toute nécessité que l'une des deux dise la vérité, puisque toute affirmation est vraie ou fausse⁴⁹ ». On peut constater que le concept de connaissance chez Boèce-le-personnage est totalement aristotélicien, puisqu'il affirme hors de tout doute que le faux et le vrai sont présents et déterminables dans le monde sensible des événements singuliers, donc que la connaissance trouve une effectivité empirique ne rentrant pas en contradiction avec sa nature

universelle⁵⁰. Cette conception de la connaissance est extrêmement paradoxale lorsqu'on l'applique à Dieu, puisque sa modalité de connaissance doit être parfaite pour correspondre avec son essence, donc elle ne peut pas subir de variation empirique affectant l'universalité parfaite de ses connaissances. On pourrait positionner le nœud du problème dans la vision proprement abstraite et empirique de la connaissance chez Aristote⁵¹ et chez, semble-t-il, Boèce-le-personnage, puisqu'il est absurde de placer une relation de réaction à l'empirique dans le processus cognitif divin, comme Boèce-le-personnage l'a déjà souligné⁵². Dame Philosophie saura encore une fois désamorcer la rupture que Boèce-le-personnage note dans le monde entre la concordance nécessaire de la connaissance et de son objet, qu'il soit futur ou présent, et la contingence propre aux actions libres. Effectivement, l'introduction d'une hiérarchie des facultés cognitives⁵³ permettra à Dame Philosophie de dépasser la contradiction touchant la raison humaine⁵⁴ quant à son incapacité de concevoir la véracité d'une connaissance dont l'objet ne concorderait que partiellement à sa connaissance de cet objet⁵⁵. Cet artifice ouvre à Dame Philosophie l'espace théorique pour expliquer la prescience divine avec une indétermination, la contingence des actes libres, qui n'affecte pas la véracité de ses prédictions, donc la valeur de la prescience divine. Cet exemple mériterait assurément une plus longue analyse, mais celle-ci est significative quant à la manière avec laquelle Dame Philosophie harmonise les oppositions de Boèce-le-personnage en les intégrant à un schème métaphysique plus grand tiré du néoplatonisme, dans ce cas-ci la hiérarchie des facultés cognitives⁵⁶.

Conclusion

Suite à l'analyse de trois passages comportant une intervention significative de Boèce-le-personnage, il semble difficile d'établir une réponse univoque à l'hypothèse de départ, soit que la *Consolation de philosophie* serait un exemple de traité menant à une harmonisation philosophique entre Aristote et le néoplatonisme. Il semble en effet que seulement une des deux prémisses supportant cette hypothèse a reçu une confirmation, soit celle proposant

que l'œuvre de Boèce montre un désir d'harmonisation entre les thèses présentées par Boèce-le-personnage et le système défendu par Dame Philosophie. Dans les trois cas analysés, on peut constater que les oppositions de Boèce-le-personnage ne sont pas catégoriquement niées par Dame Philosophie, mais bien intégrées à un schème métaphysique plus englobant d'inspiration néoplatonicienne, ce qui concorde avec un principe du processus d'harmonisation souligné par Hadot et mentionné plus haut⁵⁷. Par contre, la prémisse supposant que Boèce-le-personnage propose une vision philosophique proprement aristotélicienne est impossible à confirmer, principalement à cause de deux phénomènes. Le premier est la diffusion marquée de la philosophie d'Aristote, du moins de certaines parties supportées par les néoplatoniciens⁵⁸, dans les exposés de Dame Philosophie et de Boèce-le-personnage, ce qui brouille la possibilité d'établir une redevance théorique stricte de Boèce-le-personnage envers Aristote. Le second phénomène est le flou terminologique ainsi que conceptuel qui caractérise les interventions de Boèce-le-personnage, puisque la concordance qui pourrait être établie entre les interventions analysées et les théories aristotéliciennes associées ne peut être significative sans une relation de similarité indubitable. Malheureusement cette relation ne peut pas être établie, puisque le flou conceptuel des interventions, la barrière linguistique entre le grec lapidaire d'Aristote et le latin de la *Consolation*⁵⁹ ainsi que la possibilité d'autres sources philosophiques pour plusieurs des principes exposés dans les interventions de Boèce-le-personnage sapent l'établissement d'une relation théorique stricte entre Aristote et Boèce-le-personnage. Il semble aussi important de mentionner que plusieurs des principes aristotéliciens ayant été proposés pour interpréter les interventions de Boèce-le-personnage sont trop ancrés dans l'hypothèse de départ, puisque l'interprétation harmonieuse de la *Consolation* nécessite *a priori* des thèses philosophiques différentes, mais pouvant être harmonisées. Cette influence mutuelle des deux prémisses dans le processus interprétatif des interventions de Boèce-le-personnage a mené à des propositions d'interprétations souvent *trop* harmonieuses, ce qui rendait impossible l'isolement d'une

fièvre proprement aristotélicienne dans les interventions analysées sous une pratique herméneutique néoplatonicienne. Malgré la circularité soulignée entre la diffusion de l'aristotélisme dans le néoplatonisme et la recherche d'un aristotélisme *pur* avec une méthode interprétative éminemment néoplatonicienne, l'analyse effectuée peut tout de même réclamer un résultat probable, soit que la *Consolation* fait preuve d'une tendance à l'harmonisation, indépendamment des protagonistes impliqués dans le processus. Ce résultat permet d'envisager un ensemble de recherche tentant de souligner la nature symphonique de la *Consolation* tout en évitant l'écueil que représente une utilisation trop restreinte du processus d'harmonisation, comme dans le cas de l'aristotélisme *pur* recherché dans cette enquête.

-
1. Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 251.
 2. John Marenbon, *Boethius*, Oxford et New York, Oxford University Press, coll. « Great Medieval Thinkers », 2003, p. 161.
 3. Ilsetraut Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Boston, Brill, 2015, p. 50.
 4. John Marenbon, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, *op. cit.*, p. 154.
 5. Ilsetraut Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism*, *op. cit.*, p. 53.
 6. *Ibid.*, p. 52.
 7. 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 I, poésie 2, vers 1-2, p. 49.
 8. *Ibid.*, Livre I, prose 5, § 4, p. 73.
 9. Richard W. Sharples, *Cicero & Boethius Cicero : On Fate (De Fato) & Boethius : The Consolation of Philosophy IV.5-7, V (Philosophiae Consolationis)*, Warminster (England), Aris & Phillips, 1991, p. 34.
 10. John Marenbon, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, *op. cit.*, p. 67.
 11. Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations*, *op. cit.*, p. 20.
 12. *Ibid.*, p. 190.
 13. *Ibid.*, p. 133.

14. John Magee, « The Good and Morality : Consolatio 2-4 » dans John Marenbon (dir.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, CUP, 2009, p. 196.
15. Claude Lafleur, avec la coll. de Joanne Carrier, « Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'exposé sur les universaux chez Boèce dans son Second commentaire sur l'«Isagoge» de Porphyre », *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n° 1, 2012 (février), p. 78 (autrement, p. 71, n. 17).
16. Paul Vincent Spade, « Boethius against Universals : The Arguments in the Second Commentary on Porphyry », Indiana University, 1996, p. 6.
17. Boèce, *Consolation de Philosophie*, op. cit., Livre III, prose 11, § 14, p. 191.
18. *Ibid.*, Livre III, prose 11, §§ 15 et 17, p. 191.
19. Aristote, *De l'âme*, traduction et présentation par Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, II, 3, p. 110.
20. *Ibid.*, p. 103.
21. Pierre-Marie Morel, *De la matière à l'action : Aristote et le problème du vivant*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 10.
22. Aristote, *De la génération et de la corruption*, traduction Marwan Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005, I, 3, p. 15.
23. *Ibid.*, p. 18.
24. Boèce, *Consolation de Philosophie*, op. cit., Livre III, prose 11, § 34, p. 195.
25. John Magee, « The Good and Morality », loc. cit., p. 197.
26. Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations*, op. cit., p. 236.
27. L'art de la nature peut aussi être vicié et engendrer du hasard et de la contingence selon Aristote, car la matière est différente de la forme et lui oppose donc une certaine résistance, sinon elle serait en tout point semblable puisqu'elle rendrait symétriquement l'activité de la forme. Ce principe est contradictoire par rapport à l'identification de l'être et de l'unité tout en introduisant une possibilité d'erreur dans le plan divin, ce qui justifie amplement sa destruction par Dame Philosophie. Cf. Aristote, *Physique*, traduction, présentation, notes, bibliographie et index par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000, II, 8, 199a33-199b4, p. 153.
28. John Magee, « The Good and Morality », loc. cit., p. 199.
29. Boèce, *Consolation de Philosophie*, op. cit., Livre IV, poésie 4, vers 12, p. 245.
30. *Ibid.*, Livre IV, prose 5, § 2, p. 247.
31. John Marenbon, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, op. cit., p. 118.

32. Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations*, *op. cit.*, p. 229.
33. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre IV, prose 5, § 5, p. 247.
34. *Ibid.*, Livre IV, prose 5, § 2, p. 247.
35. John Marenbon, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, *op. cit.*, p. 118.
36. *Ibid.*, p. 107.
37. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, VII, 13, § 3, p. 200.
38. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre IV, prose 5, § 3, p. 247.
39. Aristote, *Politique*, traduction Jean Aubonnet, Paris, Gallimard, 1993, I, 2, 1252b, p. 9.
40. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, *op. cit.*, X, 9, § 2, p. 281.
41. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre IV, prose 6, § 2, p. 251.
42. *Ibid.*, Livre IV, prose 6, § 16, p. 255.
43. *Ibid.*, Livre V, prose 3, § 3, p. 285.
44. *Ibid.*, Livre V, prose 3, § 9, p. 287.
45. Richard W. Sharples, *Cicero & Boethius*, *op. cit.*, p. 218.
46. John Marenbon, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, *op. cit.*, p. 128.
47. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 3, § 21, p. 289.
48. Richard W. Sharples, *Cicero & Boethius*, lemme 18, *op. cit.*, lemme 18, p. 219.
49. Aristote, *De l'interprétation dans Aristote, Catégories et De l'interprétation, Organon*, Traduction et notes par Jules Tricot, Paris, J. Vrin, 2004, 9, 18a34-38, p. 107.
50. Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, J. Vrin, 1985 (1^{re} édition, 1920), p. 164.
51. Aristote, *Les Seconds analytiques, Organon*, Traduction et notes par Jules Tricot, Paris, J. Vrin, 1947, 100a1-100b3, p. 246.
52. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 3, §§ 16-17, p. 289.
53. Claude Lafleur, avec la coll. de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce. Un complément à l'étude du Second commentaire isagogique boécien », dans Claude Lafleur (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien. Hommage*

institutionnel et amical à Alain de Libera, Paris : Vrin, Québec : PUL, coll. « Zêtêsis », 2016, p. 252 (d'abord, p. 219-220).

54. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 4, p. 299.
55. Claude Lafleur et Carrier Joanne, « Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction », *loc. cit.*, p. 42.
56. Claude Lafleur et Carrier Joanne, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 238.
57. Ilsetraut Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism*, *op. cit.*, p. 52.
58. Claude Lafleur et Carrier Joanne, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 211.
59. Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations*, *op. cit.*, p. 112-121.