

Belles Lettres.
Les figures de l'écrit au Moyen Âge /
Figurationen des Schreibens im Mittelalter

Colloque fribourgeois 2017

Édité par / Herausgegeben von
Marion Uhlig · Martin Rohde

avec la collaboration de / unter Mitarbeit von
Luca Barbieri et Pauline Quarroz

Reichert Verlag Wiesbaden 2019

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig – pH7, neutral)

© 2019 Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden

www.reichert-verlag.de

ISBN: 978-3-95490-416-7

Satz: Mediävistisches Institut der Universität Freiburg Schweiz

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

La tradition iconographique de la fortune face à la nouveauté conceptuelle : le cas des manuscrits de l'Aristote latin (XIII^e–XIV^e siècle)

Valérie Cordonier (Paris)

A David C.

Parmi les motifs qui, dans les milieux académiques et au-delà, sont communément associés à la mentalité et à l'univers médiévaux, la fortune figure en bonne place. Et effectivement, la fortune est très présente au Moyen Âge latin, à partir de la fin du XI^e siècle. Ainsi les déclinaisons de ce motif dans l'architecture,¹ la littérature,²

-
- 1 Mâle, Emile, *L'art religieux du XIII^e siècle en France, Etude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, Paris 1898 [rééd. Armand Colin, 1986], pp. 88, 97 et 101, à propos des roues de la fortune dans les porches des églises d'Amiens, de Beauvais, de Vérone, de Trente et de Bâle. On trouve une roue de ce type dans le porche (néo-gothique) de la basilique Notre Dame de Genève.
 - 2 Citons, entre autres, les ouvrages suivants : Patch, Howard Rollin, *The tradition of the Goddess Fortuna in Roman Literature and in the transitional period*, dans : *Smith College Studies in modern languages* III,3 (1922), pp. 131–177 ; *The tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature*, dans : *Smith College Studies in modern languages* III,4 (1922), pp. 179–235 ; *Fortuna in Old French Literature*, dans : *Smith College Studies in modern languages* IV,4 (1923), pp. 1–45 ; Cioffari, Vincenzo, *The Conception of Fortune and fate in the works of Dante*, Cambridge, Mass. 1940 ; *Fortune in Dante's Fourteenth Century Commentators*, Cambridge, Mass. 1944 ; *The function of Fortune in Dante, Boccaccio and Machiavelli*, dans : *Italica* XXIV (1947), pp. 1–13 ; Heller-Roazen, Daniel, *Fortune's Faces. The Roman de la Rose and the Poetics of Contingency*, Baltimore/London 2003.

l'iconographie,³ la musique⁴ ou dans la philosophie médiévales⁵ ont-elles fait l'objet de nombreux travaux. Dans l'ensemble de ces travaux, le concept de fortune qui se trouve être pris en compte, c'est celui qui est, de près ou de loin, issu de la « Consolation de Philosophie » rédigée par Boèce au cours de son séjour en prison (524). Dans cet ouvrage qui a fait référence dès le haut Moyen Âge, *fortuna*, une figure allégorique régissant les événements cosmiques autant que les existences humaines, combine les traits du « destin » ou de la « nécessité » des Grecs avec ceux de la divinité « fortune » personnifiée par la mythologie latine ; cette *fortuna* boécienne, implacable maîtresse des destinées, joue à faire tourner sa roue, en bouleversant ainsi les situations de chacun suivant des plans incompréhensibles autant qu'incontournables, qui n'apparaissent fortuits qu'au regard limité des hommes.⁶ Cette allégorie de la fortune inspirée de Boèce a acquis au cours du Moyen Âge « des contours plus précis, une vie intérieure plus riche et une signification éthique plus accusée »,⁷ mais le noyau

- 3 De Grimoüard de Saint-Laurent, Conte, Guide de l'art chrétien. Etudes d'esthétique et d'iconographie, Paris/Poitiers 1873, t. III, pp. 346–352 ; Wirth, Jean, L'iconographie médiévale de la roue de la fortune, dans : La Fortune. Thèmes, représentations, discours, éd. par Foehr-Janssens, Yasmina et Métry, Emmanuelle (Recherches et Rencontres 19), Genève 2003, pp. 105–128 et, plus récemment, Sánchez Márquez, Carles, *Fortuna velut luna* : iconografía de la « Rueda de la Fortuna » en la Edad Media y el Renacimiento, dans : eHumanista 17 (2011), pp. 230–253.
- 4 Lowinsky, Edward E., The Goddess Fortuna in Music with a Special Study of Josquin's « Fortuna dun gran tempo », dans : The Musical Quarterly 29 (1943), pp. 45–77 ; van Benthem, Jaap, Fortuna in Focus. Concerning Conflicting Progressions in Josquin's « Fortuna dun grantempo », dans : Tijdschrift van de Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis 30,1 (1980), pp. 1–50 et Self, Stephe, Fortuna desperata : Thirty six Settings of an Italian Song, dans : Music and Letters 85.1 (2004), pp. 147–150.
- 5 Pour ne citer que quelques études, mentionnons Cioffari, Vincenzo, Fortune and Fate. From Democritus to St. Thomas Aquinas, New York 1935 ; Leyer-Landrunt, Ehrengard, Fortuna. Die Göttin des Glücks im Wandel der Zeiten, München/Berlin 1997 ; Hunt, Tony, The christianization of Fortune, dans : Nottingham French Studies 38,2 (1999), pp. 95–113.
- 6 Boèce, De Consolatione Philosophiae, Livre II, prosa 1 [19], éd. par Moreschini, Claudio trad. et notes Vanpeteghem, Eric, introduction Tilliette, Jean-Yves, Paris 2008, p. 88 : *Tu vero volventis rotae impetum retinere conaris ? At, omnium mortalium stolidissime, si manere incipit, fors esse desistit ;* prosa 2 [9], éd. cit., p. 90 : *Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus : rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus.* Sur les sources antiques de cette conception, voir l'étude ancienne mais remarquable de Magee, John C., Boethian Wheels of Fortune and Fate, dans : Mediaeval Studies 49 (1987), pp. 524–533, en part. 529–532. Sur cet aspect de la réception de Boèce, voir Frakes, Jerold, C., The Fate of Fortune in the Early Middle Ages. The Boethian Tradition (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters), Leiden 1988 et Tilliette, Jean-Yves, Eclipse de la Fortune dans le haut Moyen Âge ?, dans : La Fortune. Thèmes, représentations, discours, éd. par Foehr-Janssens Yasmina et Métry, Emmanuelle (Recherches et rencontres; Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Genève 19), Genève 2003, pp. 93–104.
- 7 J'emprunte cette caractérisation à Doren, Alfred Jakob, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, dans : Vorträge der Bibliothek Warburg, Wiesbaden 1924, pp. 71–144, voir p. 82, qui donne un aperçu des sources antiques, grecques et latines, du thème aux pp. 79–84.

du concept n'en reste pas moins identifiable : c'est ce noyau qui a pendant longtemps exclusivement retenu l'attention des médiévistes lorsqu'il était question de fortune.

Or, il est un autre texte qui a fait référence à propos de fortune au Moyen Âge, un texte tout aussi voire plus autorisé que l'ouvrage de Boèce, car il était attribué alors à celui qui était considéré à l'époque scolastique comme « le Philosophe » par excellence : Aristote. Ce texte, qui était resté jusqu'à récemment négligé dans les travaux sur la fortune au Moyen Âge et à la Renaissance, a pourtant été largement diffusé alors : il s'agit du « Liber de bona fortuna », traité qui a fait son apparition en contexte universitaire parisien durant le dernier tiers du XIII^e siècle et qui, en étant alors intégré au corpus aristotélicien latin, a été depuis lors largement diffusé pour être discuté, mentionné ou entièrement commenté dans des milieux très divers jusqu'au XVII^e siècle. L'histoire de cet opuscule comme traité autonome a pu être à présent élucidée, et son texte (avec celui d'un fragment de l'« Ethique à Eudème ») vient d'être édité dans la base de données « Aristoteles Latinus » publiée en ligne par les éditions Brepols.⁸ Sa réception n'a été étudiée d'une façon un peu fouillée que pour la fin du XIII^e siècle (autour des figures majeures de la théologie que sont Thomas d'Aquin, Gilles de Rome et Henri de Gand), tandis qu'elle constitue un champ d'études encore en cours pour la période allant du XIV^e au XVII^e siècles, au cours desquels le « Liber » apparaît avoir été encore un texte de référence très fréquemment évoqué ou discuté dans les débats sur la fortune ou sur des questions connexes.⁹

Or, parmi les quelque 150 manuscrits conservés du « Liber de bona fortuna », que j'ai eu l'occasion d'étudier en préparant l'édition, ceux contenant des figurations de la fortune n'ont pas non plus retenu l'attention des spécialistes d'iconographie, et la

8 Aristoteles Latinus, *Ethica Eudemica (fragmentum)* ; *Liber de bona fortuna*, *Translatio Moerbekana, Recensio Vulgata*, éd. par Cordonier, Valérie (*Aristoteles Latinus Database*, Release 3, ALD-3), 2016, www.brepols.com ; pour la genèse du texte, voir infra notes 12-14.

9 Pour sa réception par les théologiens du XIII^e siècle : Cordonier, Valérie, Une lecture critique de la théologie d'Aristote : le « Quodlibet VI, 10 » d'Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome, dans : *L'aristotélisme exposé : aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, éd. par Cordonier, Valérie et Suarez-Nani, Tiziana (*Dokimion*, 38), Fribourg 2014, pp. 81-180. Pour l'apport de l'opuscule à l'enrichissement qu'ont connu les figures du « noble » (*nobilis*) et de l'homme « bien né » (*bene natus*, *bene naturatus*) entre le XIII^e et le XIV^e siècles : Cordonier, Valérie, *Noblesse et bon naturel chez les lecteurs du « Liber de bona fortuna » de Thomas d'Aquin à Duns Scot : histoire d'un rapprochement*, dans : *La nobiltà nel pensiero medievale*, éd. par Palazzo, Alessandro, Bonini, Francesca et Colli, Andrea (*Dokimion* 41), Fribourg 2016, pp. 99-134. Pour le cadre et les lignes de sa réception au XIV^e siècle : ead., « Réussir sans raison(s). » Autour du texte et des gloses du « Liber De bona fortuna Aristotilis » dans le manuscrit de Melk 796 (1308), dans : 1308, *Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, éd. par Speer, Andreas et Wirmer, David (*Miscellanea Mediaevalia* 35), Berlin/New York 2010, pp. 704-770. Enfin, la réception du texte entre le XIV^e et le XVII^e siècle en Italie fait l'objet d'un travail de recherches en cours conduit en collaboration avec Matthias Roick (Volkswagen Stiftung/Universität Göttingen/Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel) et Tommaso de Robertis (Center for Italian Studies – University of Pennsylvania, Philadelphia).

plupart de ces figurations sont à ma connaissance restées inédites.¹⁰ Le but de cette contribution est double : d'une part, il s'agira de mettre en évidence et en valeur cette tradition iconographique presque entièrement négligée ; d'autre part, et ce faisant, il s'agira d'observer le rapport qu'entretiennent, dans ces manuscrits de l'Aristote latin, la représentation de la bonne fortune et le contenu de la ou des notions qui sont en jeu dans le traité. Aussi, à titre préliminaire, je commencerai par rappeler très brièvement l'histoire du < Liber > et de sa constitution comme texte unitaire en latin (I). Je présenterai ensuite sa tradition manuscrite en grandes lignes et, au sein de cette tradition, je m'attarderai aux manuscrits contenant des dessins, plus particulièrement des figurations de la fortune, que j'analyserai en les confrontant aux figurations traditionnelles de ce thème au Moyen Âge latin (II). Pour terminer, je m'attacherai à caractériser le rapport qu'entretiennent ces figurations de la fortune avec le contenu de la notion mise en jeu dans le < Liber > et qu'elles sont censées illustrer (III).

I. Rappel : genèse et contenu du < Liber de bona fortuna >

L'histoire de l'invention du < Liber de bona fortuna > s'inscrit dans un contexte intellectuel qui est celui de la < redécouverte >¹¹ des œuvres d'Aristote et de leur traduction en langue latine au dernier tiers du XIII^e siècle pour constituer dès lors le corpus

10 En voici les références : ms Sevilla, Bibliotheca Palatii 130, fol. 225^r ; ms Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Barberinianus, lat. 165, fol. 373^r ; ms Schlatt, Eisenbibliothek 20, fol. 29^r ; ms Venezia, Biblioteca Nazionale Marcian, lat. VI, 33, fol. 340^v – datés de la fin du XIII^e et/ou du début du XIV^e siècle par Lacombe, Georgius, Birkenmajer, Aleksander Ludwik, Dulong, Marthe, Franceschini, Ezio, Aristoteles Latinus. Codices, Pars posterior, Roma 1955, respectivement pp. 839–840 (AL 1206 = ms Sevilla) ; pp. 1162–1162 (pour AL 1717 = ms Vaticano) ; pp. 1256–1257 (AL 1933 = ms Schlatt) et pp. 1093–1094 (pour AL 1595 = ms Venezia). Le seul de ces manuscrits qui ait à ma connaissance retenu l'attention d'autres spécialistes que ceux de l'Aristote Latin est celui de Schlatt, acquis par la Fondation Georg Fischer lors de sa fondation en 1949 : voir Gamper, Rudolf, Marti, Susan, Katalog der mittelalterlichen Handschriften der Stadtbibliothek Schaffhausen, Dietikon-Zürich 1998, pp. 42–50, 60–64 et 155–168. Dans ce document, la partie qui nous intéresse est la première des trois, contenant des traités du corpus aristotélicien de la fin du XIII^e siècle, les deux autres parties contenant le < De mineralibus > d'Albert et une série de commentaires. L'image qui nous intéresse (p. 47) a été rendue gratuitement consultable en ligne par les soins de l'Equipe fribourgeoise < e-codices >, lancée et dirigée par Christoph Flüeler : <https://www.e-codices.unifr.ch/en/ebs/0020/29r/o/Sequence-766>. Voir infra Fig. 2–5.

11 Les guillemets sont requis d'une part parce que cette redécouverte ne concerne de loin pas tous les textes d'Aristote, une bonne partie d'entre eux étant connus depuis l'Antiquité tardive (en particulier le corpus logique), d'autre part parce que même pour les textes étant concernés par cette redécouverte, celle-ci ne s'est pas opérée uniformément pour tous, ni d'un seul coup pour chacun – puisque certains textes étaient déjà connus par des versions arabo-latines tandis que d'autres ont été connus par les Latins directement sur la base de manuscrits grecs retrouvés au XIII^e siècle. Pour des références, voir la note 12.

scolaire de référence à l'université de Paris (dont la faculté des Arts jouissait d'un prestige exceptionnel) et au-delà. Pour résumer un mouvement qui ne peut être présenté ici dans toutes ses nuances, disons qu'entre 1200 et 1270 les milieux lettrés sont passés d'une situation où les textes du Philosophe étaient une nouveauté (souvent perçue comme dangereuse et parfois interdite) à un contexte où le corpus aristotélicien a fini par constituer le point de référence de toute élaboration conceptuelle sérieuse, quel que soit le domaine considéré. Car c'est à cette époque que les Latins ont accédé à l'ensemble des œuvres du Philosophe, qui est devenu une autorité pour quasiment tous les savoirs, de la logique (domaine pour lequel il était déjà une référence depuis l'Antiquité, mais qui a nettement évolué grâce à la traduction de textes jusqu'alors inaccessibles ou non exploités), à la philosophie naturelle et l'éthique (domaines pour lesquels Aristote est devenu l'autorité majeure au XIII^e siècle), en passant par la physique, les sciences naturelles et la métaphysique (domaines où l'aristotélisme a concurrencé les formes plus diffuses de néoplatonisme en vigueur jusqu'alors) et la théologie (domaine où Aristote est devenu aussi incontournable que l'étaient depuis longtemps les Pères de l'Eglise, quoi qu'à un autre titre).

Cet investissement massif des savoirs philosophiques par l'autorité d'Aristote s'est donc opéré à la faveur d'un élargissement du corpus grâce à de nouvelles traductions. Mais outre cette augmentation du nombre des ouvrages aristotéliciens lisibles en latin, il y a eu alors aussi une amélioration de la qualité des traductions existantes et une organisation plus systématique de ce corpus. S'agissant de l'amélioration des versions existantes, ce processus a été principalement l'œuvre du dominicain Guillaume de Moerbeke qui, dès le début des années 1260, s'est attaché à traduire les textes d'Aristote qui n'avaient pas été traduits encore, à retraduire ceux qui étaient disponibles en versions arabo-latines et, aussi, à réviser les versions gréco-latines existantes, en les amendant sur la base de manuscrits grecs autres que ceux employés par les traducteurs précédents – et souvent de meilleure qualité qu'eux.¹² Quant à l'organisation du corpus, elle tient au fait qu'au cours du XIII^e siècle et en particulier dans les milieux universitaires, les œuvres d'Aristote ont été, dans la plupart des manuscrits, groupées par grands thèmes et enchaînées suivant une succession méthodique. Bref : entre le XII^e et le XIII^e siècles le corpus aristotélicien est passé d'un état lacunaire, hétérogène et composite à un état complet, unitaire et rationnellement organisé ; ce corpus, répondant aux besoins propres à l'Université fondée au début du siècle, a ainsi constitué les premières « œuvres complètes » d'Aristote et a fait référence pour

12 Pour les détails et les nuances, concernant le corpus comme ensemble et pour chacune de ses œuvres, voir Cordonier, Valérie, de Leemans, Pieter et Steel, Carlos, *Die Zusammenstellung des < corpus aristotelicum > und die Kommentartradition*, dans : *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearb. Ausgabe hg. von Helmut Holzhey, Die Philosophie des Mittelalters, Bd 4 : 13. Jahrhundert (Erster Halbbd.)*, éd. par Brungs, Alexander, Mudroch, Vilem et Schulthess, Peter, Basel 2017, pp. 149–161 et de Leemans, Pieter, Cordonier, Valérie, Steel, Carlos, *Übersetzungen aus dem Griechischen : corpus aristotelicum*, op. cit., pp. 110–130.

l'étude de sa pensée jusqu'à l'époque moderne voire au-delà. C'est dans ce contexte qu'un petit traité sur la bonne fortune a été traduit, mais aussi constitué.

En effet le < Liber de bona fortuna > – et il s'agit à ce titre d'un cas singulier – résulte d'une association de deux textes séparés dans l'Aristote grec : les chapitres sur la bonne fortune (εὐτυχία) dans les < Magna moralia > (1206b30–1207b19) et l'< Éthique à Eudème > (1246b37–1248b11). Le traité a circulé anonymement, mais une analyse du style des morceaux a permis d'attribuer la traduction à Guillaume de Moerbeke († 1286), et d'établir que ceux-ci ont été combinés après que le traducteur a traduit un extrait de l'< Éthique à Eudème > comprenant aussi le dernier chapitre, sur la *kalokagathia* (1248b11–1249b25).¹³ Cette compilation constitue la < mise en œuvre > d'un travail exégétique qu'on voit justement s'opérer chez Thomas d'Aquin au début des années soixante alors que, se trouvant en séjour en Italie, il commence à citer ces deux chapitres distinctivement (ses références à un texte intitulé < sur la bonne fortune > étant plus tardives) ; chez Thomas, ces textes nouvellement connus ont servi de pierre angulaire pour forger une doctrine aristotélicienne du gouvernement divin censée s'harmoniser avec la foi en un Dieu provident à l'égard de chacun des individus et en particulier les êtres humains.¹⁴ Sur la base de ces faits et d'autres indices, j'ai considéré que le < Liber > a été élaboré sous influence thomasiennne. Cette reconstruction de l'histoire du traité n'implique pas que Moerbeke ait traduit ces extraits < à la demande > de Thomas, mais elle suppose que l'élaboration du < Liber > – comme toute entreprise d'édition –, visait à < répondre à une demande > : celle des clercs intéressés à Aristote, conscients des enjeux que comportait la question de la providence et donc capables d'entrevoir le potentiel de ces chapitres découverts en grec. Venons-en alors brièvement au contenu de ce texte.

La question que traite le < Liber de bona fortuna > est celle de savoir pourquoi tel individu et non pas tel autre voit fréquemment certaines de ses actions irréflechies suivies d'effets tout à fait imprévus mais bénéfiques. Les trois explications envisagées tour à tour dès le premier chapitre (< Magna moralia > 1206b30–1207b19) tiennent que cette bonne fortune proviendrait de la nature des individus (1206b38–1207a02), de leur intelligence (1207a02–05) ou de quelque intervention divine (1207a06–11). L'examen de ces trois hypothèses constitue la substance de l'opuscule. Le premier chapitre, après

13 Cordonier, Valérie et Steel, Carlos, Guillaume de Moerbeke traducteur du < Liber de bona fortuna > et de l'< Éthique à Eudème >, dans : *The Letter before the Spirit : The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, éd. par van Oppenraay, Aafke M. I. (Aristoteles Semitico-Latinus 23), Leiden/Boston 2012, pp. 401–446.

14 Cordonier, Valérie, Sauver le Dieu du Philosophe : Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du < Liber de bona fortuna > comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la doctrine aristotélicienne de la providence divine, dans : *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, éd. par Bianchi, Luca (Studia Artistarum 29), Turnhout 2011, pp. 65–114. ead., La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin, dans : *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, éd. par D'Hoine, Pieter et van Riel, Gerd, Leuven 2014, pp. 495–515.

évaluation de chacune d'elles (1207a11-35), aboutit à la formulation d'une explication combinant l'idée d'une fortune naturelle et celle d'une fortune issue d'une inspiration divine. La fortune, affirme l'auteur, résulte d'une « nature irrationnelle », d'une impulsion par laquelle un individu est porté vers des biens sans pouvoir indiquer les motifs qui l'y ont poussé, comme s'il était inspiré par une divinité.¹⁵ Le second chapitre (Éthique à Eudème > 1246b37-1248b11) donne à chacune de ces deux explications une place importante tout en les développant davantage que le premier chapitre. À la fin du < Liber >, Aristote affirme et justifie l'idée que ce doit être (le) dieu qui, ultimement, inspire nos choix irrationnels débouchant sur des biens imprévus : ce dieu est le principe des mouvements de l'âme, comme de tous les mouvements dans le monde, de sorte que la cause de la fortune est un « instinct divin » (*instinctus divinus*) dispensant, dans certains cas, l'homme de délibérer.¹⁶ Si l'on rappelle que derrière cette explication se trouve la notion grecque d'« enthousiasme » qui, dans cette langue, recouvre aussi la possession extatique ou l'inspiration poétique,¹⁷ on entrevoit l'intérêt qu'a pu avoir le < Liber > à la Renaissance.

II. Les dessins dans la tradition du < Liber de bona fortuna >

Le succès qu'a eu le < Liber de bona fortuna > jusqu'au XVII^e siècle est reflété par le nombre de copies et de commentaires conservés, et la fréquence des citations ou allusions faites à ce texte. Le texte a été préservé dans quelque 150 manuscrits,

- 15 [Ps.-]Aristote, De bona fortuna (note 8), 1, 1207a 35-b 05 : *Est igitur bona fortuna sine ratione natura. Bene fortunatus est enim sine ratione habens impetum ad bona, et hec adipiscens, hoc autem est nature. In anima enim inest natura tale quo impetu ferimur sine ratione ad que utique bene habebimus. Et si quis interroget sic habentem « propter quid hoc placet tibi <sic> operari », « nescio », inquit, « sed placet michi », simile patiens hiis qui a deo aguntur. Et enim a deo uecti sine ratione impetum habent ad operari aliquid.*
- 16 Ibid., 2, 1248a 23-34 : *Quod autem queritur hoc est, quid motus principium in anima. Palam quemadmodum in toto deus et omne illud : mouet enim aliquo modo omnia quod in nobis diuinum. Rationis autem principium non ratio, sed aliquid melius. Quid igitur utique erit melius et scientia et intellectu nisi deus ? Uirtus enim intellectus organum. Et propter hoc, quod olim dicebatur, bene fortunati uocantur qui si impetum faciant dirigunt sine ratione existentes, et consiliari non expedit ipsis : habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio ; qui autem rationem, hoc autem non habent neque diuinus instinctus, hoc non possunt. Sine ratione enim existentes adipiscuntur.*
- 17 En effet, l'expression *instinctus diuinus* est utilisée pour rendre l'ἐνθουσιασμός de 1248a 33. Par ailleurs, le participe présent désignant chez Aristote ce type d'hommes (οἱ ἐνθουσιάζοντες : 1207b03 et 40), a été respectivement traduit par *qui a deo aguntur* et *a deo uecti* : ce choix est très cohérent avec le fait que plusieurs autres passages de chapitre et du second parlent du dieu ou de Dieu ; et ces passages ont été traduits par Moerbeke par le mot < Dieu > (*deus*) : < Magna moralia > 1207a 06, 10, 11, 15 et < Ethique à Eudème > 1247a 24, 28 et 38, 1248a 26, 28, 38 et 1248b 04. Le seul cas où Aristote précise ce terme est 1247a 28, où il parle de « Dieu ou le démon » (*deus aut daimon*).

issus de France et d'Italie, puis d'Allemagne et d'autres régions d'Europe dès la fin du XIII^e siècle.¹⁸ La collation de ces témoins a fait apparaître un groupe important de manuscrits issus des *exemplaria* préparés à et pour l'Université de Paris, et quelques manuscrits indépendants. Les copies de la tradition parisienne apparaissent comme étant issues de deux voire trois exemplaires différents. Ces exemplaires, déposés chez le responsable documentaire (*stationarius*) contenaient aussi d'autres ouvrages d'Aristote réunis en raison de leur brièveté et de leur contenu « transdisciplinaire » – qui empêchait de les ranger dans une seule des catégories thématiques habituelles (logique, philosophie naturelle, métaphysique, philosophie morale ou éthique). Pour aborder l'iconographie de ces copies du « Liber », on fera ici abstraction de la distinction entre traditions universitaire et indépendante pour se concentrer sur les dessins contenus dans ces documents – le mot « dessin » étant utilisé pour désigner tout signe écrit qui n'est pas de type linguistique et ne relève pas du texte à proprement parler. On commencera par présenter les sortes de dessins de façon générale, pour se concentrer ensuite sur les figurations de la fortune.

Les dessins contenus dans les manuscrits du « Liber de bona fortuna », à l'instar de ceux contenus dans les manuscrits des autres ouvrages d'Aristote – et qui ont été étudiés par Michael Camille pour une part –,¹⁹ sont de plusieurs types. D'abord, on trouve une variété de dessins combinant des formes végétales plus ou moins stylisées avec des motifs géométriques : ces dessins, tracés dans des coloris à dominantes de rouge et de bleu pour orner la première lettre du traité et aussi parfois la première lettre du second chapitre, prolongent ces lettres en les étirant dans les marges. Les volutes que forment ces dessins supportent parfois des représentations qui n'ont nul rapport avec ce texte, et en particulier des scènes de chasse :²⁰ ce type de motifs, dont la présentation s'est codifiée au milieu du XIII^e siècle, ont fait l'objet de nombreuses

18 Voir un aperçu de la tradition dans Cordonier, Réussir (note 9), pp. 707–719.

19 Camille, Michael, *The Discourse of Images in Philosophical Manuscripts of the Late Middle Ages : Aristoteles illuminatus*, dans : *Album. I luoghi dove si accumulano i segni* (dal manoscritto alle reti telematiche). Atti del convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini e della Fondazione IBM Italia, Certosa del Galuzzo, 20–21 ottobre 1995, éd. par Leonardi, Claudio, Morelli, Marcello et Santi, Francesco, Spoleto 1996, pp. 93–110 ; id., *Illustrations in Harley MS 3487 and the Perception of Aristotle's « Libri Naturales » in Thirteenth-century England*, dans : *England in the Thirteenth Century. Proceedings of the 1984 Harlaxton Symposium*, éd. par Ormrod, W. Mark, Grantham 1985, pp. 31–43 ; id., *Bestiary or biology ? Aristotles Animals in Oxford, Merton College MS 271*, dans : *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, éd. par Steel, Carlos G, Guldentops Guy, Beullens, Pieter, Leuven 1999, pp. 355–396 ; Avril, François et Gousset, Marie-Thérèse, *Manuscrits enluminés d'origine italienne*, vol. II : XIII^e siècle, Paris 1984, p. 126s et t. LXXXII.

20 Ce type de scène se trouve dans le ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberinianus 165, fol. 373^r (Fig. 3) et le ms Venezia, Bibl. S. Marc, lat. VI, 33, fol. 340^v (Fig. 5). Voir également les mss Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 2084, fol. 150^v et lat. 2085, II, fol. 275^v (ms non reproduits ici).

études ;²¹ un cas particulier qui se rattache à cette catégorie est celui de l'illustration contenue dans le manuscrit de Parme, Biblioteca Palatina, 65, fol. 88^r (Fig. 1), dont l'intrigante singularité pourrait lui mériter quelque étude à une autre occasion.²² Ensuite, on trouve, dans les initiales de manuscrits du < Liber >, des scènes d'enseignement où des clercs en habit lisent et/ou présentent des livres :²³ elles reflètent la dimension performative de la lecture pratiquée dans le cadre scolastique et répondent à la volonté de valoriser l'activité humaine et le travail scientifique.²⁴ Enfin et surtout, il y a dans les manuscrits du < Liber > des dessins en lien direct avec le contenu spécifique du texte, puisqu'il s'agit de représentations de la notion éponyme de l'opuscule : ces figurations de la fortune n'ont pas encore été prises en considération et vont donc être analysées dans les lignes qui suivent.

De telles figurations de la fortune sont, de fait, plutôt rares puisqu'il n'y en a que quatre sur l'ensemble des témoins du < Liber de bona fortuna > : elles se trouvent dans des manuscrits conservés à Séville, au Vatican, à Venise et à Schlatt et qui, selon le catalogue établi par les fondateurs de la série < Aristoteles Latinus >, remontent au XIII^e siècle ou au début du XIV^e siècle.²⁵ Sauf dans le premier de ces témoins – où le copiste s'est trompé²⁶ –, ces figurations se trouvent au niveau du début du premier chapitre du < Liber de bona fortuna >, tiré des < Magna moralia >, donc sur le < h > du mot *habitum* (par lequel le traducteur a traduit le participe passé Ἐχόμενον qui ouvre le traité aristotélicien). Ces images ont en commun le fait de représenter une roue

21 Camille, Michael, *Image on the Edge : the Margins of Medieval Art*, London 2015 [Harvard 1992¹] ; Bovey, Alixe, *Monsters and Grotesques in Medieval Manuscripts*, Toronto 2002 ; Wirth, Jean et Engammare, Isabelle, *Les marges à drôleries des manuscrits gothiques (1250–1350)*, Genève 2008.

22 Il s'agit du n° 1501 dans le catalogue de Lacombe (note 10), pp. 1029–1030 : infra, Fig. 1. Dans cette initiale ornée, un roi à l'œil tout sauf vif se trouve surmonté, en haut à droite, d'une figure humaine complètement nue dont la coiffure (ou la coiffe) suggère qu'il s'agit d'une femme alors que l'absence de seins pointerait plutôt vers une identité masculine et qui, en tout état de cause, semble exhiber au roi son derrière (à moins qu'elle urine sur lui) : cette mise en scène qui pose des questions même au plan de la lecture littérale de ce qui est représenté, pourrait représenter un cas hybride d'image qui, tout en relevant de la < drôlerie >, aurait quelque rapport avec le contenu du texte copié – par la présence de ce roi qui établit un lien avec la notion de fortune.

23 Il s'agit de ces documents : ms Chantilly, Musée Condé, 280 (1051), fol. 195^v ; ms Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14717, fol. 148^r ; ms Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16088, fol. 51^v et ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 2074, fol. 170^v – tous ces documents datant, selon le catalogue de Lacombe (note 10), de la fin du XIII^e ou du début du XIV^e siècle.

24 Sur ces deux aspects et valeurs des scènes d'enseignement, voir Camille, *The discourse* (note 19), pp. 96–97 et 108–109.

25 Les cotes complètes de ces manuscrits ont été indiquées supra, note 10.

26 En effet dans le ms Sevilla, Bibliotheca Palatii 130 (AL 1206), fol. 225^r, la figuration de la fortune se trouve au début d'un fragment des < Magna moralia > (fol. 223^r–225^r) qui, dans cette copie, se trouve précéder immédiatement le < Liber de bona fortuna > (fol. 225^r qui concerne la bonne fortune et 228^v).

avec, en son faîte, un roi qui y est soit assis directement (ms Schlatt) ou par le biais d'un trône posé sur elle (mss Sevilla et Vaticano) soit debout avec les pieds sur les montants (ms Venezia). Dans tous les cas ce roi porte, sur la tête, une couronne et, dans ses mains, des attributs royaux variés : deux couronnes dans le manuscrit de Venise, un rameau dans le manuscrit de Schlatt, un sceptre et un oiseau (faucon ?) dans le manuscrit du Vatican et, enfin, deux objets de la forme de plateaux dans le manuscrit de Séville (à moins qu'il s'agisse de couronnes ?).²⁷ Outre le roi, sont agrippés à la roue d'autres personnages occupant les quartiers restants de sa circonférence dans une position suggérant que la roue tourne dans le sens des aiguilles d'une montre. Avant d'entrer dans les traits par lesquels ces manuscrits se distinguent, tenons-nous en à leurs traits communs.

Ces figurations s'inscrivent clairement dans la tradition iconographique des roues de la fortune qui s'est constituée en référence à la fortune de la « Consolation de Philosophie » et a été canonisée au temps de la réforme grégorienne. A cette époque où l'empereur n'était plus tenu pour un représentant de Dieu et où ce rôle était alors revendiqué par le Pape, les nombreuses figurations de la fortune auraient porté une telle revendication.²⁸ Dans ces figurations, les personnages accrochés aux bords de la roue présentent les états dans lesquels un individu se voit conduit par la fortune : le règne du personnage dominant les autres au sommet de la roue avec les attributs de son pouvoir a été précédé par un temps d'ascension (figuré à gauche par le personnage propulsé vers le haut) et sera suivi par un déclin (figuré à droite par le personnage précipité vers le bas), un déclin qui aboutira à sa déchéance complète (figurée par le personnage gisant tout en bas). Ce cycle des situations traversées au cours de l'existence humaine était accompagné parfois de légendes indiquant la situation de chacun des quatre personnages : *regnabo – regno – regnavi – sum sine regno* ou *glorior elatus – descendo minorificatus* etc.²⁹ de telles mentions sont absentes des copies du

27 L'identification de cet objet dans le manuscrit de Séville n'est pas assurée. Quant au sceptre présent dans le manuscrit du Vatican, on le retrouve dans la main du roi trônant sur la roue dessinée en 1323 par l'enlumineur laïque Pierre de Raimbaucourt dans le ms Den Haag, 78.D.40, fol. 33', un missel commandé au scribe Garnier de Moreuil par Jean de Marchel, abbé d'Amiens : voir Wirth et Engammare (note 21), p. 161 et ill. 3.6.13 et Buttay-Jutier, Florence, *Fortuna. Usages politiques d'une allégorie morale à la Renaissance*, Paris 2008, p. 81.

28 Je reprends ici les vues de Jean Wirth, qui a lu dans le thème une affirmation cléricale de la supériorité de l'église sur les pouvoirs profanes, affirmation manipulée par différents milieux et progressivement subvertie : Wirth (note 3), pp. 105–128.

29 La première série de paroles se lit dans le très fameux « Codex Latinus Monacensis » 4660, redécouvert en 1803 à l'abbaye de Beuern : *Carmina Burana*, mit Benutzung der Vorarbeiten Wilhelm Meyers, kritisch hg. von Hilka, Alfons und Schumann, Otto mit einem Kommentarband, Heidelberg 1930. Pour une traduction des textes, voir *Carmina Burana*, übertragen von Fischer, Carl, Anmerkungen von Bernt, Günter, Zürich/München 1974 [rééd. Deutscher Taschenbuch Verlag 1979], *Carmina Burana*, übersetzt von Diemer, Peter und Dorothea, hg. von Vollmann, Benedikt Konrad, Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag 1987 et *Carmina Burana*, présentation et traduction par Wolff, Étienne (La Salamandre), Paris 1995 et Micha, Alexandre, Joukovsky, Françoise et Bühler, Pierre,

« Liber de bona fortuna », comme si la roue était, à la fin du XIII^e siècle suffisamment lisible pour se passer de légende.

Passons maintenant aux traits par lesquels les diverses figurations de la fortune dans le « Liber de bona fortuna » se distinguent les unes des autres. La différence la plus remarquable entre ces quatre figurations tient au nombre de personnages représentés et oppose le manuscrit de Venise aux trois autres : contrairement à ceux-ci, ce manuscrit ne représente que deux situations extrêmes de l'homme chahuté par la fortune, celle de son règne et celle de sa déchéance, les situations intermédiaires étant omises. Une autre différence concerne la couleur du vêtement porté par l'homme déchu, et distingue le manuscrit de Schlatt des trois autres : cet homme y porte une robe grise, alors que le même homme porte un vêtement blanc dans les manuscrits de Séville, du Vatican et de Venise (comme c'est le cas aussi dans l'image ouvrant le « Roman de la Poire » dans le ms Paris, Bibliothèque nationale de France, fr. 2186, fol. 2^v).³⁰ Si l'on admet que le blanc et le gris connotent le dépouillement matériel vu l'absence de moyens pour teindre ses vêtements, cette différence ne me paraît pas devoir être interprétée plus avant.³¹ Une autre différence distingue les quatre manuscrits en deux groupes et concerne la personnification de la fortune : les manuscrits de Séville et du Vatican en contiennent bien une – sous la forme d'une femme située au centre de la roue – tandis que ce personnage central est absent des manuscrits de Schlatt et de Venise. Cette absence de la figure de *Fortuna* dans certaines représentations de ce thème n'est pas propre aux manuscrits de l'Aristote Latin, mais caractérisait déjà la tradition iconographique antérieure des roues de la fortune.³²

III. Figuration(s) de la fortune et nouveauté conceptuelle du traité

De ce qui vient d'être montré, il apparaît que les quatre figurations de la fortune trouvées dans les manuscrits du « Liber de bona fortuna » mettent en jeu ce qu'on peut

Carmina Burana (Collection bilingue 8), Paris 2002. Cette même série de paroles se retrouve aussi dans la miniature de la roue de la fortune dans le manuscrit du « Hortus deliciarum » (1176–1185) de la Bibliothèque Alsatique du Crédit Mutuel à Strasbourg – Sánchez Márquez (note 3), p. 243 – et, plus tard, l'illustration de *fortuna* et *virtus* par Simon Marmion – Doren (note 7), p. 151, Tafel VII – ou aussi ibid. p. 146, Tafel II Abb. 5 (sans référence). La seconde série de paroles se lit dans le document formant la pl. XXXIV, f. 84^v répertoriée par Avril et Gousset (note 19).

30 Cette enluminure est reproduite chez Sánchez Márquez (note 3), p. 244 ainsi qu'en ligne sur le site du projet « Utpictura18 » lancé en 2010 par le Centre Interdisciplinaire d'Étude des Littératures d'Aix-Marseille (CIELAM, EA4235) et qui étudie les relations entre texte et image : <http://utpictura18.univ-montp3.fr/GenerateurNotice.php?numnotice=B4357&tab=A6177-A6178-A6185-B4352-B4353-B4354-B4355-B4356-B4357-B4358>.

31 Je suis reconnaissante à qui voudra bien m'aider à corriger ou compléter cette proposition.

32 Cette variation avait été notée par Doren (note 7), pp. 84–86 ; cf. Wirth (note 3), pp. 108–109.

voir comme une iconographie commune, qui correspond à une représentation de la fortune qui, au XIII^e siècle, était déjà bien établie. Dans ces conditions, qu'il me soit permis de faire abstraction des différences entre ces quatre figurations pour considérer cette iconographie comme telle, pour parler de « la » figuration de la fortune dans ces manuscrits aristotéliens, afin d'interroger le rapport qu'une telle figuration entretient avec le contenu philosophique du traité qu'elle est censée illustrer et, plus précisément, avec le concept de fortune en jeu dans le traité aristotélien. En d'autres termes, il s'agira, dans cette dernière section, de traiter à un plan plus général la question suivante : quel rapport entretient, dans les manuscrits du « Liber », la figuration visuelle de la bonne fortune avec le contenu du texte aristotélien et le concept qui y est mis en œuvre ? Pour répondre à cette question, il faudra dans ce qui suit énumérer tout d'abord les aspects par lesquels l'iconographie de la fortune aristotélienne rejoint le concept qu'elle est censée représenter et, dans un deuxième temps, ceux par lesquels elle ne le rejoint pas.

La fortune figurée dans les manuscrits du « Liber de bona fortuna » y apparaît comme un principe présidant aux trajectoires existentielles des êtres humains suivant des règles à la fois obscures et implacables. Cette fortune se situe donc, au plan conceptuel, dans la droite ligne de la notion mise en scène allégoriquement dans la « Consolation de Philosophie de Boèce », où *Fortuna* ne s'avère en somme être que la face sous laquelle apparaît au regard purement humain l'immuable providence divine – dont l'autre face, révélée à qui accepte d'élever son regard par la philosophie, est alors le destin.³³ Or, le seul trait qui, dans cette fortune-là, se retrouve dans le texte d'Aristote, c'est l'idée d'une incompréhensibilité de la fortune, à savoir que ses desseins échappent à l'entendement et répondent à un plan qui nous dépasse. Les autres traits du thème iconographique, en revanche, ne cadrent pas avec la notion de fortune aristotélienne, une notion que Boèce lui-même – pourtant connaisseur du corpus aristotélien puisqu'il l'a traduit et commenté pour une large part – avait laissée dans l'ombre au profit de la notion résumée plus haut à propos d'iconographie.³⁴ Enumérons alors les différences entre cette fortune des roues de la fortune et celle qui est en jeu dans le « Liber ». Tout d'abord, la fortune aristotélienne n'est pas une déesse ni une divinité ; c'est une notion abstraite qu'Aristote, dans les deux textes formant le traité, aborde en demandant : quel individu qualifions-nous ainsi, à

33 Je résume ici à grands traits les choses, en m'inspirant de la mise au point de Magee (note 6) qui, sur la base d'une analyse serrée des deux passages de la « Consolation de Philosophie » sur la fortune et d'une étude fouillée de leurs sources grecques – et non seulement néoplatoniciennes –, comprend *fortuna* et *fatum* comme deux faces de la même réalité qu'est, en dernière instance, le plan providentiel, immuable dans la pensée divine.

34 Il y aurait probablement quelque étude intéressante à conduire sur le rapport très sélectif de Boèce face aux différents concepts de fortune présents dans le corpus aristotélien – sachant que cet auteur a par ailleurs été un lecteur attentif du « De Interpretatione », traité dans lequel Aristote discute notamment des modalités et à partir duquel les commentateurs de la fin de l'antiquité et du Moyen Âge ont élaboré une typologie articulée des sortes de contingence.

propos de quelles actions et de quels résultats et comment l'expliquer ?³⁵ L'idée que la fortune ait quelque chose à voir avec la divinité ne se présente alors au cours du traité que comme un aspect de l'analyse ; et, surtout, une telle idée ne conduit pas à identifier la fortune à cette divinité : car Aristote distingue la fortune de « Dieu » (ou le dieu) en disant que la fortune pourrait être l'effet d'une inspiration que tel homme reçoit de ce dernier.

Cela conduit à remarquer une seconde différence entre le concept de fortune dans le « Liber de bona fortuna » et celui représenté par l'iconographie, à savoir la question de l'inspiration. Cette notion d'inspiration, en effet, n'a aucune place dans les figurations de la fortune présentées ici, où celle-ci n'est que cette instance imposant aux êtres humains une destinée déterminée en tournant implacablement sa roue. Au contraire, chez Aristote, l'homme fortuné est un individu qui se trouve inspiré par la divinité et aidé par le bon tempérament qu'il a naturellement, pour accomplir fréquemment et sans réfléchir de façon rationnelle précisément les actes qu'il faut pour avoir de la chance et « réussir ». Cette théorie de l'inspiration à l'œuvre dans le « Liber », qui a fait l'originalité du traité et son intérêt, est absente de l'iconographie des roues de la fortune. Enfin, la description que l'on vient de donner fait ressortir un troisième élément par lequel les deux concepts sont irréductibles l'un à l'autre : c'est le fait que le bien fortuné dont traite le « Liber » le reste tout au long de son parcours, sans subir les revers inattendus qui précipitent l'homme accroché à la roue dans cette déchéance qu'on a vue. En caricaturant : le bien fortuné du texte aristotélicien, c'est celui qui, *plusieurs fois*, en allant au marché pour acheter des carottes, tombe sur son débiteur et se fait rembourser son argent ; c'est celui qui, *plusieurs fois* en plantant des poireaux dans son jardin, y découvre un trésor insoupçonné.³⁶

Autrement dit, ce bien fortuné en discussion dans le « Liber de bona fortuna », ce n'est pas le pauvre homme balloté par la roue pour être entraîné vers des situations contrastées, mais c'est celui qui semble avoir un talent pour la chance ou le bonheur, c'est-à-dire une certaine capacité à poser régulièrement tout au long de son existence les actes qu'il faut pour avoir de la chance. La fortune du « Liber » apporte à qui en

35 [Ps.-]Aristote, De bona fortuna (note 8), I, 1206b 30–36 : *Habitum autem utique erit hiis dicere, quoniam de felicitate est sermo, de bona fortuna. Putant enim multi felicem uitam eam que bona fortuna esse aut non sine bona fortuna, et recte forte. Sine enim exterioribus bonis, quorum fortuna est domina, non contingit felicem esse. Determinandum igitur de bona fortuna, et simpliciter bene fortunatus quis est et quibus et circa quid.*

36 Ces exemples ne sont pas tirés du « Liber », mais d'autres ouvrages du corpus aristotélicien. Plus précisément, le cas de l'homme rencontrant son débiteur au marché vient de « Physique », II, 5 197b 06–09. Celui de l'homme trouvant dans son jardin quelque trésor caché, que les médiévaux ont au demeurant mobilisée pour commenter « Physique », II, 5 197b 06–09, se lit dans « Métaphysique », V, 30, 1025a 14–19 (où il illustre le premier sens du mot « accident »), « Rhétorique » I, 5, 1362a 09 et « Ethique à Nicomaque » I 112a 27 (où il illustre l'un des effets causés par fortune, τύχη). Le « Liber » se réfère à ce type d'événement en tant qu'il se produit à plusieurs reprises en faveur du même individu : voir [Ps.-]Aristote, De bona fortuna (note 8), 1247b 15–18 : [...] *deinceps* [...] *multociens* [...].

jouit un succès durable : c'est ce qu'exprime Aristote en qualifiant cette fortune de « continue » et Gilles de Rome en parlant, pour sa part, de fortune « dense ». ³⁷ Cette fortune désigne le statut ou l'état de celui qui est à la fois « gâté par la nature » et « favorisé des dieux ». Car dans chacun des chapitres ayant formé le traité, Aristote finit par privilégier deux explications de la bonne fortune, qu'il présente comme possibles et qu'il laisse ouvertes toutes les deux : d'une part l'idée que le fortuné l'est parce qu'il a un « bon naturel » et d'autre part l'idée que celui lui vient de Dieu, ou la divinité. ³⁸ Bref : le bien fortuné est celui qui, à cause de sa nature ou grâce à Dieu, a cette capacité à « bien réussir » sans raison et sans raisonnement. Or s'il fallait dessiner cet homme, ce n'est pas une roue qu'il faudrait tracer. Mais que faudrait-il dessiner vraiment ? C'est par cette question que je vais terminer cette analyse. Car chercher à répondre à cette question, c'est peut-être comprendre un peu la raison des illustrations qu'on vient de présenter.

Lorsqu'on se demande comment représenter visuellement la fortune du « Liber de bona fortuna », ce qui apparaît en tout premier lieu est la difficulté de l'entreprise. Or, l'une des raisons de cette difficulté tient, tout d'abord, au fait qu'Aristote ne décrit pas en quoi consiste le succès de l'homme en question : l'exemple du trésor trouvé dans le jardin et celui du débiteur reconstruit à l'agora, qui se lisent d'ailleurs non pas dans l'opuscule mais dans d'autres ouvrages aristotéliens, ne sont que des exemples génériques utilisés pour clarifier le fonctionnement du processus, mais ils ne permettent nullement de conclure que le bien fortuné soit riche (en or, en carottes ou en quoi que ce soit d'autre). L'autre difficulté est liée à celle-ci, à savoir que toute la discussion du traité se concentre sur le processus causal à l'origine des effets bénéfiques, et non sur ses effets. Or comment représenter visuellement le bon tempérament naturel d'un individu ou, plus abstrait encore, le fait qu'il soit inspiré par la divinité ? A la limite, on pourrait représenter le fortuné comme une sorte d'inspiré distrait ou en transe, cet homme – ou cette femme – excentrique et optimiste qui, lorsqu'on lui demande « pourquoi agis-tu ainsi ? », répond : « Je ne sais pas, mais cela

37 [Ps.-]Aristote, *De bona fortuna* (note 8), 2, 1248b 04–07 : *Iste autem est qui secundum impetum directivus, alius autem qui preter impetum; sine ratione autem ambo. Et hec quidem continua bona fortuna magis, hec autem non continua.* A partir de ce passage où Aristote esquisse une distinction entre la fortune en question dans ce chapitre de l'« Ethique à Eudème » et celle en question dans les autres passages du corpus, Gilles de Rome a développé, dans son commentaire à l'opuscule intitulé « Sententia de bona fortuna », une catégorisation systématique des sens du mot « fortune », l'une étant la fortune « rare » et l'autre la fortune dite « dense » : voir le commentaire de Gilles à 1206b 36–1207a 02 et 1207a 30–36, édité dans Cordonier, *Une lecture* (note 9), p. 144, l. 26–p. 145, l. 44 ; p. 145, l. 60–p. 146, l. 65, ainsi que Gilles, *In Rhetoricam* 1362a 13–16, éd. Venetiis 1515, fol. 23^{ra}, l. 26–30.

38 Ainsi, tout l'enjeu des débats si intenses qui ont eu lieu à propos de ce texte depuis la fin du XIII^e jusqu'au XVII^e siècle a consisté à penser l'articulation de ces deux explications, naturelle et divine, et à fixer leur pondération respective. Pour un aperçu de ces débats, voir la bibliographie donnée supra en note 9.

me plaît ! ». ³⁹ Les Médiévaux n'ont pas pris ce parti. D'abord, parce qu'il n'y avait, pour ce motif, aucune tradition iconographique existante. Ensuite, aussi peut-être parce qu'il est clair que pour eux, l'inspiration en question – l'enthousiasme du grec – garde quelque chose de très élevé et digne, dans la mesure où elle ne vient pas de la force obscure appelée « dieu » par Aristote, mais bien du Dieu unique, personnel et provident que Thomas d'Aquin avait d'emblée identifié dans les chapitres aristotéliens en les citant pour la première fois. Or, le soin particulier que ce Dieu a des individus humains, la grâce spéciale qu'il accorde à certains d'entre eux tout en condamnant d'autres à la peine éternelle sont précisément des réalités qui ne se représentent guère.

A partir de là on peut, me semble-t-il, comprendre mieux pourquoi les figurations de la fortune trouvées dans les copies du « Liber de bona fortuna » mettent un jeu une iconographie décalée par rapport au contenu du traité. Les « auteurs » de ces figurations – qui étaient selon toute probabilité des artisans recrutés dans d'autres professions que les copistes du texte philosophique proprement dit –, ⁴⁰ étaient avec ce texte mis en face d'une notion qui n'avait pas d'équivalent dans le patrimoine latin, une notion qui s'avérait en outre difficilement représentable, parce qu'elle était moins une figure mythologique qu'un concept complexe et, surtout, abstrait. Faute d'avoir su inventer un type de figuration adapté à cette idée de fortune nouvelle, ils ont simplement puisé dans l'iconographie existante. ⁴¹ Or cette iconographie, qui s'était

39 Voir [Ps.-]Aristote, *De bona fortuna*, I, 1207a 35–b 05, cité en note 15. Ce passage, avec cette bribe de dialogue, est très fréquemment cité au Moyen Âge et à la Renaissance : on le trouve par exemple sous la plume de l'humaniste italien Giovanni Pontano, dont le traité le « De fato », composé entre 1499 et 1501, s'avère être un centon de passages de l'opuscule – et de son commentaire par Gilles de Rome – reformulés dans un latin cicéronien. Pour un relevé des passages où le lien à la tradition médiévale est le plus patent, voir Roick, Matthias, *Pontano's Virtues : Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance* (Bloomsbury Studies in the Aristotelian Tradition), London et alii 2017, pp. 141–167, 151–155 et 274.

40 Un aspect à prendre en compte est, bien sûr, celui de la compétence des artisans mobilisés pour ce type de travail. A ce propos, on pourrait être tenté d'attribuer la relative inadéquation des images par rapport au texte du « Liber » à l'habileté limitée d'artisans qui, pour ce type de manuscrits à contenu essentiellement verbal, auraient été recrutés parmi les moins expérimentés – dans l'idée qu'on aurait forcément engagé des seconds couteaux pour élaborer des images qui restent un élément secondaire du document. En fait, on ne peut faire pour cela de loi générale, et on aurait tort de sous-estimer a priori le soin accordé aux images dans les manuscrits philosophiques. Michael Camille a mis en valeur le cas de William de Brailes, actif à Oxford entre 1230 et 1260, qui y aurait enluminé des manuscrits aristotéliens : Camille, *The Discourse* (note 19), p. 95. Et rappelons aussi que l'un des grands savants du XIV^e siècle latin, Nicole Oresme, est intervenu activement dans la conception des programmes iconographiques de manuscrits aristotéliens, y compris du corpus éthique : voir Richter Sherman, Claire, *Imaging Aristotle. Verbal and Visual Representation in Fourteenth-Century France*, Berkeley/Los Angeles/London 1995.

41 Un phénomène similaire a été constaté à propos d'un manuscrit anglais du *corpus vetustius* aristotélien par Camille, *Illustrations in Harley MS 3487* (note 19), qui a montré que le

déjà développée depuis plusieurs siècles dans le monde latin essentiellement à partir de la conception de la fortune mise en scène dans la « Consolation de Philosophie » de Boèce, ne cadrerait pas avec le contenu du texte qu'elle était supposée illustrer. Ainsi, les manuscrits du « Liber » constituent un cas où l'iconographie a très clairement résisté au progrès conceptuel, faute d'avoir pu absorber et traduire une notion à la fois nouvelle et abstraite. Ce cas illustre alors l'une des limites qui peut marquer les relations entre texte et image au Moyen Âge et, plus spécifiquement, lorsqu'il s'agit de textes philosophiques.

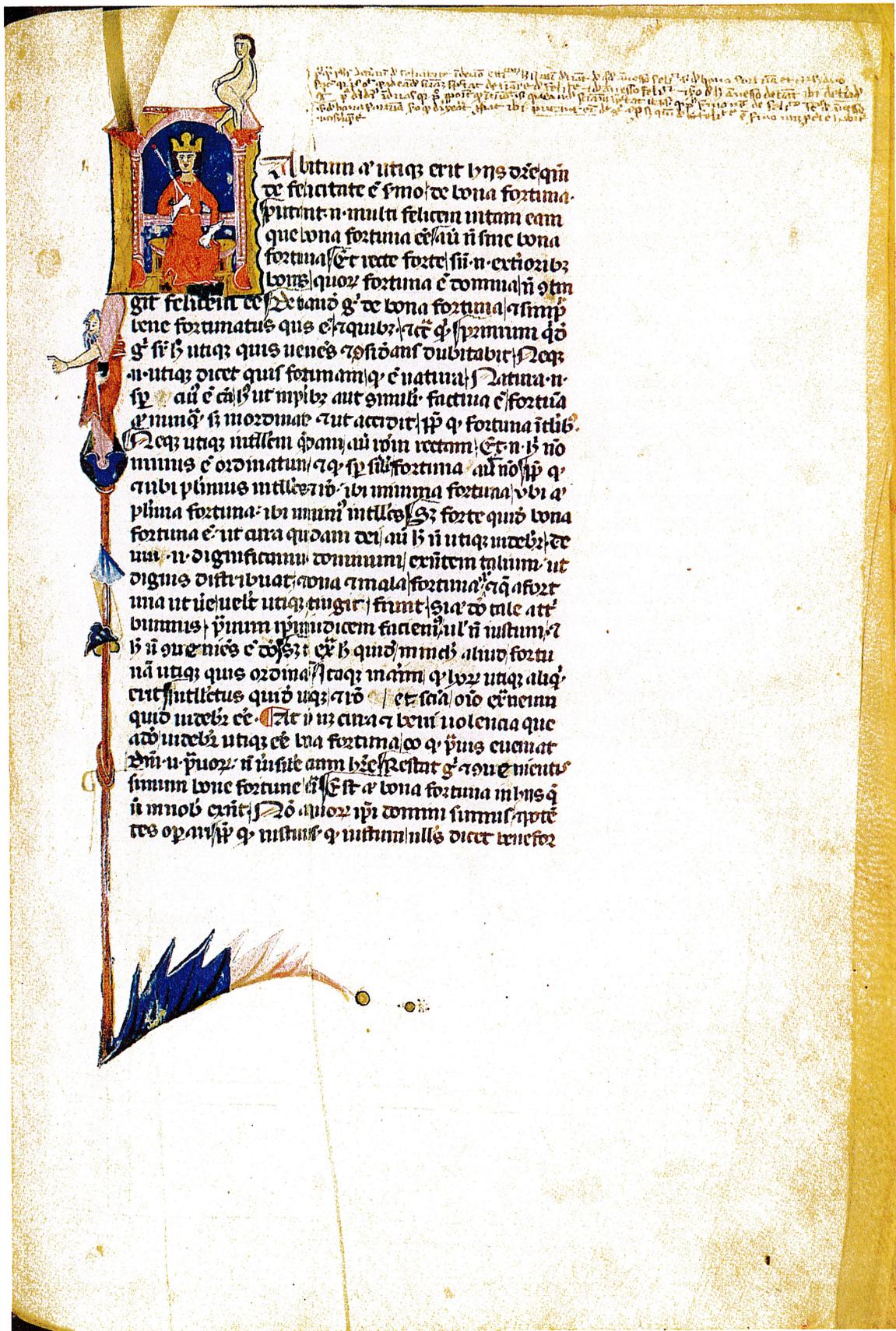


Fig. 1 – ms Parma, Biblioteca Palatina 65, fol. 88r.

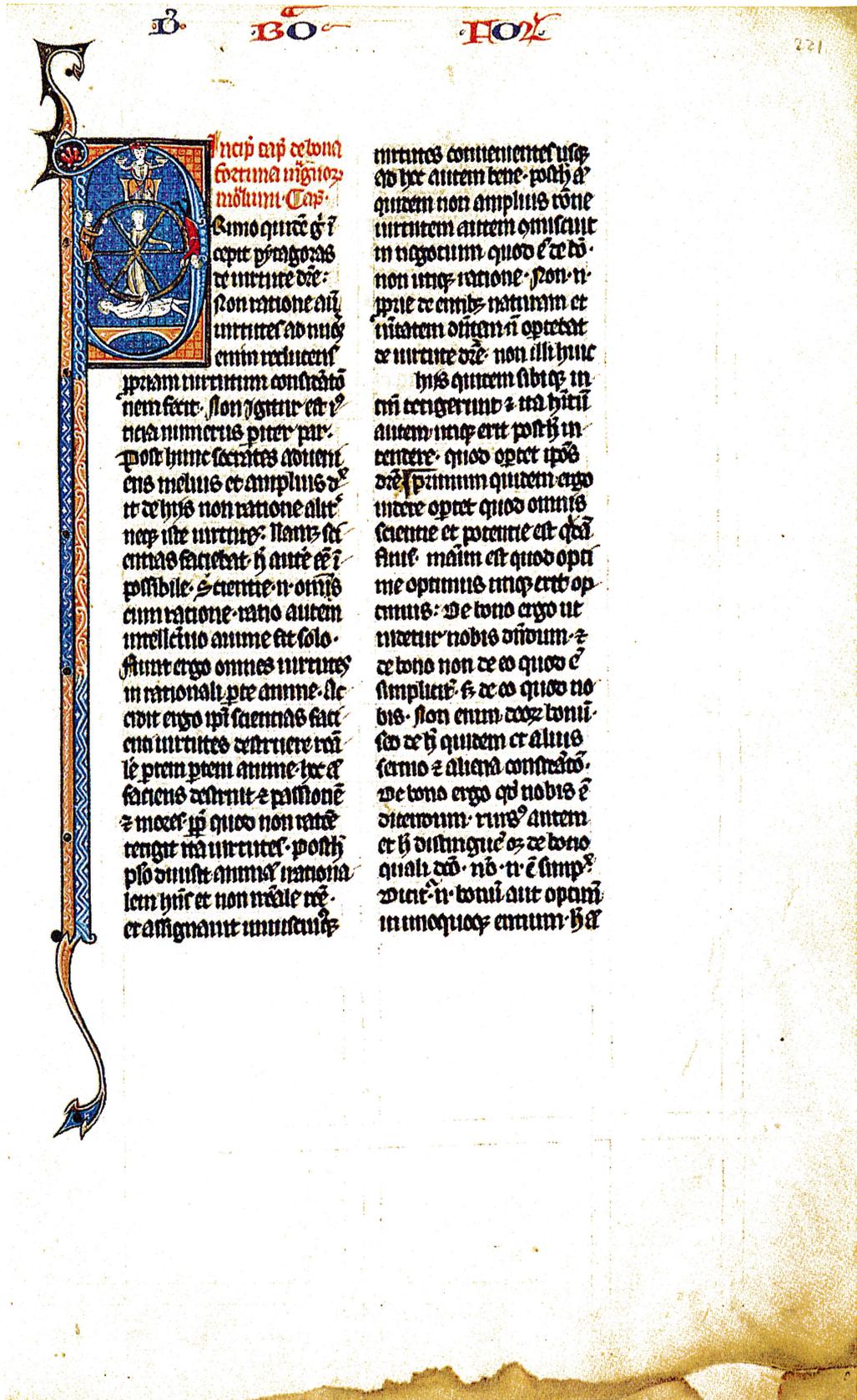
Fig. 2 – ms Sevilla, Bibliotheca Palatii 130, fol. 225^r.



Fig. 3 – ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberinianus lat. 165, fol. 373^r.

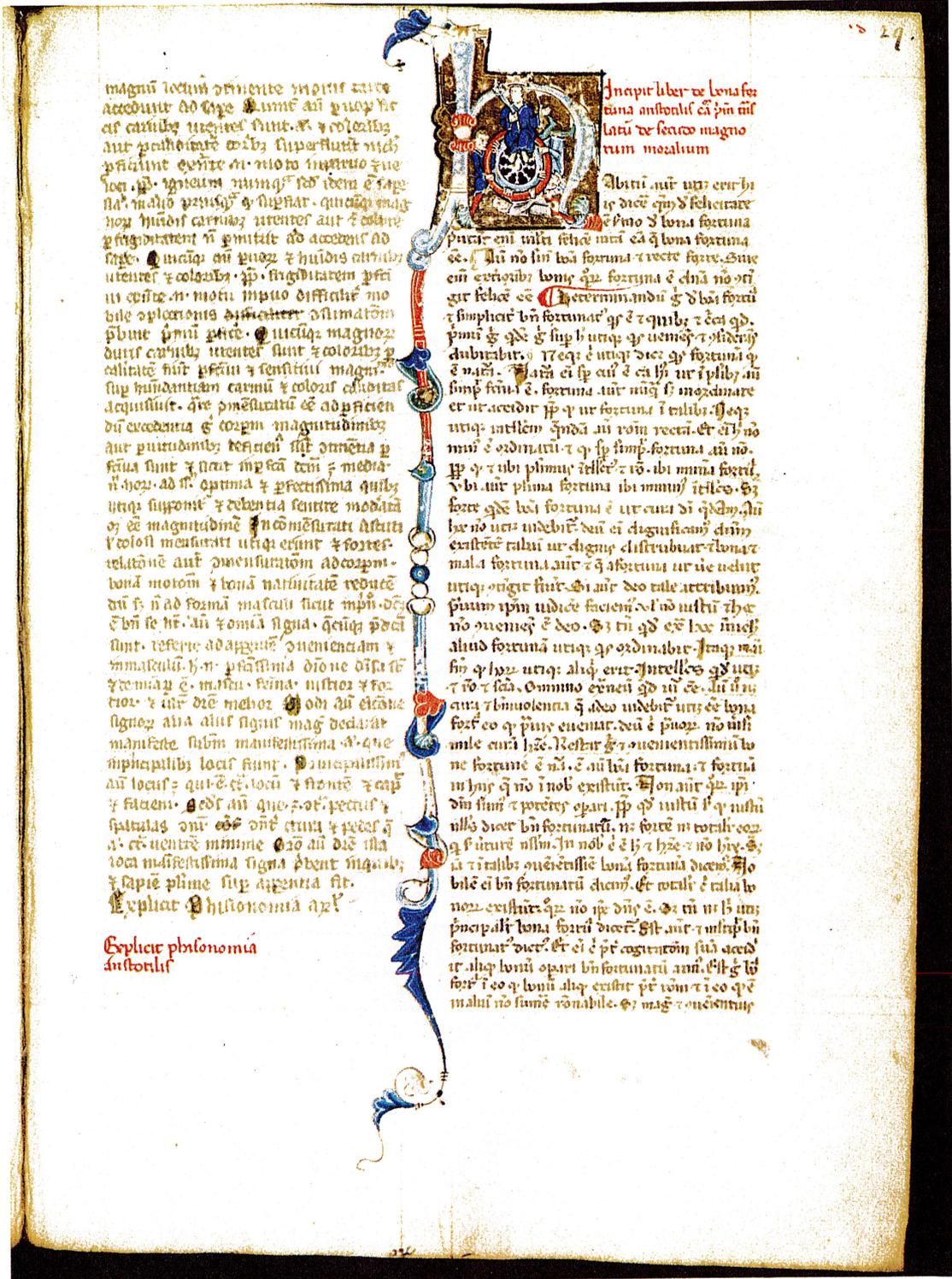


Fig. 4 – ms Schlatt, Eisenbibliothek 20, fol. 29^r.

