



HAL
open science

Couverture fascicule Poétique et éthique du dialogue latin tardif: quelques remarques sur la Consolation de Philosophie de Boèce (1-3)

Benjamin Goldlust

► To cite this version:

Benjamin Goldlust. Couverture fascicule Poétique et éthique du dialogue latin tardif: quelques remarques sur la Consolation de Philosophie de Boèce (1-3). Vita Latina, 2011, 183-184, pp.172-192. 10.3406/vita.2011.1720 . hal-00870245

HAL Id: hal-00870245

<https://univ-lyon3.hal.science/hal-00870245v1>

Submitted on 17 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Poétique et éthique du dialogue latin tardif : quelques remarques sur la *Consolation de Philosophie* de Boèce (1-3)

Benjamin Goldlust

Abstract

This paper tries to analyse the ethical purpose of the poetics of dialogue used by Boethius in the *Consolatio Philosophiae*. After putting in context the work of Boethius in the traditions of Late-Antique and Christian dialogue, it presents the various faces of dialogue at work and finally focuses on the symbolical use of the dialogue form, in connection with the Neoplatonic theory and the material conditions of the work's composition.

Citer ce document / Cite this document :

Goldlust Benjamin. Poétique et éthique du dialogue latin tardif : quelques remarques sur la *Consolation de Philosophie* de Boèce (1-3). In: *Vita Latina*, N°183-184, 2011. pp. 172-192;

doi : <https://doi.org/10.3406/vita.2011.1720>;

https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2011_num_183_1_1720;

Fichier pdf généré le 25/04/2024

Poétique et éthique du dialogue latin tardif : quelques remarques sur la *Consolation de Philosophie* de Boèce (1-3)

Abstract :

This paper tries to analyse the **ethical purpose of the poetics of dialogue** used by Boethius in the *Consolatio Philosophiae*. After putting in context the work of Boethius in the **traditions of Late-Antique and Christian dialogue**, it presents the **various faces of dialogue** at work and finally focuses on the **symbolical use** of the dialogue form, in connection with the Neoplatonic theory and the material conditions of the work's composition.

Comment Boèce a-t-il trouvé la force intellectuelle et morale d'orchestrer un dialogue fictif pour se détourner de son malheur et tenter de s'en affranchir ? Telle est la question, si directe puisse-t-elle paraître, que la lecture de la *Consolation de Philosophie*¹ ne manque pas de faire surgir dans l'esprit du lecteur

1. Boèce, *La Consolation de Philosophie*, trad. E. VANPETEGHEM, préf. J.-Y. TILLIETTE, Paris, Le Livre de poche, coll. « Lettres gothiques », 2005, qui reprend le texte de Boethii *De consolatione philosophiae*, éd. Cl. MORESCHINI, Munich, K. G. Saur, 2005 (Leipzig, 2002). Pour des raisons pratiques, nous reprenons ici la traduction de l'édition au programme de l'Agrégation des lettres (parfois revue – nous le signalons en note le cas échéant), mais nous incitons vivement les lecteurs à se reporter concurremment, sinon prioritairement, à la traduction de

connaissant le contexte proprement tragique dans lequel a été composé, entre deux séances de torture ², ce témoignage personnel, devenu œuvre et même reconnu pour chef-d'œuvre à la faveur d'une réception hors du commun. La critique ³ a, de très longue date, insisté sur les causes troublées et sur les circonstances de la violente disgrâce du philosophe devenu en 523 *magister officiorum* du vieux roi Théodoric à la cour de Ravenne. Le contenu du dialogue, la multiplicité des références néoplatoniciennes et, plus largement, l'ancrage philosophique du texte ont été très bien étudiés, au-delà de ces querelles d'écoles qui finirent, comme le dit Philosophie, par déchirer symboliquement sa robe ⁴ – tant l'œuvre de Boèce offre un exemple accompli du syncrétisme intellectuel, spirituel et littéraire, qui est l'une des caractéristiques de la littérature tardive. Cependant, sauf à en rester au stade des *topoi* relatifs au dialogue, on ne trouve finalement que peu d'éléments de réponse à la question de savoir pourquoi et comment le déploiement de la forme dialoguée est sciemment intégré à un processus présenté comme thérapeutique. Or c'est là tout le sens du titre retenu ici et de notre démarche : l'analyse de la finalité éthique du recours à la poétique du dialogue.

Il est vrai que, souvent, et indépendamment des études ponctuelles sur tel ou tel auteur – et nous pensons en particulier aux nombreux travaux sur le dialogue chez Augustin ⁵, qu'on a d'ailleurs dit « debout dans le dos » ⁶ de l'auteur de la *Consolation* pour qui il constitue, à l'évidence, un modèle –, la critique consacrée au dialogue antique, et *a fortiori* tardif, date un peu. Depuis la parution de l'ouvrage de R. Hirzel, *Der Dialog* ⁷, à la fin du dix-neuvième siècle, et de celui de J. Andrieu ⁸, très axé sur le théâtre, aucun ouvrage systématique n'a établi, à notre connaissance, un nouvel état de la question ⁹. Outre une très brève

J-Y. GUILLAUMIN, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres », 2002, Voir le commentaire de J. GRUBER 1978.

2. Voir *Anonyme de Valois*, 87.

3. Pour un bon état de la question, voir en particulier J. MOORHEAD 1992, notamment p. 232 sq. (sur les reproches que valurent à Boèce la défense de l'orthodoxie catholique, dans un royaume arien, ses relations avec l'empire byzantin et ses fonctions de *magister officiorum*).

4. Voir 1, pr. 3, 7.

5. Voir J. DOIGNON 1989 : 55-59.

6. Voir H. CHADWICK 1981 : 247 sq., ainsi que V. ZARINI 1999 : 245.

7. R. HIRZEL 1895.

8. J. ANDRIEU 1954.

9. Voir toutefois A. HERMANN et G. BARDY. Le plan de cet article pourtant détaillé étant en partie géographique et thématique (« A. Nichtchristlich, I. Alter Orient, a. Ägypten, b. Mesopotamien, c. Israel, II. Griechen, III. Lateiner, B. Christlich, I., Apologetische Dialoge, a. Griechen, b. Lateiner, II. Theologische Dialoge, III. Philosophische Dialoge, IV. Biographische Dialoge, V. Biblische Dialoge », *art. cit.*, p. 928), l'évolution de la forme dialoguée dans la littérature latine y est quelque peu négligée. Voir également S. GOLDHILL 2008, ouvrage collectif comportant notamment une contribution où il est question de Boèce : K. COOPER et M. DAL SANTO 2008.

dissertation allemande de E. Rhein sur la structure du dialogue dans la *Consolation*¹⁰, il se trouve toutefois qu'un ouvrage d'un savant américain, S. Lerer, a pour titre *Boethius and Dialogue : Literary Method in The Consolation of Philosophy*¹¹. Si cette étude, à laquelle nous renverrons à de nombreuses reprises, a, dans sa première partie¹², le grand mérite de situer précisément la *Consolation de Philosophie* dans la tradition du dialogue latin¹³, elle se révèle en définitive un peu décevante par la suite en ce qu'elle offre une lecture panoramique des livres successifs, et notamment des morceaux les plus fameux de l'œuvre, en théorie sous l'angle du *dialogue*, mais en pratique bien davantage sous celui, certes proche mais fonctionnellement beaucoup plus vaste, du *langage*¹⁴, de sorte que la structuration de la forme dialoguée n'est qu'effleurée. Pour compléter cette approche, nous voudrions ici essayer de mettre brièvement en perspective le recours aux diverses formes de dialogue et de préciser les modalités de leur fonctionnement, ainsi que leur finalité.

Contexte littéraire et mise en scène du dialogue

Parallèlement au genre du traité, le dialogue a traditionnellement constitué, dans l'Antiquité, l'un des vecteurs privilégiés de la transmission et de la mise en scène des savoirs. Dans l'histoire du dialogue et de la conversation¹⁵, l'héritage socratique et, plus largement, platonicien est encore bien vivace à l'époque tardive. Vers 430, l'orchestration par Macrobie du dialogue symptomatique des *Saturnales*, en regard du *Commentaire au Songe de Scipion*, qui est, après les œuvres de Proclus et d'Ammonios, l'une des sources néoplatoniciennes majeures de Boèce¹⁶, avait encore bien mis en lumière cette alternative (dialogue *versus* traité) dans la diffusion de l'encyclopédisme. Un siècle plus tard, le chrétien Boèce¹⁷, après avoir commis des traités encyclopé-

10. E. RHEIN 1963.

11. S. LERER 1985.

12. S. LERER 1985 : 14-93.

13. Avec des analyses sur Cicéron p. 32-45, sur Augustin p. 46-55, sur Fulgence p. 56-68 et sur Boèce lui-même, dans ses œuvres de jeunesse, p. 69-77.

14. Certaines expressions de l'auteur ne trompent pas sur la démarche suivie : « Philosophy points out that langage does not bring men together... », p. 118 ; « I will explore these qualities by finding the sources for the *Consolation's* langage... », p. 125. Les titres des grands chapitres confirment la tendance (« The Search for Voice », « Language and Loss »...).

15. Pour une mise en contexte, voir C. LÉVY 1993.

16. Sur le néoplatonisme de Boèce, voir la récente synthèse de C. MORESCHINI 2003.

17. Sur le christianisme de Boèce et les problèmes que la question de son affiliation religieuse a posés, voir déjà P. COURCELLE 1943 : 301 (« Entendons-nous : que Boèce ait été chrétien, la chose est évidente ; il n'aurait pu occuper ses hautes fonctions au début du VI^e siècle s'il avait été païen et l'*Anecdote Holderi*, cet extrait d'une notice perdue de Cassiodore sur Boèce, a obligé

diques¹⁸, logiques¹⁹ et religieux²⁰, est conduit, par un revers de la Fortune, à composer son testament philosophique sous la forme d'un dialogue fictif, fort savant mais, à proprement parler, pas encyclopédique²¹, spiritualiste mais nullement religieux²². Bien que le « prisonnier »²³ de la fiction déclare avoir tout perdu, c'est dans une tradition littéraire bien attestée, avant tout grâce à sa grande mémoire²⁴, que le « metteur en scène » inscrit son dialogue.

Parallèlement au dialogue tardif païen, que l'on aurait d'ailleurs bien tort d'isoler du reste de la production de l'époque, tant les passerelles sont nombreuses, la littérature chrétienne a également valorisé le recours au dialogue. Les formes multiples du dialogue chrétien ont d'ailleurs fait l'objet d'un certain nombre d'études approfondies. Outre les travaux de M. Hoffmann²⁵ et de B.R. Voss²⁶, en partie critiqués par J. Doignon²⁷, P.L. Schmidt a proposé une étude exhaustive des formes chrétiennes du dialogue²⁸, menée en relation avec la théorie des genres, qui débouche sur une typologie systématique. P.L. Schmidt envisage ainsi cinq grandes catégories : le dialogue de controverse, le dialogue philosophique, le dialogue didactique, le dialogue hagiographique, le dialogue

d'admettre l'authenticité des *Opuscules théologiques* qui, vers 1860, étaient unanimement considérés comme apocryphes. Mais, par une sorte de choc en retour, les érudits du xx^e siècle ont insisté peut-être avec excès sur le christianisme de la pensée de Boèce ; l'aspect païen de la *Consolation* viendrait de ce qu'elle est soit une œuvre de genre sans sincérité, soit une compilation sans originalité, mais elle renfermerait une foule d'allusions chrétiennes qui nous livreraient la vraie pensée du chrétien Boèce »).

18. *L'Institution arithmétique*, dont le texte a été procuré et traduit par J.-Y. GUILLAUMIN, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1995 ; le *De institutione musicae* et les traités d'astronomie et de géométrie, signalés par Cassiodore, dont il ne reste plus que des bribes.

19. Les *Commentaires à l'Isagogè* de Porphyre, aux *Topiques* de Cicéron, aux *Catégories* d'Aristote.

20. Boèce, *Traité théologique*, trad. et prés. A. TISSERAND, Paris, 2000.

21. Ne serait-ce qu'en raison de l'absence des textes et des sources dont il aurait eu besoin pour inscrire son œuvre ultime dans la veine encyclopédique, même si son beau-père Symmaque put sans doute, dans un premier temps, lui faire passer quelques ouvrages. Voir *infra*.

22. Bien que la tonalité générale de l'œuvre puisse évoquer le *Livre de Job*, on n'y trouve qu'une seule référence biblique : un écho au *Livre de la Sagesse* (8, 1) en 3, pr. 12, 22.

23. Voir V. ZARINI 2005.

24. Encore que, comme P. COURCELLE l'a montré grâce à une étude très méticuleuse, Boèce ait eu à sa disposition le *Songe de Scipion* de Cicéron et le commentaire de Macrobe. Voir P. COURCELLE 1943 : 123. Cet élément, important pour préciser les conditions de détention de Boèce, conduit J.-Y. GUILLAUMIN à affirmer qu'il ne convient pas de parler d'« oubliette », malgré les témoignages attestés sur les tortures subies par le prisonnier, mais plutôt de « résidence forcée ». Voir J.-Y. GUILLAUMIN 2002 : 9.

25. M. HOFFMANN 1966.

26. B. R. VOSS, 1970.

27. Voir J. DOIGNON 1989.

28. P. L. SCHMIDT 1977.

autobiographique, avec de nombreuses sous-catégories ²⁹. La forme du dialogue chrétien s'inscrit donc dans une mosaïque de genres et de sous-genres qui déploient la parole selon des règles, et à des fins très variées ; mais il est aisé de classer la *Consolation de Philosophie* dans la catégorie du dialogue autobiographique (ou de l'entretien avec soi-même), ce qui renforce d'ailleurs la proximité de l'œuvre de Boèce avec les *Soliloquia* d'Augustin.

Il faut cependant insister sur une spécificité de la *Consolation de Philosophie*. Même si, en dialoguant avec Philosophie, Boèce joue différents rôles en même temps et dialogue naturellement avec lui-même, il y a dans l'œuvre, pour des raisons tenant à la fois aux conditions matérielles de la composition et à la volonté d'introduire une médiation artificielle en la personne allégorique de Philosophie, une double énonciation dialogique : dans la fiction mise en scène, Boèce (c'est-à-dire « le prisonnier », pour reprendre l'expression heureusement utilisée par S. Lerer ³⁰) et Philosophie, qui n'est pas qu'une abstraction mais doit l'élever à la sérénité et à la sagesse ; dans la réalité de la génétique de l'œuvre, Boèce se décentrant pour forger cette figure allégorique qui lui apparaît pour dialoguer, bref Boèce avec lui-même. Sans doute le modèle des *Soliloquia* d'Augustin, dialogue intérieur entre l'auteur et sa *ratio*, peut-il être encore invoqué.

Avant que, par la force du destin, Boèce n'achève sa carrière littéraire avec le dialogue de la *Consolation*, le *Commentaire à l'Isagogè de Porphyre* ³¹, vraisemblablement la première œuvre de jeunesse de Boèce, avait déjà, il est vrai,

29. ○ dialogue de controverse :

- dialogue païen *versus* chrétien (*Octavius* de Minucius Félix)
- dialogue hérétique *versus* orthodoxe :
 - dialogue manichéen (*Contra Faustum Manichaeum* d'Augustin)
 - dialogue arien (Eusèbe de Verceil, *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* d'Augustin)
 - dialogue luciférien (*Dialogus contra Luciferianos* de Jérôme)
 - dialogue pélagien (*Dialogus aduersus Pelagianos* de Jérôme ; *Contra Iulianum* d'Augustin)
 - dialogue donatiste (*Contra litteras Petiliani, Gesta cum Emerito* d'Augustin)
 - dialogue monophysite (*Contra Acephalos disputatio* de Rusticus Diaconus)
- dialogue nestorien (*Dialogus contra Nestorianos* de Iohannes Maxentius)
- dialogue philosophique (*Contra Academicos, De beata uita, De ordine, De quantitate animae, De libero arbitrio, De magistro* d'Augustin)
- dialogue didactique (*De musica* d'Augustin, *Collationes* de Cassien)
- dialogue hagiographique (*Gallus* de Sulpice Sévère, *Dialogi* de Grégoire le Grand)
- l'entretien avec soi-même (*Soliloquia* d'Augustin, *Consolatio Philosophiae* de Boèce, *Synonyma* d'Isidore de Séville)

30. *Op. cit.*, *passim*.

31. S. BRANDT ed., *A.M.S. Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta*, CSEL 48, Leipzig, 1908.

pris la forme d'un dialogue ³². Contrairement à Fulgence le Mythographe qui, dans l'*Expositio Virgiliana continentiae* ³³, avait choisi de se mettre lui-même doublement en scène, à la fois en tant qu'*humunculus* au stade de la formation intellectuelle et qu'*auctor*, Boèce préfère, dans son commentaire de jeunesse, parler magistralement à la première personne et laisser le rôle de l'interrogateur à un ami, Fabius – et sur ce point précis, une comparaison est possible avec les *Tusculanes* de Cicéron. Cela étant, la critique a très tôt établi que ce Fabius est une pure fiction littéraire donnant un corps à la seconde personne qui est nécessaire, dans la structuration du dialogue, à la progression du commentaire du texte de Porphyre. Si fictive que soit la figure de Fabius, on peut du moins, avec S. Lerer, y voir, sous une forme naissante, une préfiguration de l'auteur des *Traité*s et du prisonnier de la *Consolation*, face à la *persona* magistrale que Boèce sera appelé à élaborer par la suite, par l'intermédiaire de Symmaque dans les préfaces en prose des *Traité*s et de la figure allégorique de Philosophie dans la *Consolation*. Mais, si l'on laisse à part quelques marques formelles présentes dans les préfaces des *Traité*s ³⁴, entre le commentaire à l'*Isagogè* de Porphyre et la *Consolation*, Boèce abandonna la forme du dialogue pour son œuvre scientifique. N'était-elle plus conforme aux impératifs de l'encyclopédisme et du commentaire savant ? Augustin avait prouvé que non. Du moins est-il symbolique que le genre du dialogue ait encadré la production de Boèce et ait surtout, finalement, fait l'objet d'une redéfinition en tant que principe fonctionnel d'une œuvre à plus d'un titre hors normes.

Dans une très récente synthèse ³⁵, D. Shanzer a rappelé quels sont les dialogues les plus importants pour la *Consolation* du point de vue de la parenté générique : le *Protreptique* d'Aristote et l'*Hortensius* de Cicéron, tous les deux perdus ; le *Criton* et le *Phédon* de Platon, pour le motif de l'emprisonnement précédant la mort ; le *Phèdre*, pour le voyage de l'âme ; la *République*, pour le motif de la grotte ; le *Gorgias*, pour le motif du châtime

32. Voir S. LERER 1985 : 69-71.

33. Voir la récente traduction d'É. WOLFF, *Fulgence. Virgile dévoilé*, Villeneuve-d'Ascq, 2009.

34. Voir S. LERER 1985 : 77, à propos du respect de la contrainte de tenir une conversation en l'absence d'un interlocuteur.

35. D. SHANZER 2009.

Dans son étude majeure sur la *Consolation*, P. Courcelle ³⁶ avait fait l'inventaire des œuvres littéraires présentant de semblables révélations pour noter que, de tout temps, depuis l'*Iliade* (surtout 1, 194-202, où apparaît Athéna derrière Achille), les révélations sont nombreuses dans la littérature grecque, et qu'à la fin du II^e siècle, l'apocalypse devint un genre caractérisé, en faveur chez les païens comme chez les chrétiens. C'est dans ce cadre qu'il est pertinent de comparer la mise en scène apocalyptique et allégorique du dialogue de Boèce avec l'ouverture du *Poimandrès* d'Hermès Trismégiste, qui débute exactement comme la *Consolation de Philosophie*, et avec le *Pasteur* d'Hermas, qui « décrit une série de visions, plus concrètes que celles d'Hermès, comme celle de l'Église, sous la forme d'une femme âgée mais éblouissante, portant un livre en mains et s'asseyant, comme Philosophie dans la *Consolation* de Boèce, auprès d'Hermas accablé de malheurs qui ne la reconnaît pas » ³⁷. La mise en scène du dialogue procède donc d'une apocalypse allégorique ; de ce point de vue et malgré l'ancrage très classique du dialogue de Boèce, l'on ne mesure que plus vivement l'évolution du genre, confirmée par les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella et par les *Mitologiae* de Fulgence.

Parallèlement à la mise en scène, c'est la complexité de l'énonciation à l'œuvre dans la *Consolation* qui fait l'une des spécificités du dialogue chez Boèce. Méthodologiquement, il importe de bien déterminer, dans chaque passage de l'œuvre, quelle instance est en charge de l'énonciation. Bien que Philosophie soit globalement une grande bavarde et qu'elle ait pour fonction de mener les débats, devant un prisonnier souvent silencieux – et, passé le stade de la stupéfaction, on peut voir dans son silence ³⁸ un symbole de l'appropriation bénéfique d'une connaissance qui lui rappellera celui qu'il était –, les moments où le prisonnier a la parole, pour n'être certes pas très nombreux, ont toujours une importance significative ³⁹. Nous notions plus haut que la *Consolation de Philosophie* présente une double énonciation dialogique ; il faut préciser les choses en ajoutant que, même si Boèce intervient à la fois en tant que prisonnier et narrateur commentant son propre parcours initiatique, il n'y a pas parfaite coïncidence entre les deux pôles énonciatifs. Au début de l'œuvre, en particulier, lorsque le prisonnier est hébété et ne reconnaît pas son ancienne nourrice, le statut du « narrateur/metteur en scène » rapportant rétrospectivement le récit à la première personne est particulièrement valorisé ⁴⁰. Aussi semble-t-il nécessaire de distinguer, énonciativement et fonctionnellement, le « je » auctorial du

36. P. COURCELLE 1967.

37. P. COURCELLE 1967 : 19.

38. Voir la première partie de l'étude de S. LERER.

39. Voir notamment l'apologie de son action en 1, pr. 4 et les poèmes qu'il récite lui-même.

40. Voir ainsi 1, m. 2, 5 : *Cumque me non modo tacitum sed elinguem prorsus mutumque uidisset, admouit pectori meo leniter et : Nihil, inquit, pericli est, lethargum patitur, communitatem illusarum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est.*

narrateur et la figure du prisonnier, entre réalité historique et fiction narrative, et donc de reconnaître dans l'ensemble de l'œuvre trois instances parallèles, émanant toutes de la *persona* éclatée de Boèce : la voix magistrale de l'allégorie de Philosophie, la figure du prisonnier et la posture auctoriale du « narrateur/ metteur en scène ». Accessoirement, il faudrait aussi ajouter une quatrième instance, la Fortune, apparaissant énonciativement dans le livre 2 à la faveur d'une délégation ponctuelle de la parole dans le cadre, très ancré dans la tradition du dialogue platonicien, de la prosopopée ⁴¹.

Les visages du dialogue

L'une des caractéristiques de la poétique du dialogue dans la *Consolation* est d'être plurielle et, concrètement, de présenter plusieurs visages que l'on ne saurait appréhender sur le même plan énonciatif. En ayant parfaitement conscience des limites d'une typologie – une œuvre comme la *Consolation* ne pouvant pas être cantonnée à une approche systématique –, nous en présentons les principales formes pour mettre en perspective les emplois majeurs.

– Le dialogue magistral

Il s'agit d'une forme qui, en raison d'un échange initial de répliques, a d'abord l'apparence fonctionnelle d'un dialogue, mais glisse rapidement vers un monologue de Philosophie ou vers le genre de la diatribe morale. Ce « dialogue magistral », qui n'emprunte au fonctionnement dialogique que pour introduire un sujet nouveau et en présenter un traitement vivant, est une forme commode de lancement, mais l'échange y est factice, purement formel. Caractéristique de la première phase du traitement thérapeutique et donc des débuts de l'œuvre, face à un prisonnier totalement hébété et interdit, il est pour ainsi dire un « faux dialogue ». Les exemples en sont très nombreux. Dès le chapitre 1, pr. 3, c'est une courte question du prisonnier à son ancienne nourrice sur les motifs de sa présence auprès de lui qui programme le manifeste de Philosophie sur son appui bienveillant à ses disciples malheureux, à commencer par Socrate.

Quid, inquam, tu in has exsilii nostri solitudines, o omnium magistra uirtutum, supero cardine delapsa uenisti? an ut tu quoque mecum rea falsis criminationibus agiteris? ⁴²

41. Voir notamment *Criton*, 50a sq., *Phédon* 87a, puis Cicéron, *Tusculanes*, 2, 45 sq., Plotin, 3, 2, 3, 20 sq.

42. 1, pr. 3, 3 : « Pourquoi es-tu venue, demandai-je, maîtresse de toutes les vertus, descendue des hauteurs du ciel, dans les solitudes de mon exil ? Est-ce afin d'être, toi aussi, poursuivie avec moi pour de fausses accusations calomnieuses ? ».

En 2, pr. 3, Philosophie sollicite le prisonnier pour connaître son opinion à propos de la prosopopée de la Fortune. Celui-ci, très critique, n'y voit à ce stade que des propos spécieux et impropres à consoler un malheureux :

Tum ego : Speciosa quidem ista sunt, inquam, oblitaque rhetoricae ac musicae melle dulcedinis tum tantum cum audiuntur oblectant, sed miseris malorum altior sensus est. Itaque cum haec auribus insonare desierint, insitus maeror animum praegrauat ⁴³.

C'est en l'occurrence cette objection du prisonnier, interprétée par Philosophie comme une forme d'incompréhension de sa part, le traitement n'étant pas encore actif, qui justifie le long développement moral, d'inspiration biographique, dans lequel Philosophie rappelle tous les bonheurs et toutes les réussites de la vie du prisonnier, et l'amène à nuancer son jugement sur la fortune qui l'abandonne en fait pour la première fois. En définitive, l'intervention du prisonnier équivaut ici à une relance dialectique.

En 2, 4 pr. 1, le prisonnier intervient à la suite du poème récité par Philosophie sur le thème de l'universelle instabilité. Mais si le dialogue s'engage, c'est d'une part pour que le malheureux manifeste officiellement son accord avec ce qui vient d'être dit et reconnaisse que sa vie a été globalement très prospère – en cela, cette intervention marque un progrès thérapeutique réel ⁴⁴ – ; mais, en contrepoint, il signale ce qui lui pose encore problème, en l'occurrence le grand paradoxe en vertu duquel le genre d'infortune le plus malheureux est d'avoir été heureux.

Tum ego : Vera, inquam, commemoras, o uirtutum omnium nutrix, nec infitiri possum prosperitatis meae uelocissimum cursum. Sed hoc est, quod recolentem uehementius coquit. Nam in omni aduersitate fortunae infelicissimum est genus infortunii fuisse felicem ⁴⁵.

Ipsa facto, le prisonnier suscite, de la part de son interlocutrice, une nouvelle leçon explicitant ce paradoxe et démontrant, par extrapolation, qu'il n'est de malheur que pour qui se juge malheureux ⁴⁶. Ce début de dialogue constitue donc une sorte de bilan d'étape, rappelant ce qui a été compris et accepté, et

43. 2, pr. 3, 2 : « Ces propos sont spécieux, dis-je, et, enduits de la douceur mielleuse de la rhétorique et de la musique, ils charment seulement dans la mesure où on les entend, mais, pour les malheureux, le sentiment de leurs malheurs n'en est que plus vif ; c'est pourquoi, lorsque ces propos cessent de retentir à mes oreilles, l'abattement qui s'y est installé alourdit mon âme ». Trad. revue.

44. Philosophie le remarque d'ailleurs et s'en félicite en 2, m. 4, 11.

45. 2, pr. 4, 1 : « Alors moi : – C'est la vérité, dis-je, que tu rappelles, nourrice de toutes les vertus, et je ne puis nier le cours très rapide de ma prospérité. Mais c'est ce qui me tourmente assez vivement quand j'y repense : en effet, dans toute adversité de la fortune, le genre d'infortune le plus malheureux est d'avoir été heureux ». Trad. revue.

46. Voir 2, pr. 4, 18.

programmant un rappel didactique sur une leçon de morale encore trop difficile à assimiler.

– Le dialogue socratique ou maïeutique

Plus que tout autre, ce type de dialogue est programmé et codifié. Ancré dans la tradition platonicienne, il révèle une structuration visant à résoudre une difficulté identifiée dans la progression logique, à remettre en cause une idée reçue, à casser un préjugé ; en cela, le dialogue cultive d'ailleurs le paradoxe et participe directement de la visée protreptique⁴⁷. Philosophie orchestre notamment ce type de dialogue au début de l'œuvre, quand elle découvre un prisonnier oublieux de lui-même.

D'une manière générale, il convient d'insister, dans la mise en œuvre fonctionnelle du dialogue, sur la façon dont Boèce, en bon néoplatonicien, rattache le déploiement de la parole à la maïeutique, par le jeu des questions et des réponses, des objections et des remarques. Si Boèce compose son œuvre pour accéder à une forme de sérénité en attendant la mort comme un nouveau Socrate (qui est cité dès 1 pr. 3 et dont l'ombre plane en permanence dans l'œuvre), sans doute l'allégorie de la Philosophie joue-t-elle justement, dans les échanges parfois vifs qu'elle a avec le condamné à mort, le rôle de Socrate pour le détourner de ses illusions et lui faire admettre ce qui, dans un premier temps, lui semble inconcevable. Souvent la Philosophie tance même quelque peu Boèce ; en tout cas à partir du moment où, après s'être contentée de médicaments doux, elle se reconnaît le droit de lui administrer un traitement plus fort, elle utilise le dialogue comme une thérapie active. Pour preuve, ce passage de 1, pr. 6 où, dès que Boèce accepte le principe du dialogue, Philosophie lance la maïeutique pour

47. Voir cette analyse très fine de P. COURCELLE 1967 : 18 (« Ajoutons que la conversation entre Boèce et Philosophie prend très souvent la forme du dialogue socratique. Mais l'analogie reste superficielle : le *Ménexène* de Platon, type de l'oraison funèbre, l'*Axiochos*, type de ces innombrables traités *Péri Pentous*, consolent de la perte d'un être cher en posant l'alternative : ou l'âme est immortelle, ou, si elle est mortelle, la mort ne la fait pas souffrir. Or ce n'est pas la pensée de la mort qui afflige Boèce, mais l'expérience du mal qui règne dans le monde : Philosophie le console de la vie. Notre *Consolation* s'apparenterait donc plutôt aux traités sur l'exil qui, eux aussi, consolent des maux de la vie ; on peut y rapporter toute la partie, si pauvre de fond (*sic* !) où Philosophie énumère les biens passés et présents de Boèce pour lui montrer que, tout compte fait, il n'est pas à plaindre : 'Nous avons, dit-elle, déjà gagné quelque chose, si tu n'en es plus à trouver tout également intolérable dans ta destinée. Cependant je ne puis supporter cette délicatesse qui te fait déplorer, avec tant d'amertume et un tel désespoir, qu'il manque quelque chose à ta félicité'. Philosophie est pressée de consoler Boèce pour passer à des objets plus intéressants que les malheurs particuliers ; elle ne lui accorde la piètre consolation d'usage que pour qu'il soit en état de l'écouter jusqu'au bout ; car elle prétend l'élever jusqu'à Dieu, source du vrai bien. Cette *Consolation* est en réalité, comme on l'a dit justement, un *Protreptikos eis Theon* »).

l'amener pas à pas à remettre sa situation en perspective et à se détourner du malheur :

*Primum igitur paterisne me pauculis rogationibus statum tuae mentis attingere atque temptare, ut qui modus sit tuae curationis intellegam ? – Tu uero arbitrato, inquam, tuo quae uoles ut responsurum rogato. – Tum illa : Huncine, inquit, mundum temerariis agi fortuitisque casibus putas an ullum credis ei regimen inesse rationis ?*⁴⁸

Mais, après que Philosophie lui a fait reconnaître le postulat de l'existence d'un Dieu présidant comme créateur à son œuvre⁴⁹, une seconde question de Philosophie, portant sur la perception que Boèce a du gouvernail par lequel Dieu dirige⁵⁰, le plonge dans l'aporie. Bien loin de pouvoir répondre à la question, il n'en comprend pas même le sens. Philosophie, qui y voit un symptôme de maladie, lui pose alors une question subsidiaire, sur la finalité de la nature (*finis rerum*, traduction latine du grec *telos*). Cette question reprend et précise la question initiale sur l'organisation du monde. Mais le prisonnier fait alors l'aveu déterminant : *audieram, inquam, sed memoriam maeror hebetauit*. L'abattement est ainsi la cause de l'oubli des préceptes philosophiques jadis connus, cet oubli devenant lui-même la cause du malheur de Boèce : l'oubli conditionne ainsi une forme de cercle vicieux. À nouveau, face à l'aporie du prisonnier, Philosophie lui pose une question subsidiaire, influencée par la théorie platonicienne de la réminiscence : *hominemne te esse meministi ?* Le prisonnier répond en rappelant la définition scolaire (l'homme est un *rationale animal atque mortale*), mais se montre incapable, malgré les demandes de complément, de préciser sa réponse⁵¹. Philosophie établit alors en médecin le diagnostic formulé à partir de l'examen maïeutique (*quid ipse sis nosse dedisti*), qui manifeste la remise en cause de l'impératif delphique du « connais-toi toi-même ».

Le motif de l'oubli est développé à la faveur d'une *uariatio* (*tui obliuione, ignoras, oblitus es...*), et permet à Philosophie de réinterpréter rétrospectivement l'attitude du prisonnier face à l'adversité (le bonheur qu'il reconnaît aux vauriens, sa conception des retours de fortune allant et venant sans direction...), autant d'erreurs de jugement, imputables à l'oubli, qui sont des causes non seulement de maladies, mais aussi de mort. Ainsi, le dialogue socratique permet

48. 1, pr. 6, 1 : « Me permets-tu donc d'abord, par quelques petites questions, de tâter et d'examiner ton état d'esprit pour que je comprenne quel est le moyen de te soigner ? – À ta guise, répondis-je, demande-moi ce que tu veux et je te répondrai. Alors elle : – Ce monde, demanda-t-elle, penses-tu qu'il est mené par des événements accidentels et fortuits, ou crois-tu qu'il y a une direction de la raison ? ».

49. Voir 1, pr. 6, 4.

50. Métaphore classique, platonicienne puis reprise par Sénèque, et déjà apparue plus haut dans l'œuvre, dès 1, pr. 4, 6.

51. Voir le jeu sur l'emploi de *nihil* au § 17 : *nihilne... ? nihil !*)

ici l'établissement d'un diagnostic (le malade a cessé de savoir ce qu'il est) et devient une thérapeutique de la réminiscence.

Dans la première partie de 3, pr. 3, Philosophie et le prisonnier dialoguent à nouveau directement. C'est ce dialogue socratique, sous la forme d'un « interrogatoire » (3, 3 pr. 5 : *interrogo*) qui prépare le processus de déconstruction des idées reçues sur les causes du bonheur. Boèce, qui jusqu'il y a peu avait tout pour être heureux, est ainsi amené à reconnaître qu'il n'a jamais été sans éprouver quelque angoisse (3, pr. 3, 6), que la richesse ne saurait préserver de la protection d'autrui et que, par conséquent, elle ne permet pas, contrairement à l'opinion reçue, de se suffire à soi-même (3, pr. 3, 16). Ce faisant, Philosophie entre dans la première étape de la déconstruction des idées reçues, à partir du thème de l'argent. Analysant la transposition du dialogue platonicien, J. Gruber⁵² a montré que, dans cette première partie, les réponses de Boèce (§ 7 : *ita est* ; § 8 : *confiteor* ; § 9 : *minime* ; § 10 : *quidni*) correspondent très exactement à la traduction latine des réponses types des dialogues de Platon. Cette introduction dialoguée visant à lancer le sujet est suivie d'un dialogue « magistral ». Philosophie monopolise alors la parole, se contentant, comme souvent, de prendre le prisonnier à témoin par l'intermédiaire de demandes de confirmation implicites, de questions oratoires, d'adresses à la seconde personne. Boèce assistera donc à nouveau en silence à cette leçon de morale et au protreptique qu'elle renferme.

– Le dialogue philosophique et protreptique

Cette forme de dialogue est proche du dialogue socratique, mais là où ce dernier vise à dissiper une illusion ou à conduire le prisonnier à prendre conscience d'un problème précis, cette nouvelle forme de dialogue procède d'une élaboration constructive grâce à une coopération de type académique entre bons esprits reconnus mutuellement pour tels. C'est dire si cette forme de dialogue, totalement absente des débuts de l'œuvre, est une marque énonciative des progrès du traitement thérapeutique, le prisonnier étant enfin en mesure de soutenir une conversation avec Philosophie. La séquence en prose 3, pr.-3, pr. 12 en offre l'exemple le plus manifeste.

Conformément au programme défini en 3, 1 et 3, 2, Philosophie a exposé au prisonnier les diverses formes du bonheur mensonger dans un long passage théorique (3, 3-8) et, en 3 pr. 9, la Dame le félicite d'avoir alors saisi la forme et la cause du faux bonheur. Après un dialogue philosophique très rythmé et soutenu résumant les causes du faux bonheur (3, pr. 9, 1-23), Philosophie invite alors le prisonnier à « tourner le regard de son esprit » (*deflecte nunc... mentis intuitum*) pour découvrir le vrai bonheur. L'emploi de l'impératif est ici une marque formelle de la force injonctive du protreptique auquel a opportunément

52. 1978 : 248.

conduit le dialogue philosophique. Philosophie indique alors à son disciple que, une fois reconnu quel est le vrai bonheur, il lui restera à reconnaître par où on peut le chercher (annonce programmatique de 3, 10 sq.). Mais, en bon disciple de Platon, qui indique dans le *Timée* que l'on doit implorer le secours divin même pour les plus petites choses, le prisonnier note qu'il faut ici invoquer le créateur de toutes choses, ce que fait aussitôt Philosophie dans le célèbre hymne 3 m. 9 (*O qui perpetua...*). Aussi bien la trame dialogique a-t-elle ici accompagné la conversion protreptique du prisonnier.

Si, dans la même veine philosophique, le chapitre 3, pr. 11 est présenté par Philosophie comme un dialogue de « révélation » (*atqui hoc uerissima, inquit, ratione patefaciam...*)⁵³, on s'arrêtera davantage sur le chapitre 3, pr. 12 car il présente deux notations métapoétiques concernant le recours au dialogue. La première concerne une proposition de débat contradictoire adressée par Philosophie au prisonnier, qui y consent :

- *Sed uisne rationes ipsas inuicem collidamus ? Forsitan ex huius modi conflictatione pulchra quaedam ueritatis scintilla dissiliat.*
- *Tuo, inquam, arbitratu*⁵⁴.

C'est sans doute ce passage, d'ailleurs fort proche du milieu arithmétique de l'œuvre, qui, du point de vue de la poétique du dialogue, marque le plus nettement le passage à un second temps du processus de la consolation, où le prisonnier est à nouveau reconnu, y compris par lui-même, comme un disciple de Philosophie avec qui il entend collaborer.

Le second passage, qui le suit de très près, en apporte une confirmation, et va encore plus loin en ce qu'il présente une réflexion critique du prisonnier sur la démarche de Philosophie – ce que, jusqu'alors, son hébétude n'aurait pas permis d'envisager. Reprenant pour ainsi dire à son compte le principe dialectique et tentant de mettre Philosophie face aux contradictions de son raisonnement, il n'hésite pas à la gourmander, elle qui jusqu'alors l'avait copieusement tancé !

Ludisne, inquam, me inextricabilem labyrinthum rationibus texens, quae nunc quidem, qua egrediaris introeas, nunc uero, quo introieris, egrediare, an mirabilem quendam diuinæ simplicitatis orbem complicas ? Etenim paulo ante beatitudine incipiens eam summum bonum esse dicebas, quam in summo deo sitam loquebare. Ipsum quoque deum summum esse bonum plenamque beatitudinem disserebas, ex quo neminem beatum fore, nisi qui pariter deus esset, quasi munusculum dabas. Rursus ipsam boni formam dei ac beatitudinis loquebaris esse substantiam ipsumque unum id ipsum esse bonum docebas, quod ab omni rerum natura peteretur. Deum quoque bonitatis gubernaculis uniuersitatem regere disputabas uolentiaque cuncta parere nec

53. 3, pr. 11, 4.

54. 3, pr. 12, 25 : « Mais veux-tu que nous confrontions nos arguments ? Peut-être que d'un tel choc jaillira une belle étincelle de vérité ? – Comme tu voudras, répondis-je ».

ullam mali esse naturam. Atque haec nullis extrinsecus sumptis, sed ex altero altero fidem trahente insitis domesticisque probationibus explicabas ⁵⁵.

C'est dire si le prisonnier a fait des progrès ! Même si Philosophie a tôt fait de reprendre la parole pour lui expliquer qu'il fait erreur (*minime, inquit, ludimus...*) ⁵⁶, il lui oppose ici une objection logique et remet ponctuellement en cause son *auctoritas* magistrale (*ludisne* ?). Mais de cette sortie iconoclaste du prisonnier, on retiendra également l'image du « labyrinthe inextricable » qui qualifie métapoétiquement le dialogue en cours et rappelle d'ailleurs l'image classique des « nœuds » du dialogue socratique apparaissant encore dans les *Saturnales* de Macrobe :

Nam cum apu dalios quibus sunt descripta conuiuia tum in illo Platonis symposio non austeriore aliqua de re conuiuiarum sermo, sed Cupidinis uaria et lepida descriptio est, in quo quidem Socrates non artioribus, ut solet, nodis urget atque implicat aduersarium, sed eludendi magis quam decertandi modo apprehensis dat elabendi prope atque effugiendi locum ⁵⁷.

Au début du banquet macrobien, là où l'on s'attend, dans la tradition platonicienne, à découvrir une prise de position légitimant le recours au ton sérieux, alternative ponctuelle dans un banquet restant globalement ludique, c'est au contraire une justification du ton plaisant (*eludendi magis quam decertandi*) que nous découvrons chez Macrobe. Le contexte dans lequel apparaît la sortie du prisonnier contre Philosophie (*ludisne*) est d'autant plus comparable, que lui aussi, comme Socrate, ne suit pas sa démarche habituelle et ose enfin, pour une fois, tancer Philosophie.

55. 3, pr. 12, 30-35 : « Te moques-tu de moi, demandai-je, en tissant avec tes raisonnements un labyrinthe inextricable pour tantôt entrer par où l'on sort, tantôt sortir par où l'on entre, ou bien enroules-tu en un cercle merveilleux la divine simplicité ? En effet, tout à l'heure, tu commençais par le bonheur et tu disais qu'il était le bien suprême avant de dire qu'il se trouvait dans le Dieu suprême. Tu expliquais que Dieu lui-même était aussi le bien suprême et la plénitude du bonheur, et tu accordais comme une petite faveur que, par conséquent, personne ne pouvait être heureux s'il n'était en même temps Dieu. Tu ajoutais que la forme du bien était la substance de Dieu et du bonheur, et tu m'apprenais que l'un lui-même est le bien même que recherche toute la nature. Tu soutenais aussi que Dieu dirigeait l'ensemble du monde avec le gouvernail de la bonté, que toutes choses lui obéissaient volontiers, et que le mal n'avait aucune nature. Et tu développais cela sans aucun appui extérieur, mais avec des preuves naturelles et internes qui tiraient chacune sa validité d'une autre ».

56. 3, pr. 12, 36.

57. *Sat.*, 1, 1, 3 : « Car chez les autres auteurs qui ont décrit des banquets et en particulier dans le célèbre *Banquet* de Platon, les convives n'échangent pas des propos sur des sujets bien graves, mais l'Amour s'y trouve défini sous des traits variés et agréables ; Socrate lui-même ne presse pas, n'entortille pas son adversaire en l'enserrant dans des nœuds plus étroits, comme il le fait habituellement, mais à la façon d'un joueur plus que d'un combattant, il offre presque à ceux qu'il a saisis la possibilité de s'esquiver et de s'échapper ». Trad. Ch. Guittard, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres », 1997.

Parallèlement au dialogue socratique, il semble donc y avoir une place réelle, dans la *Consolation*, pour le dialogue philosophique et protreptique, ne serait-ce que pour matérialiser énonciativement les grandes avancées de la thérapie du prisonnier.

– Le dialogue avec soi-même

Au-delà des diverses instances créées par l'auteur Boèce, le dialogue avec soi-même doit enfin être considéré comme la forme englobante majeure procédant d'un éclatement du « je » auctorial. Il est vrai que, dans la *Consolation*, les rouages du dialogue fonctionnent si bien que l'on aurait parfois tendance, pris dans les développements théoriques souvent très techniques, à oublier que toutes les instances relèvent de l'auteur Boèce qui, finalement, ne fait que dialoguer avec lui-même par la médiation d'une figure fictive. C'est donc sur la portée éthique de ce dialogue intérieur, qui dépasse toutes les formes de dialogue et existe à la fois en parallèle, que nous nous pencherons pour achever cette étude.

Éthique et symbolique du dialogue intérieur

Comme l'a montré la typologie des différentes formes de dialogues chrétiens proposée par P.L. Schmidt, la *Consolation* relève de « l'entretien avec soi-même », avec cette spécificité que la *persona* de Boèce, entre postures fictives et *ethos* auctorial, est profondément éclatée. Il en résulte que l'œuvre est à lire comme un dialogue intérieur permettant une rencontre avec soi-même par la médiation de l'allégorie. Mais de cette énonciation particulière, à la fois factice et justifiée dans le détail avec beaucoup de minutie, on peut déduire un phénomène constitutif de l'œuvre : dans la *Consolation de Philosophie*, la forme dialoguée spéculé sur le pouvoir éthique de la parole et le déploiement du dialogue permet la redécouverte du monde.

Si Boèce emprisonné en vient à créer un dialogue fictif, c'est certes probablement car il y trouve un procédé traditionnel pour exposer de manière dynamique et didactique, grâce au jeu des questions, du débat et de la contradiction, les idées qu'il veut inscrire dans son testament philosophique. Il y voit également une méthode pour tenter d'amener à l'unité, au moins dans la tension, la multiplicité des postulats ou des sources culturelles qu'il sent en lui. Mais, plus profondément encore, c'est sans doute pour introduire l'autre en soi, pour lutter contre l'isolement carcéral par la dialectique et ainsi se rattacher formellement à la démarche qui a accompagné tout son parcours intellectuel et auquel il se raccroche *in extremis* comme pour triompher de l'isolement du condamné à mort en se créant une interlocutrice de fiction. Au-delà même de la grande valeur didactique et des ressorts dramatiques de ce faux dialogue, monté de

toutes pièces au nom de la diffusion des savoirs, il y a, à l'évidence, une valeur symbolique du recours au dialogue, qui est pour Boèce, en attendant la mort, l'ultime manière de se raccrocher au monde et aux idées.

En cela, le philosophe semble d'ailleurs se rattacher à la conception néoplatonicienne d'une forme dialoguée ayant vocation à représenter le macrocosme dans le microcosme littéraire. Si l'on applique à l'œuvre de Boèce les témoignages théoriques des commentateurs néoplatoniciens sur le dialogue, l'on en vient à penser que la *Consolation* est à lire comme la tentative de porter au monde un testament philosophique écrit dans l'obscurité pour faire éclater le carcan de la prison et, ainsi, universaliser le propos. En ouvrant son dialogue au *cosmos*, Boèce recrée dans le microcosme de la fiction l'ampleur du macrocosme.

De fait, l'analyse des définitions néoplatoniciennes que suscite le dialogue platonicien accrédite manifestement l'hypothèse d'une conception cosmique de l'œuvre littéraire. Comme l'a montré L. Brisson dans un article particulièrement clair ⁵⁸, l'analogie entre dialogue et *cosmos* qui, chez Platon, ne se manifeste que de façon implicite, devient un thème explicite chez les néoplatoniciens, et nous serions enclin à penser que Boèce se rattache à cette veine en conférant au dialogue un vrai rôle éthique. Le genre de la consolation relève du *logos paramuthêtikos* ; ici, le *dialogos*, par sa forme même, serait *paramuthêtikos*. On trouve ainsi des définitions de la composition du dialogue qui sonnent comme de vrais manifestes, à l'instar de cette formule tirée d'un commentaire anonyme du sixième siècle, vraisemblablement écrit dans un milieu alexandrin ⁵⁹ : « le dialogue est un *cosmos* et le *cosmos* un dialogue » ⁶⁰. Dans son *Commentaire sur le Timée*, un dialogue dont on sait l'importance pour Boèce, Proclus va jusqu'à établir une correspondance très claire entre la nature et le dialogue platonicien :

Ὅτι μὲν ἡ τοῦ <Πλατωνικοῦ Τιμαίου> πρόθεσις τῆς ὅλης φυσιολογίας ἀντέχεται καὶ ὡς πρὸς τὴν τοῦ παντὸς ἀνήκει θεωρίαν, ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος τοῦτο πραγματευομένου, τοῖς μὴ παντᾶσιν ἐσκοτωμένοις πρὸς τοὺς λόγους ἐναργῆς εἶναι μοι καταφαίνεται ⁶¹.

Dans un certain nombre de commentaires néoplatoniciens, Platon est lui-même désigné comme un « imitateur de la nature » ⁶², pour la composition de ses dialogues qui contiennent une multiplicité de figures, de même que la nature

58. L. BRISSON 1987 : 124.

59. D'après J. A. COULTER 1976 : 131.

60. Voir *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Introduction, text, translation and indices by L. G. WESTERINK, Amsterdam, 1962, p. 16.

61. Proclus, *In Timaeum*, 1, 1, 4-8 : « Le fait que le projet du *Timée* de Platon s'attache à une présentation complète de la nature et qu'il s'étend à examiner l'universel, le dialogue traitant cette question du début à la fin, est clair, me semble-t-il, sauf pour le plus buté ». Trad. anglaise de J. A. COULTER revue par nos soins.

62. Voir Proclus, *In Timaeum*, 8, 9, « [Platon] imitant la nature », et *Anonymous... Proleg. Plat.*, 22, 16 : « si, en effet, Platon imite partout la nature ... ».

regroupe une multiplicité d'êtres ⁶³. En s'élevant à la philosophie du dialogue devenu *cosmos*, le prisonnier rompt ainsi ses chaînes. Il se reconnaît lui-même en tant qu'homme (d'idées) parmi les hommes, en tant que partie d'un tout auquel il donne du sens. C'est donc également dans cette perspective éthique que l'on peut interpréter la visée totalisante, au sens propre « satirique », de la *Consolation*. Nous parlions plus haut, pour caractériser l'œuvre, de syncrétisme et de caractère englobant. Le fait est qu'au-delà de la forme énonciative du dialogue, le dialogue constitue un horizon majeur de cette œuvre qui procède largement du mélange et de la contamination réciproque des genres littéraires, des ancrages philosophiques, des modes d'écriture – le recours au prosimètre ⁶⁴ étant lui-même le symbole de ce dialogue stylistique et littéraire. Mais, dans la *Consolation*, l'on pourrait aussi évoquer des dialogues particuliers, des relations d'exclusion apparente, mais au fond d'échange et d'enrichissement mutuel entre des pôles considérés parfois un peu trop rapidement comme dialectiques. Nous en évoquerons brièvement deux exemples, liés à la forme dialoguée : la poésie et la philosophie, dans la tradition platonicienne, et la rhétorique et la philosophie.

Au début de la *Consolation*, Boèce s'exprime de manière autoréflexive sur le recours au prosimètre, comme Ennode de Pavie l'avait fait avant lui ⁶⁵. Ce premier passage correspond précisément à l'expulsion des Muses élégiaques⁶⁶, par laquelle il apparaît clairement que Boèce refuse, dans les parties versifiées de la *Consolation*, une poésie de l'affect et de l'épanchement larmoyant : il prend ainsi position en faveur d'une poésie intellectualisée, portant l'empreinte de Philosophie. Les deux pôles exclus peuvent se conjuguer et la poésie dans son ensemble, très largement présente dans l'œuvre ⁶⁷, ne pose pas problème à Boèce. Comme le montrent les conditions du rejet de l'élégie, qui ne respecte pas cette règle, c'est dès lors qu'elle entretient des relations intimes, thématiquement, logiquement et méthodologiquement, avec la prose philosophique, que la poésie peut être non seulement conforme, mais encore constitutive du projet littéraire de Boèce, ce qui pose la question, ample mais passionnante, de la relation entre les parties en prose et les parties en vers dans la *Consolation*.

Le second passage intervient au début du livre deux lorsque Philosophie, pour passer à un autre stade de la thérapie qu'elle met en œuvre, fait appel à la rhétorique et à la musique.

63. Voir le *Commentaire sur l'Alcibiade majeur* d'Olympiodore, 56, 17-18.

64. Voir l'étude, savante mais assez compliquée et touffue, de B. PABST 1994 : 158-195.

65. Voir B. PABST 1994 : 179.

66. Pour une mise en perspective de cette question, voir P. A. DEPROOST 1998.

67. Sur la poésie, voir H. SCHEIBLE 1972, G. O'DALY 1991, et M. SQUILLANTE 1997, p. 347-362. Sur la métrique de Boèce, voir l'étude de référence de L. PEPE 1954.

Adsit igitur rhetoricae suadela dulcedinis, quae tum tantum recta calle procedit cum nostra instituta non deserit, cumque hac musica laris nostri uernacula nunc leuiores nunc grauiores modos succinat ⁶⁸.

Ce passage apporte un double témoignage auctorial. Il porte d'une part sur les modalités du recours à la rhétorique, que Philosophie appelle à son aide pour sa force de persuasion, tout en précisant que son surgissement doit être canalisé et conforme aux « principes » de la philosophie. Autrement dit, dans l'esprit de Boèce, la rhétorique ne saurait en l'occurrence constituer une fin : elle doit se placer en appui de la philosophie dans le cadre d'un processus de persuasion. On découvre d'autre part un témoignage sur la musique, qui répond à la rhétorique et à laquelle sont reconnues plusieurs tonalités : la poésie telle que la conçoit Boèce prend donc différents visages et est susceptible d'entrer en dialogue avec les idées théoriques.

En définitive, il y aurait ainsi un prolongement entre le recours énonciatif à la forme dialoguée et les différents visages d'une esthétique du dialogue, en tant que tendance de fond d'une œuvre complexe et composite au point d'embrasser la diversité du réel et de proposer par le dialogue une éthique totalisante. Ce refus de l'univocité, comme ce goût pour le contraste, pour le mélange des formes et des genres, est certes typiquement tardo-antique ⁶⁹. Il est toutefois possible de déceler une vraie originalité dans la façon dont Boèce allie cette esthétique cumulative de la *satura* à l'éthique du protreptique, autrement dit en conjuguant le dialogue formel avec la recherche métaphysique, propre à briser les barreaux de sa geôle, d'un dialogue avec la diversité du monde façonné dans la fiction littéraire. Les érudits tardifs considéraient souvent Virgile comme le « poète total », celui dont l'œuvre, à l'image de la nature, renferme toutes choses ⁷⁰. Dans la *Consolation de Philosophie*, il y a sans doute une forme de volonté, finalement comparable, de recréer une diversité naturelle, par le truchement d'un dialogue fonctionnant comme un ferment satirique et une source de débats, énonciativement et symboliquement, bref une volonté d'universalisme dépassant la contingence de la déchéance politique et de l'emprisonnement. Compris en ce sens, le dialogue serait l'instrument langagier, ou l'interprète, de la philosophie et de Philosophie, elle qui, dans la mise en scène allégorique, est

68. 2, pr. 1, 8 : « Que vienne donc à mon aide la douce persuasion de la rhétorique qui ne s'avance sur le droit chemin que quand elle ne s'écarte pas de mes principes et que, avec cette musique propre à mon foyer, elle chante des airs tantôt légers tantôt graves ». Trad. revue.

69. Voir deux études, méthodologiquement majeures, de J. FONTAINE 1977 et 1988.

70. Voir Macr., *Sat.*, 5, 1, 18 : *Quam* (scil. *eloquentiam omnium uarietate distinctam*) *quidem mihi uidetur Virgilius non sine quodam praesagio quo se omnium profectibus praeparabat de industria permiscuisse, idque non mortali sed diuino ingenio praeuidisse : atque adeo non alium ducem secutus quam ipsam rerum omnium matrem naturam hanc praetexuit uelut in musica concordiam dissonorum.*

toujours, en bonne néoplatonicienne, restée une malgré la multiplicité des écoles de pensée contradictoires qu'elle a fait émerger à son corps défendant.

Au début de l'œuvre, Philosophie ne tarde pas à diagnostiquer que la cause du malheur du prisonnier est d'avoir oublié qui il est ⁷¹. Par les jeux de la diffraction du « je », par la médiation fictive et en raison des différents rôles qu'il lui fait tenir, le dialogue offre à Boèce la possibilité d'une rencontre avec lui-même. Plus qu'un exercice spirituel, plus qu'une simple éthique, plus qu'une consolation, le dialogue devient ainsi une thérapie symbolique. La redécouverte de la tradition du dialogue et son évolution spirituelle à l'époque tardive permettent ainsi à Boèce, au-delà des diverses incarnations qu'il donne à cette forme discursive, de se retrouver par l'intermédiaire de l'allégorie. Mais il se retrouve aussi dans le monde recréé par le dialogue littéraire pour y affirmer sa place et ainsi, grâce aux idées, porter son âme au monde et triompher de la disgrâce politique. Ce qu'il considèrerait initialement comme un malheur est ainsi déconstruit par la mécanique dialogique et rhétorique. L'une des grandes originalités et des grandes réussites de la *Consolation* réside ainsi sans doute dans la codification d'une parole à la fois éthique, directement secourable pour tenter de répondre à la déchéance politique, et symbolique, pour ce qui concerne la place de l'homme et des idées dans le monde.

Benjamin GOLDLUST
Université Lyon III

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRIEU J. 1954, *Le dialogue antique : structure et présentation*, Paris.
- BRISSEON L. 1987, « Le discours comme univers et l'univers comme discours. Platon et ses interprètes néoplatoniciens », *Le texte et ses représentations*, Paris, p. 121-128.
- CHADWICK H. 1981, *Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford.
- COOPER K. et DAL SANTO M. 2008, « Boethius, Gregory the Great and the Christian 'afterlife' of classical dialogue », in GOLDHILL S. (dir.) 2008, p. 173-190.
- COULTER J. A. 1976, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leyde.
- COURCELLE P. 1943, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore*, Paris.
- COURCELLE P. 1967, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire : Antécédents et postérité de Boèce*, Paris.
- DEPROOST P. A. 1998, « *Ficta et facta*. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie latine chrétienne », *Revue des études augustiniennes*, 44, p. 101-121.

71. Voir 1, pr. 6, 17.

- DOIGNON J. 1989, « État des questions relatives aux premiers Dialogues de saint Augustin », *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung*, MAYER C. et CHELIUS K.H. (dir.), Würzburg.
- FONTAINE J. 1977, « Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV^e siècle : Ausone, Ambroise et Ammien », *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Vandœuvres – Genève, Entretiens de la Fondation Hardt, 23, p. 425-482.
- FONTAINE J. 1988, « Comment doit-on appliquer la notion de genre littéraire à la littérature latine chrétienne du IV^e siècle ? », *Philologus*, 132, p. 53-73.
- GOLDHILL S. (dir.) 2008, *The End of Dialogue in Antiquity*, Cambridge – New York.
- GRUBER J. 1978, *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, Berlin – New York.
- GUILLAUMIN J-Y. 2002, *La consolation de Philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres »
- HERMANN A. et BARDY G., « Dialog », *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 3, col. 928-955.
- HIRZEL R. 1895, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, 2 vol.
- HOFFMANN M. 1966, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin.
- LERER S. 1985, *Boethius and Dialogue : Literary Method in The Consolation of Philosophy*, Princeton.
- LÉVY C. 1993, « La conversation à Rome à la fin de la République : des pratiques sans théorie ? », in FUMAROLI M. et PERNOT L. (dir), *Rhétoriques de la conversation*, The International Society of Rhetoric, *Rhetorica*, 11/4, p. 399-414.
- MOORHEAD J. 1992, *Theodoric in Italy*, Oxford.
- MORESCHINI C. 2003, « Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino », *Varia Boethiana*, Naples, p. 7-30.
- O'DALY G. 1991, *The Poetry of Boethius*, Londres.
- PABST B. 1994, *Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter*, Cologne – Weimar – Vienne.
- PEPE L. 1954, « La metrica di Boezio », *Giornale Italiano di Filologia*, 7, p. 227-243.
- RHEIN E. 1963, *Die Dialogstruktur in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, diss. Frankfurt.
- SCHEIBLE H. 1972, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg.
- SCHMIDT P. L. 1977, « Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs », *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Vandœuvres – Genève, Entretiens de la Fondation Hardt, 23, p. 101-190.
- SHANZER D. 2009, « Interpreting the *Consolation* », in *The Cambridge Companion to Boethius*, MARENBOJ J. (dir.), Cambridge, p. 228-254.

- SQUILLANTE M. 1997, « Il mito nella poesia di Boezio », in *Mutatio rerum. Letteratura, filosofia, scienza tra tardo antico e altomedioevo*. Atti del convegno di studi (Naples, 25-26 novembre 1996), Naples, p. 347-362.
- VOSS B. R. 1970, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, Munich.
- ZARINI V. 1999, « Un *Orphée aux Enfers* néoplatonicien », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1999, 2, p. 230-248.
- ZARINI V. 2005, « Captivité et liberté chez Boèce d'après la *Consolation de la Philosophie* », *Carcer II* (actes du colloque de Strasbourg, Université Marc Bloch, décembre 2000), Paris, p. 129-141.