

— bernard bourrit —

Boèce ou le martyr du philosophe

«Croire, c'est écouter l'interprétation, mais pour écouter l'interprétation il faut interpréter le message. Il faut donc croire pour comprendre et comprendre pour croire.»

P. Ricœur

A. M. S. Boethius, philosophe néoplatonicien et théologien de la foi catholique, présenté le plus souvent comme «le dernier des romains, le premier des scolastiques»¹, est probablement né après la chute de l'Empire romain d'Occident, aux environs de 480². Plus qu'à ses travaux logico-théologiques, Boèce doit sa postérité littéraire à la rédaction de la *Consolatio philosophiae*. L'immense fortune de ce dialogue mi-fictif, mi-biographique où interviennent à tour de rôle un Boèce devenu amnésique et aveugle - «oublieux pour quelques temps de qui il était, [...] la vue brouillée par les choses de ce monde» (*Cons. Ph.*, I, pr. II, 5-6) - et Dame Philosophie allégorisée sous les traits d'une vieille femme n'est pas seulement le fait des circonstances qui lui ont donné le jour³. Cet ouvrage a d'abord marqué les esprits médiévaux⁴ par la dramaturgie de son argument, car l'on y voit un philosophe aux prises avec la plus intransigeante des critiques : celle de la contingence. La *Consolation* est le récit de cette lutte entre un système de valeurs fondé sur un principe transcendantal et l'immanence de la conjoncture dans laquelle il se trouve pris. A cet égard, pour beaucoup de lecteurs, la leçon de Boèce fut exemplaire de constance et de tempérance, lui qui se demandait encore durant son emprisonnement comment on pouvait «ôter à une pensée (*mentis*) qui tient sa cohérence d'une raison inébranlable (*firma ratione*) la tranquillité qui la caractérise» (*Cons. Ph.*, II, pr. VI, 7). Aussi, tant l'exemplarité de sa conduite que l'équanimité de son caractère lui ont-ils valu de passer pour le chantre d'un rationalisme sans concession et d'être immortalisé comme grand apologiste de la raison. C'est pourquoi, et quoiqu'on ait clairement reconnu la dette de Boèce à l'égard des penseurs chrétiens (de Clément à Augustin), on a le plus souvent lu Boèce en philologue ou en philosophe⁵ ramenant invariablement sa pensée à une systématique, sa théologie à une onto-

logie. Et il n'est pas jusqu'à la vaste recension des sources antiques de la *Consolation* dressée par P. Courcelle qui échappe à cette lecture réductionniste. Malgré son ambition de montrer comment «la philosophie de ses œuvres profanes peut s'accorder avec sa théologie» (Courcelle, 1967 : 8), l'ouvrage ne met en effet pas longtemps à statuer que, si «Philosophie se tait sur les chrétiens, [c'est] parce qu'elle est la raison humaine et ne peut traiter des questions

¹ Ce n'est pas sans réserve que nous présentons cette formule abondamment servie. A. de Libera fait à cet égard une utile mise au point : «Que [Boèce] ait chronologiquement appartenu à l'univers scolastique du néoplatonisme tardif ne fait pas de doute. Qu'il en relève conceptuellement est beaucoup moins sûr. Qu'il ait eu la possibilité matérielle, scolaire ou institutionnelle d'en relever, est extrêmement douteux. Quel sens y a-t-il, d'ailleurs, à parler de l'aspect scolaire d'une œuvre qui, précisément, ne s'est pas constituée dans l'espace d'une école» [souligné par l'auteur] (de Libera, 1999 : 19).

² Sur les différents problèmes de datations biographiques et bibliographiques, on se reportera à S. Gersh (1994 : 117-121).

³ Boèce, arrêté et condamné à mort pour collusion en 525, a composé la *Consolation* pendant son séjour en prison. Récit «de l'intimité d'une conscience (*conscientiae secretum*) qui cherche à se faire valoir» (*Cons. Ph.*, I, pr. 4, 33), le texte signale à mainte occasion les conditions particulières de sa rédaction. Sur le contexte historico-biographique de l'œuvre, on consultera C. Morton (1982 : 107-136).

⁴ «Sa pensée fut accueillie par les hommes du Moyen-âge : parfois avec méfiance, le plus souvent avec enthousiasme, au point que l'influence de la *Consolation* fut égale ou supérieure à celle des chefs-d'œuvre classiques [...] on le cite, on le traduit, on l'imite, et toute une tradition iconographique se développe à son propos» (Courcelle, 1967 : 9-10). On trouvera un bon complément d'information pour tout ce qui touche au problème général de la représentation iconographique de la philosophie chez Lucien Braun (1994).

⁵ P. Hadot défend l'idée que, pour appréhender un texte antique, le lecteur doit «être à la fois philologue et philosophe», car «le philosophe, quand il lit un penseur antique, s'intéresse moins à ce que ce penseur a vraiment voulu dire qu'aux sens philosophiques, qu'aux vérités, que lui, philosophe, peut découvrir dans le texte qu'il étudie. Le philologue, au contraire, veut avant tout adapter sa traduction et son interprétation au sens effectivement voulu par l'auteur et il a la prétention de pouvoir découvrir ce sens» (Hadot, 1970 : 156). Mais ce point de vue, qui s'attache trop exclusivement à restituer le vouloir dire de l'auteur pour coller à l'intentionnalité du texte, ne s'expose-t-il pas à manquer ce que l'auteur dit malgré lui ?

théologiques que soulève la Révélation ; elle ne cite pas les néoplatoniciens parce qu'elle est leur propre philosophie» [souligné par nous] (Courcelle, 1967 : 25). Boèce y est dépeint comme un produit de la tradition néoplatonicienne qui chercherait à accorder, voire à soumettre, le christianisme à sa philosophie, mais qui aurait «voulu garder séparés le domaine de la raison et le domaine de la foi [car] même aux questions de foi, Boèce se contente d'appliquer la méthode rationnelle des commentaires platoniciens d'Aristote, et la théologie qu'il expose dans la *Consolation* est à ses yeux purement rationnelle» (Courcelle, 1967 : 342). Autrement dit, on feint d'ignorer que Boèce a cherché, toute sa vie durant, à dialectiser les notions de *ratio* et de *fides*, à penser ensemble et d'un même tenant, philosophie et profession de foi chrétienne, à les accueillir au sein d'une même unité de pensée. Mais il est vrai que c'est là la part la plus inquiète (parce qu'elle résiste à l'unification) et la moins visible (parce qu'elle résiste à la thématization) de son œuvre, la moins étudiée aussi compte tenu que Boèce ne l'aborde pas, en tant que telle, ouvertement. En fin de compte, il n'est guère que L. Obertello pour ramener à portion congrue tous les débats sur l'appartenance de Boèce à un univers intellectuel païen ou chrétien et pour rappeler que ces oppositions perdraient «en grande partie de leur sens, si l'on considérait avec une attention plus grande justement la *cohérence interne* de l'univers mental, culturel et spéculatif de Boèce» [souligné par nous] (Obertello, 1981 : 157).

Le paradigme du martyr

S'intéresser à la cohérence interne de l'univers de la *Consolation*, revient en bonne à part à interroger les choix qu'opère Boèce dans la mise en scène du dialogue qu'il noue avec Philosophie. Car il ne s'y présente pas seulement comme un homme «en proie à de multiples émotions désordonnées, que le ressentiment, la colère et le désespoir tiraillent» (*Cons. Ph.*, I, pr. V, 11), dépossédé⁶ et déraciné⁷ par un pouvoir inique, il s'y représente aussi sous les traits d'un martyr. Injustement condamné, persécuté pour ses convictions, Boèce joue délibérément sur l'ambiguïté de ce double registre dans les passages introspectifs de la *Consolation*. On peut observer effectivement qu'à ces moments-là le métadiscours narra-

tif prend deux tonalités tout à fait distinctes. La première, judiciaire, quand l'auteur entreprend de réfuter ses détracteurs et leurs accusations. Le discours affecte alors le plus souvent le ton de la plaidoirie : «Vois comment mon innocence a été récompensée ; au lieu de recueillir les bénéfices d'un vrai mérite, je suis puni pour un soi-disant crime» (*Cons. Ph.*, I, pr. 4, 34). La deuxième, édicatrice, qui laisse entendre que Boèce avait pleinement conscience de léguer par ce livre à la postérité un témoignage exemplaire : «Je livre l'affaire à ton appréciation et à celles des sages. Et afin que la chronologie des faits et leur réalité ne puissent être cachées à la postérité, je les ai aussi consignées par écrit pour que demeure mon témoignage» (*Cons. Ph.*, I, pr. 4, 25). De tels propos n'acquièrent leur véritable portée qu'à être lus dans la perspective des discours laissés par les premiers martyrs qui, comme Boèce, du fond de leurs cachots, rédigeaient eux aussi parfois leur témoignage⁸, et qui, comme Boèce, se réclamaient de la venue d'une justice plus juste, chargée de rédimmer les torts du temps présent. Mais qu'on soit fondé, par la similitude de ces cas, à tisser un lien entre la place accordée par Boèce à l'édification par le témoignage et la revendication d'exemplarité indissociablement attachée à la vocation du martyr⁹, ne nous dispense pas de chercher à préciser le *mode* de ce rapprochement.

Quelle signification pouvait revêtir aux yeux de Boèce le fait de se peindre en martyr ? La question mérite d'autant plus d'être posée que le détail paraï-

⁶ «On m'a privé de mes biens», clame Boèce, «on m'a contraint d'abandonner mes fonctions, on a sali ma réputation» (*Cons. Ph.*, I, pr. IV, 45).

⁷ S'adressant à Philosophie, Boèce ajoute avec ironie : «Reconnais-tu [dans cette prison] la bibliothèque que tu avais toi-même désignée comme un refuge particulièrement accueillant ?» (*Cons. Ph.*, I, pr. IV, 3).

⁸ On sait, par exemple, que Perpétue, martyrisée et exécutée en 203, «a fait elle-même le récit complet de son martyre, comme elle l'a laissé rédigé de sa main, et à sa propre idée» (*Mart. Perpet.*, XIV, 1).

⁹ Cf. G. W. Bowersock (2002 : 67-89) et H. Delehaye (1933) où il est montré que l'émergence du martyr dans la romanitas ne peut être pensé séparément de l'espace urbain dans lequel il a lieu. Comme son protocole fut imaginé sur le modèle des jeux de l'arène, il est attaché par ses origines à la scène publique : c'est en effet à ses effets spectaculaires, et à l'impact idéologique qu'ils produisaient sur les foules, que la formule du martyr doit sa «réussite».

tra curieusement anachronique si on tient compte du fait que le martyr, même volontaire, était tombé en complète désuétude en ce début de VI^e siècle. Les Pères de l'Eglise, notamment, l'avait déjà condamné fermement au nom d'une plus juste lecture des Ecritures¹⁰. Voilà pourquoi G. W. Bowersock a raison de souligner avec insistance qu'après l'adoption du christianisme comme religion d'Etat, «la dénonciation formelle et catégorique de la mort glorieuse à la romaine tourna définitivement la page des martyrs volontaires ; l'*homologêtês* ou *confessor*» - littéralement, celui qui professe la foi chrétienne - «représenta un aspirant au martyr auquel il était interdit de répandre son sang» (Bowersock, 2002 : 112). Mais élever l'édiction de cet interdit en règle générale, c'est oublier trop vite que les prescriptions restrictives sont généralement énoncées dans le but de parer à l'enthousiasme du discours populaire. En l'occurrence, ce serait oublier que l'imaginaire chrétien, au moment où écrit Boèce, est encore très épris de ces «athlètes de la vérité»¹¹ et toujours féru du récit de leurs supplices et de leurs miracles. Qu'il suffise pour s'en convaincre de songer à la quantité de panégyriques et, plus tard, de faux actes des martyrs - narrations que H. Delehaye nomme «épiques»¹² par opposition aux biographies «historiques» - qui circulent alors aussi bien en Orient qu'en Occident. Dans de telles conditions, il n'est pas permis de douter du véritable sens que Boèce confère à son entreprise : il se réapproprie un discours passéiste auquel il s'identifie, parce qu'il véhicule tout à la fois un message *idéologique* sur la nature de l'attachement d'un fidèle à sa foi et un enseignement *dogmatique* sur la signification d'une croyance en une justice dernière. Mais on imagine bien qu'il ne suffisait pas seulement de camper une attitude sacrificielle similaire aux martyrs pour se fondre tout à fait dans leur haut lignage, il fallait encore se doter de patrons tutélaires, s'affilier à des prédécesseurs fameux. C'est pourquoi Boèce est exhorté par Philosophie à prendre exemple sur Zénon, Canius, Sénèque, Soranus et, d'abord, sur Socrate qui «rempporta la victoire de mourir en martyr (*injustae victoriam mortis promeruit*)» (*Cons. Ph.*, I, pr. III, 6). En établissant ce long parallèle, l'auteur de la *Consolation* renoue avec une vieille tradition datant du temps de l'Eglise primitive qui faisait de

Socrate «une sorte de martyr préchrétien» (Bowersock, 2002 : 24). Il faut ajouter en outre que, pour arriver à ses fins, Boèce n'hésite pas, et cela bien que «l'Eglise [ait] fini par déplorer ces invocations d'exemples non chrétiens, et de Socrate en particulier» (*ibidem*), à réactiver un lieu commun du protochristianisme dont le code et la signification devaient rester parfaitement intelligibles pour ses contemporains. Plus loin encore, c'est un autre exemple d'école, fable déjà connue et utilisée au temps des premières persécutions, qu'il récupère pour réitérer avec force le sens de son message. A travers ce court récit, il se peint sous le masque d'un homme libre qu'«un tyran pensait pouvoir contraindre par la torture à lui livrer les complices d'une conjuration fomentée contre lui ; [mais] celui-ci se mordit alors la langue et se la trancha lui-même puis la lança au visage du tyran furieux ; ainsi les sévices de sa cruauté passèrent grâce à ce sage au service de la vertu»¹³ (*Cons. Ph.*, II, pr. VI, 8). Il faut convenir que cet autoportrait ne présente en soi que peu d'intérêt si l'on ignore qu'au début du III^e siècle, Tertullien, premier Père de l'Eglise latine, mentionnait déjà le même épisode, qui plus est, dans le même dessein. Quoique la référence de cette inter-

¹⁰ *Augustin a largement traité la question (Civ. Dei, I, XVII, 28 sqq.), soutenant que la prescription du décalogue «Tu ne tueras point» vaut pour tout homme, car «celui qui se tue ne tue pas autre chose qu'un homme».*

¹¹ *L'expression, déjà utilisée par Tertullien, ne devient une expression consacrée qu'avec Basile de Césarée, dans son éloge du peintre : «A présent relayez-moi, ô illustres peintres (zôgraphoi) de [ces] exploits athlétiques ! Restaurez par vos techniques l'image (eikona) mutilée du combattant ! Ce lauréat que j'ai obscurément dépeint, illuminez-le des couleurs de votre habileté !» (Hom. in Barlaam martyrem, PG 31, 483AB).*

¹² *«Lorsque la grande époque des fondateurs de l'hagiographie, ceux qui ont raconté avec sincérité ce que leurs yeux ont vu, fut définitivement close, et avant même que l'âge d'or de l'éloquence chrétienne nous ait envoyé ses derniers échos, au sein d'une civilisation qui décline et parmi les signes les plus certains de la décadence intellectuelle, commence à s'élaborer une littérature anonyme, consacrée, elle aussi, à la glorification des martyrs, et qui fera oublier les chefs-d'œuvre les plus indiscutés et les documents les plus authentiques de l'histoire des persécutions» (Delehaye, 1921 : 236).*

¹³ *L'anecdote réfère historiquement à la langue d'Abdère tranchée et crachée à la face du tyran Nicocréon et à la langue de Zénon d'Elée crachée à celle de Demylos.*

textualité ait échappé à P. Courcelle (1967)¹⁴, elle figure, sous la forme d'une parabole, dans une épître adressée spécialement par le Carthaginois aux futurs martyrs qui avouaient craindre les tortures plus que la mort afin, lui aussi, de les exhorter au stoïcisme : «Dites ! a-t-elle cédé au bourreau, la courtisane d'Athènes qui, plutôt que de révéler le nom des complices, broya sa langue sous ses dents et la cracha au visage du tyran qui essayait par les supplices de lui arracher son secret, afin de lui apprendre par là qu'il aurait beau prolonger les tortures, il n'y gagnerait pas davantage ?» (*Mart.*, IV).

Fort de ce rapprochement, peut-on pour autant conclure que la foi de Boèce est comparable en tout point à celle qui animait les martyrs à l'époque de Tertullien : irrationnelle et déraisonnée, désertée par une volonté asservie à son *credo*, et instrumentée par lui ? Là où Tertullien prônait, pour le martyr, l'abnégation totale de la raison, Boèce, en philosophe rationnel, tient-il le même discours ? Est-ce que Boèce a seulement les moyens, dans le contexte où il écrit, de se reconnaître dans le *credo quia absurdum* de Tertullien (*Carn. Chr.* V, 4) ? Si tous les signes sont certes réunis pour que le lecteur de la *Consolation* identifie la figure du prisonnier à un martyr, tout est également mis en œuvre pour infléchir cette lecture dans le sens d'une déclaration de foi, et non dans celui d'une simple victimisation. Et s'il fallait une preuve que le *credo* est pour Boèce la condition de possibilité du dialogue philosophique lui-même - et non sa fin ultime - elle serait peut-être à voir dans le fait que la *Consolation* n'essaie pas une seule fois de fournir la preuve ontologique de l'existence de Dieu, tant cette certitude paraît acquise au moment d'entamer la discussion avec Philosophie. «Il me serait impossible de croire», dit Boèce, «qu'un univers aussi ordonné soit mû par un hasard aveugle ; je sais que Dieu préside en créateur aux destinées de son œuvre et il ne saurait venir de jour qui me détourne de cette opinion» (*Cons. Ph.*, I, pr. VI, 4). Autrement dit, suivant le cheminement de Boèce, on est amené à comprendre que la raison du penseur découvre dans l'ordre du monde un motif de croire qui, en retour, donne créance au travail de la raison. Ce mouvement complexe de déterminations réciproques ne se laisse pas seulement décrire comme une anticipation de la vérité sur sa formula-

tion comme le suggère M. Foucault¹⁵, il dessine une figure remuante où se mêlent en tourbillon croyance et connaissance à l'image du «tourbillon effréné (*turbine rapido*)» (*Cons. Ph.*, I, metr. V, 3) imprimé au monde par son Créateur lorsqu'il «entrelaç[a] les règles de l'univers (*rerum foedera nexuit*)» (*Cons. Ph.*, I, metr. V, 43). Et si c'est à la philosophie qu'il revient en principe de démêler la véritable opinion de la superstition, le raisonnement de la conviction, force est de constater qu'elle se trouve en peine ici de le faire, sa position ne l'y autorisant guère étant donné qu'elle est partie prenante du débat qu'elle arbitre. C'est ce nœud d'interdépendances qu'il s'agit à présent de penser ; pour ce faire, il convient de demander à Boèce ce qu'au juste, on doit entendre par «philosophie».

L'amour de la sagesse

On le sait, la définition de la philosophie fait partie des lieux communs, des passages obligés auxquels doit se soumettre d'ordinaire le philosophe¹⁶. Dès lors, comment interpréter le fait de ne rien rencontrer de semblable dans l'œuvre de Boèce : il n'existe en effet pas de définition analytique, ou peu s'en faut, de la notion de philosophie, et pas davantage

¹⁴ Philologiquement parlant, on ne saurait évidemment faire valoir ce rapprochement pour tirer des conclusions sur la possibilité que Boèce cite Tertullien de première main, considérant qu'il suffit «d'avoir lu un certain nombre de *Consolations*, tant grecques que latines, pour savoir combien ce genre était artificiel et composite : les mêmes arguments, les mêmes exemples, les mêmes anecdotes reparaissent chez les auteurs les plus divers. [...] La plupart des rapprochements proposés sont superficiels. Il faut renoncer à faire le départ entre des «parties» qui, chez Boèce, seraient de traditions aristotélico-cicéronienne, et d'autres qui seraient de tradition stoïcienne» (Courcelle, 1967 : 115). Symboliquement parlant, le geste qui consiste à remployer ce texte d'encouragement au martyre est très fort.

¹⁵ «La métaphysique classique» - mais c'est a fortiori le cas pour la métaphysique scolastique - «avait fait habiter le monde de la physique par le vouloir et l'entendement divins : théologie des significations où la vérité anticipe sur sa formulation, et la constitue tout entière. Les significations épuisent la réalité du monde à travers lequel elles s'annoncent» [souligné par nous] (Foucault, 1994 : 98).

¹⁶ Sur l'assimilation des mots «philosophie» et «philosophe» du sens profane au sens chrétien, voir Bardy (1949 : 97-108).

d'indications qui permettraient d'articuler pleinement le sens d'une *praxis* philosophique. A l'exception peut-être de la *Consolation*, Boèce reste le plus souvent allusif ou elliptique dans ses traités de logique comme dans ses écrits théologiques quand il s'agit de penser l'insertion de son propre discours dans le réseau plus général du discours philosophique. Le fait présenterait assez peu d'intérêt en soi si cette omission, ce silence, n'était pas pleinement en décalage avec la dimension systématisante de son activité intellectuelle, avec l'ambition totalisante de ses investigations. Sous l'influence de son beau-père Symmaque, Boèce avait fait très tôt¹⁷ le choix de compiler et de commenter le savoir grec contemporain, c'est-à-dire essentiellement les œuvres de Platon et d'Aristote, et celles de leurs commentateurs, conformément à l'enseignement néoplatonicien des écoles d'Athènes et d'Alexandrie. L'entreprise de conservation et de traduction, le travail de glossateur qui l'accompagne, entamé dans les premières années du VI^e siècle, avait comme objectif avoué¹⁸ d'assimiler afin de la transmettre à la latinité «the highest culture available in the Greek world in this time» (Chadwick, 1990 : 16). Pourtant, et ce n'est pas là le moindre paradoxe, ni cet objectif, ni la dynamique épistémologique qu'il sous-tend ne sont jamais ramenés dans le champ de la philosophie si ce n'est par voies incidentes. La structure qui lie le programme à sa méthode n'est en effet jamais formulée, elle reste sans cesse à interpréter sur la base d'indices ténus ou d'informations lacunaires. On mesurera sans doute mieux la portée de ce problème en s'arrêtant un instant sur la signification de l'unique définition positive, synthétique et surtout non métaphorique¹⁹ de la notion de *philosophia* que contient l'ensemble du corpus boétien, s'attardant davantage encore sur le problème de sa non-pertinence ou, pour être juste, de son *insignifiance*. C'est en effet à une étymologie rebattue, transposition latine d'un ancien lieu commun du pythagorisme, à un jeu de langage et de sens, que renvoie en dernière instance Boèce lorsqu'il qualifie dans le prologue de son *Institutio arithmetica* la philosophie d'«amour de la sagesse (*amor sapientiae*)» (*Inst. Ar.*, I, 5). Choisir la forme d'un énoncé tautologique et, qui plus est, en l'espèce d'un exemple d'école, témoigne évidem-

ment de la volonté de solder un problème irrecevable dans sa forme, douteux dans sa formulation, à tout le moins du désir de lui opposer une fin de non-recevoir. Or, si Boèce n'a pas jugé bon d'entrer en matière sur une question définitionnelle aussi élémentaire, et si coutumière, c'est vraisemblablement à cause de la dimension autoréférentielle qui lui est immanente. Son caractère fortement réflexif renvoie en effet à une conception qu'il ne partage pas de la philosophie comme *telos* de son propre discours : chez lui, le travail de la raison philosophique n'est jamais examiné que dans la perspective d'un cheminement vers autre chose qu'elle-même. La philosophie ne s'apparente pas à une disposition particulière de l'individu qui aspire à connaître la sagesse, comme le faisait valoir Plotin²⁰, elle n'est que l'itinéraire - «l'*iter* spéculatif» dirait L. Obertello - à

¹⁷ Dans la troisième prose de la *Consolation*, Boèce, identifiant enfin son interlocutrice, s'exclame : «Je reconnus ma mère nourricière (*nutricem meam*), celle dont j'avais fréquenté la demeure dès ma jeunesse : la Philosophie» (*Cons. Ph.*, I, pr. 3, 2).

¹⁸ Boèce expose ses intentions dans le deuxième commentaire du *De interpretatione* d'Aristote. «Convertissant dans le génie de Rome tout ce qui aura pu venir de l'œuvre d'Aristote, je consignerai avec exactitude en langue latine les découvertes faites par tous ces ouvrages, de sorte que la somme de celles qu'Aristote a pu faire dans l'art subtil de la logique, dans le champ grave de l'expérience morale, ou encore dans l'intelligence aiguë de la vérité physique, je puisse la traduire en un tout ordonné et l'illustrer des éclaircissements apportés par le commentateur ; et tous les dialogues de Platon, en les traduisant, voire en les commentant, je les soumettrai à l'expression latine. [...] Si j'ai du loisir dans ce qu'il me reste à vivre, c'est à ce projet que je consacrerai mes efforts pour, entre autres, l'utilité de ce travail, et pour son mérite aussi. Car il faut qu'à un tel projet s'intéressent ceux que ne tourmente aucune envie» (Migne, PL 44 : 433C-D).

¹⁹ Le savoir de la figure allégorique de Philosophie dans la *Consolation* n'est jamais pensé pour lui-même, mais invariablement comparé à celui du médecin. Cf. notamment *Cons. Ph.*, I, pr. 6, 1-2 ; *Cons. Ph.*, I, pr. 6, 17 ; *Cons. Ph.*, II, pr. 1, 8 ; *Cons. Ph.*, II, pr. 3, 3 ; *Cons. Ph.*, II, pr. 5, 1 ; *Cons. Ph.*, III, pr. 1, 2.

²⁰ «Retourne en toi-même et vois. [...] Fais comme le fabricant qui doit rendre une statue belle : il enlève ceci, efface cela, polit et nettoie jusqu'à ce qu'une belle apparence se dégage de la statue ; de même pour toi enlève le superflu, redresse ce qui est tordu et, purifiant tout ce qui est ténébreux, travaille à être resplendissant. [...] Si tu es devenu cela et que tu te vois dans une telle disposition, alors tu es devenu pur et il n'y a plus aucun obstacle qui s'opposerait à devenir ainsi un ; tu n'as plus dans ton rapport à toi-même un autre élément qui se mélange à toi, mais tu seras devenu alors entièrement une unique et authentique lumière» [*souligné par nous*] (*Enn.*, I, 6, IX, 5-15).

emprunter pour atteindre la vérité. Aussi ce que Boèce appelle ici «sagesse» lui permet-il seulement de justifier l'activité du philosophe en lui assignant une orientation, un but, et sert de garde-fou méthodologique à l'ensemble de sa démarche qui, sans cette caution, se réduirait à une errance hors du champ de la philosophie, tant il est vrai que celui qui s'écarte «des sentiers de la sagesse (*semitas sapientiae*)» (*Inst. Ar.*, *ibid.*) oubliant «qu'il y a des degrés par lesquels on peut s'élever et progresser» (*Inst. Ar.*, I, 7) dans cette voie «n'est pas capable de philosopher correctement (*non recte philosophandum*)» (*Inst. Ar.*, I, 5). Avant de parvenir à la sagesse, écrit encore Boèce, celui qui y prétend devra gravir tous les échelons du savoir fixés par le *quadrivium*, les quatre *disciplinae* mathématiques que sont l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie, car «il est certain que quiconque néglige ces sciences laisse échapper tout le savoir philosophique (*omnem doctrinam philosophiae*) : voilà ce qu'est la quadruple voie (*quadrivium*) par laquelle doivent cheminer ceux dont l'esprit se laisse conduire des sens qui sont créés aux certitudes plus hautes de l'intelligence» (*Inst. Ar.*, I, 7). Des réalités sensibles aux formes intelligibles, le chemin qui guide l'aspirant philosophe doit donc être franchi par degrés, par étapes qui sont en droit autant de stations, de jalons posés tout au long de cette progression.

Cette représentation anagogique du parcours philosophique se retrouve illustrée à une autre échelle, symbolisée dans un détail, anodin en apparence. Il se trouve en effet que le vêtement de Philosophie, au début du texte de la *Consolation*, porte en broderie, «tout en bas, un P grec, tout en haut, un Q et [qu']entre les deux lettres, on distingu[e] une sorte d'échelle, dont les degrés mont[ent] (*esset ascensus*) du caractère inférieur au caractère supérieur» (*Cons. Ph.*, I, pr. 1, 4). Or, il n'a échappé à personne que ce motif d'ornement incarnait la figuration stylisée de la partition traditionnelle entre philosophie pratique et théorique²¹. On a pu soutenir en outre que les échelons renvoyaient aux différentes sciences du quadrivium (Courcelle, 1967 : 26). Ou bien encore, on a pu interpréter la présence de la lettre Thêta inscrite sur l'habit comme une discrète allusion à la condition matérielle de Boèce puisque «a prisoner on whom the death sentence had been

decreed was required to wear regulation prison clothing marked with the initial letter of *thanathos*» (Chadwick, 1990 : 225). Ou encore : lire dans la lettre pi, l'initiale du mot grec *psitos*, la foi, comprenant par là que la philosophie doit conduire de la foi à la pure contemplation de l'objet de cette foi (Starnes, 1981). Quoi qu'il en soit, tous les commentateurs n'ont pas voulu faire un sort au caractère indéniablement ascensionnel (*ascensus*) de cette échelle emblématique. Or, en subsumant sous l'égide de ce symbole gradué l'ensemble de l'activité philosophique, Boèce dit clairement que cette discipline au caractère si hiérarchique et qui semble, de prime abord, n'avoir d'autre fonction que propédeutique possède également une orientation intentionnelle. La philosophie est moyen de connaître, non objet de savoir. Mise au service de la sagesse, elle instrumente la connaissance, la met en circulation, plutôt qu'elle ne l'établit, laisse l'évidence s'imposer d'elle-même, apparaît, plutôt qu'elle ne la donne à voir. Son exercice aiguise l'acuité du regard et l'entraîne, non à voir car «il ne suffit pas de regarder la situation qu'on a sous les yeux», mais à discerner parmi le visible ce que Boèce appelle les *indicii*, les signes à interpréter, tant il est vrai que «la sagesse (*prudentia*) consiste à évaluer la finalité de toutes choses» (*Cons. Ph.*, II, pr. 1, 15).

Le régime de la raison

Organe d'évaluation par excellence donc, la philosophie œuvre à l'intérieur du champ de la connaissance à la fois comme un *organon* et comme un outil heuristique dont la fonction principale, s'il a effectivement pour tâche de mettre au jour «la vérité des choses qui sont et qui ont une substance propre immuable» (*Inst. Ar.*, I, 1), réside dans le fait de se conformer à l'objet de sa recherche dans le seul but de s'effacer derrière sa manifestation. La philosophie, en les révélant, ménage un accès privilégié à l'ipséité des choses. Dans ces conditions, une investigation qui aurait la prétention d'être «érudite», éclairée, c'est-à-dire conduite par «un homme instruit (*homo eruditus*)», doit naturellement se laisser informer par son objet afin de le saisir «tel qu'il est

²¹ Boèce, ce faisant, «suit la division traditionnelle d'Aristote, mais ne fait en cela qu'imiter Porphyre» (Courcelle, 1967 : 25). Sur la réception de Porphyre par Boèce, voir Bidèz (1923) et de Libera (1999).

lui-même (*ut ipsum est it*). C'est pourquoi, de même qu'il appartient à chaque faculté de juger selon son mode propre de connaissance²², de même il convient à la philosophie d'être elle-même, de l'intérieur, en conformité avec ce dont elle traite sans avoir à «s'appuyer sur des signes ou des arguments qu'on aurait été chercher à l'extérieur (*extrinsecus*) du sujet» [souligné par nous] (*Cons. Ph.*, V, pr. 4, 13). La vérité philosophique n'advient que dans l'adéquation sans cesse réajustée du pensant à ce qu'il pense ; il lui faut toujours «tenter, relativement à chaque objet, d'acquiescer à son propos une conviction conforme à ce qu'il est vraiment» (*De Trin.*, II, 2).

Boèce pourtant, s'il insiste longuement sur le caractère interne et axiomatique de sa méthode d'investigation²³, donne aussi paradoxalement à comprendre en sous-main que la philosophie n'a pas les moyens d'être une discipline absolument autonome, fondée par elle-même en elle-même, sans lien avec l'extérieur. Constituant la cheville de la théorie boétienne de la connaissance, le principe de conformité intrinsèque par lequel s'établissent les normes d'observation de l'objet observé qui garantissent les conditions de son apparition, définit par là même un champ d'activité en-dehors duquel son action n'a plus cours. Cette dynamique tensile, orientée vers un «au-dehors» qui, en retour, la cerne et la délimite, protendue vers ce dehors, bornée par celui-ci, décrit un mouvement dialectique, une figure du dépassement et du retour qui dessine le contour mobile de l'expérience philosophique. Le modèle méthodologique de Boèce n'a de validité ni d'efficacité que dans les frontières d'une normativité restrictive, à savoir à l'intérieur d'un espace balisé par la raison, circonscrit depuis une extériorité totalement étrangère à la sphère de la *ratio* humaine dont elle est incapable de rendre compte puisque c'est le champ de la transcendance, du divin. Toute recherche «doit, absolument, s'effectuer là seulement où le regard de la raison humaine a puissance de monter (*conscendere*) vers les hauteurs de la Divinité (...) [mais il y a] comme une limite (*quasi finis*) qui est établie jusqu'ou l'on peut accéder par la voie rationnelle» (*De Trin.*, 8-9). Pour Boèce en effet, la dimension *rationnelle* (agissant selon la raison) qui est au centre de son programme épistémologique n'a le pouvoir d'envelopper et d'épouser, comme tenon et mortaise, que les formes d'un monde essentiellement *raison-*

nable (agencé selon la raison). Et, si l'origine de cet exact recouvrement n'est pas à chercher du côté de la raison, si le principe de cette harmonie préétablie est ailleurs, déplacée ou, mieux, délocalisée, c'est que le rationalisme de Boèce est d'abord, et avant tout, une téléologie. Chercher à saisir la finalité des choses²⁴, dégager par l'exercice de la raison les principes harmoniques²⁵ de l'univers, ses lois, sa raison, manifester sa structure latente, telle serait en somme la tâche primordiale et l'ultime but de la philosophie sachant que c'est précisément l'existence de cette prime concordance entre *ordo mundi* et *ordo rationis*, la possibilité même de cette *alliance de raison* qui ouvre (parce qu'elle en inaugure la possibilité) et clôture (parce qu'elle en limite l'action) le domaine d'activité de la pensée. Loin de se boucler sereinement sur lui-même en un système statique, la superposition de ces deux ordres travaille, donne du jeu et finalement desserre le couple du rationnel et du raisonnable en le reconduisant sans fin vers l'énigme de son origine. Car comme «toute chose», la philosophie «cherche à retrouver ses origines (*proprios*) / Et d'y revenir toujours elle se réjouit / Elle n'admet d'ordre durable / Que celui qui, à la fin, rejoint l'origine (*ordo quod fini junxerit ortum*) / A l'intérieur d'un cycle inébranlable (*stabilem orbem*)» (*Cons. Ph.*, III, metr. 2, 34-38). Que l'origine de ce joint (*jungerè*), de ce pli qui commande l'inébranlable retour du même au même ne tienne pas dans l'orbe du cycle qu'il gouverne, cela tient à son caractère,

²² *Les modes de la connaissance sont gradués et hiérarchisés : la perception appréhende le sensible, l'imagination se saisit de la forme située dans la matière, la raison au-delà de l'imagination pense les espèces universelles, l'intelligence quant à elle contemple comme d'en haut (quasi desuper spectans) les formes simples. Et, corrélativement, chaque «faculté supérieure de compréhension embrasse l'inférieur, l'inférieur, en revanche, ne s'élève d'aucune façon jusqu'à la supérieure»* (*Cons. Ph.*, V, pr. 4, 31).

²³ *«De même qu'on a coutume de le faire en mathématique, et même dans toutes les autres sciences, [il faut] exposer[r] préalablement les règles et les axiomes (terminos regulasque) grâce auxquels effectu[e]r[r] tous les raisonnements sans exceptions qui suivent»* (*Hebd.*, 6).

²⁴ *Il faut savoir que la «maladie» de Boèce - son ignorance - à laquelle Philosophie essaie de porter remède par ses raisonnements a sa cause dans le fait qu'il «ignore la finalité des choses (rerum finis ignora[t])»* (*Cons. Ph.*, I, pr. 6, 19).

²⁵ *Pour une étude systématique du thème de la musica mundi chez Boèce et de ses sources Cf. De Bruyne, 1996 : 3-34.*

précisément, originaire. Qu'il le transcende de part en part du fait de sa radicale extériorité et à cause de sa position de *repli*, voilà ce qu'il faut établir.

La transcendance de la foi

Il reste alors, au fond, à poser la question de savoir pourquoi l'on trouve, au fondement de la connaissance, un principe d'inconnaissance ? Et comment, surtout, ce principe, éminemment labile, se rapporte à ce qu'il engendre à la fois comme origine absolue et comme origine absente ? Pour mettre en évidence le caractère duplice, fuyant, de cette pliure, posons une fois encore le problème en suivant le raisonnement de Boèce : pour n'être pas immédiatement disqualifié, l'ordre de la raison - où s'inclut d'emblée le philosophe qui élève cet ordre en méthode - doit supposer, au nom d'un principe interne de cohérence, la rationalité de son champ, rationalité qui n'est effective à son tour qu'à supposer un ordre des choses qui garantisse par contre-coup l'authenticité de cette rationalité, et qui ne le peut à vrai dire qu'au nom d'un principe de cohérence, externe cette fois-ci. Dans l'esprit de l'auteur de la *Consolation*, aussi structuré soit-il, selon les lois de la *ratio*, l'ordre des choses n'en est pas moins ultimement renvoyé à une *raison de la raison* qui a, seule, pouvoir de légitimer sa structure, c'est-à-dire restitué à une raison divine et à sa faculté de Prescience ou de Providence²⁶ qui assujettit le monde à sa raison, incarnant ce pli originel, *prima causa* qui rabat systématiquement le rationnel sur le raisonnable et qui, au final, assure la *connaissabilité* de ce que connaît la raison. L'homme, «à l'image de Dieu selon sa raison» [souligné par nous] (*Cons. Ph.*, II, pr., 5, 25), et à cette condition seulement, peut apprendre les causes et les fins de ce qui l'entoure. «Nous considérons», dira encore Philosophie en s'adressant à Boèce, «que ta plus grande chance de guérison [c'est-à-dire de retrouver la raison] réside dans l'opinion vraie (*veram sententiam*) que tu te fais du gouvernement du monde quand tu crois qu'il est assujetti non aux accidents et aux hasards mais à la raison divine (*divinae rationi subtitam*)» (*Cons. Ph.*, I, pr. 6, 20). Aussi, force est de constater que cette «vraie sentence» échappe à la sphère de la philosophie qu'elle prétend fonder depuis sa position de retrait, moins peut-être en ce qu'elle mêle et dialectise, ensemble, deux notions d'obédience contraire, raison et foi,

ratio et *credo* - ce qui, en soi, serait tout à fait conforme au mot d'ordre boétien de toujours «conjoin[dre] la foi et la raison (*fidem rationemque conjunge[re]*)» (*Utr. Pat.*, 30) - que parce qu'elle renverse définitivement la bonne ordonnance de l'échelle des savoirs et dynamite les fondements de sa logique. Car la fonction de la philosophie, sa finalité, rappelle en l'occurrence Boèce, c'est de «prépar[er] à ce qu'il y a de mieux : *devenir* en tout point semblable à Dieu (*consimilem deo facer[e]*)» (*Cons. Ph.*, I, pr. 4, 39). Or la croyance en une *raison* divine - et non la simple croyance en Dieu, en la foi catholique - est *de facto* présentée comme préalable à toute connaissance, *base* ou condition de possibilité de la connaissance en général. Autant dire que cette opinion avance à rebours, parce qu'elle subvertit l'ordre de la hiérarchie, et à contretemps, parce qu'elle subvertit l'ordre de la chronologie, de l'orientation ascensionnelle qui place au *sommet* seulement de l'apprentissage des savoirs le fait d'être, selon la raison, parfaitement semblable à Dieu. La foi est, ensemble, *archè* et *telos* de la raison : en tant que *telos*, elle oriente l'exercice de la raison vers l'interprétation du *credo* dans le but de «rend[re] intelligible l'autorité de cette religion» [souligné par nous] (*De Trin.*, I, 1) ; en tant qu'*archè*, elle est la condition *sine qua non* de l'intelligibilité philosophique. L'un ne saurait aller sans l'autre et, l'un avec l'autre, dans le jeu de leur mutuel renvoi, ils instaurent, non une sorte de cercle, mais bien un battement-source, un tourbillon, qui non seulement relance sans fin son propre mouvement, mais qui anime encore de part en part le champ de la raison, et le transcende. Transcendance absolue de la foi qui détermine, bien qu'elle la suppose, la vie de l'esprit et dont veut finalement rendre compte la prière de Boèce : «O toi qui gouverne l'univers selon un ordre perpétuel / [...] Accorde, Père, à mon esprit de rejoindre ton auguste trône / [...] Toi l'origine, le conducteur, le guide, le chemin et l'arrivée tout à la fois (*principium, vector, dux, semita, terminus idem*)» (*Cons. Ph.*, III, metr. 9, 1-28).

Bernard Bourrit
bernard_bourrit@hotmail.com

²⁶ Cf. Le cinquième livre de la *Consolation* qui s'étend longuement sur le mode de connaissance propre à Dieu.

Références

- Augustin (1959), *De Civitate Dei*, œuvres de saint-Augustin, Bibliothèque augustinienne, vol. 33, Paris, Desclée de Brouwer.
- Bardy G. (1949), «Philosophie» et «Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles in *Revue d'acétique et de mystique*, vol. 98, 97-109.
- Bidéz J. (1923), «Boèce et Porphyre» in *Revue Belge de philologie et d'histoire*, vol. 2, 189-201.
- Braun L. (1994), *Iconographie et philosophie : essai de définition d'un champ de recherche*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.
- Basile de Césarée (1844 sqq.), *Homilia in Barlaam martyrem*, Ed. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus series latina*, vol. 31, Paris.
- Boèce (1844 sqq.), *In Aristotelis De interpretatione (ed. sec.)*, Ed. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus series latina*, vol. 44, Paris.
- Boèce (2000), *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, Ed. C. Moreschini, Monachii ; Lipsiae : Saur.
- Boèce (1989), *Consolation de la philosophie*, Trad. C. Lazan, Paris, Rivages.
- Boèce (1995), *Institution arithmétique*, Ed. et trad. J.-Y. Guillaumin, Paris, Belles Lettres.
- Boèce (2000), *Traité théologiques, (= Contra Eutychen et Nestorium ; Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona ; De Trinitate ; Utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur ; De fide catholica)* Trad. A. Tisserand, Paris, Flammarion.
- Bowersock G. W. (2002), *Rome et le martyr*, Paris, Flammarion, [1995].
- Chadwick H. (1990), *Boethius : The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press [1981].
- Courcelle P. (1967), *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, Études augustiniennes.
- De Bruyne E. (1996), *Etudes d'esthétique médiévale*, Genève, Slatkine Reprints, [1946].
- Delehaye H. (1921), *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes.
- Delehaye H. (1933), *L'origine du culte des martyrs*, Bruxelles, Subsidia Hagiographica.
- De Libera A. (1999), *L'art des généralités : théories de l'abstraction*, Paris, Aubier.
- Gersh S. (1994), «Boethius» in *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, Paris, CNRS éditions, 117-121.
- Foucault M. (1994), «Introduction» à L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, éd. D. Defert et F. Ewald in *Dits et écrits 1954-1988*, vol. 1, Paris, Gallimard, [1954], 93-147.
- Hadot, P. (1970), «Forma essendi : interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce» in *Les études classiques*, vol. 38, 143-156.
- Morton C. (1982), «Marius of Avenches, the «Excerpta Valesiana», and the Death of Boethius» in *Traditio*, vol. 38, 107-136.
- Obertello L. (1981), «L'universo boeziano» in *Atti de congresso internazionale di studi boeziani*, Pavie, 5-8 octobre 1980, Rome, Herder.
- Plotin (2002), *Ennéades (Traité 1 à 6)*, Dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau, vol. 1, Paris, Flammarion.
- Perpétue (1996), *Passion de Perpétue et de Félicité, suivie des Actes*, éd. et trad. J. Amat, Paris, Sources Chrétienne n° 417.
- Starnes C. J. (1981), «Boethius and the development of Christian humanism : the theology of the *Consolatio*» in *Atti de congresso internazionale di studi boeziani*, Pavie, 5-8 octobre 1980, Rome, Herder.
- Tertullien (1954) *Ad martyras*, Turnhout, Corpus christianorum series Latina, vol. 1, Ed. J. G. Ph. Borleffs, Brepols.
- Tertullien (1975), *La chair du Christ*, éd. et trad. J.-P. Mahé, Paris, Sources Chrétiennes n° 216.