PHARES

Vol. XVII nº. 2 Automne 2017

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- La Faculté de philosophie de l'Université Laval
- L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS)
- La Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL)
- L'Association des chercheurs étudiants en philosophie de l'Université Laval (ACEP)
- L'Association générale des étudiantes et étudiants prégraduéEs en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP)
- La Fondation de l'Université Laval

Revue *Phares*
Bureau 514
Pavillon Félix-Antoine-Savard
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca
www.revuephares.com

ISSN 1496-8533

PHARES

Direction et rédaction
Cassandre Bois
Thomas Anderson

Élaboration du dossier
« *Boèce et la* Consolation de Philosophie »
Claude Lafleur
Cassandre Bois
Thomas Anderson
avec la collaboration de Joanne Carrier

Infographe et édimestre
Pierre Moreau

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs Dossiers, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section Varia, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section Répliques, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

Nous vous invitons à consulter notre site Internet (www.revuephares.com), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*.

Table des matières

***Dossier : Boèce et la* Consolation de Philosophie**
Dossier thématique dirigé par Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier

9 Présentation – Quelques aspects remarquables de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce
Claude Lafleur

37 Étude sur les possibles éléments ménippés dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce
Luis Paz

59 Dieu dans la *Consolation de Philosophie*
Tomasz Mańczak

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

89 La quête du bonheur dans le Livre III de la *Consolation de Philosophie* de Boèce
Jean-Philippe Curodeau

109 Libre arbitre et raison dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce
Olivier Duchesne-Pelletier

127 La compatibilité de la prescience divine avec la liberté humaine : la solution du Livre V de la *Consolation de Philosophie* de Boèce
Julien Jolicoeur-Dugré

147 L'apport aristotélicien de Boèce-le-personnage dans la *Consolation de Philosophie*
Viktor Touchette Lebel

Dossier :

Boèce et la Consolation de Philosophie

Dossier thématique dirigé par Claude Lafleur
avec la collaboration de Joanne Carrier

Présentation – Quelques aspects remarquables de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce

Claude Lafleur, *Université Laval*

Boèce (né vers 475-480 – mort vers 524-526) a rédigé sa dernière œuvre, sa célèbre *Consolatio Philosophiae* (*CP*), quand, injustement condamné à la peine capitale – pour des motifs philosophico-politico-religieux –, il était emprisonné et déjà soumis à la torture dans l'attente de son exécution prochaine[1]. Ce contexte tragique de composition suffirait, à lui seul, à faire de cet écrit terminal – dont nous entendons le titre en tant que *Consolation de Philosophie* – un singulier testament intellectuel, une sorte de *Phédon* composé par Socrate lui-même. Comme le *Phédon* platonicien d'ailleurs, la *Consolation de Philosophie* est un dialogue, mais un dialogue où alternent prose et poésie (une combinaison, le prosimètre, caractéristique de la satire ménippée, ainsi dénommée d'après une pratique écrivaine remontant au philosophe cynique Ménippe, un grec du III^e^ s. av. J.-C.). La *Consolation de Philosophie* est donc aussi singulière en tant qu'elle relève au moins de trois genres littéraires : celui du dialogue, celui du prosimètre (ménippéen, d'une manière à évaluer) et, certes, celui bien connu de la *consolatio* ; en fait, de quatre genres, car il faudrait innover en ajoutant celui (avant la lettre) de l'« autofiction », puisque le dialogue consolatoire et prosimétrique en question met en scène Philosophie, une femme à l'allure surhumaine, exerçant de manière graduelle sa médecine sapientielle sur un patient – d'abord totalement accablé par son extrême infortune –, un Boèce-le-personnage, pour ainsi dire, à la fois à rapprocher et à distinguer d'*Anicius Manlius Severinus Boethius*, l'auteur réellement condamné à mort et peu après exécuté, ayant intensément occupé les décennies antérieures de son existence à traduire, commenter et adapter pour les Latins (on appelle Boèce, pour la période allant jusqu'au XII^e^

siècle, « l'éducateur de l'Occident ») l'héritage grec des arts libéraux et de la logique, sans parler de ses propres ouvrages en ce dernier domaine et de ses influents traités théologiques.

Dans un *cursus* philosophique, encore aujourd'hui, il n'est donc pas vain de s'efforcer d'interpréter, surtout sur le plan doctrinal et argumentatif, cette complexe et idiosyncrasique *Consolatio Philosophiae*, toujours à mieux connaître à l'instar de son auteur lui-même tout autant remarquable – tant par sa vigueur intellectuelle que par son courage existentiel. C'est à une telle enquête et à une telle réflexion que conviaient, chacun à sa façon, le séminaire PHI-7005 *Études en philosophie médiévale* (*Boèce,* Consolation de Philosophie*, l'Universel et le Sujet unique*) et le cours PHI-1126 *Philosophes médiévaux* (*Boèce,* Consolation de Philosophie), que j'ai offerts respectivement à l'automne 2016 et à l'hiver 2017. Les sept études relatives à la « consolation philosophique » réunies dans ce numéro constituent le premier dossier thématique de la revue *Phares* consacré à la philosophie médiévale et sont signées par une étudiante et des étudiants ayant suivi ce cours ou ce séminaire et représentant les trois cycles. Si l'espace et surtout le temps (celui de la révision adéquate) avaient été disponibles, d'autres travaux issus de ces enseignements auraient pu venir enrichir cette série d'études déjà variées et justement choisies pour leur complémentarité thématique correspondant à des aspects importants de la *Consolation de Philosophie* sur lesquels la présente introduction voudrait attirer l'attention selon l'ordre même de publication dans ledit dossier.

Le premier article, « Étude sur les possibles éléments ménippés dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce », concerne l'un des principaux genres littéraires auxquels appartient censément la *Consolatio Philosophiae*. En exploitant de façon marquée l'érudition appropriée, Luis Paz y passe en revue les positions mises en avant par les critiques littéraires ou philosophiques reconnus à ce sujet, dont Bakhtine, Courcelle, Curley, Dronke, Gruber, Klingner, Marenbon, O'Daly, Relihan, Shanzer. Particulièrement, l'auteur fait habilement subir à la *Consolation de Philosophie* le test bakhtinien en quatorze points pour déterminer si ce chef-d'œuvre boécien appartient ou non au genre littéraire de la satire ménippée. Même si, quantitativement,

le test est majoritairement concluant (la *CP* répondant à au moins dix des quatorze critères), qualitativement, Luis Paz juge finalement « que la *Consolatio* ne se caractérise pas entièrement comme genre sérieux-risible, lequel ne paraît pas donner une description capable de définir complètement l'œuvre de Boèce », tout en notant qu'« en plus du contenu philosophique complexe de la *Consolatio*, abordant des questions d'une grande profondeur et offrant des stratégies argumentatives de haut niveau, l'esthétique de cette œuvre, par son contenu et sa forme, par son intensité dramatique et ses multiples interprétations littéraires possibles, fait de chacune de ses lectures une nouvelle expérience avec des conclusions différentes ».

Jugement nuancé et perspicace, tant sur l'œuvre boécienne elle-même que sur un éventail significatif de ses multiples interprétations modernes, dont certaines très récentes. Assurément, le débat herméneutique restera ouvert, étant donné la structure même du texte en question et, manifestement, ses dimensions à la fois conceptuelles, argumentatives, littéraires et réellement artistiques. À mon sens, la sobriété interprétative, qui demeure de mise, insistera surtout, du point de vue formel, sur l'inspiration dérivée des dialogues comme le *Phédon*, le *Phèdre* et le *Gorgias*, voire la *République*, de Platon ou les *Soliloques* d'Augustin et, bien sûr, d'un montage complexe comme les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella, ce dernier ouvrage mettant déjà en scène une personnification féminine de la sagesse (*Philologia*) et en relief le style prosimétrique – l'utilisation de la poésie possédant, dans les circonstances tragiques de la rédaction, une force attractive accrue si Boèce a, comme il l'affirme dès l'abord de manière élégiaque, antérieurement pratiqué la métrique latine, depuis sa jeunesse. On évite ainsi, quant au fond, la charge excessive d'ironie souvent rattachée à la satire ménippée et ayant suggéré à Relihan la thèse aussi post-moderne qu'improbable selon laquelle Boèce-l'auteur aurait écrit non pas une *Consolation* « *de Philosophie* », mais « pour Philosophie » (prenant le « *Philosophiae* » du titre pour un datif au lieu d'un génitif), à cause d'une supposée incapacité de l'interlocutrice à répondre adéquatement aux questionnements ultimes de Boèce-le-personnage, censément une façon de faire comprendre, en creux, que

la seule vraie réponse réside dans la foi chrétienne, dans un registre hors d'atteinte par la discipline philosophique. On évite également, dans la même veine, d'adhérer trop rapidement à la thèse, qui se veut et qui est une version modérée et nuancée de celle de Relihan, selon laquelle Boèce-l'auteur aurait, sous couvert de satire ménippée, inséré de manière tacite mais volontaire des incompatibilités doctrinales dans la trame argumentative du dialogue entre Boèce-le-personnage et Dame Philosophie, afin de laisser entrevoir par ces incohérences les limites de la thérapie que peut offrir la tradition philosophique de l'Antiquité[2]. La *Consolatio Philosophiae* est vraiment une consolation, dont il faut au premier chef s'efforcer de démontrer, jusqu'à preuve irréfutable du contraire, la subtile cohérence interne sur tous les plans.

Le deuxième article, celui de Tomasz Mańczak intitulé « Dieu dans la *Consolation de Philosophie* », insiste à la suite de Barrett sur l'importance de la « théodicée », avant la lettre bien sûr puisque ce terme a été forgé par Leibniz, mais de façon tout à fait appropriée, car les considérations sur la justice divine sont à la fois le motif et le but du chef-d'œuvre consolatoire boécien : pourquoi un sage ayant à cœur de faire respecter le droit subit-il une infortune extrême et comment poser alors l'existence d'une gouvernance divine équitable, surtout quand il arrive trop souvent que les persécuteurs et les méchants non seulement demeurent impunis, mais jouissent même des faveurs de la fortune ? Pour éclairer ce questionnement – après avoir énuméré les hypothèses avancées pour expliquer le fait remarquable que l'auteur de la *Consolatio Philosophiae* cherche « la consolation dans la philosophie plutôt que dans la théologie » (hypothèses parmi lesquelles on trouve celle d'une croyance essentiellement intellectuelle et sans piété véritable, point de vue à rapprocher de la thèse d'Alain Galonnier dans « La vie de Boèce ou le christianisme comme donnée sociale[3] ») –, Tomasz Mańczak développe en plusieurs points, s'appuyant sur des interprètes reconnus, la conception boécienne de Dieu, centrale évidemment pour une compréhension de la théodicée. Il apparaît alors que le Dieu dont le drame existentiel du tandem Boèce-le-personnage et Boèce-l'auteur remet en cause la justice providentielle est : 1. « Dieu le Père », mais pas au sens « de

la première personne de la Trinité » chrétienne, étant donné que sa « “paternité” exprime […] surtout l'origine divine du monde », de l'ordre de ce cosmos « et non pas […] un amour personnel entre Dieu et les hommes » ; 2. Bien-Un, comme dans le néoplatonisme standard, mais, chez lui particulièrement, « l'identification de Dieu avec le Souverain bien est prépondérante par rapport à son identification avec l'Un », un Dieu-Bien cause finale, comme chez Aristote, auquel pour être heureux l'homme doit chercher à s'assimiler, comme chez Platon, par une participation qui consiste à se détourner des fausses valeurs (ainsi que des faux moyens pour les atteindre) et à devenir vertueux, échappant dès lors au destin en entrant dans la logique de la providence ; 3. Intellect, sans égard pour la hiérarchie plotinienne des hypostases dans laquelle l'Un, premier Dieu, était au-dessus de l'Intellect (*Nous*), second Dieu ; 4. Éternel, par opposition au monde, simplement perpétuel, et à l'homme, radicalement temporel, ces deux derniers dépendant de leur cause divine pour être ; 5. Provident, par la forme simple de son plan global que le destin réalise dans la pluralité spatio-temporelle, Prescient sans annuler le libre arbitre, comme on peut le comprendre si, avec Philosophie, on distingue (en s'inspirant de Sharples et de Marenbon) la Hiérarchie des Modes de Connaissance, l'Éternel Présent divin et la Nécessité Simple *versus* la Nécessité Conditionnelle. De cette manière, la justice divine peut être sauve, mais l'auteur de conclure : « Ce Dieu ne peut pas entrer dans le temps ; l'Incarnation et ses conséquences sont inconcevables » ; d'entrée de jeu, il nous avait prévenu : « 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 », ce qui laisse entendre qu'il y a d'autres Dieux sous lui ; bref : « C'est un Dieu néoplatonicien, quoiqu'un peu original ».

Signé par Camillia Buenestado Pilon, le troisième article – « Boèce et la thérapie d'une double chute : une ascèse vers le bonheur par assimilation au divin » – nous invite à parcourir surtout les Livres II à IV de la *Consolatio Philosophiae*, en portant attention à la médecine, d'abord plutôt rhétorique puis davantage dialectique et philosophique, par laquelle Philosophie entend soigner Boèce-le-personnage (et, à travers lui, Boèce-l'auteur, voire tout homme

ainsi éprouvé). Toutefois, comme le note bien l'auteure (« 1. Premier baume et diagnostic »), le thème de la chute est annoncé dès la poésie élégiaque qui ouvre le Livre I (un revers de fortune révélant la fragilité d'une félicité antérieure et poussant l'homme maintenant affligé aux plus sombres pensées), et ce même livre contient déjà des indications précieuses concernant la nature de la maladie et le type de thérapie à mettre en œuvre. Après un vibrant plaidoyer (en prose) par lequel Boèce-le-personnage se défend des accusations injustes qui l'ont fait ignominieusement condamner à mort alors qu'il s'était engagé dans la vie politique uniquement pour obéir au souhait de Philosophie (à l'origine sa nourrice), un souhait exprimé « par la bouche de Platon[4] », que les gens épris de sagesse s'impliquent dans la direction de l'État, après une non moins vibrante complainte (en vers) s'adressant directement au « fondateur de l'orbe stellaire[5] » pour lui demander pourquoi il ordonne tout le cosmos avec soin, mais dédaigne de faire de même avec la sphère des actions humaines, lesquelles semblent injustement soumises aux caprices de la fortune (des griefs permettant d'ores et déjà de saisir l'importance cruciale de la thématique de la « théodicée » dans la *Consolation de Philosophie*), après ces récriminations légitimes (du moins en apparence), dis-je, l'établissement du diagnostic (*CP*, Livre I, prose 6) s'appuie sur cinq questions (Q.1-5) posées par Philosophie, chacune assortie de sa réponse (R.1-5) par Boèce-le-personnage : (en substance) Q.1 Le monde est-il régi par les accidents du hasard ou bénéficie-t-il d'une direction rationnelle ?/R.1 Nullement par le hasard aveugle, suis-je convaincu, mais plutôt par la présidence d'un Dieu-Fondateur ; Q.2 Par quel gouvernail le régime divin du monde s'opère-t-il ?/R.2 Aucune idée, la question échappe presque à ma compréhension ; Q.3 Quelle est la finalité de toutes choses et quelle est la visée de toute la nature ?/R.3 J'en ai eu vent, mais mon abattement a nivelé ma mémoire ; Q.4 D'où procèdent toutes choses ?/R.4 De Dieu, assurément ; Q.5 Essentiellement, qu'est-ce qu'un homme ?/R.5 « Un animal rationnel et mortel » et rien d'autre à ma connaissance. Ces questions sont, sur un mode programmatique, de premier ordre : on a déjà pu en avoir une idée et la suite du dossier le confirmera. Quand, à juste titre, l'auteure écrit que « deux problèmes se rajoutent », elle

vise certainement, parmi les questions énumérées, celles auxquelles Boèce-le-personnage n'a su répondre, dont, en l'occurrence, Q.3 et Q.5, mais, de surcroît, assurément Q.2 aussi, comme l'article l'atteste dès le départ en mentionnant l'interrogation sur le gouvernail divin et ensuite avec des considérations sur la providence et le destin. En tant que médecin de l'âme, Philosophie peut, une fois cet interrogatoire terminé, compléter son diagnostic : son patient souffre d'oubli de soi et de sa patrie véritable (le domaine céleste de l'intelligible) – c'est la deuxième chute, en réalité première en importance – si bien qu'il croit que le renversement de la fortune l'a exilé loin de chez lui en le dépouillant de ses biens terrestres dans un monde sans finalité ni gouvernail, où les méchants vivent puissants et heureux. Dans les deux sections suivantes (« 2. Livre II. Les voies de la vertu » et « 3. Livre III. La forme du bonheur »), la thérapie formellement entreprise d'abord sur le mode d'une persuasion doucement rhétorique (avec la prosopopée de la Fortune), puis administrant des remèdes plus corsés, est décrite de manière perspicace : la critique en deux phases similaires des fausses valeurs et des moyens inefficaces pour atteindre le bonheur mène à la considération du vrai bonheur et à l'examen de ce qu'est la « perfection de la félicité » (la contribution suivante approfondira l'aboutissement de cette séquence) – étant donné l'arrière-plan platonicien de la *Consolation de Philosophie*, Livre III, prose 10, § 25, l'auteure a raison de comprendre la participation à Dieu comme une « assimilation à Dieu » (cf. *Théétète* 176b « *homoiôsis theôi* »), alors que l'opinion de Moreschini, qu'elle cite dans la formulation approbative de Sharples, préfère mettre l'emphase sur l'acquisition de la divinité plutôt que sur l'assimilation à cette dernière. La dernière section (« 4. Livre IV. Le sort des méchants ») caractérise bien les réticences d'un Boèce-le-personnage encore accablé après l'exposé de Philosophie sur la déification de l'homme vraiment heureux et malgré le début d'influence curative des allusions poétiques à la réminiscence : l'impunité des méchants dans un monde dirigé par un Dieu omniscient et omnipotent n'en est que plus incompréhensible et les arguments paradoxaux tirés du *Gorgias* (que « Vaut mieux subir l'injustice que de la commettre[6] » et « Les malhonnêtes sont plus heureux quand ils sont châtiés que

quand ils demeurent impunis[7] ») n'empêchent pas le malade de retomber d'accord avec la distinction populaire entre la bonne et la mauvaise fortune. En parvenant au thème de la providence, du destin et du hasard dont Philosophie va devoir expliquer la nature et le rapport pour tenter de vaincre la perplexité de Boèce-le-personnage, Camillia Buenestado Pilon se rapproche des considérations sur la problématique coexistence de la prescience divine et du libre arbitre humain qui fera l'objet d'approches distinctes dans les contributions cinq et six – à ce point la perspective sur la théodicée se trouvera pour ainsi dire inversée, car c'est dorénavant la crainte que Dieu veille trop sur les actions des hommes qui remettra en cause l'existence de leur libre arbitre.

Dans le quatrième article, « La quête du bonheur dans le Livre III de la *Consolation de Philosophie* de Boèce », Jean-Philippe Curodeau se concentre sur le livre central du chef-d'œuvre boécien en adoptant, non sans souci rédactionnel et pédagogique, une démarche très méthodique et fort argumentée : « 1. Introduction ; 2. La démonstration de Philosophie : "Dieu est le bonheur même" (2.1. Le bonheur est le bien suprême ; 2.2. Les voies des mortels pour atteindre le bonheur ; 2.3. Pourquoi les différentes voies des mortels ne conduisent-elles pas au bonheur ? [2.3.1. Les biens inférieurs ne contiennent pas les biens intermédiaires par nature ; 2.3.2. L'erreur de la division du bien] ; 2.4. Le chemin vers le vrai bonheur [2.4.1. L'existence du vrai bien ; 2.4.2. Dieu est ce qu'il y a de meilleur ; 2.4.3. Dieu est le bien suprême ; 2.4.4. Dieu est le bonheur même par nature] ; 2.5 Conclusion partielle) ; 3. Le désir humain comme mesure du bien ; 4. Le désir mesuré par le bien ; 5. Conclusion ». Les intitulés de cette structure laissent déjà entrevoir les thèses de l'auteur, très attentif aux diverses parties du Livre III et particulièrement à la logique de ses dernières proses et poésies (celles où s'expriment, selon John Marenbon, « [a] Monolithic View of the Good and Happiness[8] », après les Livres II-III, poésie 8, censés, eux, avoir mis en avant « [a] Complex View of Happiness[9] »).

Dans la *Consolatio Philosophiae*, la première définition du bonheur (*CP*, Livre II, prose 4, § 25 : « le bonheur », ici *beatitudo*, « est le souverain bien d'une nature vivant en accord avec la raison[10] »)

est formulée dans la mouvance de la prosopopée de la Fortune, l'instabilité foncière de cette dernière étant soulignée, et précède l'énumération critique de quatre dons « caducs et momentanés » (*caduca et momentaria* : Livre II, prose 5, § 2) de la fortune : les richesses (*divitiae* ou *opes*), les dignités (*dignitates*), la puissance (*potentia* ou *potestas*), la gloire ou renommée (*gloria*, *fama*) – en plus d'être soumis à divers aléas, le problème avec ces dons fortuits consiste en ce qu'ils ne sont pas naturellement, proprement et de façon native des biens, comme le prouve le fait qu'ils ne s'associent pas toujours aux bons et qu'ils ne rendent pas bons ceux à qui ils sont associés.

Au livre suivant, la deuxième définition du bonheur (*CP*, Livre III, prose 2, § 3 : « Il est donc clair que le bonheur », ici encore *beatitudo* mais ailleurs souvent *felicitas* [félicité], « est l'état parfait par la congrégation de tous les autres biens[11] ») vient après l'annonce par Philosophie à Boèce-le-personnage (impatient d'en savoir plus) que le vrai bonheur (*vera felicitas*), fin à laquelle tous les mortels souhaitent parvenir en tant que ce bonheur est le bien suprême contenant l'ensemble des autres biens, lui sera révélé seulement une fois terminée la poursuite de l'examen du bonheur tel qu'il (avec l'humanité en général) le connaît mieux. Or cette seconde définition du bonheur est suivie de l'explication du phénomène selon lequel (avec inversions possibles) certains, croyant que le souverain bien réside dans l'(auto)suffisance (*sufficientia*), s'efforcent d'obtenir des richesses, et que, de même, d'autres s'efforcent d'avoir des dignités (*honores* en plus de *dignitates*) en vue du respect (*reverentia* ou *respectabilitas*), de l'autorité royale (*regna*) en vue de la puissance (la *potentia* d'auparavant maintenant au sens positif), de la gloire (*gloria*) en vue de la célébrité (*celebritas* ou *claritudo*), des voluptés (*voluptates*) en vue de la joie. Ce qui donne lieu, proses 3-7 du Livre III, à une nouvelle revue énumérative et critique, de prime abord largement redondante (et parfois jugée comme telle) par rapport à la première fournie au Livre II (proses 5-7) sous l'angle des biens fortuits (sans parler de l'énumération préparatoire tout juste fournie à la prose 2 du Livre III) : *divitiae-opes*, *dignitates*, *regna*, *gloria* et *voluptates* (on peut comprendre que les voluptés

n'aient pas été mentionnées au Livre II, car on se penchait alors plus personnellement sur le cas de Boèce et ce dernier, tant l'auteur que le personnage, ne pouvait manifestement pas être accusé d'avoir mené, péjorativement, une vie de plaisir). La fonction de ces proses (Livre III, proses 3-7) est toutefois inédite : mettre l'accent sur le fait que ces faux biens communément recherchés sont des moyens inefficaces pour l'obtention du but visé dans chaque cas et qui avait justement été identifié Livre III, prose 2. La fin de la prose (Livre III) 8 (§ 25) le rappelle, tout en ajoutant, dans l'optique de la deuxième définition du bonheur, qu'il n'y a pas là parfaite « congrégation de tous les biens ».

Pour quitter le registre du « bonheur mensonger » (*mendax felicitas*) et montrer ce qu'est le « vrai bonheur » (*vera felicitas*) (*CP*, Livre III, prose 9, § 1) – Boèce-le-personnage voyant bien « que l'on ne peut atteindre l'(auto)suffisance par les richesses, ni la puissance par l'autorité royale, ni le respect par les dignités, ni la célébrité par la gloire, ni la joie par les voluptés[12] » (§ 2) –, il faut comprendre qu'en plus d'utiliser des moyens inappropriés pour atteindre leurs fins, les hommes commettent en outre l'erreur de diviser « ce qui est en fait simple et indivis par nature » (§ 4), car « les noms de l'(auto)suffisance, de la puissance [au sens positif], de la célébrité, du respect, de la joie [ici *iucunditas*] sont certes différents, mais leur substance ne discorde d'aucune manière » (§ 15). Il faut donc s'efforcer d'atteindre toutes ces choses simultanément et il est clair (§§ 22-23) qu'il est impossible d'y parvenir par les moyens erronés considérés antérieurement. Derechef, Philosophie signale à Boèce-le-personnage qu'il tient « la forme et les causes du faux bonheur », puis elle l'enjoint de tourner le regard de son « esprit dans la direction opposée » pour apercevoir aussitôt, comme promis, « le vrai bonheur » (§ 24) – une promesse faite à la fin (§ 7) de la prose 1 du Livre III avec des expressions analogues (dont celle de tourner ses yeux dans le sens contraire du bonheur illusoire afin de pouvoir « reconnaître l'aspect du vrai bonheur » : il ressort clairement de ces indications explicites fournies par Boèce-l'auteur que, si les étiquettes de « Vision complexe du bonheur » et de « Vision monolithique du bien et du bonheur » peuvent désigner

quelque chose dans la *Consolation de Philosophie*, ce ne peut pas être deux conceptions *inexplicablement* incompatibles du bonheur (leur opposition est plutôt ouvertement reconnue et la tension entre ces contraires dynamise la progression même de la discussion entre Philosophie et Boèce-le-personnage). Rendu à ce point (Livre III, prose 9, § 26), Boèce-le-personnage avance, quasiment comme une troisième définition du bonheur (ici *felicitas*), ou plutôt comme une spécification de la deuxième définition (prouvant la fréquente équivalence des termes *beatitudo* et *felicitas*), que « le bonheur véritable et parfait est celui qui accomplit l'(auto)suffisance, la puissance, le respect, la célébrité et la joie ». Philosophie s'en réjouit (§ 6), en ajoutant qu'il faut maintenant savoir où chercher pareil bonheur, ce pour quoi ils doivent « implorer le secours divin », « afin de mériter de découvrir le siège du souverain bien » (§ 32). En plus de remplir solennellement ce rôle, le célèbre chant central « *O qui perpetua mundum ratione gubernas* […] *tu* […] *principium, vector, dux, semita, terminus idem* » (« Ô toi qui gouvernes le monde avec une raison perpétuelle […] toi […] principe, conducteur, guide, sentier, terme identiquement », *CP*, Livre III, poésie 9, vers 1 et 27-28) commence par ailleurs implicitement à indiquer les réponses des questions (particulièrement Q.1-4) du Livre I. Pour éclairer la constitution du bonheur parfait, Philosophie entreprend ensuite (Livre III, prose 10) de prouver qu'un tel bien existe et qu'il est la source de tous les biens, car l'existence d'un bien imparfait implique celle d'un bien parfait d'où il provient : on reconnaît là Dieu, un être dont on ne peut rien imaginer de meilleur, principe de toutes choses (cf. R.4) et substantiellement le bien suprême ; or le bien suprême est le bonheur, comme on l'a déjà posé (Livre II, prose 4, § 25 ; Livre III, prose 2, §§ 2-3) ; donc « Dieu est le bonheur même » (Livre III, prose 10, § 17) ; si bien que c'est en acquérant la divinité, en y participant, qu'un homme devient heureux. Livre III, prose 11 complète l'équation avec l'unité : Dieu = Bien = Bonheur = Un. Fort de cela, Livre III, prose 12 (la dernière de ce livre) peut continuer de répondre, ouvertement, aux questions du Livre I, prose 6 : Dieu dirige le monde (R.1), par sa bonté (R.2 ; une bonté qui s'avérera être sa providence, secondée par le destin) ; Dieu est l'Un-Bien que toutes

choses recherchent (R.3). La réaction vive de Boèce-le-personnage (Livre III, prose 12, § 30 : « Te moques-tu de moi […] en tissant par tes raisonnements un inextricable labyrinthe ») lorsque Philosophie, ayant fait admettre que Dieu est tout-puissant mais qu'il ne peut pas faire le mal, conclut que « le mal n'existe pas », cette réaction, dis-je, en est une qui doit s'expliquer, pour une bonne part, par la sensibilité de Boèce-le-personnage (et sans doute aussi de Boèce-l'auteur, qui partageait son sort injuste de condamné à mort) à tout propos touchant au domaine de la théodicée, sans que cela empêche de reconnaître aussi l'impact de la complexité de la discussion précédente – le début du Livre IV, on l'a dit, nous met à nouveau en présence d'un Boèce-le-personnage très sensible à l'injustice dans les affaires humaines, surtout dans un monde où règne un Dieu parfaitement bon et puissant (cautionne-t-il le sort inique qui accable le juste ?). Dans son étude, Jean-Philippe Curodeau se prononce de manière articulée sur plusieurs de ces points et invite à réfléchir profondément sur la détermination du vecteur relationnel entre le désir humain et le bien, tout en s'interrogeant au passage sur l'influence, prépondérante ou non, du (néo)platonisme et de l'aristotélisme quant à certains philosophèmes boéciens (une réflexion évaluative qui sera au centre du septième, et dernier, article de ce dossier).

Les cinquième et sixième articles, quant à eux, traitent du libre arbitre. Olivier Duchesne-Pelletier (article 5 : « Libre arbitre et raison dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce ») se concentre sur le libre arbitre lui-même, en caractérisant son étude par la considération prioritaire de la réminiscence en relation avec le Livre V, prose 2 – où la *libertas arbitrii* (liberté d'arbitre) est posée comme élément essentiel de n'importe quelle nature rationnelle. Julien Dugré-Jolicoeur (article 6 : « La compatibilité de la prescience divine avec la liberté humaine : la solution du Livre V de la *Consolation de Philosophie* de Boèce ») retrace de manière ciblée, depuis le début de la *Consolation de Philosophie*, le cheminement d'un Boèce-le-personnage qui se plaint d'abord d'un monde si bien gouverné par son Fondateur sauf pour les actions humaines, avant de découvrir – après avoir été instruit par Philosophie de ce que sont providence, destin (*alias* fortune), hasard et prédestination – que ces explications

en principe rassurantes produisent un renversement de perspective et soulèvent forcément un doute, dans un univers ainsi ordonné absolument, quant à la coexistence même de la prescience divine et de la liberté humaine. Une fois cette dernière question traitée, davantage dans le second article de ce tandem, les deux auteurs posent finalement un diagnostic distinct, mais compatible – y compris avec celui que je formulerai en plus –, quant aux §§ 42-43 de la prose 6 du Livre V, un passage quasi terminal de la *Consolation de Philosophie* qui a beaucoup fait réagir plusieurs des meilleurs commentateurs récents.

L'intelligence de ces deux articles suppose une bonne idée de la structure du dialogue entre Boèce-le-personnage et Dame Philosophie au sujet de la prescience divine et du libre arbitre dans les trois dernières proses de la *Consolatio Philosophiae*, des pages au sein desquelles (essentiellement la prose 3, car ensuite c'est Philosophie qui répond) on reconnaît généralement l'apport philosophique le plus original de Boèce-le-personnage. Au moment où se prépare le renversement de perspective susmentionné, la célèbre réflexion sur la prescience divine et le libre arbitre fait partie d'un ensemble évoqué de manière programmatique par Philosophie, Livre IV, prose 6, § 4 : « En cette matière, il y a coutume de s'interroger sur la simplicité de la providence, sur la trame du destin, sur les hasards soudains, sur la connaissance et la prédestination divines, sur le libre arbitre : choses dont tu soupèses toi-même toute la charge[13] ». L'essentiel de la théorie de la providence et du destin, avec la subordination de celui-ci à celle-là, est ensuite fourni dans cette même prose 6 du Livre IV. La définition et l'illustration du hasard comme croisement inopiné de deux chaînes causales occupent la prose 1 (en fait, aussi la poésie 1) du Livre V, moment où commence à poindre l'inquiétude de Boèce-le-personnage relativement à une éventuelle surdétermination du duo providence-destin. La prochaine prose – donc Livre V, prose 2 – a pour fonction de calmer cette crainte en affirmant de manière emphatique l'obligation intrinsèque que toute nature rationnelle soit douée de libre arbitre, mais cet effet calmant est d'une certaine façon contrecarré par le § 11, le dernier paragraphe de cette prose 2 : « Ces <êtres utilisant leur liberté d'arbitre> cependant le regard de la

providence, voyant d'avance toutes <choses> de toute éternité, <les> discerne et dispose les <choses> prédestinées pour chacun selon leurs mérites[14] ». Ce que la providence du Dieu suprême, dont la vision transcende le temps, prédestine pour un être rationnel dépend des mérites de ce dernier : l'âme humaine, qui est plus susceptible de faillir que les substances supérieures et divines (esprits séparés de tout corps), à cause de la chute que représente son incarnation, agit donc sous haute surveillance intemporelle – au sens de : depuis toujours – de sa moralité (une moralité entendue comme obligation de vouloir ce qu'il faut souhaiter en accord avec la *mens divina*, c'est-à-dire avec l'Intellect divin, littéralement avec le Mental divin).

C'est cette contrainte nouvellement mise au jour qui pousse Boèce-le-personnage à renouveler sa jeune crainte d'un trop grand contrôle providentiel non seulement des actions humaines, mais aussi des délibérations et des volitions qui les précèdent ou les accompagnent. La prose 3 du Livre V est d'un bout à l'autre occupée par l'exposé de Boèce-le-personnage quant à cette crainte qui prend, respectivement aux §§ 4-5 et au § 6, la forme implicite d'une prémisse disjonctive avec tiers exclu : 1. ou bien la prescience divine (qu'implique la providence de Dieu) existe et il n'y a pas de libre arbitre humain, car rien alors n'est contingent ; ou bien 2. le libre arbitre humain existe – avec la contingence requise – et il n'y a pas de prescience divine, la tournure fondamentalement incertaine des événements ravalant cette science impossible au statut d'une simple opinion.

Dans cette prose 3 du Livre V qui est, avec la poésie 3 de ce même livre, sa plus grande contribution philosophique à tout l'ouvrage (et aussi son ultime contribution, vu qu'ensuite c'est Philosophie qui lui répondra jusqu'à la fin), Boèce-le-personnage commence par réfuter, §§ 7-17, les arguments proposés par d'aucuns pour échapper à l'annihilation du libre arbitre par la prescience selon le volet 1 de cette disjonction et s'exclame, § 15, presque en conclusion de ce volet, de manière notable pour la suite : « quel <état> renversé <des choses> c'est de dire », si Dieu prévoit ce qui arrivera et non l'inverse, « que l'avènement des réalités temporelles est la cause de l'éternelle prescience ![15]. » C'est ensuite la démonstration censément valable que l'existence de la contingence dégraderait bel et bien la

prescience divine en simple opinion qui occupe, §§ 18-26, Boèce-le-personnage, lequel conclut sans ambages, aux §§ 27-28, que cette thèse, celle du volet 2, étant irrecevable eu égard au savoir certain du principe de toutes choses, le libre arbitre humain n'existe pas, comme l'avançait le volet 1. La prose 3 du Livre V se termine, §§ 29-36, par le sombre constat que Boèce-le-personnage tire de ce qui précède : les affaires humaines s'écroulent, puisque, sans libre arbitre, il n'y a plus lieu de punir les injustes et de récompenser les justes, tout comme, lorsque rien ne peut changer, il devient sans motif de prier Dieu pour l'infléchir par cet unique lien entre lui et l'homme qu'aurait autrement pu être la prière.

La réponse de Philosophie à cette intervention majeure de Boèce-le-personnage s'étend de la prose 4 à la prose 6, là où s'arrête la *Consolation de Philosophie* (certains pensant que cet arrêt est dû à l'exécution de Boèce-l'auteur). Empressée de dire que personne n'a encore traité à fond de la prescience divine car sa simplicité – capable de lever toute ambiguïté – est hors de portée du processus de la raison humaine, Philosophie promet toutefois de tenter d'en donner un aperçu après avoir répondu d'abord à ce qui bouleverse Boèce-le-personnage. Les §§ 4-20 du Livre V, prose 4, lancent une première vague d'arguments contre le volet 1 de la récrimination de Boèce-le-personnage (celle de la prose antérieure), tandis que les §§ 21-39 de cette prose 4 et toute la prose 5 sont utilisés par Philosophie pour réfuter la thèse sur laquelle repose ladite précédente récrimination de son interlocuteur (« si quelqu'un estime quelque chose autrement que la réalité se trouve, cela non seulement n'est pas science, mais c'est opinion fallacieuse[16] »), en établissant la thèse contraire, selon laquelle « tout […] ce qui est connu n'<est> pas <compris> selon sa force, mais est plutôt compris selon la faculté de ceux qui connaissent[17] », en illustrant cette thèse, en fait ce « Principe des modes de la connaissance[18] », grâce à une hiérarchie quadripartite (les sens connaissant la figure avec la matière ; l'imagination, la figure sans la matière ; la raison, l'universel ; l'intelligence, la forme simple)[19] et en manifestant tout ce qui s'y rattache ou en découle – dont, à la fin de la poésie 4 et au début de la prose 5[20], le lien entre l'esprit (humain) et la réminiscence –, jusqu'à ce que le jeu

d'une double prosopopée rende vraisemblable que, tout comme les sens et l'imagination ne peuvent évidemment pas dénier à la raison humaine sa saisie de l'universel, la raison, propre aux humains, ne peut pas légitimement refuser à l'intelligence, apanage de Dieu, une connaissance du futur supérieure à la sienne[21]. S'apprêtant à répondre à la promesse qu'elle avait faite au début de la prose 4, Philosophie exhorte, au dernier paragraphe de la prose 5, le § 12, à l'élévation vers le point de vue de Dieu, où « la raison verra […] de quelle manière même ces <choses> qui n'ont pas de réalisations certaines, une prénotion certaine et définie <les> voit, et <de quelle manière> ce n'est pas une opinion, mais plutôt la simplicité, incluse en nulles limites, de la science suprême[22] ».

C'est dire que la réponse de Philosophie au deuxième volet du problème de Boèce-le-personnage (celui de l'impossibilité d'expliquer comment, si le contingent existe, il pourrait y avoir une prescience divine vraiment scientifique) se poursuit Livre V, prose 6, en l'occurrence du § 1 au § 24, avec insistance sur l'éternité (« L'éternité est donc la toute simultanée et parfaite possession d'une vie interminable[23] »), celle de Dieu, bien sûr, reflétée dans son mode de connaître (un élément de solution explicitement introduit et que l'on a appelé « l'Éternel Présent[24] » de la connaissance divine, dont on peut analogiquement se faire une idée en pensant que Dieu connaît absolument tout, même ce qui est passé ou futur pour nous, comme nous connaissons les choses qui nous sont présentes). Tout en continuant à s'appuyer sur le mode éterno-présentiel de la connaissance divine, les §§ 25-36, toujours de la prose 6 du Livre V, peuvent alors offrir une réponse plus poussée qu'antérieurement au volet 1 du problème de Boèce-le-personnage (la négation du libre arbitre humain par l'existence de la prescience divine) grâce à l'ajout d'un dernier principe explicatif : la distinction entre Nécessité Simple et Nécessité Conditionnelle. Pour résoudre le double problème de (volet 1) l'incompatibilité entre prescience divine et libre arbitre humain et de (volet 2) la non-coexistence d'une prescience divine vraiment scientifique avec la contingence nécessaire au libre arbitre, on détient alors les trois clés herméneutiques principales, dont la première occurrence respective, toujours au Livre V, peut être

notée : les « Modes hiérarchisés de connaissance » (MHC), prose 4, § 25, en tenant compte de leur illustration quadripartite aux §§ 27-30 et des précisions sur chaque niveau de connaissance aux §§ 31-39 ; l'Éternel Présent (ÉP) de la connaissance divine, prose 6, §§ 3-4, avec la définition de l'éternité, et § 15 pour le déploiement proprement épistémologique de ce concept ; la distinction entre Nécessité Simple et Nécessité Conditionnelle (NS/NC), deux nécessités nommées comme telles prose 6, § 27. La stratégie argumentative de Philosophie apparaît dès lors clairement avec sa séquence MHC, ÉP et NS/NC : faire accepter le principe des Modes hiérarchisés de connaissance pour pouvoir considérer toute la problématique de la prescience divine et du libre arbitre humain du point de vue supérieur qu'est l'Éternel Présent de la connaissance divine et ainsi être en mesure d'appliquer la distinction Nécessité Simple / Nécessité Conditionnelle à tout ce que Dieu connaît, même s'il s'agit de la connaissance de choses qui sont encore futures pour nous humains. Plus brièvement encore, cette stratégie se résume ainsi : considérer la question du point de vue de Dieu, abolir pour lui le futur, appliquer à toute connaissance divine la distinction NS/NC. De cette façon, (volet 1) la prescience divine n'enlève pas aux actions (délibérations ou volontés) humaines leur caractère intrinsèquement libre et (volet 2) la contingence nécessaire à l'exercice de notre libre arbitre ne rend pas impossible une prescience divine absolument certaine.

Les §§ 37-38 du Livre V, prose 6 reviennent brièvement (et implicitement) sur le volet 2 ; les §§ 39-43 reviennent (explicitement dans le cas des §§ 42-43), eux, sur le volet 1 ; tandis que les §§ 44-48, les derniers (du moins *de facto*) de la *Consolatio Philosophiae*, donnent très précisément la réplique à la sombre fin de la récrimination de Boèce-le-personnage concluant (Livre V, prose 3, §§ 29-36) à l'écroulement de toute la morale humaine et à la disparition de tout lien privilégié des hommes avec Dieu (ce qui fait que cette réplique cruciale de Philosophie a très bien pu apparaître, très pressé par le temps ou non, comme une excellente fin à Boèce-l'auteur, si près de sa propre fin comme personne). Quoi qu'il en soit, il est certain que la discussion occupant, au Livre V, les proses 3-6 forme un tout parfaitement unifié, extrêmement cohérent et absolument complet.

Olivier Duchesne-Pelletier attire l'attention par l'habile liaison que son article établit entre libre arbitre, théorie de la connaissance et réminiscence. L'auteur signale à juste titre l'approbation que Boèce-le-personnage donne à la théorie platonicienne de la réminiscence au début de la prose 12 du Livre III, en rapport direct avec l'énoncé de cette théorie dans la poésie 11 qui précède immédiatement. Cette approbation boécienne donne tout son poids à l'occasionnalisme cognitif que l'auteur de l'article décrit en s'appuyant principalement sur le début de la prose 5 du Livre V. On pourrait ajouter, pour confirmer la thèse, que cette prose 5 est justement précédée par une poésie, due à Philosophie, qui insiste finalement sur la réminiscence – phénomène d'autant plus remarquable que la grande intervention doctrinale de Boèce-le-personnage que constitue la prose 3 du Livre V est complétée par la poésie 3, aussi à rattacher au même personnage, qui se termine également par une allusion à la réminiscence, de sorte que la prose 4 où Philosophie entame sa longue réponse à Boèce-le-personnage est encadrée par des poésies relatives à l'anamnèse. Mais l'important réside dans le lien des thèmes que l'article développe dans son analyse de la prose 2, §§ 8-10 surtout, du Livre V : l'âme humaine, en tant que rationnelle, possède intrinsèquement un libre arbitre, lequel est exemplairement mis à l'épreuve lorsque l'âme descend dans un corps dont elle peut devenir l'esclave si elle consent à ses affections pernicieuses plutôt que de rester fidèle au bien pur qu'elle contemplait en Dieu même avant cette descente vers le corporel – comme le souligne l'auteur, l'âme humaine peut toutefois librement refuser cette servitude « en vertu de l'espace d'autonomie que permet l'occasionnalisme et la théorie de la connaissance », car « les actes du mental ne sont pas réellement causés par les choses sensibles ».

Après avoir fait ressortir le sens philosophique de plusieurs des éléments impliqués dans les deux volets du problème de la prescience divine et du libre arbitre survolés ci-dessus, Julien Jolicoeur-Dugré, qui n'a pas omis non plus de signaler l'important arrière-plan que représente la prose 2 du Livre V – incluant son § 11 sur la prédestination providentielle –, aborde en dernier lieu le passage de la fin de la *Consolation de Philosophie* jugé

problématique par plusieurs interprètes. S'apprêtant à achever sa longue réplique à Boèce-le-Personnage, Philosophie commente à nouveau la dimension éterno-présentielle de la connaissance divine, Livre V, prose 6, § 41 : « Ce présent du comprendre et du voir toutes <choses>, Dieu ne le tire pas de l'avènement des réalités futures mais de <sa> propre simplicité[25] ». Croyant qu'il y a là de quoi mettre un terme à l'indignation précédemment mentionnée par Boèce-le-personnage lors de la présentation du volet 1 de sa plainte (Livre V, prose 3, §§ 15-16), Philosophie ajoute (Livre V, prose 6, §§ 42-43) : « *À partir de cela on résout aussi ce qu'un peu auparavant tu as posé,* <à savoir> qu'il est indigne que nos futurs soient dits fournir <sa> cause à la science de Dieu. En effet, la force de cette science, embrassant toutes choses par une connaissance au présent, *constitue » (ou « a constitué ») «* elle-même *le mode pour toutes les réalités*, tandis qu'elle ne doit rien aux <choses> postérieures ». Est-ce que, une fois censément réglé le problème de la *prescience* de Dieu, on assiste à l'apparition du problème de son *omnipotence* ? Pour plusieurs, l'affirmation que la science divine « constitue […] le mode pour toutes les réalités » revient à dire que Dieu décide tout et que rien ne se produit librement. Julien Jolicoeur-Dugré croit plutôt que « la réponse se trouve dans notre incapacité à penser la simplicité divine » et qu'« il y aurait une sorte de nécessité supérieure simple que l'on nomme providence, mais à l'intérieur de laquelle nous avons la possibilité de faire des choix libres », si bien que « les choix rationnels que nous faisons sont libres de l'enchaînement aveugle des causes, mais pas de la providence ». Cette insistance sur la simplicité divine renvoie analogiquement au principe des Modes hiérarchisés de connaissance selon lequel seule l'intelligence, qui est le propre de Dieu, saisit la forme simple. Le recours analogique à ce principe se retrouve aussi, en rapport avec la même problématique, dans l'article d'Olivier Duchesne-Pelletier, qui ajoute que « Le libre arbitre de l'homme lui permet d'agir de façon contingente sans que cela nuise à l'*omnipotence* divine, puisque Dieu a Lui-même créé l'homme dans son être avec ce mode d'agir contingent ». L'idée de Philosophie et de Boèce-l'auteur est probablement, je crois, que Dieu a décidé lui-même que le mode humain serait d'être rationnel, avec le libre arbitre et la

responsabilité morale que cela comporte, et dont la prédestination divine tient compte, selon le Livre V, prose 2, § 11. Les lignes qui suivent le confirment au moment où va s'achever la *Consolation de Philosophie* par une conclusion optimiste de Philosophie – pendant structurel positif au sombre constat terminal de Boèce-le-personnage en prose 3, §§ 29-36 – assurant que la morale est toujours de mise et la prière toujours possible, en précisant (Livre V, prose 6, § 45) que les volontés des mortels demeurent libres et que « l'éternité toujours présente de la vision » de Dieu « concoure avec la qualité future de nos actes, en dispensant aux bons les récompenses <et> aux méchants les supplices[26] », de telle sorte que, ce sont les derniers mots (rhétoriquement ironiques après la réfutation de la Nécessité Simple sur le libre arbitre) de Philosophie (§ 48) : « Grande est pour vous, si vous ne voulez pas <vous le> dissimuler, la nécessité prescrite de probité, quand vous agissez devant les yeux d'un juge discernant toutes <choses>[27] ».

Dans le septième article (« L'apport aristotélicien de Boèce-le-personnage dans la *Consolation de philosophie* »), Viktor Touchette Lebel s'interroge sur la possibilité que certains développements de la *Consolation de Philosophie* de Boèce reflètent une inspiration prioritairement aristotélicienne chez cet auteur souscrivant à l'idéal tardo-antique d'harmonisation de Platon et d'Aristote. Malgré l'insistance appropriée sur le néoplatonisme boécien, les articles précédents avaient aussi parfois suggéré des apports aristotéliciens. Cette nouvelle étude s'appuie heuristiquement sur deux hypothèses : 1. « Boèce-le-personnage propose, dans certaines de ses interventions les plus importantes, un point de vue très proche de l'aristotélisme ***» ; 2. «*** la finalité, du moins un possible fil conducteur, du dialogue est d'intégrer ces considérations au système proposé par Dame Philosophie ***».*** Trois passages de la *Consolation de Philosophie* où Boèce-le-personnage intervient de façon marquante dans son dialogue avec Philosophie sont examinés dans cette optique : 1. Livre III, prose 11, « le doute de Boèce-le-personnage sur les êtres inanimés » ; 2. Livre IV, prose 5, « Boèce-le-personnage et l'effet des conditions externes du sage sur son bonheur » ; 3. Livre V, prose 3, « Boèce-le-personnage et la connaissance certaine de Dieu ».

Dans chacun de ces cas, il est loisible d'évoquer un rapport possible avec des doctrines précises d'Aristote, mais non pas d'établir un lien certain et univoque entre ces doctrines et la position mise en avant par Boèce-le-personnage. Dans tous les cas, en revanche, on peut constater une intégration par Philosophie de la réaction critique de Boèce-le-personnage dans une perspective néoplatonicienne plus large à caractère transcendant. À défaut de pouvoir prouver la première hypothèse (celle d'un aristotélisme pur), l'article montre donc le bien-fondé de la seconde hypothèse, mais l'harmonisation néoplatonicienne d'Aristote et de Platon dans la *Consolation de Philosophie* se fait, d'après les trois « cas de figure » analysés, dans le sens par ailleurs répandu à l'époque d'une subordination de l'aristotélisme au platonisme. N'empêche, comme le souligne l'auteur, que le Boèce historique a réellement pratiqué à fond la logique d'Aristote en en traduisant et en en commentant les traités, ainsi qu'en en appliquant la méthode argumentative dans le domaine des questions théologiques. On peut ajouter que, dans le *Deuxième commentaire* boécien *sur l'*Isagoge *de Porphyre*, il est notablement fait mention d'un différend entre Platon et Aristote au sujet des universaux[28]. Même si, là (au seuil de son exégèse de l'introduction porphyrienne à la logique aristotélicienne), Boèce refuse de trancher entre les avis discordants de ces deux grandes autorités (Platon et Aristote)[29], on s'aperçoit que la *Consolation de Philosophie* adhère avec la Forme simple, accessible seulement à l'intelligence divine, à une théorie du type de celle de la Forme séparée de Platon (*CP*, Livre V, prose 4, §§ 30, 32-33 et prose 5, § 4)[30] et laisse entendre que la saisie de l'universel par l'esprit humain se fait non pas par abstraction aristotélicienne mais par une sorte de réminiscence platonicienne (*CP*, Livre III, poésie 11, vers 9-19 et prose 12, §1 ; Livre V, mètre 3, vers 20-31, mètre 4, vers 30-40 et prose 5, § 1). Bref, le testament qu'est la *Consolatio Philosophiae* affiche une *Weltanschauung* (donc une vision du monde) nettement (néo)platonicienne.

C'est dans cet esprit que Boèce-l'auteur a probablement réussi à achever son chef-d'œuvre, peut-être juste avant son exécution, qui fut cruelle si l'on en croit une source anonyme *: « Après qu'une corde lui eut été placée sur le front puis serrée pendant si longtemps que ses*

yeux éclatèrent […], c'est dans le tourment qu'à la fin il fut mis à mort avec un bâton[31] ». Ce chef-d'œuvre *écrit à l'ombre du bourreau* est d'une grande perfection formelle avec son premier livre commençant par une poésie et s'achevant par une poésie (7 poésies, 6 proses), ses trois livres centraux commençant par une prose et s'achevant par une poésie (respectivement 8 proses, 8 poésies ; 12 proses, 12 poésies ; 7 proses, 7 poésies), puis son cinquième et ultime livre commençant par une prose et s'achevant par une prose (6 proses, 5 poésies), le tout disposé de manière pour ainsi dire symétrique autour des hexamètres (Livre III, poésie 9) du chant *O qui perpetua* inspiré du *Timée* – au total 39 poèmes, affichant une plus grande variété de métriques que tout autre spécimen de la littérature latine, enrichissent de leurs multiples résonances les 39 proses où se développe dynamiquement le dialogue philosophique entre Boèce-le-personnage et *Philosophia*, qui fut autrefois sa nourrice et qui l'accompagne maintenant jusqu'à la mort (en fait, dans les dernières proses de l'ouvrage, c'est Boèce-l'auteur qui s'accompagne ainsi lui-même, tout en s'adressant à son lectorat futur à travers le personnage de Philosophie seul, alors, *à poursuivre le dialogue en répon*se à la plainte formulée, auparavant, avec insistance par Boèce-le personnage). Ce chef-d'œuvre très littéraire et vraiment philosophique, avec sa structure songée et artistiquement raffinée, n'est pas un journal de prison, ou bien, si c'en est un – signé par un auteur aux nerfs d'acier, plus inspiré que jamais malgré son exécution prochaine –, il s'agit d'un journal existentiel très sublimé, issu d'un incroyable tour de force.

Les sept articles qui composent le présent dossier boécien permettent ainsi d'approfondir autant d'aspects remarquables et complémentaires de cette *Consolatio Philosophiae* sans cesse à relire.

---

1. L'exactitude est impossible concernant les dates de naissance et de mort de Boèce, celle de la composition de la *Consolatio Philosophiae*, ainsi que concernant beaucoup d'autres éléments factuels ou contextuels, de surcroît difficiles à interpréter, relatifs à sa vie. On aura une bonne idée de cette complexité à la lecture éclairante du bilan très fouillé présenté récemment dans Boèce, *Opuscula Sacra, Volume 1, Capita dogmata*

(Traités II, III, IV), Texte latin de l'édition de Claudio Moreschini, Introduction, traduction et commentaire par Alain Galonnier, Préface de Jean Jolivet, Louvain-la-Neuve : Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain et Paris : Peeters, coll. « Philosophes médiévaux, 47 », 2007, p. 15-245.

2. John Marenbon, *Boethius*, Oxford et New York, Oxford University Press, coll. « Great Medieval Thinkers », 2003, « Interpreting the *Consolation* », p. 159-163.
3. Alain Galonnier, dans *Boèce, Opuscula Sacra, Volume 1*, *op. cit*., p. 31-119.
4. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier, Livre I, prose 4, § 5. Pour le texte latin, cf. *Boèce, Consolation de Philosophie*, Édition de Claudio Moreschini, Traduction et notes par Éric Vanpeteghem, Introduction de Jean-Yves Tilliette, Paris, Librairie générale française, Le livre de Poche, coll. « Lettres Gothiques », 2008, p. 58 : « Platonis ore ».
5. *Ibid.*, traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier, Livre I, poésie 5, vers 1. Pour le texte latin, cf. *Boèce, Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre I, poésie 5, vers 1, p. 70 : « O stellirefi conditor orbis ».
6. Cf. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre IV, prose 4, § 32, p. 242 : « infeliciores eos esse qui faciant quam qui patiantur iniuriam ».
7. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, Livre IV, prose 4, § 13, p. 236 : « Feliciores […] esse improbos supplicia luentes quam si eos nulla iustitiae poena coerceat ».
8. John Marenbon, *Boethius*, *op. cit.*, p. 106-108.
9. *Ibid.*, p. 102-106.
10. Traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier. Pour le texte latin, cf. *Boèce, Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre II, prose 4, § 25, p. 104 : « beatitudo est summum naturae bonum ratione degentis ».
11. Traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier. Pour le texte latin, cf. *Boèce, Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre III, prose 2, § 3, p. 138 : « Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum ».
12. Traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier (ici et ailleurs, dans ce paragraphe et le suivant, pour les nombreux extraits de la *Consolatio Philosophiae* dont les références sont fournies à même le texte).
13. Traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier. Pour le texte latin, cf. *Boèce, Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre IV, prose 6, § 4, p. 250 : « In hac <materia> enim de providentiae simplicitate, de fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione divina, de arbitrii libertate quaeri solet, quae quanti oneris sint ipse perpendis ».

14. Traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier, dans Claude Lafleur, avec la collaboration 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, collection « Zêtêsis », 2016, p. 239, note 47. Pour le texte latin, cf. *Boèce, Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 2, § 11, p. 282 : « Quae tamen ille ab aeterno cuncta prospiciens providentiae cernit intuitus et suis quaeque meritis praedestinata disponit ». Ici et ailleurs par la suite, les crochets obliques dans notre traduction française indiquent les mots qu'il faut ou qu'il est préférable d'ajouter pour clarifier le sens du latin, où ces éléments sont sous-entendus.
15. Traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier. Pour le texte latin, cf. *Boèce, Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 3, § 15, p. 288 : « Iam vero quam praeposterum est ut aeternae praescientiae temporalium rerum eventus causa esse dicatur ! ».
16. Boèce, *Consolation de Philosophie*, Livre V, prose 3, § 18, traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier, dans Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 244, note 53 (avec le latin) : « si quid aliquis aliorsum atque sese res habet, existimet, id non modo scientia non est, sed est opinio fallax ».
17. *Ibid.*, prose 4, § 25, traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier, dans Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 218 (« Extrait 1 » : « PBo1 [= Premier principe de Boèce] »), avec le latin n. 10 : « omne enim quod cognoscitur non secundum sui uim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem ».
18. Selon l'appellation de John Marenbon, *Le Temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Texte français revu par I. Rosier-Catach, Paris, Vrin (Conférences Pierre Abélard), 2005, p. 28-31.
19. Boèce, *Consolation de Philosophie*, Livre V, prose 4, §§ 27-30, traduction et texte latin en tant que « Extrait 2 », « Illustration de PBo1 : la hiérarchie quadripartite des modes de connaître l'homme », dans Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 219-220 avec la note 13.
20. Respectivement Boèce, *Consolation de Philosophie*, Livre V, poésie 4, vers 30-40 et prose 5, § 1, traduction et texte latin en tant que « Extrait

8 », « Forces de l'esprit, vigueur du mental et excitation des formes internes » et « Extrait 9 », « Sensation, esprit(-mental) et réminiscence ; au-dessus de l'esprit » dans Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 231 avec la note 32 et p. 232-233 avec la note 35.

21. Pour les deux prosopopées, cf. Boèce, *Consolation de Philosophie*, Livre V, prose 5, §§ 5-7, §§ 8-10 et §§ 11(-12), traduction et texte latin en tant que « Extrait 12 », « Prosopopée phase 1 (Sens et imagination contre raison, qui réplique) », « Extrait 13 », « Prosopopée phase 2.1 (Raison contre intelligence) » et « Extrait 14 », « Prosopopée phase 2.2 (Réplique à la raison du point de vue de l'intelligence où il faut s'élever**)** » dans Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 240 avec la note 48, p. 241 avec la note 49 et p. 247 avec la note 59.
22. Traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier, dans Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 247 avec la note 59 (= Fin de la « Prosopopée phase 2.2 »).
23. Boèce, *Consolation de Philosophie*, Livre V, prose 6, § 4, traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier, dans Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 253 avec le latin note 66 : « Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio ».
24. Robert Sharples, « Fate, Prescience and Free Will » dans John Marenbon (dir.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 217 : « "the Eternal Present", or "EP" for short ».
25. Pour cet extrait et le suivant de la *Consolation de Philosophie* ici traduits, cf. Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 256 avec la note 70.
26. Traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier. Pour le texte latin, cf. *Boèce, Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, prose 6, § 45, p. 320 : « Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius deus visionisque eius praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrit, bonis praemia malis supplicia dispensans ».

27. Boèce, *Consolation de Philosophie*, Livre V, prose 6, § 48, traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier, dans Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 246 avec le latin note 57 : « Magna uobis est, si dissimulare non uultis, necessitas indicta probitatis, cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis ».
28. Boèce, *Second commentaire sur l'*Isagogè *de Porphyre*, Livre I, § 90, édition et traduction Claude Lafleur et Joanne Carrier, dans « Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'exposé sur les universaux chez Boèce dans son *Second commentaire sur l'"Isagoge" de Porphyre* » dans *Intuition et abstraction dans les théories de la connaissance anciennes et médiévales (II),* Numéro thématique dirigé par V. Buffon, C. Lafleur et F. Lortie, *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, nº 1 (2012), p. 69 : « Sed Plato genera et species ceteraque non modo intellegi uniuersalia, uerum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat ; Aristoteles uero intellegi quidem incorporalia atque uniuersalia, sed subsistere in sensibilibus putat » (« Mais Platon estime que les genres, et les espèces, et le reste ne sont pas seulement intelligés <comme> universaux, mais encore qu'ils sont et subsistent à part des corps ; tandis qu'Aristote estime qu'ils sont certes intelligés <comme> incorporels et universaux, mais qu'ils subsistent dans les sensibles »).
29. *Ibid.*, Livre I, § 91, édition et traduction Claude Lafleur et 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* », *loc. cit.*, p. 69 : « Quorum diiudicare sententias aptum esse non duxi : altioris enim est philosophiae » (« Je n'ai pas jugé que de trancher entre leurs avis était approprié : c'est en effet d'une philosophie trop profonde »).
30. Cf. Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio philosophiae* de Boèce », *loc. cit.*, p. 209-274.
31. *Anonymus Valesianus*, § 87, traduit par Alain Galonnier, dans Boèce, *Opuscula Sacra, Volume 1*, *Capita dogmata (Traités II, III, IV)*, *op. cit*., p. 93.

Étude sur les possibles éléments ménippés dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce

Luis Paz, *Université Laval*

> *— Cyniscos : Auparavant, Zeus, explique-moi encore ceci : si elles – les Moires – vous commandent vous aussi et si vous êtes nécessairement attachés à leur fil.*
> *— Zeus : Nécessairement, Cyniscos. Mais pourquoi donc ce sourire ?*[1]
>
> *Alors elle eut un léger sourire :*
> *— Tu m'appelles, dit-elle, à la question la plus importante de toutes et un discours exhaustif pourrait à peine y suffire. Et de fait, le sujet est tel qu'une fois tranchée une incertitude, d'innombrables autres repoussent comme les têtes de l'hydre et il n'y a pas d'autre moyen que de les contenir avec la flamme la plus vive de l'intelligence*[2].

Introduction

La *Consolatio Philosophiae* de Boèce a été classée du point de vue littéraire comme appartenant à plusieurs genres, entre autres, au domaine du genre littéraire de la satire ménippée. Il y a des opinions contradictoires à ce sujet, et aussi des discussions même chez ceux qui pensent qu'il s'agit d'une satire ménippée. Puisque leurs arguments varient avec les perspectives de chacun, les critiques arrivent à des conclusions très différentes dans l'interprétation finale du texte. La connaissance de ce débat semble donc incontournable pour approfondir la compréhension de l'œuvre dans son intégralité. Cette étude tente de résumer les positions des auteurs d'avant-plan dans l'étude de l'œuvre boécienne quant à la possible appartenance de la *Consolatio* au genre ménippé.

Assigner une œuvre à un genre est toujours une tâche difficile et subjective, mais plus encore si, comme celle qui nous préoccupe,

il s'agit d'une œuvre qui se distingue par son originalité pour son époque – une originalité intégrale, autant de contenu que de forme –, par sa complexité argumentative et formelle, ainsi que par son incontestable beauté comme œuvre littéraire.

Dans les deux premières sections, nous étudions brièvement des éléments de la tradition ménippée et du règne du sérieux-risible[3] éventuellement détectable dans la *Consolatio*. La deuxième partie met principalement à profit l'excellente description des quatorze principales caractéristiques de la satire ménippée développée par Bakhtine[4], avec des contributions ponctuelles d'autres auteurs, pour faire notre propre « test ménippé » – ou « ménippéen » – de la *Consolatio*.

Dans la troisième section, nous résumons les différents arguments des plus célèbres auteurs. Les interprétations et les opinions, souvent adverses, de Bakhtine, Marenbon, Relihan et d'autres spécialistes en la matière, occupent ainsi cette section.

La quatrième et dernière section correspond à une conclusion générale sur les différentes approches ici étudiées du problème de l'appartenance de la *Consolatio* au genre ménippé.

1. La Consolatio Philosophiae *dans la tradition ménippée*

En général, la raison fondamentale pour laquelle on affirme que la *Consolatio Philosophiae* appartient à la satire ménippée est sa prosimétrie. L'alternance de prose et de poésie est l'une des caractéristiques les plus représentatives du genre ménippé[5]. La *Consolatio* s'inscrit dans la tradition de ces écrivains qui, selon Diogène Laërce, « philosophent en vers » (9.22). Des écrivains qui ont tous écrit en hexamètres, le mètre de l'épopée et qui fournissent une description complète d'une image du monde. « Il n'y avait pas de genre reconnu de poésie didactique dans l'antiquité[6] » a-t-on souligné. Parce que Parménide et Empédocle écrivaient des vers hexamétriques (*epê*), ils furent inclus parmi les épopoioi, ou poètes épiques. Cela a créé des problèmes de classification des types de poésie. Dans sa *Poétique*, Aristote remarque qu'Empédocle n'est pas poète comme Homère, mais plutôt écrivain scientifique sur la nature (*phusiologos*). Pour la même raison, il semble précipité de

cataloguer l'œuvre de Boèce uniquement ou principalement d'après son mélange de prose et de poésie.

Mais quel est le rôle de la poésie, de métrique et d'organisation très variées, dans la *Consolatio* ? Thomas F. Curley lui assigne trois rôles : commenter, mettre en perspective et illustrer[7]. Peter Dronke[8], qui cite Curley et cette triple fonction, ajoute pour sa part : « Verse in the *Consolatio* functions as a "pharmakon", that is, as a potent substance of mysterious, almost magical, properties, which can either cure or kill[9] ».

Gruber voit la *Consolatio* dans un genre postérieur à la satire ménippée, encore avec un mélange de prose et de poésie, mais avec certaines différences[10]. Dans ce nouveau style, la prose joue un rôle d'introduction à la poésie, alors que la poésie vient donner de l'emphase à ce qui a été dit dans la prose, avec un changement délibéré de ton[11].

La force dramatique des poèmes de la *Consolatio* a par ailleurs beaucoup suscité leur retranscription en musique. Dronke note comment des poèmes de Boèce ont été chantés au Moyen Âge[12] : tous ses poèmes apparaissent en fait dans le premier manuscrit musical, à la fin du IXe siècle, du monastère de Saint-Martial de Limoges. Parmi eux, se trouve une provocante invocation au *stelliferi conditor orbis* (« fondateur de l'orbe stellaire ») qui remet en cause l'action de Dieu sur l'humanité.

Érudit et connaisseur de la culture gréco-latine classique, Boèce est seulement séparé par trois siècles de l'époque de Lucien, le grand représentant du genre, et de (peut-être beaucoup) moins d'un siècle de Martianus Capella, un autre classique ménippé. Il semble évident qu'il était au courant de ces œuvres, de même que du *Satyricon* de Pétrone, mentionné dans l'exégèse boécienne de l'*Isagoge*. La connaissance de ces œuvres par Boèce est indubitable ; cependant les opinions concernant la nature ou la portée des influences sont variées, surtout pour les auteurs de même époque. Nous verrons par exemple que l'influence la plus évidente de Martianus Capella est aussi à débattre selon les études de Danuta Shanzer.

Très souvent, l'influence de Martianus sur Boèce se présente comme un élément clé pour faire valoir l'appartenance de la

Consolatio à la satire ménippée. Comme nous le verrons, Martianus et son *De nuptiis Philologiae et Mercurii* est cité à plusieurs reprises par Marenbon, Relihan ou Dronke, pour justifier le contenu ménippé de la *Consolatio*. Cependant tous les critiques littéraires ne pensent pas de la même façon et il est également fréquent de constater l'opinion contraire, c'est-à-dire que cette influence de Martianus sur Boèce n'existait pas[13].

2. Relation entre la Consolation de Philosophie *et le « royaume sérieux-risible » décrit par Bakhtine*

Dans la théorie de Bakhtine, nous trouvons la satire ménippée comme une représentante de ce qu'il appelle le « carnival sense of the world » et l'un des principaux genres avec lesquels s'exprime le royaume sérieux-risible. Alors voyons quelles caractéristiques mentionnées par Bakhtine peuvent décrire, ou non, l'œuvre de Boèce. Il énumère 14 caractéristiques de base pour le genre ménippé[14] :

1. « *An increased comic element* » : Bakhtine commente ici la variation de l'élément comique parmi les différentes satires ménippées et il cite Varron, comme exemple le plus représentatif de cette caractéristique, et la *Consolatio* de Boèce, comme exemple inverse avec « un élément comique très réduit ». Pour notre étude la manière dont Bakhtine apprécie cette réduction de l'élément comique[15] est significative : le « rire réduit » – *reduced laughter* – est privé d'expression directe ; il ne résonne pas, mais des traces de ce rire restent dans la structure de telle image ou de tel propos et peuvent y être détectées.

   L'interprétation de la *Consolatio* qui peut le mieux représenter ce rire réduit est peut-être celle de Relihan. Comme l'on verra dans la troisième section, « everyone to date has missed the joke[16] ». De même, depuis l'interprétation de Marenbon, on devrait trouver du « rire réduit » en voyant les prétentions à la sagesse de Philosophie frustrée par ses incohérences argumentatives.
2. « *Liberation from history and legend so that it is unfettered by "demands from an external verisimilitude to life" and includes "an extraordinary freedom of plot and philosophical invention"* » : Le rôle de Philosophie, même si elle peut être présentée comme

une figure divine en apparence et dans son mode d'apparition au début, ne manifeste pas une *demande de vraisemblance externe à la vie*, car Philosophie tient toujours des raisonnements d'un point de vue humain (insistant sur sa nature non divine)[17], donc il ne paraît pas y avoir d'éléments mythiques ou légendaires ; d'autre part, bien que l'intrigue de l'œuvre soit simple en ce qui touche le déroulement de l'action[18], la liberté de création et d'invention philosophique dont l'auteur fait preuve à la fois dans le scénario et les dialogues entre les deux personnages est tout à fait évidente, avec des scènes de la vie quotidienne pour illustrer les différentes pensées[19]. Cependant, par rapport aux œuvres les plus représentatives de la satire ménippée, l'extraordinaire liberté d'intrigue dans la *Consolatio* ne semble pas être au même niveau.

3. « *Bold unrestraint in its "use of the fantastic" for "testing of a philosophical idea"* » : Une généreuse utilisation du fantastique pour prouver une idée philosophique : voilà pour Bakhtine la caractéristique la plus représentative du genre. L'utilisation de la fantaisie permet de créer des situations extraordinaires qui provoquent et testent une idée philosophique, un discours, une vérité. Cette utilisation est habituellement incarnée dans une personne sage à la recherche de cette vérité.

C'est à cette fin que les héros de la satire ménippée montent aux ciels, descendent aux enfers ou visitent des mondes fantastiques, et se retrouvent dans des situations extraordinaires de la vie. En ce sens, nous trouvons une situation bizarre et extraordinaire dans notre *Consolatio*. Un prisonnier sage, homme déprimé en prison, parle à une Dame Philosophie, d'aspect magique, qui tente de le consoler avec sa sagesse. Le fantastique et l'extraordinaire sont présentés dans une unité artistique avec l'idée philosophique de l'œuvre. Et le plus essentiel, selon Bakhtine, est d'essayer une pensée, une vérité, plutôt que de porter notre attention sur le caractère humain des personnages. Il s'agit de vérifier le message de Philosophie au prisonnier et sa position philosophique dans le monde, pas d'autres traits du caractère du personnage, indépendant de cette position. On trouve ici, selon Bakhtine, l'aventure d'une idée ou de la vérité dans le monde.

4. « *Joining of the fantastic and symbolic with "crude slum naturalism"* » : Les aventures de la vérité, à la suite du commentaire précédent, quand elles se produisent sur terre, ont lieu dans les endroits les plus sales et hostiles. C'est ce qui arrive dans la *Consolatio*, où un homme sage, le protagoniste, se trouve enfermé en prison, étant victime du mal et de la turpitude morale du monde dans son expression extrême[20].
5. « *Contemplation of the world on the broadest possible scale and "consideration of ultimate questions"* » : Tout au long de la *Consolatio*, le fait que le prisonnier sera bientôt exécuté crée une atmosphère oppressante et dramatique qui affecte inévitablement le contenu et la forme du dialogue. Les questions du prisonnier, ses préoccupations, sont simples et ne se posent pas académiquement. Ses préoccupations, sur l'injustice du monde qui l'a conduit en prison ou à propos de la valeur de la prière à Dieu, ont toutes un caractère direct, pratique et éthique, qui ne porte pas de charge théorique dans sa formulation[21]. Au contraire, les réponses de Philosophie ont un contenu théorique important, en utilisant des principes et des raisonnements propres à la philosophie contemporaine de l'auteur, mais sont toutefois présentées dans leur forme la plus simple (contrairement à d'autres œuvres de Boèce, de caractère clairement technique) et avec divers changements de rythme repérables tout au long de l'œuvre.

   Peter Dronke souligne, comme mérite poétique de Boèce, le ton dramatique qui marque l'appartenance de l'œuvre à l'hymne poétique *O qui perpetua*[22]. Dronke, à l'instar de la plupart des médiévistes, comprend cette poésie comme le point central de l'œuvre. Il explique l'atmosphère dramatique qu'engendre la polarité entre les deux personnages au moment où Philosophie récite la prière au nom du prisonnier, tel que ce dernier l'avait demandé à la fin de la prose précédente. Il s'agit, selon l'interprète, du moment le plus ménippéen de l'œuvre[23].
6. « *Plot structure that takes us "from earth to Olympus and to the nether world" and thus engenders dialogues of the dead* » : Bakhtine distingue une structure de trois plans à partir de trois

endroits : la terre, l'Olympe et le monde inférieur. Les dialogues aux portes de ces mondes sont très typiques dans le genre. L'auteur les identifie comme des dialogues du seuil, *threshold dialogues*, et il note l'influence qu'ils ont eue par la suite au Moyen Âge. À nos yeux, dans la *Consolatio*, cette structure à trois niveaux n'est pas attestée, mais on est en présence du fait que le prisonnier est dans les derniers jours de sa vie et, par conséquent, il se produit d'une certaine manière un dialogue sur le seuil. Bien qu'elle n'ait pas une structure à trois plans, la situation peut être interprétée comme celle d'un homme dans l'antichambre d'un autre plan d'existence. En outre, la cosmogonie néoplatonicienne, basée sur une verticalité hiérarchique des domaines allant depuis l'humain jusqu'au divin, est une constante dans l'œuvre. On parle de cette verticalité dans le point suivant.

7. « *"Experimental fantasticality" that takes one on high and changes "the scale of the observed phenomena of life"* » : L'auteur illustre cet aspect avec les exemples de voyages dans l'*Icaroménippe* de Lucien ou dans les *Endymiones* de Varron. Il s'agit d'observer la vie d'une ville d'une grande hauteur, c'est le « regard d'en haut », propre à la tradition grecque, développé par Narbonne dans son *Antiquité Critique et Modernité*[24]. Même si, dans la *Consolatio*, il n'y a aucun voyage d'un point de vue physique plus élevé, nous trouvons cependant une description des comportements humains très similaire à ce qu'on lit par exemple dans l'*Icaroménippe* de Lucien. On peut voir de façon transparente la vie quotidienne des gens, leurs passions, leur avidité. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un regard physique, on finit par voir toute une représentation détaillée, comme dans un grand théâtre où errent des personnages connus, de chair et de sang, qui nous montrent toute leur turpitude morale, dans son sens le plus carnavalesque.
8. « *"Moral-psychological experimentation : a representation of the unusual, abnormal, moral and psychic states of a man" like madness* » : Bakhtine illustre cette caractéristique avec de nombreux exemples concernant les rêves, les troubles mentaux, la double personnalité, les suicides, etc. qui provoquent une rupture de la linéarité de la personnalité du personnage, qui se

découvre à lui-même dans une nouvelle approche de la vie. Rien de tout cela n'apparaît dans la *Consolatio*. Cependant, Bakhtine illustre aussi cet aspect avec un exemple dans lequel on pourrait voir certains parallélismes avec la *Consolatio* : nous parlons de *Bimarcus*, l'œuvre ménippée de Varron. Dans *Bimarcus – Le Double Marcus* – le protagoniste est divisé en deux rôles : il y a d'un côté sa propre personne et de l'autre sa conscience. *Bimarcus* passe à travers des situations comiques en raison de la volonté différente de ses deux « moi ». Bakhtine note ici l'impact de cette découverte artistique dans le *Soliloquia* d'Augustin. Dans cette lignée, on pourrait établir une influence ménippéenne sur le dialogue de Boèce, si nous interprétons que la conversation du prisonnier est tenue avec sa propre raison, incarnée par Dame Philosophie[25].

9. « *Scandal scenes and violation of "the stablished norms of behavior and etiquette" that free us from predetermined motives and norms* » : Nous ne trouvons pas cette caractéristique dans la *Consolatio*, sauf peut-être au début du premier livre, dans la façon dont les muses sont rejetées. Le scandale ou des mots inappropriés ne sont pas en tout cas une caractéristique dans l'œuvre de Boèce.
10. « *Sharp contrasts, for "the menippea loves to play with abrupt transitions and shifts, ups and downs, rises and falls, unexpected comings together of distant and disunited things, mésalliances of all sorts"* » : Notre prisonnier est un exemple clair de ce contraste *oxymorique* décrit par Bakhtine[26]. Le caractère de Boèce, autobiographique, nous est décrit comme sage et prudent, bon dignitaire, mais cependant conduit à la prison et traité comme un criminel.
11. « *"Social Utopia" as in "dreams or journeys to unknown lands"* » : Nous ne trouvons pas cette caractéristique comme telle dans la *Consolatio*, mais on pourrait mentionner ici qu'il y a des allusions à la réminiscence, d'une contemplation directe des Formes, qui se présente comme un ressouvenir dans un rêve.
12. « *Extensive use of other inserted genres, like letters, prose, or poetry* » : Ceci est l'une des caractéristiques qui ont conduit à

considérer la *Consolatio* comme faisant partie du genre ménippé : sa prosimétrie.

13. « *Consequent "multi-styled and multi-toned" works* » : Mis à part son prosimètre, on trouve également des changements dans le ton et le style de l'œuvre. Il y a aussi une atmosphère changeante en fonction de la progression de la conversation.
14. « *"Concern with current and topical issues" that make it "the 'journalist genre' of antiquity"* » : La *Consolatio* décrit en détail le processus injuste par lequel Boèce-le-personnage est emprisonné. Il s'agit de données autobiographiques et relatives à des personnalités publiques qui sont mentionnées avec des données d'actualité. On trouve donc dans ce fragment de l'œuvre cette dernière caractéristique que Bakhtine donne au genre ménippéen.

3. Quelques interprétations du problème.

3.1. Marenbon vs. Relihan

Marenbon consacre le chapitre 8 de son étude à l'interprétation de la *Consolatio*[27]. Dans la dernière partie de ce chapitre, il expose les raisons pour lesquelles il estime que la *Consolatio* doit être comprise comme appartenant au genre ménippéen. Laissant de côté sa critique de l'interprétation de Relihan, les données historiques qu'il mentionne à titre d'introduction et les interprétations des autres auteurs qu'il cite, voilà ce que sont essentiellement les arguments de Marenbon :

1. Le prosimètre : *The combination of prose and verse (supported by some other features) places the Consolation in a particular genre : that of Menippean Satire*[28]. C'est le premier argument qu'il mentionne et qui se répète souvent. On a vu pourtant dans les sections antérieures l'importance du contenu, au même niveau ou plus encore que la forme[29].
2. Les parallélismes avec Martianus Capella. Marenbon est convaincu de l'influence des *Noces de Philologie et de Mercure* sur Boèce. Il cite Gruber, qui pensait aussi que Boèce imitait Martianus[30]. Et comme Gruber, Marenbon dit que le travail de Martianus est formellement similaire au *Paraenesis Didascalia* d'Ennodius. Marenbon explique comment, à partir d'un travail

pédagogique pourtant sérieux, Martianus ridiculise le narrateur ou les autres personnages. Au fil de la lecture, on nous incite à voir les prétentions absurdes, mais en même temps le message transmis est didactique et sérieux. Pour Marenbon, cette influence de Martianus sur Boèce est la preuve que la *Consolatio* appartient bien au même style littéraire.

Cependant Gruber voit dans l'œuvre de Martianus des éléments ménippéens, qu'il considère comme vestiges du genre antérieur et met plus d'emphase sur l'appartenance de l'œuvre à une nouvelle étape de prosimétrie[31]. Même si Marenbon cite Gruber, il semble plus proche de la position de Danuta Shanzer, que l'on commente à la fin de cette section : cette dernière ne voit pas d'influence de Martianus sur Boèce, mais plutôt de Varron sur Martianus et Boèce séparément. En conséquence, elle fait valoir que la *Consolatio* a des éléments ménippéens, non seulement en raison de sa prosimétrie (dans la lignée de Gruber), mais surtout dans le contenu. En ce sens, cela correspond mieux à la ligne argumentative de Marenbon qui veut montrer que le travail est ménippéen aussi par son contenu, comme indiqué ci-dessous dans l'argument suivant les incohérences. Il est important de se rappeler aussi la note 13 de la présente étude : l'influence de Martianus sur Boèce, bien qu'elle soit la clé pour le raisonnement de Marenbon, est sujette à discussion.

3. Les incohérences. Selon Marenbon, le travail présente des incohérences manifestes. Celles-ci sont intentionnelles et doivent ainsi être prises en compte dans l'interprétation du texte en tant que satire ménippée. Ces incohérences pour Marenbon sont les suivantes[32] :
   a. La ligne de raisonnement de Philosophie de III, 9 à la fin du Livre III contraste avec ce qui avait été mis au point dans les Livres II et III, 1-8.
   b. Les arguments de III, 9-12 sont incomplets, car Boèce-le-personnage ne peut pas profiter du *Bien Monolithique* que Philosophie présente.
   c. Dans le Livre IV, la tentative de Philosophie d'expliquer l'efficacité de la récompense et de la punition à travers la

causalité finale est soudainement abandonnée au profit d'un schéma où Dieu est responsable de tout.

d. À la fin du Livre V, ayant démontré la compatibilité du libre arbitre et de la prescience divine, Philosophie dit soudain que tout est déterminé causalement par Dieu, ce qui semble à nouveau incompatible.

Marenbon ne trouve pas dans la *Consolatio* un raisonnement satisfaisant complet qui convienne à tous les éléments exposés. Les intentions de Philosophie sont donc, selon ces possibles contradictions, « satirisées ». Mais la satire est combinée, de l'avis de Marenbon, avec un évident respect pour Philosophie.

Il n'y a pas, dans cette interprétation, une défense du christianisme avec cette « satirisassion ». Il s'agit tout simplement d'une parodie des prétentions sapientielles de Philosophie, ce qui peut être compris comme les prétentions de la raison elle-même.

Également sur la base de prétendues incohérences dans le texte, Relihan va plus loin et avance l'hypothèse que l'ensemble de la *Consolatio* est une dénonciation ironique des fausses valeurs et des faux remèdes de la philosophie antique[33], au profit de la foi chrétienne. Selon Relihan, nous aurions donc en Boèce un martyr un peu particulier, défendant, par l'ironie, la vérité chrétienne dans l'antichambre de la mort. Une des caractéristiques plus représentatives de la position de Relihan est le changement, le virage copernicien inverse pour ainsi dire, qu'il fait subir au spectateur d'en haut. L'une des caractéristiques les plus représentatives de la satire ménippée est, on l'a vu, le regard d'en haut. Cette position privilégiée est celle qu'atteint Ménippe et qui amène le lecteur à une vision critique (de caractère cynique) au sommet de son monde actuel. De la hauteur, le ridicule de la société et de ses actions est envisagé, ce qui se traduit par l'aspect comique de la satire ménippée. Selon Relihan, comme Ménippe, Philosophie veut hisser le prisonnier à ce point de vue privilégié, mais en vain. Elle échoue et est incapable d'atteindre avec ses raisonnements le sommet proposé ou, en d'autres termes, elle ne peut pas comprendre ce qui est vu par le haut[34]. Relihan interprète que cette position, le sommet, est réservée uniquement à Dieu, pas à Philosophie ou au lecteur ; le seul accès à cette hauteur

est la mort réelle, pas la fiction de Ménippe. Si, avec Lucien, le lecteur pouvait voler et critiquer d'en haut les dieux mêmes, avec Boèce c'est Dieu, le Dieu chrétien, qui se maintient en haut, dans une perspective qui nous est inconnue, et qui nous réaffirme la foi comme unique chemin.

Dans le cadre du débat sur la possible appartenance du texte au genre ménippéen, on arrive donc à la discussion sur le caractère chrétien de l'œuvre. Il y a des références qui peuvent être interprétées comme des rejets de la foi chrétienne ; d'autres, au contraire, constituent de possibles allusions à la foi[35]. Du point de vue de Relihan, ce refus de Boèce de faire la moindre référence à celle-ci témoignerait donc de son adhésion[36]. Il semble incontestable en tout cas qu'il s'agit d'une réflexion philosophique païenne, car il n'y a aucune mention explicite des textes chrétiens[37]. Du point de vue de Klingner, cependant, Boèce fait certainement un appel à la foi chrétienne, non pas à partir de la satire, mais du texte lui-même, qu'il ne considère pas ménippéen[38]. Après avoir indiqué que le rôle des muses, chassées par Philosophie, n'est pas comparable à celui exercé dans les Satires ménippées, Klingner défend une vision sacrée de l'œuvre. Il attribue à Philosophie un rôle religieux avec des caractéristiques invitant à libérer l'esprit humain, en établissant certains parallèles avec Minerve dans les œuvres d'Homère. Philosophie est présentée comme la voie à suivre, comme guide et comme véhicule pour amener son passager vers sa vraie patrie.

Tel que noté par Marenbon, il est vrai qu'il y a un certain nombre d'échos bibliques dans l'œuvre, quelques-uns du langage de la liturgie chrétienne et quelques tours de phrase qui, sans doute, sont des caractéristiques chrétiennes plutôt que du néo-platonisme païen. En eux-mêmes, ces traits montrent simplement ce qui est déjà bien connu : que l'auteur Boèce était familier avec le langage chrétien, son culte et sa pensée. Ils ne révèlent rien sur son attitude envers le christianisme ou ses intentions dans la *Consolatio*[39].

3.2. Autres interprétations

Le champ d'études de Dronke concerne davantage l'impact de Boèce dans le Moyen Âge, mais l'auteur a aussi approfondi les

influences ménippéennes sur Boèce. De la même manière que Marenbon et Relihan, il voit comme élément clé l'héritage de Martianus[40]. Il trouve de nombreux éléments ménippéens dans l'œuvre[41] et, parmi eux, considère l'hymne *O qui Perpetua* comme le plus représentatif du genre ménippéen[42]. Curieusement, Dronke, comme Courcelle – tous deux latinistes reconnus – juge ce poème sombre et difficile à comprendre, voire presque intraduisible[43].

Pour Bakhtine, le développement de la satire ménippée, qui remonte à l'Antiquité, se termine avec le *De Consolatio Philosophiae* de Boèce. Dans l'orbite de la satire ménippée, on trouve plusieurs genres génétiquement liés au dialogue socratique, dont la diatribe, le *logistoricus* (une combinaison du dialogue socratique avec des histoires fantastiques), le soliloque, les genres arétologiques. Pour Bakhtine, la *Consolatio* serait une adaptation chrétienne des principes ménippéens filtrée à travers la diatribe grecque, qui méprise traditionnellement la fortune et chante les vertus de la pauvreté et de l'esclavage[44].

Klingner, on vient de le voir, défend une vision sacrée de la *Consolatio* et, dans cette optique, il nie naturellement qu'il s'agisse d'une satire ménippée, disant que l'unique chose en commun avec la satire est la prosimétrie de l'œuvre[45].

Gruber suggère, on l'a entrevu, que la *Consolatio* appartient à un nouveau genre de prosimétrie, qui a ses origines dans la satire ménippée, mais qui a progressé dans une filière plus didactique et plus sérieuse, tout en gardant l'alternance entre la prose et la poésie[46]. Dans ce nouveau genre, avec la *Consolatio*, on trouvera aussi les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella et le *Paraenesis Didascalia* du contemporain de Boèce, Ennodius. Gerard O'Daly place Boèce aussi dans cette étape post-ménippée de prosimètre sérieux[47]. Pour Gruber, dans ce nouveau prosimètre, persiste encore la même forme littéraire, l'exhortation morale et l'utilisation du dialogue, mais, comme éléments nouveaux, on trouve maintenant une préoccupation pour la versatilité rhétorique en tant que fin en soi et aussi un ton plus didactique ou pédagogique.

Danuta Shanzer, contrairement à Gruber, estime que le *De Nuptiis* a des éléments ménippéens profonds qui vont au-delà du prosimètre

et affectent nettement le contenu de l'œuvre. Shanzer met en évidence les éléments comiques de Martianus et voit en eux un héritage clair de Varron. Son argument de base repose sur l'*Onos Lyras*, un des fragments provenant de l'œuvre de Varron. Elle détecte des traces de ce fragment à la fois dans le *De Nuptiis* de Martianus et dans la *Consolatio* de Boèce[48]. Cette expression proverbiale grecque, qui désigne un incompétent, est citée dans la *Consolatio*, I, prose 4, § 1 : « Comprends-tu ces vers, demanda-t-elle, et pénètrent-ils dans ton âme, ou es-tu "l'âne à la lyre" ?[49]. »

Conclusion

Cette étude commence par deux citations, l'une de *Jupiter Confondu* de Lucien et l'autre d'un passage de la *Consolatio* de Boèce. Les deux œuvres ont des parallèles importants dans le contenu. Les deux traitent du Destin et de la Providence et des conséquences du déterminisme, en ce qui concerne l'inutilité des sacrifices et la vanité de la mantique, dans le cas de Lucien, ou de l'utilité de la prière, dans le cas de Boèce. Dans cette œuvre de Lucien, la psychologie de Zeus a une certaine consistance et l'on peut reconnaître certes un respect évident pour le dieu, mais également une caricature carnavalesque et un aspect comique dans les réponses.

On a vu comment la *Consolatio* rassemble presque toutes les caractéristiques que Bakhtine attribue à l'esthétique du *spoudogelaion*, ou sérieux-risible. Cependant, le texte de Lucien, qui n'affiche aucun prosimètre (c'est entièrement un dialogue), semble répondre avec beaucoup plus de vivacité à ces caractéristiques ménippéennes : il y a de l'humour, un voyage en hauteur, une utilisation fantastique du récit, une remise en question des dogmes religieux, un scandale et des mots inappropriés. Il semble raisonnable de dire que la *Consolatio* ne se caractérise pas entièrement comme genre sérieux-risible, lequel ne paraît pas donner une description capable de définir complètement l'œuvre de Boèce. Lors de cette étude, on a vu les nuances argumentatives complexes, d'un côté, et les références à des influences littéraires qui ne sont pas pleinement démontrées mais qui, d'un autre côté, semblent nécessaires pour cataloguer l'œuvre

comme ménippée. Les divers érudits arrivent à des conclusions bien différentes sur tous ces sujets.

Malgré la portée limitée de cette étude, on commence à entrevoir les lignes de travail nécessaires pour développer une approche propre au sujet. La nécessité d'étudier en profondeur chaque œuvre classique mentionnée dans ces pages est évidente, les ménippées et aussi les contemporaines de Boèce (les post-ménippées avec prosimètre, selon la vision de Gruber) avec un intérêt particulier pour l'influence de Martianus Capella, qui se révèle indispensable pour prendre position sur le problème. D'autre part, les possibles incohérences argumentatives demandent une étude philosophique plus détaillée, au-delà de la portée de cette étude. Toutefois, en ce qui concerne les possibles incohérences de la *Consolatio*, il semble évident qu'il n'y a pas non plus une opinion unique à ce sujet : elles dépendent aussi de la lecture que l'on fait de l'œuvre.

En plus du contenu philosophique complexe de la *Consolatio*, abordant des questions d'une grande profondeur et offrant des stratégies argumentatives de haut niveau, l'esthétique de cette œuvre, par son contenu et sa forme, par son intensité dramatique et ses multiples interprétations littéraires possibles, fait de chacune de ses lectures une nouvelle expérience avec des conclusions différentes[50]. Comme si Philosophie et le Prisonnier étaient prêts à interpréter des versions différentes d'eux-mêmes, de nouveaux rôles, avec des résultats argumentatifs et littéraires différents, avec de nouvelles certitudes, mais aussi avec des incertitudes renouvelées, « qui repoussent comme les têtes de l'hydre ».

---

1. Lucien, *Zeus Confondu (Juppiter Confutatus)*. *Œuvres Tome II. Opuscules 11-20*, Texte établi et traduit par Jacques Bompaire, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 314.
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 », 2005, Livre IV, prose 29, §§ 2-3, p. 251.

3. Bakhtine (voir note suivante) dérive le carnaval et la carnavalisation de la littérature du règne du « sérieux-risible » avec les exemples des dialogues socratiques et de la satire ménippée.
4. « Frye's discussion was thus soon eclipsed by translations of Mikhail Bakhtin's *Problems of Dostoevsky's Poetics* in 1973 and specially again in 1984. Bakhtin became the prime theorist both of the novel and, as a powerful bye-blow, of what he calls "menippea" and its ample amplitude in a seriocomic form ». Howard D. Weinbrot, *Menippean Satire Reconsidered. From Antiquity to the Eighteenth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2005, p. 12. Pour la présente étude, l'édition consultée est : Mikhail Bakhtine, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Theory and History of Literature, Volume 8 », 1984, « chapter 4 : Characteristics of Genre », p. 106-136.
5. La signification de la racine du nom du genre lui-même nous amène à comprendre l'une de ses caractéristiques : le *mélange* de tons et de styles. Celui-ci est en effet une dérivation du latin *satura*, qui signifie mélange, pot-pourri, mais qui qualifie aussi des histoires de satyres. Ce *mélange* est la douzième caractéristique dans la liste de Bakhtine, comme on le verra plus tard : « Extensive use of other inserted genres, like letters, prose, or poetry ». Mikhail Bakhtine, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, *op. cit.*, p. 118.
6. Gerard O'Daly, *The Poetry of Boethius*, Chape Hill and London, The University of North Carolina Press, 1991, p. 15.
7. Thomas F. Curley, « The *Consolation of Philosophy* as a Work of Literature » dans *American Journal of Philology*, 108 (1987), p. 343-367, cité d'après Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, « Introduction », p. 30-31, avec la note 3.
8. Peter Dronke, *Verse with Prose from Petronius to Dante. The Art and the Scope of the Mixed Form*, Cambridge (Massachusetts) et London, Harvard University Press, 1994, p. 42.
9. *Ibid*., p. 42.
10. Voir section 3.2. de la présente étude, « Autres Interprétations ».
11. Gerard O'Daly, *The Poetry of Boethius*, *op. cit.*, p. 18 : « The poem gives added emphasis to the theme, and provides a poetic signature or sphragis characteristic of the author ».
12. Peter Dronke, *La Lírica en la Edad Media*, Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 31-32.
13. William Harris Stahl, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, New York et London, Columbia University Press, 1971, p. 57 :

« Although Boethius is naturally associated with Martianus for having influenced medieval allegory and chantefable, there is little prospect of finding definite traces of Martianus' influence upon Boethius. James Willis, as pointed out earlier, thinks that Boethius may have glanced at the layout of Martianus' book. We would not expect to find traces of Martianus' influence upon Boethius in the quadrivium books. Boethius was translating or digesting Greek technical manuals, and his level of competence was distinctly higher than Martianus'; Martianus' direct sources were very likely all Latin ». *Ibid*., p. 58 : « Parker rejects the suggestion that Boethius imitated Martianus' setting and prose-verse medley when he composed the *De consolation philosophiae*; rather Parker feels that both writers imitated Varro's Menippean Satires. Parker also feels that Boethius would have been "disgusted" by the style and matter of Martianus' book ».

14. Mikhail Bakhtine, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, *op. cit.*, p. 114-119.
15. *Ibid*., p. 178.
16. Ironiquement à propos de l'interprétation de Relihan, cf. Danuta Shanzer, « Interpreting the Consolation » dans John Marenbon (dir.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 235.
17. Pour le caractère non divin de Philosophie, voir aussi la note 25 de cette étude.
18. L'action se déroule dans une cellule de prison et, sauf l'épisode avec les muses, une fois que Philosophie apparaît, il n'y a plus d'action, seulement un dialogue entre deux personnages. Cependant, nous trouvons une représentation complète du monde dans la mise en scène des pensées des deux personnages à considérer aussi comme des scénarios de l'œuvre.
19. Ces situations quotidiennes, avec des personnages en chair et en os, que Philosophie utilise pour illustrer ses arguments ont été représentées tout au long de l'iconographie du Moyen Âge. Courcelle en présente une belle collection dans son livre *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, Études Augustiniennes, 1967.
20. Mikhail Bakhtine, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, *op. cit.*, p. 115 : « The man of the idea – the wise man – collides with worldly evil, depravity, baseness, and vulgarity in their most extreme expression ».
21. *Ibid.,* p. 115 : « All problems that were in the least "academic" (gnoseological and aesthetic) fell by the wayside, complex and extensive modes of argumentation also fell away, and there remained essentially only naked "ultimate questions" with an ethical and practical bias ».

22. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, Livre, III, chapitre poésie 9, § 33, p. 173.
23. Peter Dronke, *Verse with Prose from Petronius to Dante*, *op. cit.*, p. 46 : « The most deeply Menippean episode in the work, I suggest, is that of O qui perpetua : here, to cite once more from Bakhtine's definition, we see that "The menippea is a genre of 'ultimate questions'. In it ultimate philosophical positions are put to the test" ».
24. Jean-Marc Narbonne, *Antiquité critique et modernité*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 22 : « Le fait est, comme on l'a observé, que l'"anodoς [voie montante] est un thème familier à la littérature cynique et à la comédie", lequel permet, on vient de le voir [citation précédente de l'*Icaroménippe*, 11], de porter "comme le grand Zeus" son regard vers le bas ».
25. Du point de vue de Courcelle, l'écrivain a été fortement influencé par le néo-platonisme de son époque et pourrait développer une théologie purement rationnelle, complémentaire à la foi chrétienne. Selon Courcelle, par conséquent, Philosophie n'est pas un ange ou une figure divine, mais plutôt une personnification de la raison humaine, et l'auteur de la *Consolatio* entrevoit donc déjà la distinction entre foi et raison qui sera plus tard celle de Thomas d'Aquin. Cf. John Marenbon, *Boethius*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 156.

    Peter Dronke interprète aussi cette caractéristique de la *Consolatio* comme un élément ménippé : « Some medieval thinkers, such as Peter Abelard and Jean de Meun, likewise interpreted Boethius' arguments with Philosophia as a dialogue between the author and his own reason […] a caustic Menippean note can at times be heard ; in all of them it implies, in Bakhtin's words about the Menippean spirit, a "search after the truth, its provocation and […] its testing" ». Peter Dronke, *Verse with Prose from Petronius to Dante*, *op. cit.*, p. 8-9.

    Le caractère non divin de Philosophie est aussi noté par Marenbon, qui mentionne plusieurs remarques de la *Consolatio* où Philosophie reconnaît sa perspective humaine des choses, rationnelle et non divine. John Marenbon, *Boethius*, *op. cit.*, p. 154 : « As leader and representative of the true tradition of philosophy, Philosophy […] is not divine. […] Even when she is explaining the most impenetrable of problems, Philosophy's perspective is always that of the human searcher, trying to approach the divine in diffidence of his own powers ».

    Klingner aura une perspective très différente, en donnant à Philosophie un rôle religieux. Voir section 3.2.

26. Mikhail Bakhtine, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, *op. cit.*, p. 118 : « The menippea is full of sharp contrasts and oxymoronic combinations : the virtuous *hetaera*, the true freedom of the wise man and his servile position, the emperor who becomes a slave, moral downfalls and purifications, luxury and poverty, the noble bandit, and so forth ».
27. John Marenbon, *Boethius*, *op. cit.*, p. 146-163.
28. *Ibid.*, p. 160.
29. Gerard O'Daly, *The Poetry of Boethius*, *op. cit.*, p. 17 : « Shanzer suggests […] that thematic rather than formal similarities are crucial to its generic definition (of Menippean Satire) ».
30. John Marenbon, *Boethius*, *op. cit.*, p. 212, note 48 : « In prison, Boethius wrote these books in the form of a Satire (*per satyram*), in imitation of Martianus Felix Capella, who first had written the books on the marriage of Mercury in the same way with poems. […] There are a number of almost certain borrowings of phrases from Martianus in the *Consolation* ».
31. Gerard O'Daly, *The Poetry of Boethius*, *op. cit.*, p. 19.
32. John Marenbon, *Boethius*, *op. cit.*, p. 158.
33. Joel C. Relihan, *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's* Consolation, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame, 2007, 4e de couverture : « He argues that it is a Christian work dramatizing not the truths of philosophy as a whole, but the limits of pagan philosophy in particular ».
34. *Ibid.*, p. 2 : « A constant theme in the genre is that those who presume to observe the world from some superior vantage point, whether as moral critics (satirists) or intellectual critics (philosophers), cannot understand what they see, because human life and thought, inherently irrational, cannot be made to fit the logical categories of such observers ; consequently, theorists are the butt of the humor of a Menippean satire ». Joel C. Relihan, « Julian and Boethius » dans Kirk Freudenburg (dir.), *The Cambridge Companion to Roman Satire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 118 : « the chance to see the world in its totality and to note the puniness of human endeavors, is now reserved for God himself. Philosophy earlier wanted the narrator to achieve this height and this vision and laugh […] but by the end it is reserved for God, who does not laugh ».
35. Helen M. Barrett mentionne différents moments du dialogue où Philosophie pourrait faire allusion à la foi chrétienne, cf. Helen M. Barrett, *Boethius. Some aspects of his Times and Work*, New York, Cambridge University Press, 1940 (édition, 2014), p. 161.

36. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, « Introduction », p. 34 : « Cette position ultra-paradoxale, bien caractéristique de la "postmodernité", nous paraît impossible à tenir, ne fût-ce que parce que aucun lecteur, en quinze siècles ou presque, n'avait songé à l'adopter ».
37. *Ibid.*, p. 28 : « Car, c'est incontestable, Boèce s'y exprime – et ne s'y exprime que – *gentili more* ou *philosophice* […] et il ne cite jamais le texte du Livre sacré, sauf peut-être une fois ». Et « cette fois », il s'agit d'une définition qui « semble faire écho » à un verset du livre de la Sagesse, mais que, comme l'auteur le clarifie en note, pour les commentateurs il s'agit très probablement d'un fait fortuit.
38. Pour l'interprétation de Klingner, voir section suivante.
39. John Marenbon, *Boethius*, *op. cit.*, p. 155.
40. Peter Dronke, *Verse with Prose from Petronius to Dante*, *op. cit.*, p. 3 : « I think that each of these two (Methodius' *Symposium*, and Martianus Capella's *Marriage of Philology and Mercury*), in its own way, can illuminate aspects of the subtlest and most moving prosimetrum of the ancient world, Boethius' *Consolation of Philosophy* ».
41. *Ibid.*, p. 46 : « There are a number of Menippean moments in the *Consolatio* : the undermining of Boethius' elegiac verses at the opening, the testing of provocative ideas – that evil is nothing, that men who seem evil are mentally sick, and should be cured with compassion (*miseresce malis* IV-4.12) ».
42. *Ibid.*, p. 46, et ci-dessus note 20.
43. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, « Introduction », p. 30.
44. Mikhail Bakhtine, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, *op. cit.*, p. 307.
45. Friedrich Klingner, *De Boethii Consolatione philosophiae*, *op. cit.*, p. 115.
46. John Marenbon, *Boethius*, *op. cit.*, p. 161.
47. Gerard O'Daly, *The Poetry of Boethius*, *op. cit.*, p. 17 : « In late antiquity the prosimetric form enjoyed a new lease of life. From the fourth century onwards, a variety of works, epistolary, encyclopaedic, and mythographical, are composed in a mixture of prose and verse. Boethius' *Consolation* is undoubtedly part of this 'boom in serious prosimetry' ».
48. Pour une information détaillée sur ces parallélismes entre Boèce et Martianus, avec la possible source commune du fragment de Varron, cf. Danuta Shanzer, « The Late Antique Tradition of Varro's *Onos Lyras* » dans Kirk Freudenburg (dir.), *The Cambridge Companion to Roman Satire*, *loc. cit*.
49. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, p. 59.

50. Même si d'aucuns s'en tiennent à leur type de lecture, par exemple l'ironique, cf. Joel C. Relihan, *The Prisoner's Philosophy*, *op cit.*, p. 1 : « Now I have long read *Consolation* as an ironic text – literally, its words meaning other than what they seem to mean ».

Dieu dans la *Consolation de Philosophie*

Tomasz Mańczak, *Université Laval*

Introduction

Boèce est l'un des philosophes qui ont le plus influencé le Moyen Âge[1]. 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 intertextuel[3]. Il n'est pas écrit, comme un texte contemporain, de façon linéaire[4] ; sa structure comme ses arguments sont circulaires[5]. 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 théodicée[6], 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* 5[7]) ? 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 pas[8]) et constate qu'elles « se présentent dans le *De consolatione philosophiae*, sans l'appui de l'Écriture[9] ». 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 idée[10]. 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 néoplatoniciens[11]. 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 revelation[12] ». 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 âmes[13] n'étant toujours pas condamnées[14]). En plus, il ne faut pas nier certains liens avec le christianisme comme des résonances bibliques ou liturgiques ou des tournures de phrase[15] 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 Augustin[16] » 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 chrétien[17] ». Courcelle, Marenbon, Sharples et d'autres ne sauraient être d'accord avec cet énoncé ; la *Consolation* est plutôt neutre, tout en demeurant proche du christianisme[18].

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 philosophie[20]. Le but de Boèce comme philosophe est de concilier Platon et Aristote[21]. Il est néoplatonicien, mais, quant aux questions vitales, il se distingue de ce courant[22]. 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 Platon[23]. 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 nombreuses[24] : 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 foi[25]) 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 élevé[26] 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 fois[27]. 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 (hénothéisme)[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 meilleur[29]. Boèce affirme croire en Dieu qui « préside comme créateur (*conditorem*) à son œuvre[30] » 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 livre[31].

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 détaché[32]. 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 monde[33].

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 privée[35] » : 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 antiques[37]. 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 men[39] ». 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'amitié[40]. 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 parfait[41]. 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 qualities[42] ». 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 Plotin[43].

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 néoplatoniciens[45]. 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 ailleurs[47] ». 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 III[48].

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 net[49]. 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 promis[50] ». 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 théologie[53]. 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 Himself[54] ».

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 témoignent[55]. 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 temps[57].

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 christianisme[58]. 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 augustinienne[59]. 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 monde[60] ». 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 démiurge[61], 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-même[62] ». 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 divine[63]. 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'être[64]. Mais, à la fin de la *Consolation,* la liberté humaine et la prescience divine sont conciliées[65]. 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 divine[66]. 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, § 13[67]. 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 soi[68].

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 physique[69]. Il se soumet librement à son plan. Le sot s'éloigne de Dieu, il est moins rationnel et moins libre, il reste assujetti 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 parfaite[70].) 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 causes[71].

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 futur[72].

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-même[73]. 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, nº 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, nº 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, nº 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. L*e 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.

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 insinué. 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 abattement 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'âme[2] ». 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 rassurante[3] » ; 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'ordonnancer 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 pouvoir[4] », affirmera la personnification de la Fortune par Philosophie. Cette Fortune symbolise déjà le « déboulement des hommes dans la temporalité[5] », 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-même[6] », 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 Boèce[7]. 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 Boèce[8], 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 divin[9], 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 fois[11] – 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 tout[12] ». 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-dedans[13] », 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 abattement. Boèce doit retrouver une perspective unitaire des choses.

Nous avions 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 poésie[14], 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 châtiments 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 tout[15]. 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 liberté[16]. 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 Moreschini.
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.

La quête du bonheur dans le Livre III de la *Consolation de Philosophie* de Boèce

Jean-Philippe Curodeau, *Université Laval*

Introduction

L'objectif premier du personnage de Philosophie dans la *Consolation de Philosophie*[1] est d'extirper Boèce de son désarroi et de le conduire au bonheur malgré sa situation : « De quelle ardeur brûlerais-tu si tu savais où je cherche à te conduire ! — Où donc ? Demandai-je. — Au véritable bonheur, répondit-elle[2] ». Philosophie fournit donc au Livre III une explication quant à la façon d'atteindre le vrai bonheur.

On peut présenter sommairement le raisonnement de Philosophie comme suit : 1. Le bonheur est le bien suprême. 2. Les mortels empruntent plusieurs voies (richesses, honneurs, pouvoir / royauté, gloire, plaisirs) pour se suffire à eux-mêmes, être respectés, avoir du pouvoir, être célèbres ou encore avoir de la joie. Tous ces buts intermédiaires devraient à leur tour conduire au bonheur. 3. Toutefois, en poursuivant les biens inférieurs il n'est pas possible de remonter jusqu'au bien supérieur : le bonheur. Ceux-ci constituent autant de formes du bonheur imparfait. 4. La forme du bien parfait est donnée dans l'union des biens intermédiaires (autosuffisance, respect, pouvoir, célébrité, et joie) qui constituent ensemble la forme du bonheur parfait. 5. Le bonheur parfait n'est pas qu'une forme imaginée, cette forme existe. 6. C'est en Dieu que l'on trouve le bonheur parfait. 7. Dieu est le bonheur même par essence et c'est en étant Dieu par participation que nous pouvons trouver le bonheur.

C'est ce raisonnement que nous présenterons dans un premier temps en développant chacun des points. Par la suite, nous montrerons que l'argument développé par Philosophie dépend du désir humain, de sorte que le supérieur semble être déterminé par l'inférieur. Nous ferons voir que c'est plutôt le supérieur qui détermine l'inférieur et que le désir humain est déterminé par Dieu. Il deviendra clair que

la recherche du bonheur dans l'imitation de Dieu ne dépend pas de l'arbitraire du désir humain. Ainsi, il sera adéquat de rechercher le bonheur humain par imitation de Dieu.

1. La démonstration de Philosophie : « Dieu est le bonheur même »
1.1. Le bonheur est le bien suprême

Philosophie commence par enseigner à Boèce que la recherche du bonheur est la quête la plus universelle et la plus importante pour l'homme. Si Boèce sombre dans le malheur, il est capital de lui montrer le chemin du bonheur puisqu'il s'agit du bien suprême. En effet, le bonheur est ce que tous les hommes désirent : « [Les mortels] ne tendent toutefois qu'à un seul but : parvenir au bonheur[3] ». On peut dire, certes, que le bonheur est un bien, car il est désiré : « l'essence et la cause de toutes les choses désirables est le bien : en effet, ce qui ne contient en soi aucun bien ni en réalité ni en apparence, on ne peut en aucune manière le désirer[4] ». En ce sens, la recherche du bonheur est la recherche d'un bien. On doit toutefois spécifier que le bonheur n'est pas n'importe quel bien, mais le bien suprême de l'homme puisque : « ce que chacun recherche avant tout le reste, il juge que c'est le bien suprême[5] ». Or, Philosophie affirme que « [le bonheur] est un bien dont la possession ne laisse place à aucun autre désir[6] ». Donc, on peut conclure que « le bien suprême est le bonheur[7] ». Les activités de l'homme tendent au bonheur car l'homme se meut pour assurer son bonheur.

1.2. Les voies des mortels pour atteindre le bonheur

Pour parvenir au bonheur, plusieurs voies, plusieurs biens sont mis en avant[8], de sorte que nous sommes face à des « opinions, […] variées et discordantes [mais qui] s'accordent pourtant à s'attacher au bien comme fin[9] ». Pour certains, le bonheur consiste à se suffire à soi-même, pour d'autres, c'est d'être respecté, d'avoir du pouvoir, d'être célèbre ou encore d'obtenir la joie. Ces états sont autant de définitions du bonheur. À leur tour, ces états s'atteignent, pense-t-on, par le biais de biens inférieurs, soit : les richesses, les dignités, le pouvoir, la gloire et les plaisirs[10]. Ainsi, celui qui désire les richesses, par exemple, ne les désire pas seulement pour elles-mêmes, mais

les désire pour se suffire à lui-même, et il désire cet état en vue d'être heureux. Comme le dit Philosophie, on comprend que « ce n'est pas tant ces choses que le bien lui-même [i.e. : le bonheur] que tous désirent [à travers elles][11] ».

1.3. Pourquoi les différentes voies des mortels ne conduisent-elles pas au bonheur ?

Philosophie montre que la recherche du bonheur des mortels s'embourbe dans deux erreurs majeures. Premièrement, les biens inférieurs recherchés afin d'atteindre la fin visée ne la contiennent pas par nature. Ils ne peuvent donc pas garantir le bonheur souhaité. La seconde erreur des mortels est de diviser le bien suprême qui ne peut être divisé.

1.3.1. Les biens inférieurs ne contiennent pas les biens intermédiaires par nature

Philosophie propose à Boèce d'examiner si les biens inférieurs (la richesse, les honneurs, le pouvoir / la royauté, la gloire, et les plaisirs) recherchés en vue du bonheur mènent vraiment au bonheur[12]. Elle montre que les biens inférieurs ne contiennent pas par nature les biens intermédiaires respectifs qui leur sont associés soit : se suffire à soi-même, être respecté, avoir le pouvoir, être célèbre ou encore d'obtenir la joie. Le bonheur n'est donc pas garanti par l'obtention des biens inférieurs, car ce qui est recherché ne s'y trouve tout simplement pas. L'erreur des mortels quant à la recherche des biens inférieurs est explicitée clairement par Philosophie lorsqu'elle dit que : « les choses qui ne sont pas bonnes par nature, si elles semblent l'être, sont pourtant recherchées comme si elles étaient vraiment bonnes[13] ». On comprend donc qu'un vrai bien contient par nature la fin pour laquelle on le poursuit et qui le détermine comme un bien[14]. La richesse, qui devait permettre de se suffire à soi-même, ne contient pas cette finalité en elle-même : « l'argent n'a, par sa propre nature, rien qui l'empêche d'être enlevé contre leur gré à ceux qui le possèdent[15] ». Croyant nous suffire à nous-mêmes avec l'argent, nous sommes voués à une contradiction, puisqu'« on a plutôt besoin du secours d'autrui[16] » pour se défendre contre le vol. L'argent n'est pas

un bien dont la possession entraîne nécessairement l'autosuffisance. Il en va de même pour les dignités qui devaient rendre respectables ceux à qui elles sont destinées. Philosophie explique bien en quoi les dignités et les honneurs n'ont pas cette fin par nature : « Or si les dignités avaient de leur propre nature cette fonction [i.e. : rendre respectable], elles ne cesseraient en aucune manière de la remplir chez quelque peuple que ce soit, tout comme le feu ne s'arrête jamais nulle part d'être chaud. Mais […] elles s'évanouissent aussitôt qu'elles arrivent chez des gens qui estiment qu'elles ne sont pas des dignités[17] ».

Ainsi, on voit que posséder des honneurs ne garantit pas le respect qui devait suivre leur acquisition. Le bonheur ne découle donc pas directement des honneurs. Il en va de même pour la royauté qui devait garantir par nature le pouvoir et le bonheur à son détenteur. Mais le bonheur n'est pas assuré par le pouvoir : « Or l'Antiquité est pleine d'exemples, et l'époque présente aussi des rois qui sont passés du bonheur au désastre[18] ». La gloire n'entraîne pas nécessairement la célébrité, car la célébrité dépend de « la faveur populaire […] [qui] ne se maintient jamais fermement[19] ». Et même avant de sombrer dans l'oubli, on peut déjà dire que celui qui est couvert de gloire et célébré ici est un inconnu ailleurs. Concernant les plaisirs, Philosophie remarque que « s'ils peuvent rendre heureux, il n'y a aucune raison de ne pas dire heureuses les bêtes aussi[20] ». Comme les bêtes qui se plaisent ne sont pas dites heureuses, on comprend que le plaisir ne contient pas par nature la joie recherchée en lui.

Au demeurant, on voit qu'aucun des biens inférieurs ne permet d'atteindre les finalités intermédiaires qui étaient poursuivies à leur tour en vue du bonheur[21] : « Il n'y a aucun doute que ces prétendues voies vers le bonheur s'en écartent et qu'elles ne peuvent mener personne là où elles promettent de mener[22] ». Mais on a là l'un des critères du vrai bien recherché en vue du vrai bonheur : celui-ci doit comporter la fin, le bonheur, par nature.

1.3.2. L'erreur de la division du bien

La deuxième erreur des hommes dans leur quête de bonheur vient du fait qu'ils divisent le bien suprême, le bonheur, en parties,

alors qu'il ne peut être divisé : « En effet, ce qui est par nature simple et indivisible, l'erreur humaine le sépare et transforme le vrai et le parfait en faux et en imparfait[23] ». En effet, les biens intermédiaires que l'on croyait pouvoir poursuivre afin d'atteindre le bonheur ne peuvent pas être atteints indépendamment puisqu'ils sont en fait une seule et même chose dont l'existence est compromise lorsqu'on la divise. Ainsi, se suffire à soi-même, être respecté, avoir du pouvoir, avoir la célébrité et posséder la joie ne peuvent être des fins recherchées séparément.

Premièrement, ce qui se suffit à soi-même ne peut être sans pouvoir : « s'il y a une chose qui a en elle quelque faiblesse, elle a nécessairement besoin du secours d'autrui. […] Par conséquent, se suffire à soi-même et le pouvoir sont une seule et même chose[24] ». Mais ce qui se suffit à soi-même et qui a un pouvoir divin ne pourrait pas également ne pas être respecté[25]. De même, une telle chose qui se suffit à soi-même, qui possède le pouvoir et qui est digne du plus grand respect ne pourrait être ignorée. Elle est donc aussi célébrée[26]. Notons que ce résultat s'atteint encore une fois logiquement[27]. Finalement, ce qui possède toutes les qualités précédentes ne peut être que joyeux[28]. Ainsi, à partir de la raison, on peut voir que ce qui possède absolument un des états parfaits, comme l'autosuffisance, doit posséder suprêmement les quatre autres états : le pouvoir, la célébrité, la respectabilité et l'agrément. Chercher un de ces biens sans les autres, cela n'est pas conforme à la nature de la chose recherchée, qui est une. Philosophie n'attribue pas d'existence autonome aux biens intermédiaires : « Par conséquent, 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 cherche pas du tout[29] ».

Puisque la forme du vrai bonheur est dans la réunion des biens intermédiaires, il peut sembler raisonnable de chercher tous les biens intermédiaires à la fois afin de trouver le bonheur. Mais on comprend que ce n'est pas possible puisqu'il faudrait poursuivre tous les biens inférieurs (richesse, honneurs, pouvoir/royauté, gloire, plaisirs), alors que les biens inférieurs ne permettent pas d'atteindre

la fin intermédiaire souhaitée, comme nous l'avons vu dans le cas de la première erreur des mortels[30]. C'est donc le vrai bien qu'il faut poursuivre pour atteindre le vrai bonheur et non la somme de ses parties. C'est en atteignant le vrai bien que nous nous suffirons à nous-mêmes, que nous serons puissants, respectables, célèbres et joyeux[31].

1.4. Le chemin vers le vrai bonheur

1.4.1. L'existence du vrai bien

Avec Philosophie, nous avons examiné deux formes du bonheur imparfait[32] qui sont pour l'homme une « représentation approximative des traits du bonheur humain[33] ». Nous avons vu que les richesses, les honneurs, le pouvoir, la gloire, les plaisirs sont les biens inférieurs qui ne permettent pas de remonter au vrai bonheur et nous avons vu que la division du bonheur parfait dans la poursuite d'un des éléments qu'il comporte (l'autosuffisance, la respectabilité, le pouvoir, la célébrité et la joie) n'entraîne pas la recherche du vrai bien. Nous avons vu que la forme du bien parfait réunit l'ensemble des biens intermédiaires et prend la forme du bonheur parfait[34]. Il faut donc chercher si la forme du vrai bien, qui est le bonheur parfait, existe[35]. Philosophie affirme que l'on peut dire que le bonheur parfait existe puisque « tout ce qui est dit imparfait est tenu pour imparfait par une diminution[36] ». En effet, comme nous avons vu, si le bonheur imparfait existe et qu'il nous est procuré par les biens inférieurs (richesses, honneurs, pouvoir / royauté, gloire et plaisirs)[37], il est possible de dire que le bonheur parfait existe. Autrement dit, l'imperfection suppose nécessairement la perfection puisque « si on supprime la perfection, on ne peut même pas se représenter d'où ce qui est tenu pour imparfait existe. Car la nature n'a pas pris naissance à partir d'éléments amoindris et inachevés, mais procédant d'éléments entiers et complets, elle se disperse dans l'infini et l'épuisement[38] ». En somme, on doit comprendre que le bien parfait est diffusif de soi et qu'il est responsable des biens imparfaits. On peut voir dans cette explication une forme d'émanatisme néoplatonicien, mais on peut aussi y voir l'affirmation selon laquelle la cause peut être dite

suprêmement par rapport à son effet, ce qui constituerait une reprise d'un passage d'Aristote qui va en ce sens :

> Le feu est chaud au plus haut point, car il est aussi la cause de la chaleur pour les autres choses ; par conséquent, est le plus vrai ce qui est cause de vérité pour ce qui vient après. C'est pourquoi les principes des êtres éternels sont toujours nécessairement les plus vrais, car ils ne sont pas vrais de temps en temps et n'ont pas de cause de leur être, mais eux le sont pour les autres, si bien que chaque chose a autant de vérité que d'être[39].

Selon Aristote, on peut remonter de l'effet à la cause, et poser cette dernière comme existant suprêmement. Ainsi, Philosophie explique que le bonheur parfait existe puisque s'il n'existait pas, il n'y aurait pas le bonheur imparfait dont on peut faire l'expérience.

1.4.2. Dieu est ce qu'il y a de meilleur

Dans la *Consolation de Philosophie*, une preuve de l'existence de Dieu n'est pas à faire. Il existe car il est « principe de toutes choses[40] » qui existent et la cause de l'ordre dans l'univers[41]. Philosophie montre que Dieu est le bien suprême puisqu'en tant qu'il est le « principe de toutes choses », c'est-à-dire la cause de toutes choses, il ne peut engendrer ce qui est meilleur que lui puisque, comme nous l'avons vu, l'imparfait ne peut engendrer le parfait : « il est clair que tout ce qui est parfait est antérieur à ce qui est moins complet[42] ». Dieu doit donc être ou contenir ce qu'il y a de meilleur puisqu'il ne pourrait être la cause de quelque chose de meilleur que lui. Autrement dit, en tant que Dieu est cause de toutes choses, rien n'est meilleur que Dieu. Lorsque Philosophie pose que « l'on ne peut rien imaginer de meilleur que Dieu[43] », nous n'avons pas affaire à la prémisse d'un raisonnement, mais simplement à une formulation qui résume que si Dieu est principe de toutes choses, il ne peut être inférieur à ce qu'il y a de meilleur. Cette formulation peut trouver ses origines chez Platon dans le *Timée* où il est dit que le créateur du monde est « la meilleure des causes[44] », mais aussi à plusieurs endroits dans l'œuvre d'Augustin, dont le *De doctrina Christiana* : « Car se représenter le seul Dieu entre les dieux, […] c'est se le représenter de telle manière, que la pensée s'efforce d'arriver à un être qui n'a rien de meilleur

ni de plus haut que lui. […] Et on ne saurait trouver personne pour croire que Dieu est un être au-dessus duquel il y a quelque chose de meilleur[45] ».

1.4.3. Dieu est le bien suprême

Il ne suffit que d'un bien imparfait pour affirmer que Dieu est ou possède le bien suprême. En effet, si un bien imparfait existe, alors il existe un bien parfait puisque l'imparfait tire son origine du parfait, comme nous l'avons vu. Nous avons vu également que, comme Dieu est le principe de toutes choses, il doit être ou posséder le bien suprême, si le bien suprême existe, puisque, l'ayant engendré, il ne peut lui être inférieur. Comme nous avons déterminé que le bien suprême existe, puisqu'on trouve des biens imparfaits, il est clair que Dieu est ou possède le bien suprême. Mais il est tout de même intéressant de noter que, selon le raisonnement que présente Philosophie, le moindre bien suffit pour établir que Dieu est ou possède le bien suprême.

1.4.4. Dieu est le bonheur même par nature

Si Dieu ne faisait que posséder le bien suprême, sans l'être par essence, et qu'il le possédait comme quelque chose qui était initialement indépendant de lui, il serait alors pertinent de se questionner sur l'origine de ce bien suprême. En effet, comme Dieu est le principe de toutes choses, il doit posséder le principe de toutes choses par essence : « Et, si le bien suprême est en lui par nature, mais diffère de lui par essence, puisque nous parlons de Dieu comme du principe de toutes choses, qui a bien pu réunir ces deux différences ? L'imagine qui pourra ![46]. » Si le bonheur parfait existe, il le possède par essence. Comme nous avons vu que le bonheur parfait existe, il est essentiellement en Dieu. C'est donc en tant que Dieu est cause de toutes choses que le bonheur parfait, qui existe, est constitutif de son essence. Ce n'est donc pas en tant que le bonheur parfait est le bien suprême qu'il est constitutif de l'essence de Dieu, comme Philosophie l'affirme à maintes reprises par un raisonnement en trois temps du type A est B, B est C, donc A est C : « ce qui est principe de toutes choses [i.e. : Dieu] est aussi par sa substance propre le bien

suprême. […] Mais on a admis que le bien suprême est le bonheur. […] Donc, conclut-elle, on doit nécessairement reconnaître que Dieu est le bonheur même[47] ». Il suffit que le bonheur parfait « soit » pour qu'il soit compris dans l'essence de Dieu en tant que Dieu est principe de toutes choses. Le fait que Dieu soit le bien suprême ne sert pas à conclure qu'il est le bonheur parfait.

1.5. Conclusion partielle

Au terme de la prose 10 du Livre III, Philosophie a expliqué quelle est la forme du bonheur parfait, elle a confirmé que le bonheur parfait existe et qu'il est partie intégrante de l'essence de Dieu. Ainsi, le bonheur parfait que recherche Boèce n'est en rien entaché par les aléas de la fortune et on peut l'acquérir en devenant dieu par participation :

En effet, puisque c'est par l'acquisition du bonheur que les hommes deviennent heureux et que, d'autre part, le bonheur est la divinité même, il est manifeste que c'est par l'acquisition de la divinité qu'ils deviennent heureux. Mais comme c'est par l'acquisition de la justice qu'ils deviennent justes, de la sagesse qu'ils deviennent sages, de même, selon un raisonnement semblable, c'est après avoir acquis la divinité qu'ils deviennent nécessairement des dieux. Tout homme heureux est donc un dieu, mais si, par nature, il n'y a bien sûr qu'un seul Dieu, par participation, rien n'empêche qu'il y en ait le plus possible[48].

2. Le désir humain comme mesure du bien

Comme nous l'avons vu au début de notre essai, c'est le désir humain qui a permis de déterminer le bien suprême car : « ce que chacun recherche avant tout le reste, il juge que c'est le bien suprême[49] ». Autrement dit, est dit « bien » ce qui est désiré. Mais c'est aussi ce même désir humain qui a permis d'établir que Dieu est le bien suprême. En effet, nous avons vu qu'un seul bien, aussi imparfait soit-il, suffit pour déterminer que Dieu est le bien suprême. Or, tous les biens dont Philosophie a fait état furent déterminés à partir du désir de l'homme. En effet, les biens inférieurs comme les biens intermédiaires étaient définis comme des biens dans l'horizon

de la poursuite du bonheur, qui est lui-même l'objet du désir humain. Ce n'est donc pas exagéré d'affirmer que c'est le désir humain qui a permis d'établir que Dieu est le bien suprême. Cela semble poser problème puisqu'alors, on fait dépendre le supérieur, Dieu, de l'inférieur : le désir humain.

On peut dire que l'essentiel de ce qui a été avancé dans les proses 2 à 10 du Livre III découle du désir humain. Ce n'est qu'à partir de la fin de la dixième prose que Philosophie suggère d'examiner l'idée selon laquelle le désir se réglerait sur le bien, plutôt que le bien soit déterminé par le désir.

3. Le désir mesuré par le bien

Il importe de soutenir que le désir est en fait désir du bien afin de sauver tous les raisonnements qui ont été soutenus et de pouvoir affirmer que Dieu est le bien suprême et que le bonheur est contenu dans son essence. Ce n'est qu'à la fin de la prose 10 du Livre III que Philosophie tente d'affirmer que le désir est désir qui se règle naturellement sur le bien. Toutefois, le bien est toujours défini par le désir à cette étape :

> On cherche à se suffire à soi-même parce que l'on juge que c'est un bien ; le pouvoir parce que l'on croit aussi que c'est un bien ; on peut conjecturer de même sur la respectabilité, la célébrité et le plaisir. Donc, l'essence et la cause de toutes les choses désirables est le bien : en effet, ce qui ne contient en soi aucun bien ni en réalité ni en apparence, on ne peut en aucune manière le désirer[50].

En effet, si l'on se fie à ce qu'affirme Philosophie, c'est encore au terme de la dixième prose le désir qui détermine le bien puisque l'autosuffisance, le pouvoir, le respect, la célébrité et le plaisir étaient désirés en vue du bonheur qui était lui-même désiré plus que tout par les hommes. Toutefois, il est possible de dire que Philosophie ne fait que proposer à ce moment la relation inverse, de sorte qu'elle affirmerait que le désir est déterminé par le bien ou, du moins, le bien apparent.

C'est toutefois à la prose 11 du Livre III que cette possibilité est explorée plus sérieusement et c'est d'ailleurs tout l'objectif de cette prose où l'on peut lire que « le bien est précisément ce qui est

désiré par toutes choses[51] ». Philosophie veut montrer, à partir de l'observation du vivant, que le désir est déterminé par la nature et que, ce que celle-ci le pousse à chercher, on peut dire que c'est son bien. Le désir est donc déterminé par les principes de la nature : « Car même chez les animaux, le désir de se maintenir ne vient pas des volontés de l'âme, mais des principes de la nature[52] ». Philosophie explique donc que le désir de l'homme diffère de sa volonté libre et qu'il est une chose naturelle déterminée par la recherche du bien. Ainsi, la nature pousse le désir au bien. Le bien n'est donc plus une contingence du désir humain, mais ce qui précède le désir humain en tant que la nature précède chacun des vivants. Pour soutenir davantage cette idée, Philosophie fait remarquer que tous les vivants cherchent naturellement à maintenir leur unité, de sorte que l'on puisse dire que « l'un et le bien sont la même chose[53] ». Le vivant, en désirant l'unité, désire naturellement ce qui lui convient. C'est de la sorte que l'on peut dire que le vivant désire son bien.

Mais si la nature se règle sur le bien, et que le désir est une chose naturelle, on peut se demander plus précisément sur quel bien le désir se règle ultimement. La réponse est donnée clairement par Alex Tisserand dans *Pars Theologica ; Logique et théologique chez Boèce*[54] : l'ensemble de la nature cherche à imiter Dieu. Cette conception aurait été empruntée à Platon qui la défendait explicitement dans le *Timée* :

> Disons donc, dit Timée à Socrate, pour quelle cause celui qui a formé le devenir et l'univers l'a formé. Il était bon, et, chez celui qui est bon, il ne naît jamais d'envie pour quoi que ce soit. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Que ce soit là le principe le plus effectif du devenir et de l'ordre du monde, c'est l'opinion d'hommes sages, qu'on peut admettre en toute sûreté[55].

Ce principe de l'imitation de Dieu par la nature a également été repris par Aristote, comme le souligne le professeur Thomas De Koninck :

> La réalisation de la forme dans les processus naturels manifeste le « désir » de la matière pour le « divin » que représente la forme. On retrouve ce langage du désir et de

> l'imitation du divin dans les *Météorologies* (I, 9, 346b36 et 347a5), le *De Generatione et Corruptione* (II, 10, 337a1 sq.) et en *Métaphysique*, Θ 8, 1050b28 et sq., où on lit que « les êtres incorruptibles sont imités par les êtres qui sont en continuel changement » (trad. Tricot)[56].

C'est ainsi que l'on peut lire dans la neuvième poésie du Livre III que Dieu modèle le monde en devenir à son image : « [Dieu, tu] permets que toutes les choses se meuvent ; toi que n'a poussé à modeler ton œuvre de matière fluente aucune cause extérieure, mais la forme implantée en toi du bien suprême, dépourvue d'envie ; toi, tu guides toutes choses selon un exemple supérieur ; toi-même toute beauté, tu portes dans ton esprit un monde beau, le formes à ton image[57] ».

Par une lecture attentive, on peut deviner dès la sixième prose du Livre III la thèse selon laquelle la nature cherche à imiter Dieu lorsque Philosophie affirme que « la noblesse semble être une sorte de titre de gloire qui vient des mérites des parents […] [puisque] la parenté semble imposer aux nobles de ne pas dégénérer de la vertu de leurs ancêtres[58] ». Autrement dit, les hommes honorables sont ceux qui imitent leurs ancêtres. Or, dans la poésie qui clôt la prose 6 du Livre III, il est dit que Dieu « est le père de toutes choses[59] ». Dans cette même poésie, il est dit que « si l'on considère votre naissance et Dieu comme votre créateur, il n'existe aucun dégénéré s'il n'entretient les pires vices et n'abandonne ainsi l'origine qui lui est propre[60] ». Autrement dit, lorsqu'on fait le bien, on imite Dieu le père qui est le bien suprême et lorsqu'on fait le mal on s'éloigne de Dieu[61].

On peut également comprendre que si l'homme cherche le bonheur, c'est que Dieu est heureux, voire suprêmement heureux en tant que cause de tout bonheur. Comme le dit Aristote : « Dieu est toujours dans cet état de bonheur[62] ». Ainsi, on constate que la recherche du bonheur n'est pas une détermination arbitraire du désir, mais provient plutôt du fait que le désir conditionne l'homme à imiter Dieu et que Dieu est heureux. Cette perspective de l'imitation divine était aussi subrepticement avancée lorsque les différentes voies vers le bonheur étaient présentées : l'autosuffisance, la respectabilité,

le pouvoir, la célébrité et la joie. En effet, toutes ces choses sont des perfections que l'on attribue à Dieu. En les désirant en vue du bonheur, il était déjà évident que l'on tentait de ressembler à Dieu. Il n'était donc pas si étonnant que Philosophie finisse par définir Dieu comme étant le bonheur même en partant de l'idée que les hommes cherchent le bonheur.

Conclusion

Dans la douzième prose du Livre III, il semble que Boèce ait de bonnes raisons de s'irriter des propos de Philosophie : « Te moques-tu de moi, demandai-je, en tissant avec tes raisonnements un labyrinthe inextricable pour tantôt entrer par où l'on sort, tantôt sortir par où l'on entre[63] ». En effet, nous avons vu qu'en désirant le bonheur, nous désirons par participation être Dieu qui est le bonheur suprême. Nous pourrions donc penser que nous désirons imiter Dieu au sens où, comme Dieu, nous voulons être heureux. Toutefois, nous avons pu voir en dernière instance que nous désirons imiter Dieu et que c'est parce que Dieu est le bonheur suprême que nous désirons être heureux, de sorte que notre désir soit second par rapport à Dieu. Comme dans les deux cas nous désirions à la fois imiter Dieu et le bonheur, Boèce ne semble plus savoir si le désir est premier par rapport à Dieu ou si c'est Dieu qui détermine le désir. Philosophie donne préséance à l'idée selon laquelle le désir est conditionné par Dieu. En effet, puisqu'il est le principe de toutes choses naturelles, il est aussi le principe du désir humain qui est naturel et qui ne s'assimile pas à la volonté libre. Pour étayer davantage cette idée, Philosophie fait observer que l'ensemble du vivant, qui est plein de désir et dépourvu de libre arbitre, semble imiter l'éternité de Dieu par la génération et procrée « comme pour durer perpétuellement[64] ». Nous pouvons donc voir avec les remarques de Philosophie que la recherche du bonheur humain ne dépend pas de l'arbitraire d'une préférence, mais qu'elle manifeste plutôt le désir humain naturel se rapportant par imitation au Dieu suprêmement heureux.

Si le Livre III de la *Consolation de Philosophie* en vient à expliquer l'origine du désir de bonheur chez l'homme, il faut encore expliquer *comment* devenir heureux. En effet, il ne semble pas possible de

simplement imiter le bonheur de Dieu sans actions particulières. Le Livre III laisse deviner la méthode pour être heureux sans toutefois l'expliciter. Nous avons vu qu'il n'est pas possible d'imiter Dieu sans imiter ses attributs. Il faut donc imiter un attribut de Dieu pour être comme Dieu. Il est le bien suprême, c'est son attribut le plus élevé, et c'est donc cet attribut qu'il faut imiter afin d'imiter le plus possible Dieu. Puisque Dieu est cause de tous les biens, il faut que l'homme soit à son tour cause de biens pour lui et tout autour de lui. Il deviendra alors comme Dieu, bien qu'imparfaitement, et, pour cette raison, on peut penser qu'il s'approchera alors du bonheur divin.

---

1. 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, 323 p.
2. *Ibid*., Livre III, *prosa* 1, §§ 4-5, p. 135.
3. *Ibid*., Livre III, *prosa* 2, § 2, p. 137.
4. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, § 37, p. 185.
5. *Ibid*., Livre III, *prosa* 2, § 11, p. 139.
6. *Ibid*., Livre III, *prosa* 2, § 2, p. 137.
7. *Ibid*., Livre III, *prosa* 2, § 11, p. 141.
8. *Ibid*., Livre III, *prosa* 2, § 4, p. 139 : « C'est lui [le vrai bien, le bonheur], comme je l'ai dit, que tous essaient d'acquérir par des voies diverses ».
9. *Ibid*., Livre III, *prosa* 2, § 20, p. 143. Cela n'est pas sans rappeler un passage de l'Éthique à Nicomaque où il est dit qu'« en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus ». Aristote, Éthique à Nicomaque, traduction Jules Tricot, Paris, Vrin, 1959, I, 2, 1095a20-21, p. 40.
10. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit*., Livre III, *prosa* 2, §§ 5-12, p. 139 et 141.
11. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, § 40, p. 185.
12. *Ibid*., Livre III, *prosa* 3, §§ 2-4, p. 145 : « Examine en effet si par les moyens avec lesquels les hommes pensent qu'ils atteindront le bonheur, ils peuvent parvenir au but qu'ils se sont fixé. Car si l'argent ou les honneurs et tout le reste apportent quelque chose à quoi il ne semble manquer aucun bien, moi aussi, je reconnaîtrai que certains deviennent heureux en les acquérant. Mais s'ils ne peuvent accomplir ce qu'ils

promettent et sont dépourvus d'un bon nombre de biens, ne découvrira-t-on pas clairement la fausse apparence de bonheur qu'ils renferment ? ».

13. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, § 38, p. 185.
14. En effet, ce qui est désiré en vue d'une autre chose peut être dit un bien par le bien qui est désiré à travers lui. De plus, pour qu'un bien soit désiré en vue d'une autre chose, elle doit posséder la fin en elle-même. Sans quoi, désirant la chose, on ne désire pas ce en vue de quoi on la désire.
15. *Ibid*., Livre III, *prosa* 3, § 12, p. 147.
16. *Ibid*., Livre III, *prosa* 3, § 16, p. 147.
17. *Ibid*., Livre III, *prosa* 4, § 12, p. 151. Cette idée selon laquelle les biens inférieurs ne possèdent pas la fin visée par nature était déjà présentée au Livre II concernant les dignités et les pouvoirs : « si dans les dignités et les pouvoirs mêmes, il y avait quelque bien naturel et qui leur fût propre, jamais ils ne reviendraient aux gens de la pire espèce. En effet, les opposés, d'ordinaire, ne s'associent pas : la nature répugne à ce que les contraires s'unissent. Ainsi, comme il n'est pas douteux que des gens de la pire espèce exercent la plupart du temps des dignités, il est évident aussi que ce qui se laisse attacher aux gens de la pire espèce n'est pas, dans sa propre nature, bon », *Ibid*., Livre II, *prosa* 6, §§ 13-14, p. 119.
18. *Ibid*., Livre III, *prosa* 5, § 2, p. 155.
19. *Ibid*., Livre III, *prosa* 6, § 6, p. 159.
20. *Ibid*., Livre III, *prosa* 7, § 4, p. 161.
21. Suivant les explications de Philosophie, Boèce constate lui-même « que l'on ne peut se suffire à soi-même avec les richesses, ni obtenir le pouvoir avec la royauté, ni la respectabilité avec les dignités, ni la célébrité avec la gloire, ni la joie avec les plaisirs », *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, § 2, p. 167.
22. *Ibid*., Livre III, *prosa* 8, §§ 2-6, p. 163 : « Essaieras-tu d'amasser de l'argent ? Mais tu en arracheras à qui en possède. Tu voudrais briller par les dignités ? Tu supplieras celui qui les accorde et toi qui désires devancer dans l'honneur tous les autres, tu t'aviliras en t'humiliant à les réclamer. Tu désires le pouvoir ? Exposé aux embûches de ceux qui te sont soumis, tu seras soumis aux dangers. Tu recherches la gloire ? Mais, tiraillé par toutes sortes de difficultés, tu cesses d'être tranquille. Tu mènes une vie de plaisirs ? Mais qui ne méprise et ne rejette l'esclave de cette chose la plus vile et la plus fragile qu'est le corps ? ».
23. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, § 4, p. 167.
24. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, § 6, p. 167.

25. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, §§ 7-8, p. 167 : « ce qui est de ce genre [i.e. : ce qui se suffit à soi-même et qui a le pouvoir], penses-tu qu'il faut le mépriser ou, au contraire, qu'il est digne du plus grand respect ? — Ce dernier cas, répondis-je, ne peut même pas faire le moindre doute. — Ajoutons donc au fait de se suffire à soi-même et au pouvoir la respectabilité pour considérer ces trois choses comme une seule ».
26. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, §§ 9-12, p. 169 : « — Penses-tu que cette chose est obscure et ignorée ou très illustre et célébrée ? Considère si ce dont on a admis qu'il ne manque de rien, qu'il est très puissant et très digne d'honneur [i.e. : respecté], est dépourvu de la célébrité qu'il ne peut se garantir, et si, pour cette raison, il semble en partie méprisé. — Je [Boèce] ne puis éviter, dis-je, de reconnaître que la célébrité ne diffère en rien des trois choses précédentes ».
27. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, § 12, p. 169 : « Il est donc logique de reconnaître que la célébrité ne diffère en rien des trois choses précédentes ».
28. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, §§ 13-14, p. 169 : « Par conséquent, ce qui n'a besoin de rien d'extérieur, qui peut tout par ses propres forces, qui est célèbre et respectable, n'est-il pas évident qu'il est aussi très joyeux ? […] [I]l est nécessaire de reconnaître qu'elle est pleine de joie si du moins ce qui précède demeure ».
29. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, § 16, p. 169.
30. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, §§ 22-24, p. 171 : « — Qu'arriverait-il donc, demandai-je, si on désirait les acquérir [i.e. : les finalités intermédiaires] toutes en même temps ? — On voudrait bien la somme du bonheur, mais est-ce qu'on la trouvera dans ces choses dont j'ai démontré qu'elles ne peuvent apporter ce qu'elles promettent ? — Non, pas du tout, répondis-je. — Donc, dans ces choses dont on croit qu'elles promettent chacune certains biens que l'on recherche, on ne peut en aucune manière trouver le bonheur. — Je le reconnais, dis-je, et on ne peut rien dire de plus vrai. — Tu as donc, dit-elle, la forme et les causes du faux bonheur ».
31. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, §§ 24-27, p. 171-173 : « — Tourne maintenant le regard de ton esprit dans la direction opposée : là, en effet, tu verras aussitôt le vrai bonheur que je t'avais promis. […] — Car, si je me trompe, le bonheur véritable et parfait est celui qui permet de se suffire à soi-même et qui rend parfaitement puissant, respectable, célèbre et joyeux. Et pour que tu saches que j'en suis intimement pénétré, je reconnais sans ambiguïté que le bonheur complet est celui qui peut véritablement fournir l'une de ces choses puisqu'elles sont toutes la même chose ».

32. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, § 29, p. 173 : « Y a-t-il, à ton avis, quelque chose dans ces biens mortels et éphémères qui puisse apporter un état de ce genre [i.e. : le bonheur] ? — Pas du tout, dis-je, à mon avis, et tu l'as démontré au-delà de tout souhait. — Ces biens semblent donc donner aux mortels les apparences du vrai bien ou certains biens imparfaits, mais ne peuvent apporter le vrai bien parfait ».
33. *Ibid*., Livre III, *prosa* 2, § 12, p. 141.
34. *Ibid*., Livre III, *prosa* 9, § 26, p. 171 : « le bonheur véritable et parfait est celui qui permet de se suffire à soi-même et qui rend parfaitement puissant, respectable, célèbre et joyeux ».
35. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, § 2, p. 177 : « il faut d'abord, selon moi, examiner si un bien d'un genre tel que tu viens de le définir peut exister ».
36. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, § 3, p. 177.
37. On se rappellera que Philosophie spécifie que les biens intermédiaires imparfaits n'ont pas d'existence lorsqu'ils sont considérés séparément. Ils n'existent que rassemblés sous la vraie forme qu'est le bonheur. On ne peut donc pas considérer l'existence des biens intermédiaires pour parler de l'existence de biens imparfaits puisqu'ils ne font sens qu'en étant réunis dans la forme du vrai bonheur et savoir si le vrai bonheur existe vraiment est ce que nous cherchons.
38. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, § 5, p. 177.
39. Aristote, *Métaphysique*, traduction Jules Tricot, Paris, Vrin, 1981, t. 1, II, 1,993b25-31, p. 109-110.
40. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit*., Livre III, *prosa* 10, § 16, p. 179.
41. *Ibid*., Livre III, *prosa* 12, §§ 5-8, p. 199 : « Ce monde, composé de parties si diverses et contraires, ne se serait pas du tout assemblé en une forme unique s'il n'avait pas existé un être unique pour réunir des éléments si divers ; d'autre part, l'union de natures si diverses et en désaccord entre elles se dissocierait et se déchirerait s'il n'existait pas un être unique pour maintenir ce qu'il a lié. L'ordre de la nature ne procéderait pas d'une manière aussi déterminée ni ne déploierait des mouvements aussi ordonnés en lieux, en temps, en efficacité, en étendue et en qualités s'il n'existait pas un être unique pour ordonner lui-même, dans sa permanence, la variété des changements. Quel que soit ce qui maintient et met en mouvement les choses créées, je l'appelle du nom employé par tous : Dieu ».
42. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, § 9, p. 177.
43. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, § 7, p. 177.

44. Platon, « Timée », dans Œuvres Complètes, traduction E. Chambry, Paris, Garnier Frères, 1947, t. 5, 29a, p. 460.
45. Augustin, « De Doctrina Christiana », dans Œuvres de Saint Augustin, traduction G. Combès et l'abbé Farges, vol. XI, Le Magistère chrétien, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1949, I, VII, p. 189. On peut aussi citer *Les Confessions* pour montrer que c'est une idée qu'Augustin défend ardemment. Voir Augustin, *Les Confessions*, traduction Joseph Trabucco, Tome I, Paris, Éditions Garnier Frères, 1960, VII, IV, 6, p. 267 : « Car jamais âme ne put ni ne pourra concevoir quelque chose qui vaille mieux que vous qui êtes le souverain Bien, le Bien meilleur. […] ma pensée aurait pu saisir quelque chose de meilleur que vous, mon Dieu, si vous n'eussiez été incorruptible ».
46. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit*., Livre III, *prosa* 10, §§ 14-16, p. 179.
47. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, § 17, p. 179.
48. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, §§ 23-25, p. 181.
49. *Ibid*., Livre III, *prosa* 2, § 11, p. 139.
50. *Ibid*., Livre III, *prosa* 10, §§ 36-37, p. 185.
51. *Ibid*., Livre III, *prosa* 11, § 38, p. 195.
52. *Ibid*., Livre III, *prosa* 11, § 31, p. 193.
53. *Ibid*., Livre III, *prosa* 11, § 9, p. 189.
54. Axel Tisserand, *Pars theologica ; Logique et théologique chez Boèce*, Paris, Vrin, 2008, p. 289-302.
55. Platon, « Timée », *op. cit.*, 29e, p. 461.
56. Thomas De Koninck, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 128.
57. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit*., Livre III, *metrum* 9, §§ 3-8, p. 173-175.
58. *Ibid*., Livre III, *prosa* 6, §§ 7-9, p. 159.
59. *Ibid*., Livre III, *metrum* 6, § 2, p. 159.
60. *Ibid*., Livre III, *metrum* 6, §§ 7-9, p. 161.
61. Le mal consiste à s'éloigner de Dieu. Cf. *Ibid*., Livre III, *prosa* 12, § 29, p. 203 : « Le mal n'est donc rien ».
62. Aristote, *Métaphysique*, *op. cit*., t. 2, XII, 7, 1072b25, p. 682.
63. Boèce, *Consolation de Philosophie*, *op. cit*., Livre III, *prosa* 12, § 30, p. 203.
64. *Ibid*., Livre III, *prosa* 11, § 24, p. 193.

Libre arbitre et raison dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce

Olivier Duchesne-Pelletier, *Université d'Ottawa*

Introduction

Œuvre marquante pour tout le Moyen Âge latin, la *Consolatio Philosophiae*[1] (*CP*) de Boèce met en scène le personnage[2] historique de *Boèce* l'auteur qui, condamné à mort pour des raisons politiques, en vient à être consolé de son triste sort au cours d'une discussion avec la mystérieuse personnification de la philosophie, Dame *Philosophie*, qui lui apparaît subitement dans son cachot. Au cours de ce dialogue, composé dans le style de la Satire ménippée, Dame *Philosophie* et *Boèce* traitent ultimement du problème de la menace que fait peser la prescience divine sur le libre arbitre humain. D'une grande postérité, la solution boécienne à ce problème a souvent été étudiée pour elle-même[3], sans que l'on s'attarde trop à définir avec exactitude ce qu'elle prétend préserver : le libre arbitre humain. Le but de cet article est d'expliciter le concept de libre arbitre présent dans la *Consolation*, grâce au modèle métaphysique d'inspiration néoplatonicienne qui le supporte.

Pour Boèce (l'auteur), liberté et responsabilité morale vont de pair. À la troisième prose du cinquième livre de la *Consolation de philosophie*, *Boèce* (c'est-à-dire Boèce-le-personnage) s'exprime en ce sens après avoir pris conscience de l'ombre que fait planer la menace de la prescience divine sur le libre arbitre (*CP*, Livre V, prose 3, § 29). L'effondrement de la liberté envisagé à ce moment signifie l'effondrement de toutes affaires humaines, c'est-à-dire des choses sujettes au vouloir libre de l'homme et qui lui reviennent donc en propre de faire ou de ne pas faire. Suivant cette hypothèse destructrice, mérite et blâme, attribués autrement sur la base des actions résultant d'une volonté libre, ne peuvent être accordés aux hommes, sinon injustement, car il paraît injuste à Boèce de châtier quelqu'un pour une action qu'il n'était pas libre de ne pas faire, ou

de récompenser une bonne action accomplie sous le signe de la nécessité (*CP*, Livre V, prose 3, §§ 30-32). Toujours dans cet esprit, par exemple, nul ne songerait à considérer comme pleinement méritoire le travail d'un forçat. Conséquence ultime de la négation de la liberté exprimée par *Boèce*, les prières, « unique commerce entre les hommes et Dieu[4] » sont rendues inutiles, puisque l'homme n'a plus par ses requêtes la liberté d'influencer le cours des choses.

La liberté confère donc aux actes proprement humains leur caractère et leur sens. Sans liberté, la délibération conduisant aux actes proprement humains serait vaine, car on ne délibère que sur ce qui dépend de nous. Dès lors, vouloir rendre compte et évaluer les décisions des hommes serait aussi absurde que de tenter d'évaluer et de qualifier la responsabilité morale d'un dé à jouer pour le chiffre qu'il indique. Cette tragédie qui ferait des affaires humaines une parodie, une pantomime de l'*agency* sans réelle délibération, semble découler nécessairement de la suppression de la liberté sans que cette dernière fasse à proprement parler l'objet d'une enquête comparable à celle sur le problème de la prescience divine. Ainsi, l'unique préoccupation des derniers chapitres de la *Consolation* sera celle du rapport entre prescience divine et libre arbitre, tandis que les indications faites par *Philosophie* sur la liberté de l'homme en tant que telle restent obscures[5].

C'est pour cette raison qu'il nous a paru nécessaire d'éclairer la conception du libre arbitre, qui prévaut dans la *Consolation de Philosophie*, à la lumière du système métaphysique et épistémologique que nous pouvons y voir à l'œuvre, particulièrement dans les chapitres qui traitent du problème de la prescience divine (*CP*, Livre V, proses 3-6). Une fois la structure de ce système établie, ainsi que les précisions sur la nature de la liberté humaine apportées, nous reviendrons en conclusion sur le rôle que cette structure a pu jouer dans la solution boécienne du problème de la prescience divine. Au fond, la conception de la liberté présentée par *Philosophie* procède de la même structure que celle utilisée pour résoudre le problème de la prescience divine. Nous souhaitons faire voir cela, tout en montrant comment le problème de savoir ce qu'est la liberté humaine se pose en tant que tel dans la *Consolation*.

1. Liberté et raison

C'est après que Dame *Philosophie* eut résolu la question de *Boèce* sur le hasard en se référant à l'autorité d'Aristote, que *Boèce* lui demande si le libre arbitre existe. La question qu'il formule va comme suit : « dans cet enchaînement de causes attachées entre elles, y a-t-il une place pour notre libre arbitre [plus précisément *nostri arbitrii libertas*], ou bien la chaîne du destin enserre-t-elle aussi les mouvements de l'âme humaine ?[6] ».

Le problème tel que posé par *Boèce* provient de la définition même du hasard donnée par *Philosophie* qui, à la suite d'Aristote, attribue le hasard à une confluence de causes menant à un événement inopiné (*CP*, Livre V, prose 2, § 18). Si le hasard n'est que le résultat de l'ignorance des causes d'un événement fortuit, comme dans le cas du paysan déterrant un trésor dans son champ (*CP*, Livre V, prose 1, §§ 13-19), cela démontre du coup que tout événement, même celui qui semble le plus fortuit, peut ultimement être ramené à un enchaînement de causes découlant du destin et de la providence divine[7]. Or, demande *Boèce*, comment ménager une place à la liberté humaine dans un monde où tout événement relève de causes prédéterminées ?

La réponse de Dame *Philosophie* a à voir avec la nature de la raison. C'est dans la mesure où une nature possède la raison qu'elle peut exercer un jugement la menant à distinguer par elle-même ce qui mérite d'être fui ou souhaité (*CP*, Livre V, prose 2, §§ 4-6). Ainsi, nous pouvons reformuler le concept de libre arbitre proposé par *Philosophie* comme postulant qu'est libre celui qui est à la *source* de ses actes en tant qu'il est apte à juger de leur caractère bon ou mauvais grâce à sa raison et peut vouloir ou ne pas vouloir tel ou tel état du monde conséquemment à cette appréciation raisonnable du réel.

Mais qu'est-ce qui, dans la nature de la raison, implique la capacité de juger du caractère attractif du bien et permet d'opter en sa faveur ? La source rationnelle du libre arbitre humain se comprend chez Boèce dans le cadre d'une psychologie et d'une épistémologie s'inscrivant dans un schéma à caractère fortement néoplatonicien. Il convient donc de rendre manifeste ce schéma, tel que nous pouvons

le rencontrer dans la *Consolation*, afin de déterminer exactement la signification du lien entre raison et libre arbitre postulé par *Philosophie* (*CP*, Livre V, prose 2, §§ 4-11).

1.1. Les principes à l'œuvre dans la Consolation *qui permettent de rendre compte du lien entre liberté et raison*

Nous savons que les vues présentées par le personnage de *Philosophie* concordent avec une large synthèse de la sagesse philosophique grecque[8]. Cependant, qu'en est-il de *Boèce*-le-personnage et de l'opinion de l'auteur lui-même ? L'œuvre est teintée d'une forte influence néoplatonicienne. Cela est certes manifeste. Rien n'indique cependant qu'il faille postuler que les références néoplatoniciennes de Boèce défont la réputation de l'auteur comme philosophe et théologien chrétiens. Bien au contraire, la réponse que donnera Boèce au problème de la providence divine peut et doit être comprise comme étant motivée par une vision chrétienne des attributs divins, tel que nous le montrerons en conclusion de cet article.

Si les thèses les plus compromettantes pour le christianisme de l'auteur sont, à strictement parler, professées par *Philosophie*, *Boèce* donne à tout le moins son assentiment explicite à celle de la réminiscence platonicienne. L'approbation explicite de l'idée voulant que l'âme conserve des « semences de vrai » une fois plongée dans la pseudo-réalité corporelle renvoie directement à celle d'un séjour préalable de l'âme dans le là-haut d'un quelconque domaine intelligible[9]. Toutefois, ce n'est pas seulement la théorie de la réminiscence qui permettra ultimement de définir avec exactitude le libre arbitre tel que posé par *Philosophie*, mais aussi deux autres principes d'inspiration néoplatonicienne ; la hiérarchie des modes de connaissances (HMC) et le principe de relativité épistémique (PRE). Ces principes, introduits par *Philosophie* comme des outils[10] pour sauver le libre arbitre humain de la menace que fait peser sur lui la prescience divine, seront d'une valeur primordiale pour comprendre le lien entre liberté et raison.

Le schéma à la fois métaphysique, épistémologique et psychologique que nous allons présenter pour déterminer la nature

du lien entre liberté et raison s'articule donc comme suit : la thèse de la réminiscence platonicienne informe HMC via PRE, de telle sorte que cette structure permette une compréhension adéquate de l'acte de la raison en tant qu'il fonde la liberté de l'homme.

1.1.1. La hiérarchie des modes de connaissances et le principe de relativité épistémique

La hiérarchie des modes de connaissances comporte chez Boèce quatre niveaux, allant des sens à l'Intelligence en passant par l'imagination et la raison (*CP*, Livre V, prose 4, §§ 27-30). À chaque degré correspond une différence de statut épistémologique en ce qui a trait au mode par lequel la réalité ou le sujet connaissable est connu. Un principe emprunté aux néoplatoniciens (Jamblique, *via* Ammonius, et Proclus[11]) détermine le rôle qu'aura à jouer HMC et en fournit l'esprit. Reformulé par *Philosophie*, ce principe nie la nécessité de conformité entre la représentation du sujet connaissant et le sujet connaissable[12].

Le principe de relativité épistémique de *Philosophie* permet à Boèce d'affirmer une certaine indépendance du connaissant quant à son sujet de connaissance. À chaque niveau de la hiérarchie épistémique correspond un type de forme, ou figure représentative qui permet spécifiquement au sujet de connaître *selon ce qu'il est*.

Le fait de pouvoir distinguer dans le détail chaque niveau de la hiérarchie, par exemple, de pouvoir clairement distinguer connaissances sensible et imaginative, reste accessoire. Nous le rappelons, les chapitres finaux de la *Consolation* sont principalement orientés en fonction de la réponse boécienne au problème de la prescience divine. Les distinctions psychologiques et épistémiques ne feront donc ici l'objet d'un bref examen que pour mieux cerner les paramètres de notre question, les indications de Boèce dans la *Consolation* étant en effet trop brèves et imprécises sur certains moments de cette hiérarchie pour tenter d'établir dans le détail la spécificité des différents niveaux de cette épistémologie.

Ce qui est important de comprendre dans le détail n'est donc pas ce que Boèce entend exactement lorsqu'il affirme par exemple que « les sens jugent la figure (*figuram*) constituée dans la matière qui

lui sert de support, tandis que l'imagination juge la figure (*figuram*) seule sans la matière[13] », mais que la raison, propre de l'homme, et l'intelligence, propre du divin, accomplissent leurs actes cognitifs en vertu d'eux-mêmes et selon le mode qui leur est propre. En d'autres mots, l'important n'est pas tant la hiérarchie en elle-même, mais sa relation avec PRE.

Pour expliciter comment PRE œuvre au sein de HMC et en révèle le sens et l'utilité, Boèce procède à une prosopopée dans laquelle il met en scène sens, imagination et raison (*CP*, Livre V, prose 5, §§ 5-7). S'opposant à l'existence de l'objet universel de la raison, les personnifications de sens et imagination seraient, d'après *Philosophie*, ridicules. L'idée est de montrer que ce n'est pas parce qu'un objet est sensible ou imaginable qu'il ne peut être compris sous le mode de l'universel. Par exemple, un homme peut connaître de façon universelle le chêne dans lequel l'écureuil fait sa demeure, tandis que ce dernier le connaît sous un mode inférieur (sensible ou imaginatif). L'expérience cognitive de l'écureuil ne limite pas la teneur de l'expérience cognitive d'un être supérieur sur le même objet phénoménal. Ainsi, chaque nature capable de connaître connaît selon le mode de son instance de connaissance propre des objets qui peuvent ne pas exister *prima facie* sous ce mode.

1.1.2. Le rôle de la théorie de la réminiscence

En conformité avec ce qu'elles sont, raison et intelligence permettent à un sujet de se forger des représentations des choses sans se limiter à devoir les penser selon leur modalité d'existence sensible. Le supérieur comprend l'inférieur sans s'y mêler (*CP*, Livre V, prose 4, § 31), ni lui devoir quoi que ce soit pour cette compréhension. Or, pour saisir pleinement comment PRE intervient et façonne HMC, nous avons encore à faire voir le rôle implicite que joue la réminiscence platonicienne dans le système. Une fois cela fait, nous aurons tous les éléments requis pour interpréter la liberté qu'entend défendre Boèce face à la menace de la prescience divine dans le cadre interprétatif qui est le sien – c'est-à-dire le cadre d'une épistémologie occasionnaliste. Pour nous en convaincre, jetons un coup d'œil au passage suivant :

> Que si dans la perception sensible des corps, quoique les qualités objectées <c'est-à-dire présentées> du dehors affectent les instruments des sens et <que> la passion du corps précède la vigueur de l'esprit agent, <passion du corps> qui provoque en soi l'acte du mental et excite les formes reposant de façon intérimaire intrinsèquement, si dans la perception sensible des corps, dis-je, l'esprit n'est pas marqué par la passion, mais juge par sa force la passion sujette au corps, combien plus ces <êtres> qui sont libres de toutes affections des corps en discernant ne suivent pas les <choses> objectées, <c'est-à-dire présentées>, extrinsèquement, mais expédient l'acte de leur mental[14].

Deux éléments sont d'une importance capitale pour notre propos dans ce qui vient d'être cité. Premièrement, l'affirmation selon laquelle l'esprit agent (qu'il soit séparé ou non reste ambigu) provoque de soi l'acte du mental (*mentis*) sans être marqué par les passions. C'est-à-dire que cet acte, bien qu'il soit précédé de sensations, ne doit pas en être considéré comme leur effet. Au lieu de cela, les sensations ne sont que l'*occasion* de l'actualisation de la pensée quant aux formes intelligibles existant de manière séparée. Fidèle à une ontologie plus platonicienne qu'aristotélicienne, Boèce témoigne ici de l'idée voulant que la véritable réalité soit celle des formes intelligibles. Ce n'est qu'à ces dernières que nous pouvons appliquer de droit un quelconque pouvoir causal. Les événements passagers ne sont à considérer que comme de pâles copies de ces formes et ne se révèlent qu'être des occasions de penser les formes en soi pour les âmes rationnelles aux prises avec le côtoiement de la matière.

Le deuxième élément à remarquer est le nécessaire complément du premier. Si les occasions sensibles qui adviennent *hic et nunc* ne peuvent réellement causer la pensée, il faut un principe expliquant comment ces formes rationnelles peuvent être manifestées de soi par le mental humain. Or, nous savons, d'après ce que nous avons vu plus haut, que Boèce a témoigné de son accord à la théorie de la réminiscence. En intégrant la théorie de la réminiscence dans ce processus cognitif, nous pouvons affirmer qu'HMC est un principe permettant, moyennant son interprétation dans le cadre de PRE,

d'affirmer que les sensations ne sont que l'occasion du ressouvenir de formes *déjà présentes* dans la psyché humaine et donc que l'homme est en quelque sorte libre quant aux sensibles pour ce qui est de leur représentation psychique. Autrement dit, la hiérarchie des modes de connaissance, informée par le principe de relativité épistémique et la réminiscence platonicienne, sert à introduire dans la *Consolation* un occasionnalisme qui sera, comme nous le verrons à l'instant, la clef de compréhension de la liberté, mais également celle permettant de comprendre l'essentiel de la solution au problème de la prescience divine.

1.2. Occasionnalisme et liberté

Nous venons d'introduire la notion de liberté en suggérant que, grâce à l'occasionnalisme, la raison rend possible une autonomie du sujet connaissant quant au sensible. À proprement parler, ce n'est pas le sensible qui cause quoi que ce soit dans l'esprit de l'homme, mais la forme intelligible qui y était déjà présente. Dans l'opération par laquelle l'homme se présentifie une connaissance, l'occasion fournie par le sensible n'est que de l'ordre du préparatif et, au fond, de l'accessoire ; l'effort principal étant accompli lors du ressouvenir. La connaissance humaine proprement dite n'est donc pas causée par l'image sensible, mais manifeste la projection d'un acte intrinsèque au sujet connaissant. C'est en vertu de la projection d'un faisceau immanent d'une précognition des formes séparées que l'homme est libre. C'est dans cette optique qu'il faut lire l'explication que donne *Philosophie* pour justifier que c'est par la possession de la raison qu'un individu peut être dit libre. Concentrons-nous sur cette mystérieuse explication qui, maintenant que nous avons les éléments clefs en main, sera beaucoup plus intelligible.

Après avoir affirmé, ci-dessus, le lien de cause à effet entre raison et liberté, en réponse à l'objection contre le libre arbitre tirée par *Boèce* de la conclusion de la discussion sur le hasard, *Philosophie* tâche d'illustrer son point d'une manière qui pourrait laisser perplexe le lecteur qui manquerait d'y voir à l'œuvre le schème occasionnaliste que nous venons de relever. Elle établit d'abord comme idéal de jugement libre celui des substances supérieures ou divines. Ensuite,

elle positionne l'homme à un niveau inférieur de liberté, sur la base de la possibilité qu'a la volonté humaine de faiblir et ainsi de détourner son regard de la lumière de la vérité suprême. Voyons ce qu'elle dit exactement :

> Quant aux âmes humaines, elles sont nécessairement plus libres quand elles se maintiennent dans la contemplation de l'intelligence divine, moins quand elles tombent pour se répandre dans un corps, moins encore quand elles sont liées à des membres terrestres, mais leur servitude est extrême quand, livrées aux vices, elles déchoient de la possession de la raison qui leur est propre. Car quand elles détournent leurs yeux de la lumière de la vérité suprême pour les baisser vers les ténèbres inférieures, elles sont bientôt obscurcies par le nuage de l'ignorance, elles sont troublées par des affections pernicieuses, s'y adonnent et y consentent, renforcent la servitude qu'elles ont introduite en elles et sont d'une manière captives de leur propre liberté[15].

La référence à un séjour de l'âme auprès de l'intelligence divine, avant sa chute et son incarnation, est ici claire. Ce qui l'est moins est comment les indications qui suivent permettent de répondre à la question de *Boèce*. Ce que *Philosophie* est en train d'opérer dans ce passage est une illustration des différents niveaux de liberté que l'âme humaine est susceptible d'avoir tout au long de son parcours. L'idée principale est que ces niveaux laissent voir, par le critère différenciant les degrés de liberté, la façon dont la raison rend l'homme capable d'être libre. D'une part, il semble que le critère soit la nature même de ce que l'âme humaine contemple. Dans l'état de contemplation de l'intelligence divine, l'homme est rectifié et rendu libre dans sa conduite du simple fait qu'il garde le regard fixé sur la source du bien. En d'autres termes, il est difficile de ne pas manifester sa liberté en optant pour le bien quand ce dernier est juste devant nos yeux et que nous en jouissons par sa contemplation. Suite à la chute, une fois que le regard de l'homme s'abaisse vers les choses matérielles, le critère du juste semble plus difficile à discerner parmi la myriade de pseudo-biens qui lui sont présentés.

Est-ce à dire que l'âme humaine est condamnée à perdre sa liberté une fois jetée dans un corps ? Non. Car évidemment, cela irait à

l'encontre de ce que *Philosophie* tente de prouver. D'autre part, ce qui, dans la raison, rend l'homme capable d'être libre est non seulement la nature de ce qu'il contemple, mais aussi la nature de son regard. Comme nous l'avons vu, les représentations et les actes du mental ne sont pas réellement causés par les choses sensibles. C'est donc dans cet espace libre de causalité entre l'occasion sensible et la représentation mentale que peut s'exercer la liberté humaine. Autrement dit, la liberté consiste en une libre capacité de bien juger des choses et la liberté de ce jugement découle du fait que l'esprit humain est lui-même la cause de ses représentations, au lieu que ce soit directement les choses qu'il se représente qui influent sur son esprit. L'homme est libre, chez Boèce, parce qu'il peut projeter un faisceau d'intentionnalité sur les choses, indépendamment de celles-ci. C'est en ce sens qu'il faut lire la fin du passage précédemment cité. Lorsque *Philosophie* spécifie que c'est en y *consentant* que l'homme se fait l'esclave des affections pernicieuses, c'est bien parce qu'il est libre de ne pas le faire en vertu de l'espace d'autonomie que permet l'occasionnalisme et la théorie de la réminiscence.

Si l'homme peut choisir de ne pas se laisser affecter par ce qu'il rencontre ici-bas, il peut aussi choisir de focaliser son intention sur ces choses et ainsi courir à sa perte. L'homme est libre de perdre sa liberté, cela signifie uniquement qu'il peut facilement se laisser entraîner à projeter son esprit sur des biens inférieurs et ainsi délaisser les biens supérieurs. L'incarnation ou la chute n'entraîne donc pas nécessairement directement la perte de la liberté de l'homme, mais elle peut être dite la cause de ce que l'homme a plus de difficulté à exercer sa liberté correctement. Cette difficulté fait en sorte qu'il est moins libre que les êtres supérieurs qui n'ont pas affaire avec le sensible.

2. Le système analogique et le problème de la prescience divine

La réponse de *Philosophie* à l'interrogation de *Boèce* sur le libre arbitre (plus précisément *arbitrii libertas*[16]) et le hasard précède la discussion finale sur le problème de la prescience divine dans la *Consolation*. Toutefois, ce n'est qu'en définissant un cadre philosophique qui ne se révèle complètement que lors de cette

discussion que nous avons pu éclairer rétrospectivement le sens de la liberté boécienne.

Nous avons choisi de mettre l'accent sur la définition du libre arbitre, car la structure de la réponse apportée par *Philosophie* méritait certaines explications de par sa brièveté. Elle ne pouvait en effet se comprendre qu'en relation avec le soubassement épistémologique de la *Consolation*. Nous souhaitons maintenant montrer comment cette même structure épistémologique et métaphysique permet de comprendre un élément central de la réponse de Boèce au problème de la prescience divine.

Le problème de la prescience divine tel que posé par *Boèce* comporte, a-t-on noté, deux volets[17]. Pour résumer, un volet du problème menace la liberté humaine, l'autre l'omniscience divine. Si Dieu connaît d'avance tous les événements futurs sur le mode qui lui est propre, c'est-à-dire celui de la science, alors il faut que ce qu'Il connaît de toute éternité comme devant arriver arrive nécessairement. Or, si Dieu connaît tout et que tout ce qu'il connaît se produit nécessairement, alors rien ne se produit de façon contingente. Ainsi donc, il n'y a pas une telle chose que le libre arbitre, qui serait un pouvoir humain d'agir de façon contingente. Voilà pour le volet 1. Le volet 2 du problème prend l'hypothèse inverse. Si Dieu connaît sous un mode absolu et nécessaire ce qui se produit *hic et nunc* de façon contingente, alors son savoir n'est pas conforme à ce dont il est savoir. Ainsi, le savoir de Dieu ne serait pas parfait, ce qui est évidemment une absurdité.

Les deux volets mènent à différentes apories et peuvent être reformulés pour en faire ressortir plusieurs aspects. Une des voies de résolution du problème puise dans les outils de la logique modale, plus particulièrement dans le concept de nécessité conditionnelle. Nous laisserons de côté cette voie pour nous concentrer sur l'aspect métaphysique de la solution, puisque nous avons déjà observé sa mécanique à l'œuvre pour définir la liberté.

La prosopopée par laquelle Boèce mettait en scène sens, imagination et raison n'était qu'un préambule à une deuxième partie. Le véritable objectif était d'en arriver à une deuxième prosopopée mettant cette fois en scène raison et intelligence divine (*CP*, Livre V, prose 5, §§ 8-10). De même que sens et imagination ne peuvent nier

à raison sa capacité de concevoir sous un mode qui les dépasse un objet pouvant tomber sous leur capacité cognitive, de même la raison ne peut nier que l'intelligence soit capable de concevoir sous un mode supérieur (nécessaire) ses objets (contingents), sans que cela témoigne d'une erreur de sa part.

Par ce raisonnement d'ordre analogique, *Philosophie* en arrive à créer un espace pour l'exercice libre de l'acte divin d'intellection. De même que l'homme peut être dit libre grâce à l'espace libre de causalité entre l'occasion sensible et l'activité mentale, de même le divin surpasse la modalité sous laquelle la raison humaine conçoit les choses. La structure à l'œuvre est la même que celle que nous avons étudiée, c'est-à-dire celle du jeu entre HMC et PRE. Plus encore, à la fin de la *Consolation* (*CP*, Livre V, prose 6, § 43) ce n'est plus seulement le mode de connaissance des choses qui est considéré, mais leur mode d'existence même. Le libre arbitre de l'homme lui permet d'agir de façon contingente sans que cela nuise à l'*omnipotence* divine, puisque Dieu a Lui-même créé l'homme dans son être avec ce mode d'agir contingent. L'analogie permet donc de comprendre comment l'être divin peut supporter cette apparence de contradiction entre son omnipotence et la création d'êtres doués d'un véritable pouvoir causal, donc indépendant de lui dans une certaine mesure. Si l'idée de causalité seconde peut paraître contradictoire, le modèle analogique permet de surpasser cette apparence de contradiction en affirmant sa résolution d'un point de vue dépassant la capacité de compréhension humaine. Cela rapprocherait Boèce d'une vision chrétienne des attributs divins : le Dieu chrétien étant par excellence celui dont la marque de sa toute-puissance se manifeste dans le fait d'assumer une condition lui étant d'apparence indigne, afin d'accomplir le salut du monde. Bien évidemment, cette solution pose problème dans la mesure où elle se présente d'avance comme inaccessible à l'homme, ce que *Philosophie* ne manque pas de signaler (*CP*, Livre V, prose 5, § 12).

Conclusion

Pour conclure, il a été intéressant de noter l'importance de la structure métaphysique qui nous a permis de définir la liberté dans la *Consolation de Philosophie*. C'est seulement en comprenant cette

structure analogique d'inspiration néoplatonicienne, teintée de réminiscence et d'occasionnalisme, que nous sommes à même de saisir à la fois la solution boécienne au problème de la prescience divine et ce qu'elle tente de préserver : le libre arbitre. Si la conception de la liberté que présente Dame *Philosophie* est implicite, la thèse de la réminiscence platonicienne, la hiérarchie des modes de connaissances et le principe de relativité épistémique permettent de la saisir dans sa spécificité. Dans la *Consolation de Philosophie*, Boèce développe une conception de la liberté atypique, fortement non réaliste et qui prend racine dans une théorie de l'intentionnalité qui pourrait être rapprochée des conceptions plus modernes sur la question.

---

1. Pour les extraits en français, nous utiliserons 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 », 2008 ; ou bien, avec en sus le latin de l'édition Moreschini chez Teubner, Claude Lafleur (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera*, Paris : Vrin, Québec : PUL, coll. « Zêtêsis », 2016.
2. Afin de distinguer Boèce l'auteur de *Boèce* le personnage, nous écrirons *Boèce* en *italique* pour parler du personnage ; le même artifice servira à distinguer son interlocutrice, (Dame) *Philosophie*, de la discipline elle-même.
3. Sur ce sujet, voir l'article de R. W. Sharples sur la question : cf. Richard W. Sharples, « Fate, Prescience and Free Will » dans John Marenbon (dir.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 207-227. Cf. François Beets, « Boèce et la sémantique du regard » dans *Boèce ou la chaîne des savoirs* (dir. Alain Galonnier), Louvain-La-Neuve : Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain et Paris : Éditions Peeters, coll. « Philosophes médiévaux », XLIV, 2003, p. 547-569. Cf. John Marenbon, « Le temps, la prescience et le déterminisme dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce » dans *Boèce ou la chaîne des savoirs*, *loc. cit.*, p. 531-546. Cf. Alain Galonnier, « Boèce et la connaissance divine des futurs contingents » dans *Boèce ou la chaîne des savoirs*, *loc. cit.*, p. 571-597.

Cf. John Marenbon, *Le Temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Texte français revu par I. Rosier-Catach, Paris, Vrin, coll. « Conférences Pierre Abélard », 2005.

4. Boèce*, Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit*., Livre V, prose 3, §§ 33-34, p. 291.
5. Ces indications sont données par *Philosophie* en *CP*, Livre V, prose 2, §§ 3-11, p. 283. Nous y reviendrons dans le détail.
6. Boèce*, Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit*., Livre V, prose 2, § 2, p. 281, 283.
7. Le vocabulaire de la *Consolation* comporte une fine distinction entre providence et destin. Cette distinction prend place en Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit*., Livre IV, prose 6, §§ 7-17, p. 251-255. La providence se rapporte au projet divin tel qu'on le trouve dans son intelligence, tandis que le destin est l'effet de cette providence sur les réalités inférieures. Il est possible que certaines réalités supérieures et divines (cf. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit*., Livre IV, prose 6, § 13 et V, prose 2, § 7, p. 253 et p. 283) ne soient soumises qu'à la providence et non au destin.
8. Pour une interprétation du statut de *Dame Philosophie,* ainsi que pour une interprétation générale de la *Consolation de Philosophie*, cf. Danuta Shanzer, *Interpreting the Consolation* dans *The Cambridge Companion to Boethius* (dir. John Marenbon), Cambridge, CUP, 2009, p. 228-254. Cf. John Marenbon, *Boethius*, Oxford et New York, Oxford University Press, coll. « Great Medieval Thinkers », 2003, « chapitre 8 : Interpreting the *Consolation* », p. 146-163.
9. Boèce*, Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit*., Livre III, prose 12, §1, p. 197.
10. Richard W. Sharples identifie au total trois ingrédients ou outils dans la solution boécienne : la distinction entre nécessité conditionnelle et absolue, le principe de relativité épistémologique et l'éternelle présence du divin. Cf. Richard W. Sharples, « Fate, Prescience and Free Will », *loc. cit.,* p. 216-217.
11. Principe de Jamblique (d'après Ammonius) : cf. Claude Lafleur, *Le Sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera, op. cit.*, p. 216-217, note 9, pour la citation de l'extrait concerné dans l'édition Busse de l'original grec et la traduction anglaise de David Blank d'Ammonius, *In Aristotelis librum De interpretatione commentarius*.

12. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Lafleur et Carrier, *op. cit.*, Livre V, prose 4, § 25, p. 218 et note 10 (Extrait 1 : avec édition Moreschini, Teubner, p. 149, lignes 72-75) : « Tout, en effet, ce qui est connu n'<est> pas <compris> selon sa force, mais est plutôt compris selon la faculté des connaissants ». (« Omne enim quod cognoscitur non secundum sui uim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem »).
13. Boèce*, Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit*., Livre V, prose 4, § 2, p. 301.
14. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Lafleur et Carrier, *op. cit.*, Livre V, prose 5, § 1, p. 232-233 et note 35 (avec édition Moreschini, Teubner, p. 152, lignes 1-10) : « Quodsi in corporibus sentiendis, quamuis afficiant instrumenta sensuum forinsecus obiectae qualitates animique agentis uigorem passio corporis antecedat, quae in se actum mentis prouocet excitetque interim quiescentes intrinsecus formas, si in sentiendis, inquam, corporibus animus non passione insignitur, sed ex sua ui subiectam corpori iudicat passionem, quanto magis ea quae cunctis corporum affectionibus absoluta sunt in discernendo non obiecta extrinsecus sequuntur, sed actum suae mentis expediunt ! ».
15. Boèce*, Consolation de Philosophie*, traduction Vanpeteghem, *op. cit*., Livre V, prose 2, §§ 8-10, p. 283.
16. Cf. Claude Lafleur, *Le Sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera, op. cit.*, p. 197.
17. Boèce, *Consolation de Philosophie*, traduction Lafleur et Carrier, *op. cit.*, Livre V, prose 3, §§ 3-6, p. 242, note 51 (avec édition Moreschini, Teubner, p. 140, ligne 3 à p. 141, ligne 15) (« Le deux volets du problème… ») : « — Par trop, dis-je, <cela> semble s'opposer et se repousser, <à savoir> que Dieu préconnaisse l'universalité des choses et qu'il y ait quelque arbitre de liberté que ce soit. [Volet 1] Car si Dieu voit d'avance toutes choses et ne peut en aucune manière se tromper, il est nécessaire qu'advienne ce que la providence aura prévu être futur. C'est pourquoi si depuis l'éternité <Dieu> préconnaît non seulement les actions des hommes mais aussi <leurs> délibérations et <leurs> volontés, il n'y aura aucune liberté d'arbitre ; et en effet il ne pourra exister ou aucune autre action ou n'importe quelle volonté, sauf <celles> que la providence divine, qui ne peut se tromper, aura pressenties. [Volet 2] Car si <ces choses> sont capables de tourner autrement qu'elles ont été prévues, il n'y aura dès lors plus de ferme prescience du futur, mais plutôt une opinion incertaine ; ce que je juge sacrilège de croire à propos de Dieu ». (« 3. — Nimium, inquam,

aduersari ac repugnare uidetur praenoscere uniuersa deum et esse ullum libertatis arbitrium. 4. [Volet 1] Nam si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, euenire necesse est quod prouidentia futurum esse praeuiderit. 5. Quare si ab aeterno non facta hominum modo sed etiam consilia uoluntatesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas ; neque enim uel factum aliud ullum uel quaelibet exsistere poterit uoluntas, nisi quam nescia falli prouidentia diuina praesenserit. 6. [Volet 2] Nam si aliorsum quam prouisa sunt detorqueri ualent, non iam erit futuri firma praescientia, sed opinio potius incerta ; quod de deo credere nefas iudico »).

La compatibilité de la prescience divine avec la liberté humaine : la solution du Livre V de la *Consolation de Philosophie* de Boèce

Julien Jolicoeur-Dugré, *Université Laval*

Introduction

Tout lecteur de la *Consolation de Philosophie*[1] reconnaîtra que la question de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté prend une place centrale dans le cinquième livre. De la sorte, comme Richard Sharples le fait remarquer[2], leur réconciliation est la culmination de l'œuvre. Pourtant, il n'est pas évident que la réponse de Boèce soit satisfaisante. En effet, certains commentateurs croient que Boèce-l'auteur aurait programmé un échec par rapport à la question, par exemple pour prouver que la philosophie païenne ne peut pas répondre à cette question[3] ; d'autres pensent que celui-ci n'aurait tout simplement pas été en mesure d'y répondre adéquatement[4]. Or, peu importe que l'on soit d'accord ou non, la solution de Boèce et ses ingrédients sont originaux et restent importants du point de vue historique et philosophique.

Dans la présente étude, j'exposerai le développement de la solution de Boèce et tenterai de savoir si celle-ci est complète. Pour faire cela, j'examinerai ce qui pousse Boèce-le-personnage à questionner Philosophie sur le sujet de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine. Ensuite, je présenterai les différents volets du problème et les éléments de la solution donnés par Philosophie. Enfin, j'analyserai les derniers paragraphes – plus précisément les paragraphes 42 et 43 du cinquième livre – et risquerai une explication dans le but de déterminer s'il reste certaines difficultés qui se rapportent à la conciliation de la prescience divine avec la liberté humaine.

1. Le problème de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine dans la Consolation de Philosophie *de Boèce*

À l'instar de plusieurs philosophes anciens, Boèce s'intéresse à l'apparente incompatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine[5]. Ainsi, à la prose 3 du cinquième livre, Boèce-le-personnage déplore le fait que les deux soient irréconciliables[6]. Or, par la bouche de Philosophie, l'auteur explique qu'aucune réponse satisfaisante n'a encore été donnée pour régler la question[7]. Avant d'aborder la réponse originale de Philosophie, examinons ce qui a mené Boèce-le-personnage à considérer ce problème.

Au début de la *Consolation de Philosophie*, Boèce-le-personnage est en proie au désespoir, car il considère que le fait d'être physiquement prisonnier l'empêche absolument d'être libre[8]. Aussi, il se plaint que ce qui lui arrive est une injustice et se demande pourquoi Dieu laisse se produire le mal. De cette manière, dans le poème commençant le chapitre 5 du premier livre – un des seuls récités par Boèce-le-personnage[9] –, il déplore le manque de gouvernance de la part de Dieu sur les affaires humaines et exhorte ce dernier à prendre les rênes du monde[10]. Il désire ainsi que Dieu punisse les injustes et récompense les justes. Pour cette raison, Philosophie entreprend dans les livres suivants d'apaiser sa souffrance en le rappelant à sa patrie véritable. De la sorte, elle lui rappellera par ses discours que ses maux n'en sont pas vraiment et que Dieu gouverne tout. De plus, Philosophie démontrera que se conformer à Dieu est en fait la vraie liberté[11].

Or, comme l'indique avec justesse John Magee, la consolation de dame Philosophie mène à la question de la compatibilité de la liberté et de la prescience divine[12]. D'abord, au chapitre 12 du troisième livre, Boèce-le-personnage se rappelle ce qu'il avait oublié et reconnaît que Dieu gouverne le monde[13]. Ensuite, cette question se manifeste de manière plus claire au chapitre 6 du quatrième livre, où Philosophie – suite à la demande d'explication de Boèce sur la manière dont Dieu punit les personnes injustes et récompense les justes – énonce que la providence divine gouverne non seulement les mouvements des corps célestes, mais « enchaîne aussi les actes et les destinées des hommes par la liaison indissoluble des causes[14] ».

De la sorte, Philosophie distingue la fortune (ou le destin) – qui est aveugle et qui gouverne l'enchaînement causal du monde – de la providence divine – qui est arbitraire. Selon elle, tout est toujours sous l'emprise de la providence divine[15]. Par conséquent, tout tend toujours d'une façon ou d'une autre vers le bien, car rien n'est laissé au hasard[16]. Ainsi, même si on ne s'en rend pas toujours compte, Dieu punit les mauvais et récompense les bons grâce à la providence[17]. Aussi, Philosophie explique au prisonnier que notre vraie liberté est de faire le choix de contempler Dieu et sa providence. De cette façon, on peut choisir de s'extirper de la fortune – l'enchaînement des causes – et être libre, mais pas de la providence, à laquelle il faut au contraire se conformer. Le fait d'être en prison, comme Boèce, n'a aucune incidence réelle sur notre capacité d'être libre, car ce n'est qu'une infortune.

Comme l'explique Magee, Boèce-le-personnage se souvient maintenant de ce dont il déplorait l'absence plus tôt, c'est-à-dire le fait que Dieu s'occupe de nos actions et qu'il ne les abandonne pas au hasard[18]. De la sorte, Philosophie semble avoir réussi sa tâche de consoler Boèce, mais une autre difficulté apparaît maintenant, soit celle de la possibilité de notre liberté dans un monde entièrement régi par Dieu. Pour cette raison, Boèce en vient à demander au cinquième livre s'il reste une place pour un réel libre arbitre humain[19].

Examinons maintenant pourquoi la question de la compatibilité entre la liberté et la prescience divine devient importante pour Boèce-le-personnage. Il peut sembler ironique que Boèce-le-personnage, qui s'inquiétait au départ du manque de gouvernance de Dieu, se trouble maintenant du peu de place de la liberté face à la providence divine[20]. De cette manière, lorsque Boèce demande à Philosophie si le libre arbitre existe, celle-ci lui répond que toute nature rationnelle en est douée[21]. De plus, elle ajoute que le regard de la providence divine discerne les choix que l'on fera et dispose dans l'ordre des causes les récompenses et les punitions selon les actions bonnes et mauvaises[22]. Or, pour Boèce, il est tout à fait incompatible à première vue que Dieu connaisse à l'avance toutes les choses et qu'il y ait un libre arbitre. En effet, si Dieu prévoit tout et qu'il ne peut pas se tromper, alors il arrive nécessairement ce qui a été prévu. Pour Boèce, il

est évident que Dieu ne peut pas faire d'erreur, car il est parfait. C'est pour cette raison que si Dieu connaît déjà l'issue des choix contingents, alors ceux-ci ne sont pas libres, car l'issue ne pourrait pas être autre[23]. Il semble donc qu'il n'y ait que deux conclusions possibles, ou bien rejeter la liberté ou bien exclure la possibilité pour Dieu de connaître le futur de manière certaine. De son côté, Boèce-le-personnage rejette les deux solutions et Philosophie va tenter d'apaiser son interlocuteur grâce à une troisième voie compatibiliste pour sauver la liberté humaine et l'omniscience de Dieu.

2. Les éléments du problème de l'incompatibilité entre la liberté humaine et la prescience divine et la solution de Philosophie

Avant tout, pour bien comprendre, j'examinerai l'interprétation traditionnelle du problème[24]. En fait, J. Marenbon le remarque, le problème de la compatibilité de la prescience divine et de la liberté est une transposition théologique du problème des futurs contingents[25]. De cette manière, comme le présente C. Michon, « la contingence du futur est normalement considérée comme incompatible, ou bien avec la vérité de propositions portant sur le futur, ou bien avec la connaissance de ce futur, voire avec la croyance infaillible que ces propositions sont vraies[26] ». Le raisonnement va comme suit :

1. Il est vrai (aujourd'hui) / était vrai (hier) qu'il y aura une bataille navale demain ;
2. Nécessairement, si « p » [l'énoncé 1.] est vrai, alors *p* [l'événement en question se produira] ;
3. Nécessairement, il y aura une bataille navale demain.

De cette façon, si j'énonce qu'il y aura une bataille navale demain et que cet énoncé est vrai, alors il semble impossible que la bataille navale ne se produise pas. En effet, il apparaît que si les énoncés sur les futurs contingents ont une valeur de vérité, alors tout est déjà prédéterminé. Par conséquent, R. Sharples considère que trois solutions sont possibles à ce problème[27]. La première est la solution stoïcienne qui accepte que les énoncés sur le futur aient toujours une valeur de vérité, car tout est prédéterminé. La deuxième solution postule que les énoncés à propos d'événements futurs contingents ne sont ni vrais ni faux, donc que la liberté est possible. La dernière

considère que les énoncés à propos du futur sont tous vrais ou faux de tout temps, mais leur vérité est décidée par l'occurrence ou non des événements auxquels ils se réfèrent. Ainsi, le problème de la connaissance des futurs contingents se transpose théologiquement comme suit :

1. [Parce qu'il est omniscient], Dieu sait (aujourd'hui) / savait (hier) qu'il y aura une bataille navale demain ;
2. Nécessairement, si X sait que *p*, alors *p* [définition du savoir]
   et / ou
   Nécessairement, si Dieu sait / croit que *p*, alors *p* [Infaillibilité divine] ;
3. Nécessairement, il y aura une bataille navale demain.

Conséquemment, il semble qu'ici la liberté et la prescience divine ne soient pas réconciliables. En fait, ou bien on rejette le premier énoncé et on refuse la connaissance des futurs contingents à Dieu, ou bien on accepte que nous ne soyons pas libres. En effet, si Dieu connaît déjà d'avance l'issue des futurs contingents, alors tout est prédéterminé, car l'issue ne peut pas être autrement. Par exemple, lorsqu'il énonce qu'« il y aura une bataille navale demain », il est certain qu'il ne peut pas se tromper et qu'il y aura effectivement une bataille navale demain, car il est omniscient et infaillible.

Dans la *Consolation de la Philosophie*, Boèce fait part du problème à Philosophie au chapitre 3 du Livre V. Je rappelle que, pour le personnage, la préconnaissance de toutes choses par Dieu est contradictoire avec le libre arbitre. En effet, si Dieu prévoit tout ce qui va arriver, alors il ne peut pas se tromper, car, comme Philosophie a dit, tout ce produit selon sa prescience et sa providence[28]. De cette manière, il ne reste aucune place pour la liberté, mais aussi pour la responsabilité morale, car s'il n'y a pas de choix réel, comment pouvons-nous être blâmés ou loués pour nos actions[29] ? Au contraire, s'il était possible à Dieu de se tromper, alors il ne serait pas parfait, ce qui est inconcevable pour Boèce[30]. Ce dernier recherche donc une solution qui réconcilie les deux positions.

D'abord, Philosophie commencera par expliquer à Boèce que la cause de l'échec des philosophes à répondre à cette profonde question est que la raison humaine est trop éloignée de la simplicité de la prescience divine pour bien comprendre ou se figurer son

fonctionnement[31]. En d'autres mots, l'intelligence de Dieu surpasse notre raison. Néanmoins, elle tentera de lui faire comprendre la prescience par des artifices rhétoriques et des comparaisons avec ce que peut connaître la raison humaine. Elle formulera donc une solution contenant trois éléments.

Premièrement, pour répondre au premier et principal volet de la question, Philosophie introduit ce que je nomme le *principe des deux nécessités*. Ainsi, comme on l'a vu, il semble que si je sais que quelque chose se produira demain, alors il est nécessaire que cela se produise. Cela est encore plus vrai pour Dieu et indique un problème d'incompatibilité entre la prescience et la liberté. Pourtant, Philosophie commence par expliquer que la prescience n'impose pas de nécessité aux événements, au même titre que la connaissance du présent n'implique pas la nécessité de ce qui est connu[32]. En fait, Philosophie explique plus loin qu'il existe deux nécessités, l'une simple et l'autre conditionnée[33]. La première correspond à la nécessité pour un humain d'être mortel ou l'eau pure (H2O) d'être transparente. Comme le dit Michon, c'est en fait la nécessité « des vérités logiques, des vérités d'essence et peut-être aussi des vérités causales comme le soleil qui se lève chaque jour[34] ». La deuxième transparaît lorsqu'il est nécessaire qu'il y ait présentement une bataille navale pour pouvoir dire que l'énoncé « présentement, il y a une bataille navale » est vrai, mais que cette bataille n'était pas nécessaire en soi. Ainsi, la bataille navale est le choix libre d'un ou des deux amiraux adverses – ils n'ont pas été contraints – et il n'était pas nécessaire que ceux-ci s'engagent dans la bataille. De cette manière, la nécessité conditionnée est « celle que l'on attribue à un événement étant donné une certaine condition[35] ». Par exemple, étant donné qu'il doit y avoir une bataille pour que je puisse dire qu'il y a effectivement une bataille, cette dernière est nécessaire de façon conditionnée au savoir. Par conséquent, Philosophie explique au prisonnier que les événements contingents sont nécessaires du point de vue d'une connaissance de ceux-ci, mais ne le sont pas vraiment, c'est-à-dire en eux-mêmes. De la même façon, « si on rapporte ces choses à la connaissance divine, elles sont nécessaires, mais que si on les considère en soi, elles sont libres de tout enchaînement[36] ». En

d'autres mots, le fait que Dieu connaisse l'issue des futurs contingents ne les rend pas nécessaires en soi.

À première vue, il semble que le problème de la compatibilité soit réglé, car il est maintenant possible d'avoir une connaissance d'actions futures sans pour autant que celles-ci soient nécessaires en soi. Effectivement, même s'il est nécessaire que les événements contingents que prévoit Dieu se produisent, ceux-ci adviennent de manière accidentelle, car la prescience n'impose pas de nécessité simple aux événements. Il est donc possible à Dieu de connaître les futurs contingents de façon nécessaire et il nous est possible d'être libres. Pourtant, comme le mentionne Boèce au Livre V, un autre problème ou volet apparaît, celui de l'incompatibilité entre la prescience et la contingence[37]. En effet, comment Dieu peut-il connaître de manière nécessaire un événement qui ne l'est pas ? Assurément, il semble suspect que Dieu juge comme nécessaire quelque chose qui est contingent, c'est-à-dire qu'il considère une réalité autrement que ce qu'elle est[38]. Pour Sharples, c'est en fait un problème d'accessibilité aux futurs contingents[39]. En d'autres termes, pour la raison humaine, il semble impossible de connaître de manière certaine quelque chose de futur et d'incertain. Pour bien comprendre ce nouveau problème, on doit se rappeler que pour la raison humaine, toute connaissance du futur se fait au présent. Par exemple, c'est aujourd'hui que je crois que demain il y aura une bataille navale. Ainsi, s'il y a vraiment des événements contingents, c'est-à-dire des événements qui peuvent ou non se produire, je ne peux les connaître de manière certaine que lorsqu'ils se produisent, car comme la première partie de la solution le soutient, les futurs contingents sont incertains. Bref, les humains ne peuvent connaître le futur que de ce qui est nécessaire purement et simplement, c'est-à-dire ce qui arrivera absolument. Or, par quel moyen Dieu échappe-t-il à cette règle et connaît-il ce qui est contingent de façon nécessaire avant que cela n'advienne ?

Pour régler ce problème d'incompatibilité entre la prescience et la contingence, Philosophie introduit une hiérarchie des modes de connaissances qui, selon Sharples, est une reprise d'un principe de Jamblique[40]. De la sorte, Philosophie énonce le *principe de Jamblique*

et propose que « tout ce qui est connu n'est pas compris selon son caractère propre, mais plutôt selon la capacité de ceux qui cherchent à connaître[41] ». En d'autres termes, ce n'est pas l'objet que l'on cherche à connaître qui détermine la façon dont il est connu, mais le sujet qui connaît qui la détermine. Par exemple, le caractère contingent d'un événement peut l'être pour un certain mode de connaissance, mais pas pour un autre qui lui est supérieur. Pour démontrer son point, elle introduit sa hiérarchie des connaissances. De cette façon, elle donne l'exemple de l'observation d'un homme. Ainsi, lorsqu'un humain en examine un autre, il l'observe, ou bien avec les sens, ou bien avec l'imagination, ou bien avec la raison. En effet, les sens jugent la figure dans la matière, l'imagination juge la figure sans la matière et la raison évalue l'homme de manière universelle[42]. Or, Philosophie ajoute que les modes de connaissances supérieurs comprennent à leur manière les modes inférieurs, mais pas l'inverse[43]. De cette manière, les sens n'appréhendent que la figure matérielle et l'imagination n'observe pas les figures universelles, mais la raison comprend – à sa manière – autant ce qu'observent les sens que l'imagination. Il est à noter que lorsque la raison appréhende ce que les modes inférieurs observent, elle le fait sans utiliser ni l'imagination ni les sens[44]. En fait, elle donne sa mesure aux choses qu'elle connaît. Dans le cas de l'homme, les sens observent les stimuli sensibles, ils voient l'homme en chair. De leur côté, l'imagination voit la figure de l'homme sans la matière et la raison conçoit l'homme comme « animal bipède rationnel », soit son genre et son espèce. De la sorte, les sens peuvent être une occasion d'un rappel d'une certaine figure universelle pour la raison, mais celle-ci n'en a pas besoin pour avoir la connaissance de cette figure[45]. Aussi, Philosophie ajoute un autre mode de connaissance qui échappe aux humains, soit l'intelligence. Selon elle, ce mode est celui de Dieu et celui-ci observe la forme simple elle-même. À l'instar des autres modes – hormis les sens auxquels aucun autre mode de connaître n'est inférieur –, celui-ci embrasse ceux qui lui sont inférieurs, mais il n'en dépend pas. Autrement dit, il comprend les choses d'en dessous de la manière qui lui est propre[46].

Comme il a été dit précédemment, Philosophie explique à Boèce que le mode de connaissance de Dieu échappe à notre raison. Par

conséquent, nous ne pouvons pas vraiment le comprendre, car notre mode de connaissance le plus élevé est la raison. Pourtant, pour régler le problème d'accessibilité et nous faire comprendre le mode de connaissance de Dieu, Philosophie ajoutera le *principe de l'éternel présent de Dieu*. Ainsi, elle explique que « la raison humaine pense que l'intelligence divine ne se représente pas le futur autrement que comme elle-même le connaît[47] », c'est-à-dire – comme j'ai expliqué plus haut – à partir du présent et sans possibilité de connaître ce qui est incertain dans le futur. De cette manière, un humain ne peut connaître les choses contingentes que lorsqu'elles arrivent présentement. Or, Philosophie explique que ce n'est pas de cette façon que Dieu connaît les futurs contingents. En effet, elle nous rappelle que « tout ce que l'on sait est connu non à partir de sa nature propre, mais à partir de la nature de ceux qui le comprennent[48] » et ajoute que la nature de Dieu est d'être simple et éternellement présent.

Pour bien comprendre ce que Philosophie veut dire par là, examinons son explication. En fait, elle commence par distinguer le concept d'« éternité » de celui de « perpétuité »[49]. En effet, Michon note que, pour Boèce et les néoplatoniciens, « l'éternité se définit par opposition au temps et non seulement à un temps limité[50] ». Ainsi, pour Aristote et Platon d'après Boèce[51], le monde ou l'univers n'a pas de fin ni de commencement temporel. En d'autres termes, on pourrait dire que le monde existe au cours d'une durée de temps sans terme. Pourtant, celui-ci suit quand même la ligne du temps, dans le sens du passé vers le présent puis vers le futur. Pour cette raison, Philosophie nous dit que le monde est perpétuel. D'un autre côté, Dieu est éternel[52]. Cela veut dire que Dieu « embrasse en même temps la présence tout entière d'une vie sans terme, ce qui est manifestement le propre de l'intelligence divine[53] ». Autrement dit, il est éternellement présent – en tout temps – à tout temps. Pour Dieu, sa connaissance du passé et du futur est comme notre connaissance du présent, mais éternellement ; tous les moments du temps sont observés présentement d'un seul coup d'œil. En effet, la simplicité de sa nature lui permet d'observer la forme simple de l'ensemble du monde, mais aussi du temps. Bref, Philosophie lève

le voile d'incertitude qui plane pour nous sur la connaissance des futurs contingents, car Dieu ne connaît pas le futur comme nous le connaissons, puisqu'il embrasse éternellement la perpétuité du temps et connaît tout au présent.

En somme, c'est la combinaison des trois principes qui permet de répondre aux deux volets du problème de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté. De cette manière, Philosophie a prouvé que la liberté et la prescience sont compatibles, car la connaissance d'un événement contingent lorsqu'il se produit – ou se produira – ne le rend pas nécessaire pour autant. De plus, il est possible pour Dieu de connaître les événements futurs contingents, car son mode de connaissance est différent du nôtre et la connaissance est déterminée par la nature du sujet connaissant et non par l'objet connu. En effet, Dieu connaît tout dans la forme simple, car il est lui-même de nature simple. De plus, il embrasse tout le cours du temps dans son unicité ou sa simplicité, car il est éternel. Malgré le fait qu'il nous est impossible de comprendre le monde comme Dieu, car notre mode de connaissance est inférieur, Philosophie illustre la connaissance de Dieu comme celle d'un éternel présent. Ainsi, tout ce que Dieu connaît au présent se produit nécessairement étant donné la connaissance de Dieu, mais n'est pas nécessaire en soi (sauf s'il s'agit de quelque chose absolument nécessaire en soi).

3. La conclusion de la Consolation de Philosophie *et le renversement du problème de la compatibilité de la liberté et de la prescience divine*

Jusqu'ici, on pourrait croire que Philosophie a réglé le problème de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine. Pourtant, une nouvelle difficulté apparaît et – selon plusieurs commentateurs – il n'est pas clair que la solution de Philosophie soit suffisante pour la régler. En effet, comme l'annonce déjà Boèce dans sa plainte sur l'incompatibilité, il est sacrilège de penser qu'une connaissance supérieure, comme celle de Dieu, doive dépendre de nos choix inférieurs[54]. De son côté, la solution de Philosophie ne semble pas régler le problème, car même si Dieu connaît tout de manière présente, ce qu'il connaît dépend quand même de nos choix,

car ceux-ci sont contingents. Comme l'explique Sharples, il n'est pas certain que le *principe de Jamblique* enlève toute dépendance de la connaissance à l'objet connu[55]. Par exemple, si Dieu sait qu'il y a une bataille navale, alors c'est qu'il y en a une, mais comme celle-ci est l'issue d'un choix libre, sa connaissance dépend justement du choix et non de lui-même. En d'autres termes, il y aurait une dépendance contrefactuelle de la prescience divine à l'égard des actions qu'elle prévoit[56]. Par conséquent, après avoir concilié la liberté avec la prescience et la prescience avec la connaissance du contingent, il reste toujours un problème de dépendance de la prescience au contingent. Il y a donc un renversement, car, au départ, il était inconcevable que nos actions libres dépendent de la prescience et, maintenant, le problème réside dans le fait que la prescience dépend de nos choix libres.

De son côté, Philosophie répond – à la fin de la prose 6 du cinquième livre – qu'il ne convient pas de dire que nos actions futures déterminent la connaissance de Dieu : « en effet, la nature de cette connaissance qui embrasse tout dans son mode de connaissance présent détermine elle-même une mesure à toutes les choses, mais ne doit rien à celles qui sont postérieures[57] ». De cette manière, selon Michon, il semble que « c'est bien la providence divine qui cause les événements futurs » et « l'immuabilité » ainsi que « l'indépendance divine » sont sauvées[58]. Par contre, cela pèse lourd sur notre liberté, car on a l'impression qu'ultimement, tout dépend de la providence divine et non de nos choix. Donc, on retombe dans la difficulté de départ. Pour Marenbon, c'est une preuve que Boèce-l'auteur a programmé un échec à la question de la compatibilité pour illustrer l'insuffisance de la philosophie[59].

Pourtant, de mon côté, je pense que ce passage est la réponse au renversement du premier volet du problème de la compatibilité de la prescience avec la liberté et, grâce à cette réponse, la prescience de Dieu ne pose aucun danger pour notre liberté. De plus, les éléments précédents de la solution de Philosophie sont suffisants pour répondre à ce problème final, car je crois que la réponse se trouve dans notre incapacité à penser la simplicité divine.

Ainsi, comme Philosophie l'a dit précédemment[60], tout être possédant une raison est doué d'un libre arbitre et peut délibérer. De plus, Philosophie ajoute que chaque substance a son propre mode de connaissance. Par exemple, les sens sont partagés avec des créatures comme les chevaux, mais pas la raison qui est exclusive aux hommes[61]. De cette manière, comme on l'a vu, les modes de connaissances supérieurs comprennent à leur manière les modes inférieurs, mais pas l'inverse. On ne s'attend donc pas à ce que le cheval ait une quelconque notion de la liberté, car celle-ci est connue par la raison et provient d'elle. Au même titre, l'intelligence divine ne dépend pas de l'issue de nos choix libres pour connaître, car c'est le mode inférieur de la raison qui fait ces choix. En fait, comme il a été dit, le mode de connaissance de Dieu détermine lui-même la mesure de toutes les choses et ne doit rien à ce qui est de nature inférieure – ici, les choix rationnels. De son côté, Philosophie nous dit que « le regard divin devance tout le futur, le ramène et le rappelle au présent de sa propre connaissance sans passer dans sa prescience, comme tu le crois, tantôt à une chose, tantôt à une autre, mais d'un seul coup, il prévient et embrasse dans sa permanence tes changements[62] ». De cette façon, Dieu – grâce à sa nature simple et éternelle – observe le monde et nos choix dans la simplicité et l'unicité de sa providence qui embrasse et enlace tous nos changements. Autrement dit, les issues contingentes de nos choix rationnels sont enlacées ou comprises dans la forme simple du monde.

Par conséquent, il y aurait une sorte de nécessité supérieure simple que l'on nomme providence, mais à l'intérieur de laquelle nous avons la possibilité de faire des choix libres. En d'autres termes, les choix rationnels que nous faisons sont libres de l'enchaînement aveugle des causes, mais pas de la providence. Conséquemment, peu importe l'issue de nos choix rationnels contingents, elle s'inscrira toujours dans l'ordre permis par la providence – qui est l'objet de connaissance de Dieu. On doit se rappeler que Philosophie distinguait la providence et le destin. Ainsi, nos choix rationnels portent sur ce qui est sensible et sur l'enchaînement des causes. De plus, on peut s'extirper de cet enchaînement aveugle de causes, car nous sommes libres, mais pas de la providence. De la sorte, il n'est pas en notre pouvoir de déterminer

ce qui est bien et ce qui est mal. Par exemple, même si l'on choisit de poursuivre l'acquisition de richesses matérielles, il n'en résultera pas pour autant que nous atteindrons le bonheur, comme l'indique Philosophie dans les premiers livres, car le Bien et la vraie liberté se trouvent dans une conformité à la providence éternelle et nécessaire – ce qui rappelle la thèse stoïcienne, mais aussi platonicienne. De même, qu'importe le choix que nous faisons, Dieu l'examine dans la forme simple du monde où l'issue est nécessaire et tend toujours vers le Bien, qui est fixé par lui et sa providence. À l'égard de Dieu, il n'y a donc pas vraiment de choix, car la délibération se fait au niveau de la raison inférieure.

Bref, notre liberté rationnelle n'est pas mise en danger, car nous pouvons nous dégager de l'enchaînement aveugle des causes, mais nous ne pouvons pas nous extirper de la providence qui agit sur le plan de la forme simple du monde. Par conséquent, Dieu ne dépend pas non plus de nos actions pour connaître, car cette contingence est rationnelle et lui connaît sous le mode de la forme simple et nécessaire.

En conclusion, je crois que Philosophie répond bien au problème, mais je concède que plusieurs interprétations sont possibles. En fait, peut-être est-ce une question trop profonde pour être tranchée.

---

1. L'ouvrage de référence utilisé pour ce travail est : *Boèce, Consolation de Philosophie*, Édition de Claudio Moreschini, Traduction et notes par Éric Vanpeteghem, Introduction de Jean-Yves Tilliette, Paris, Librairie générale française, Le livre de Poche, coll. « Lettres Gothiques », 2008.
2. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will » dans John Marenbon (dir.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 127.
3. Sur cette hypothèse de l'insuffisance de la philosophie païenne, cf. John Marenbon, *Le temps, l'Éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 2005, « épilogue du chapitre 2 », p. 53-54. Également, sur l'intentionnalité de l'échec par Boèce-l'auteur de *Consolation de Philosophie*, cf. John Marenbon, *Boethius, Oxford, New York, Oxford University Press, coll. « Great Medieval Thinkers », 2003,* « chapitre 8 : Interpreting the *Consolation* », 2003, p. 146-163, en particulier les deux dernières sections.

4. Par exemple, voir la conclusion de Richard W. Sharples, qui considère que la solution apportée par Philosophie aux paragraphes (§§) 42 et 43 du Livre V de la *Consolation* – par rapport au problème de la dépendance inacceptable de la prescience divine à nos choix libres – ne semble pas régler de façon satisfaisante la question de la compatibilité entre prescience divine et liberté humaine. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will », *loc. cit.*, p. 220-221.
5. À titre d'exemple : selon Richard W. Sharples, la question de la compatibilité entre la prescience divine et la liberté humaine est, au moins, aussi vieille que l'école stoïcienne, qui utilisait la prescience divine comme argument pour le déterminisme ; d'un autre côté, Alexandre d'Aphrodise, un aristotélicien, postulait au contraire que les dieux ne pouvaient pas connaître les futurs contingents, dont nos actes libres ; aussi, plusieurs néoplatoniciens, dont Jamblique, ont tenté de répondre au problème par l'apport d'un principe des modes de connaissances qui sera – du moins, en partie – repris par Boèce. Richard W. Sharples*, Cicero : On Fate ; Boethius : The Consolation of Philosophy*, Oxford, Oxbow Books, coll. « Aris & Philips Classical Texts », 1991, « Introduction », « chapitre 7 », p. 25-29.
6. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit.*, Livre V, poésie et prose 3, p. 285-295.
7. *Ibid.*, Livre V, prose 4, § 1, p. 295 : « C'est une vieille plainte, dit-elle, sur la providence. Cicéron, quand il a subdivisé la divination, a soulevé avec énergie le problème et toi-même, tu as étudié très longtemps et souvent la question, mais jusqu'à présent, aucun d'entre vous ne l'a exposée avec assez d'attention et de rigueur ».
8. *Ibid.*, Livre I, prose 4, § 27, p. 65 : Boèce-le-personnage se plaint de son statut de prisonnier qu'il ne mérite pas, selon lui, et ne se considère plus comme libre, il s'exclame « Car quelle liberté reste-t-il à espérer ? ».
9. Les autres étant les poèmes 1 et 3 de ce même Livre I (p. 45 et p. 53), ainsi que le poème 3 du Livre V, p. 293-295, où Boèce-le-personnage expose dans la prose du même chapitre son problème par rapport à l'incompatibilité de la liberté et de la prescience divine.
10. *Ibid.*, Livre I, poésie 5, vers 25-30 et 45-48, p. 71-73 : « Bien que tu gouvernes toutes choses selon une finalité précise, tu dédaignes de contenir les seules actions humaines que tu devrais pourtant diriger. Pourquoi l'inconstance de la fortune provoque-t-elle de si grands retournements ? Le châtiment du crime dû au coupable accable les innocents » ; « nous, les hommes, sommes secoués par la houle de

la fortune. Apaise, maître, la rage des flots et par ta loi qui maîtrise l'immensité du ciel, affermis et stabilise les terres ! ».

11. *Ibid*., Livre I, prose 5, §§ 3-4, p. 73 : Philosophie énonce ce qu'elle va tenter de faire, soit rappeler à Boèce ce qu'il sait déjà et qu'il a oublié. Ainsi, les plaintes de Boèce seraient injustifiées, car le monde est bel et bien guidé par Dieu : « tu t'es plutôt banni toi-même, car en ce qui te concerne, il n'aurait jamais été permis à personne de te bannir. Si tu te rappelais la patrie dont tu es originaire, tu saurais qu'elle n'est pas dirigée par le pouvoir de la foule comme Athènes autrefois, mais qu'il n'y a qu'un seul souverain, qu'un seul roi, qui se réjouit de l'affluence des citoyens, non de leur bannissement, et qu'être guidé par ses rênes et se conformer à sa justice est la liberté suprême ».
12. John Magee, « The Good and Morality : "Consolatio" 2-4 » dans *The Cambridge Companion to Boethius*, *loc. cit.*, p. 200.
13. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit*., Livre III, prose 12, §§ 1 et 4, p. 197-199 : Boèce dit au premier paragraphe : « tu me rappelles déjà pour la deuxième fois ce dont j'ai perdu la mémoire d'abord par la contagion du corps, ensuite accablé par le poids de mon abattement » ; plus précisément, il se rappelle que Dieu dirige tout : « — [Philosophie] : tu pensais tout à l'heure, dit-elle, qu'il ne fallait pas du tout douter que ce monde est dirigé par Dieu. — [Boèce personnage] : Ni même maintenant, à mon avis, dis-je, ni jamais, je ne penserai qu'il faut en douter ».
14. *Ibid*., Livre IV, prose 6, §§ 18-19, p. 255.
15. *Ibid*., Livre IV, prose 6, § 10, p. 253 : « Car la providence embrasse toutes choses en même temps, bien qu'elles soient diverses, bien qu'elles soient infinies, alors que le destin répartit chaque chose dans le mouvement en les distribuant selon leur lieu, leur forme et leur temps de sorte que ce déroulement de l'ordre temporel, unifié dans la perspective de l'intelligence divine, est la providence, tandis que cette même unification, répartie et déployée dans le temps, s'appelle destin ».
16. *Ibid*., Livre IV, prose 6, §§ 50-57, p. 263-265.
17. *Ibid*., Livre IV, prose 7, § 3, p. 267 : « Comme toute fortune, qu'elle soit agréable ou pénible, se voit attribuer pour cause tantôt de récompenser ou de mettre à l'épreuve les bons, tantôt de punir et de corriger les gens malhonnêtes, elle est toujours bonne, puisqu'elle est, d'évidence, juste et utile ».
18. John Magee, « The Good and Morality : "Consolatio" 2-4 » dans *The Cambridge Companion to Boethius*, *loc*. *cit*., p. 200.

19. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit*., Livre V, prose 2, § 2, p. 281-283 : « Mais dans cet enchaînement de causes attachées entre elles, y a-t-il une place pour notre libre arbitre, ou bien la chaîne du destin enserre-t-elle aussi les mouvements de l'âme humaine ? ».
20. Ce que fait remarquer John Magee en guise de conclusion pour son texte « The Good and Morality : "Consolatio" 2-4 » dans *The Cambridge Companion to Boethius*, *loc*. *cit*., p. 280.
21. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit*., Livre V, prose 2, § 3, p. 283 : « En effet, il ne pourrait y avoir aucune nature rationnelle qui n'ait aussi son libre arbitre. Car tout ce qui peut de par sa nature user de raison possède un jugement qui lui permet de discerner chaque chose et distingue donc par lui-même ce qu'il faut fuir ou souhaiter ».
22. *Ibid*., Livre V, prose 2, § 11, p. 283 : « Néanmoins, le regard de la providence, qui prévoit toutes choses de toute éternité, discerne cela et dispose pour chacune ce qui lui a été prédestiné selon ses mérites ».
23. *Ibid*., Livre V, prose 3, §§ 3-5, p. 285.
24. En effet, comme le rapporte Richard W. Sharples et John Marenbon, on retrouve déjà le problème analogue de la compatibilité des futurs contingents avec la valeur de vérité de ces énoncés chez Aristote dans le chap. 9 de *Sur l'Interprétation* ; c'est dans ce traité qu'est formulé le fameux exemple de la bataille navale. Le problème des futurs contingents sera par la suite réexaminé et repris par certains commentateurs du texte d'Aristote, dont Boèce lui-même. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will », *loc. cit.,* p. 208 et John Marenbon, *Le temps, l'Éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, *op. cit.,* « chapitre 2 », p. 22.
25. John Marenbon, *Le temps, l'Éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, « chapitre 1 », p. 13-14.
26. Cyrille Michon, « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité » dans le recueil de conférences *Autour de la* Consolatio Philosophiae *de Boèce*, Angelo Giavatto et Frédéric Le Blay (édition), Clamecy, Éditions Atlante, coll. « Forum », 2015, p. 128.
27. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will », *loc*. c*it*., p. 208.
28. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit*., Livre V, prose 3, § 4, p. 285 : « Car si Dieu prévoit toutes choses et qu'il ne puisse en aucune manière se tromper, il arrive nécessairement ce que la providence a prévu qu'il y aura ».
29. *Ibid*., Livre V, prose 3, § 6, p. 291 : « et il semblera plus injuste ce que l'on juge maintenant comme le plus juste, à savoir que les gens malhonnêtes sont punis et les gens honnêtes récompensés, puisque ce

n'est pas leur propre volonté qui les amène dans l'un ou l'autre état, mais la nécessité certaine du futur qui les y contraint ».

30. *Ibid*., Livre V, prose 3, § 6, p. 285-287 : « Car si elles [les actions contingentes] peuvent détourner dans une autre direction que celle qui était prévue, il n'y aura plus de prescience sûre du futur, mais plutôt une opinion incertaine ; ce qui serait, à mon avis, sacrilège de croire de Dieu ».
31. *Ibid*., Livre V, prose 4, § 2, p. 295.
32. *Ibid*., Livre V, prose 4, §§ 6-20, p. 295-299.
33. *Ibid*., Livre V, prose 6, §§ 27-29, p. 317.
34. Cyrille Michon, « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité », *loc*. *cit*., p. 155.
35. *Ibid*.
36. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit*., Livre V, prose 6, § 36, p. 319.
37. *Ibid*., Livre V, prose 4, §§ 21-22, p. 299 : Philosophie reprend ce problème déjà annoncé par le prisonnier : « Mais c'est cela même, dis-tu, qui est douteux : s'il peut y avoir une connaissance anticipée des choses qui n'ont pas une issue nécessaire ; et en effet, il semble inconciliable, et tu le penses, que, si une chose est prévue, sa nécessité en est la conséquence alors que si la nécessité lui fait défaut, on ne la connaît pas du tout d'avance, et qu'une connaissance ne peut rien comprendre qui ne soit certain ».
38. *Ibid*., Livre V, prose 4, § 23, p. 299 : « tu crois, en effet, que si l'on juge autrement qu'il en est, on s'éloigne de l'intégrité de la connaissance ».
39. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will », *loc*. c*it*., p. 219.
40. *Ibid*., p. 216.
41. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit*., Livre V, prose 4, § 25 p. 299.
42. *Ibid*., Livre V, prose 4, §§ 27-30, p. 301.
43. *Ibid*., Livre V, prose 4, § 31, p. 301.
44. *Ibid*., Livre V, prose 4, § 34, p. 301 : « la raison aussi, quand elle perçoit un universel, comprend l'imaginable et le sensible sans user de l'imagination ni des sens ».
45. *Ibid*., Livre V, prose 5, § 1, p. 305 : dans ce passage, Philosophie semble défendre une théorie occasionnaliste où les stimuli sont une occasion pour la raison de se rappeler des figures universelles : « bien que les qualités qui se montrent du dehors affectent les organes des sens et que l'action vigoureuse de l'âme soit précédée de la sensation du corps qui provoque l'action de l'esprit sur elle et *éveille les formes qui se*

reposaient pendant ce temps à l'intérieur, […] dans la perception, dis-je, des corps, l'âme n'est pas marquée par la sensation, mais juge par sa propre force la sensation soumise au corps » (je souligne).

46. *Ibid*., Livre V, prose 4, § 32, p. 301 : « mais l'intelligence, comme si elle contemplait tout d'en haut et concevait la forme, distingue aussi les choses qui sont en dessous de la forme, mais de la manière dont elle comprend la forme même, qui ne pourrait être connue autrement. Car elle connaît tout à la fois l'universel de la raison, la forme de l'imagination et la matière des sens sans user ni de la raison, ni de l'imagination, ni des sens et en prévoyant toutes choses d'un seul coup de l'esprit et, pour ainsi dire, formellement ».
47. *Ibid*., Livre V, prose 5, § 8, p. 307.
48. *Ibid*., Livre V, prose 6, § 1, p. 311.
49. *Ibid*., Livre V, prose 6, §§ 9-14, p. 313.
50. Cyrille Michon, « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité », *loc*. *cit*., p. 148.
51. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit*., Livre V, prose 6, §§ 6 et 10, p. 311-313.
52. *Ibid*., Livre V, prose 6, § 14, p. 313 : il semblerait que l'éternité de Dieu est un point de foi universel.
53. *Ibid*., Livre V, prose 6, § 10, p. 313.
54. *Ibid*., Livre V, prose 3, §§ 15-16, p. 289.
55. Richard W. Sharples, « Fate, prescience and free will », *loc*. c*it*., p. 221.
56. Cyrille Michon, « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité », *loc*. *cit*., p. 158.
57. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op. cit*., Livre V, prose 6, §§ 42-43, p. 321.
58. Cyrille Michon, « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité », *loc*. *cit*., p. 159.
59. John Marenbon, *Le temps, l'Éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, « chapitre 2 », p. 54.
60. Boèce, *Consolation de la Philosophie*, *op.cit.,* Livre V, prose 2, §§ 3-6, p. 283.
61. *Ibid*., Livre V, prose 5, §§ 2-4, p. 305-307.
62. *Ibid*., Livre V, prose 6, § 40, p. 319.

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

Viktor Touchette Lebel, *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 médiévaux[1], et une analyse « stylistico-rhétorique » de la chrétienté dans la *Consolation*, par exemple celle de Relihan ou Marenbon[2]. 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'Antiquité[3]. 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 Philosophie[4] 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 antiques[5]. 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 theology[6] ». 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'hébétude[7] » 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 suprême[8] ». 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'Aristote[9] ou bien son utilisation de la physique et de la logique d'Aristote dans ses ouvrages théologiques[10]. 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 intellectuel[11] d'où provient Boèce-l'auteur, tout en faisant écho à son travail théologique[12] et logique[13].

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'un[14] 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 Z*[15], de l'identité de l'être et de l'unité[16] 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 détruire[17] ». 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 inanimées[18] ». 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-même[20] », en somme de faire preuve d'automotricité ou de finalité selon leur âme[21]. 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 corruption[22]. 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 forme[23], 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 cherche naturellement à demeurer constamment et évite la destruction[24] », c'est-à-dire que : « all things, animate and inanimate, move by natural intention toward the Good[25] ». 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'unité[26]. 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 disparaître[27]. 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 humaine[28]. 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 droit[29] ». Boèce-le-personnage acceptera théoriquement l'exposé de Dame Philosophie, mais prendra appui sur la « fortune qui plaît au peuple[30] », 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 récompenses[31]. On voit clairement que Boèce-le-personnage s'oppose personnellement[32] à l'intégration de l'ordre apparent de la fortune dans la direction divine du monde, puisque cette incohérence « aggrave [s]a stupeur[33] » 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 cité[34] », ce qui confirme que Boèce-le-personnage continue d'avoir une vision différente de Dame Philosophie au sujet des biens et des malheurs humains[35]. 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 monolithique[36] 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'air[37] ». 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 eux[38] ». Bien que cette intervention semble appeler à une vision sociale de la sagesse et du

bonheur par sa transposition dans l'unité de la cité[39], 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 bien[40] ». 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 toutes[41] » 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 destin[42] ». 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 arbitre[43] ». Il niera ensuite la solution proposant que : « il n'arrive pas nécessairement ce qui est prévu, mais ce qu'il y aura est nécessairement prévu[44] », 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 X[45] ». 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 mutuelle[46]. 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 est[47] », ce qui entraînera logiquement une contradiction entre la nature de la connaissance et son positionnement dans le temps[48]. 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 fausse[49] ». 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

universelle[50]. 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 abstractive et empirique de la connaissance chez Aristote[51] 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 souligné[52]. 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 cognitives[53] permettra à Dame Philosophie de dépasser la contradiction touchant la raison humaine[54] quant à son incapacité de concevoir la véracité d'une connaissance dont l'objet ne concorderait que partiellement à sa connaissance de cet objet[55]. 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 cognitives[56].

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 haut[57]. 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 néoplatoniciens[58], 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

fibre 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, nº 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 (1re 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.

Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation anonyme par les membres du comité de rédaction selon les critères suivants : clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7000 mots, notes comprises. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au *www.revuephares.com*. Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique *revue.phares@fp.ulaval.ca* avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.