

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 prochaine¹. 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*, abondant 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'Antiquité². 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 sociale³ ») –, 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-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 Platon⁴ », 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 stellaire⁵ » 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

visé 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 theôî* »), 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 commettre⁶ » et « Les malhonnêtes sont plus heureux quand ils sont châtiés que

quand ils demeurent impunis⁷ ») 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 Happiness⁸ », après les Livres II-III, poésie 8, censés, eux, avoir mis en avant « [a] Complex View of Happiness⁹ »).

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 raison¹⁰ »)

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 biens¹¹ ») 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 (*sufficiencia*), 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 voluptés¹² » (§ 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 discordent 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 *Consolatio 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 charge¹³ ». 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 mérites¹⁴ ». 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'avait 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 fallacieuse¹⁶ »), 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 connaissent¹⁷ », en illustrant cette thèse, en fait ce « Principe des modes de la connaissance¹⁸ », 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 5²⁰, 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 sienne²¹. 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 suprême²² ».

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 interminable²³ »), 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 Présent²⁴ » 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 éternel-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 éternopré-sentielle 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 simplicité²⁵ ». 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 supplices²⁶ », 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 universaux²⁸. 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 bâton³¹ ». 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 réponse 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*

- (*Traité*s 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 I, 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 faciunt quam qui patientur 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 <matéria> 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 « Zêtésis », 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 aliorum 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 concurrat, 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, n° 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 I, Capita dogmata (Traité II, III, IV)*, *op. cit.*, p. 93.