QUELQUES REMARQUES SUR L'INFLUENCE DE BOÈCE DANS *DE CASIBUS VIRORUM ILLUSTRIUM*, DE BOCCACE (DANS LA TRADUCTION DE LAURENT DE PREMIERFAIT)

LAURA DUMITRESCU[1]

Facultatea de Litere
Universitatea din Bucureşti

A FEW REMARKS ON BOETHIUS' INFLUENCE
IN *DE CASIBUS VIRORUM ILLUSTRIUM*, BY BOCCACCIO
(TRANSLATED BY LAURENT DE PREMIERFAIT)

Abstract

This article aims at exploring some of the means of expressing subjectivity in Laurent de Premierfait's translation of Boccaccio's *De Casibus Virorum Illustrium*. The notion of *author*, very different in medieval culture from our modern understanding, is altered primarily by the translator's own comments, but also by a series of miniatures representing a powerful Fortuna that sometimes replaces the author. My analysis takes as a starting point the similarities between those miniatures and the representation of Fortuna in Boethius' *The Consolation of Philosophy* and uses concepts meant to evaluate the compatibility between premodern and recent authorial avatars.

Keywords*: subjectivity*; *author*; *Boccaccio*; *Laurent de Premierfait*; *medieval literature*

1. Préliminaires

La force de tout discours scriptural, quoiqu'il remonte au Moyen Âge ou qu'il émerge de la modernité, réside dans sa capacité d'imposer une forme de subjectivité. Toute subjectivité contient, à son tour, l'avatar d'une individualité qui va de pair avec les interstices d'une personnalité. Comment se lancer dans

[1] **Laura Dumitrescu** est maître-assistante à l'Université de Bucarest (Études littéraires - Littérature comparée). Elle a soutenue sa thèse de doctorat en cotutelle à l'Université de Bucarest et à l'Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, dont le sujet porte sur la figure de l'auteur au XIV[e] siècle. Elle a publié des articles sur la coexistence des discours littéraires et iconographiques dans plusieurs romans médiévaux. Elle étudie la manière dont se construit la subjectivité dans la littérature de la fin du Moyen Âge; e-mail: lauradumitrescu107@gmail.com.

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

l'exercice de compréhension d'un monde lointain et d'un système peu familier ? Comment concevoir un patronage toujours multiple d'une œuvre singulière ? Comment digérer l'image de cette hydre qu'est l'institution de l'autoriat médiéval, qui se construit comme la réunion d'un corps, de plusieurs esprits et d'innombrables volontés et désirs de puissance ?

Le manuscrit médiéval est le résultat de la réunion de plusieurs sujets, dont la particularité est qu'ils ne sont pas nécessairement contemporains. Gilles Deleuze et Félix Guattari décrivent l'expérience d'écriture à deux de la façon suivante :

> « Nous avons écrit l'*Anti-Oedipe* à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde. Ici nous avons utilisé tout ce qui nous approchait, le plus proche et le plus lointain. Nous avons distribué d'habiles pseudonymes, pour rendre méconnaissable. Pourquoi avons-nous gardé nos noms ? Par habitude, uniquement par habitude. Pour nous rendre méconnaissables à notre tour. Pour rendre imperceptible, non pas nous-mêmes, mais ce qui nous fait agir, éprouver ou penser. Et puis parce qu'il est agréable de parler comme tout le monde, et de dire *le soleil se lève*, quand tout le monde sait que c'est une manière de parler. Non pas en arriver au point où l'on ne dit plus *je*, mais au point où ça n'a plus aucune importance de dire ou de ne pas dire *je*. Nous ne sommes plus nous-mêmes. Chacun connaîtra les siens. Nous avons été aidés, aspirés, multipliés » (Deleuze/Guattari 1980 : 9).

Il faut revenir sur ce témoignage, pour voir comment se découpent, un demi-millénaire plus tôt, les *desiderata* d'un traducteur médiéval. Ce que nous avons à cœur de faire au long de cet article est de décrire la manière dont fonctionne la relation entre l'auteur du *De casibus*, le traducteur français et les responsables de la réalisation des plus importants manuscrits qui contiennent cette traduction, au niveau textuel, aussi bien qu'au niveau iconographique.

2. Autoriat et traduction au Moyen Âge. Enjeux de la subjectivité

Le premier traducteur français de Boccace, Laurent de Premierfait, veut voler la vedette à son auteur. Ce n'est pas toutefois exceptionnel dans le paysage scriptural de l'époque : la notion de traduction médiévale est foncièrement différente de ce que nous comprenons par « traduction » actuellement. Il n'est aucunement question d'un conflit, mais d'une effervescence spirituelle qui déborde. Laurent de Premierfait ne veut pas être plusieurs, mais être soi-même dans un espace ingrate – sans essayer de s'offrir un pseudonyme, il veut juste rendre sa signature plus visible.

Dans sa contribution sur *Le patron et l'auteur dans l'invention romanesque*, Douglas Kelly fait l'inventaire des acceptions du mot *auteur* au Moyen Âge (Kelly 1988: 25-26). Sa définition mélange en fait deux qualités : l'auteur est, d'une part, celui qui produit et, de l'autre, celui qui fait, dans le sens de *faiseur*. Douglas Kelly revient à l'étymologie pour démontrer que le sens médiéval du

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

mot *auteur* a une extension nettement plus large que celle moderne. Cette idée est à saisir comme une multiplication des fonctions dont dispose l'auteur: Douglas Kelly rappelle, par exemple, à ce sujet, que Marie-Dominique Chenu (apud Kelly 1988: 26) distinguait entre l'autorité, qui autorise l'ouvrage, le compositeur, qui est responsable de sa composition, et le scribe, qui ne fait que mettre à écrit, coucher sur le parchemin les idées des autres.

La subjectivité, en revanche, est une forme d'expression tout aussi naturelle que logique et fondatrice pour l'esprit. Il est vrai aussi que dès qu'elle s'affirme, elle cherche une espèce d'optimum climatique pour pouvoir figer sa sensibilité de vouloir-agir et son désir de transgression. Ces deux valeurs trahissent un penchant qui fait que toute subjectivité se propose de jeter des bases, d'inaugurer, de légiférer. Dans les termes retenus par Douglas Kelly, le traducteur réalise un transfert, il fait qu'une histoire passe au public, il est le faiseur-décrypteur, pendant que Fortune, figure centrale dans le système allégorique médiéval et l'un des personnages principales du *De Casibus*, produit, conduit et malmène des destins (Gourevitch 1997: 35). Tous les deux, Laurent de Premierfait et Fortune correspondent à des dimensions de l'ontologie scripturale, mais ils agissent à des niveaux différents. Ils participent, pour ainsi dire, à la génétique d'une œuvre.

La subjectivité ne se veut jamais une histoire de plus, mais l'histoire même et par cela elle s'affirme comme une chaîne de discours postulatifs (Deleuze/Guattari 1980: 363). En tant que réminiscence du mythe de la création pure, la subjectivité est une force qui éclate par déchirement et qui passe ensuite dans les avatars les plus variés. Le texte-support du *De casibus* limite, par exemple, la subjectivité du traducteur à quelques *Prologues* qui ne se superposent pas à l'histoire même. Les miniatures représentent Laurent de Premierfait accompagné uniquement par Boccace et cela de façon exceptionnelle. Le contrôle de la subjectivité du traducteur se fait toujours par le refus de lui accorder l'exclusivité. Plus l'effort de Laurent de Premierfait de s'imposer est grand, plus le contraste qui surgit par rapport à cette ébullition prête à la discussion. Le cas de cette subjectivité personnelle fait que le traducteur agit plus ou moins à la manière d'un électron libre à l'intérieur de la matière textuelle. Sa présence est clairement déterminée et elle se fait vite repérer, car ses mots sont très précis en termes de subjectivité. Un deuxième type de subjectivité surgit dans des détails de représentation de Fortune. Ces éléments de divergence comptent moins en tant que motifs dans l'image. L'essentiel est qu'ils rebourgeonnent dans un réseau conceptuel qui traduit l'ambiance d'une époque à la charnière des siècles.

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

3. La relation texte – miniatures. Quelques questions de méthodologie

Le noyau méthodologique de la philosophie analytique se définit justement par rapport à une manière de penser et d'exprimer le monde. Son objet premier n'est ni le monde, ni son expression obligée, mais le processus mental qui a déterminé l'énonciation d'un constat relatif au monde. La méthode inventée par Arthur Danto contient deux étapes, dont la première est négative et la deuxième positive. L'étape négative annule dans un premier temps toute propriété matérielle ou perceptuelle de la spécificité ontologique de l'œuvre d'art. En s'avançant ensuite vers l'étape positive, nous dégageons une série de critères catégoriels, grâce auxquels les œuvres d'art arrivent à être nommées ainsi (Danto 1989 : 11). L'intérêt particulier que nous portons à la question de la *transfiguration du banal* ne concerne pas, pourtant, la démarche suivie par Danto, mais notamment la terminologie de l'interdépendance dont il se sert. Il considère que tout objet réel qui se donne référent à un objet artistique établit avec celui-ci une relation d'identification transfiguratrice (Danto 1989: 205) : le support matériel devient le *medium* artistique (Belting 2004: 19-20). Dans le cadre de cette relation, les deux objets forment une paire d'entités sensoriellement indiscernables (Danto 1989: 11), dont les natures se conjuguent et convergent. Michel Foucault l'aurait appelé *convenientia*, une ressemblance liée à l'espace dans la forme du « proche en proche » (Foucault 1966: 33). Danto préfère le terme « imitation », un concept intensionnel, ce qui veut dire qu'une chose peut être une imitation de *x* sans que cela implique l'existence d'un *x* dont elle sera l'imitation (Danto 1989: 124).

Les différences désignées par les deux théoriciens nous intéressent dans la mesure où les notions dont ils se servent arrivent à suggérer ou non le fondement de la relation qui s'établit entre un objet textuel et un objet iconographique. Le rapport est particulièrement ardu à démêler pour le Moyen Âge : bien que la culture médiévale privilégie l'analogie (Descola 2005: 282), plusieurs sous-catégories s'interposent et interpellent des vérités contextuelles, parfois impossible à déterminer historiquement. Comme les plus riches manuscrits médiévaux contiennent des textes flanqués par des enluminures et des miniatures reprenant visuellement une partie des histoires racontées, nous nous demandons quelle peut être la nature de cette juxtaposition et comment se réalisent leur accord et leur cohabitation scripturale.

L'iconographie des manuscrits médiévaux comporte trois attitudes possibles par rapport au texte-support : soit elle le sous-représente, soit elle le sur-représente, soit elle se garde fidèle à lui et elle freine la représentation dans les limites du texte-source. Nous revenons ainsi à rejoindre la définition de la *convenientia* donnée par Foucault : « le voisinage n'est pas une relation extérieure entre les choses, mais le signe d'une parenté au moins obscure » (Foucault 1966: 33). L'idée essentielle qui découle de cette observation, ainsi

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

que de la description du tryptique relationnel, est la nature codénotationnelle (Danto 1989: 144) de la miniature et du texte (quoiqu'elle soit entièrement ou partiellement codénotationnelle). C'est de cette manière précise que le texte et la miniature se rejoignent comme une paire d'entités sensoriellement indiscernables, puisqu'ils sont coréférentiels.

Nous avons choisi comme objet de cet article la traduction faite par Laurent de Premierfait à la moitié du XV^e^ siècle au recueil d'histoires pieuses sur le destin des hommes célèbres réalisé par Boccace un siècle plus tôt. Cette distance temporelle impose des conditions de réception particulières. Nous allons nous pencher sur l'ensemble des éléments extérieurs, qui participent à la configuration générale des manuscrits : les prologues du traducteur, au niveau du discours textuel, et les premiers folios représentant Fortune en majesté, au niveau iconographique. Plusieurs relations se placent sous le signe de la ressemblance, catégorie essentielle de la pensée pre-renaissantiste:

> « Jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. C'est elle qui a conduit pour une grande partie l'exégèse et l'interprétation des textes : c'est elle qui a organisé le jeu des symboles, permis la connaissance des choses visibles et invisibles, guidé l'art de les représenter » (Foucault 1966: 32).

De la même façon que le texte et la miniature s'articulent dans une relation de ressemblance et de voisinage, étant convenants (Foucault 1966: 33), le traducteur se ressemble à son auteur, non seulement par ses ambitions subjectives, mais aussi par l'exercice de doublage de ce que l'autre a dit. Le traducteur devient ainsi une espèce de ventriloque censé coordonner par la langue le langage de l'autrui. Les deux coexistent dans une forme de similitude qui va davantage dans le sens de l'*aemulatio* : « une sorte de convenance, mais qui serait affranchie de la loi du lieu, et jouerait, immobile, dans la distance » (Foucault 1966: 34). Nous avons l'occasion de le constater dans le premier folio du manuscrit Français 231 : Boccace et Laurent de Premierfait sont dépeints comme deux êtres jumelés, dos à dos, œuvrant sur le même objet, dans un rituel de gestes complémentaires qui s'applique au pied de la lettre à la définition fournie par Foucault :

> « L'émulation est une sorte de gémellité naturelle des choses; elle naît d'une pliure de l'être dont les deux côtés, immédiatement, se font face. Paracelse compare ce redoublement fondamental du monde à l'image de deux jumeaux qui se ressemblent parfaitement, sans qu'il soit possible à personne de dire lequel a apporté à l'autre sa similitude » (Foucault 1966 : 35).

La configuration épistémologique que nous avons à cœur d'analyser va plus loin. Jusqu'à maintenant, nous avons, d'une part, la *convenientia* miniature – texte et, de l'autre, l'*aemulatio* de Laurent de Premierfait par rapport à Boccace. Il se trouve que le troisième type de ressemblance est un mélange d'analogie et d'allégorie. Toutes les représentations de Fortune qui se dégagent soit de la tradition boétienne,

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

soit d'un ensemble de superstitions médiévales se réclamant à l'Antiquité, traduisent l'idée d'un destin qui punit les humains. Cette femme cruelle, une roue à la main, renverse l'ordre préétablie et assure que le circuit de la nature fonctionne. Toutes les parties composantes de sa figure entretiennent l'angoisse et par cela, elles entrent dans une logique de *convenientia*. Il convient que la roue soit associée à une déesse surhumaine, puisque l'effet performatif est encore plus pesant et la terreur de ceux qui regardent est plus difficile à gérer. Ensuite, le fait d'associer le fonds culturel de l'Antiquité, d'une part, et le discours de Boèce de *La consolation de Philosophie*, de l'autre, à l'intérieur d'une même entité iconographique, revient à dire que ces éléments de partage sont en émulation par rapport au modèle qui en ressort. Pour toute analogie, il est question justement d'un bloc énorme de coexistences et de contextes culturels larges :

> « (...) troisième forme de similitude, l'analogie. Vieux concept familier déjà à la science grecque et à la pensée médiévale, mais dont l'usage est devenu probablement différent. En cette analogie se superposent *convenientia* et *aemulatio*. Comme celle-ci, elle assure le merveilleux affrontement des ressemblances à travers l'espace; mais elle parle, comme celle-là, d'ajustements, de liens et de jointure. Son pouvoir est immense, car les similitudes qu'elle traite ne sont pas celles visibles, massives, des choses elles-mêmes; il suffit que ce soient les ressemblances plus subtiles des rapports. Ainsi allégée, elle peut tendre, à partir d'un même point, un nombre indéfini de parentés » (Foucault 1966 : 36).

Le nombre de connexions possibles est effectivement infini dans le puzzle des représentations de Fortune, mais chaque élément qui entre dans cette course à relais doit se rattacher finalement à un centre plus ou moins visible, tout comme les rayons sont fixés au centre de la roue. Chaque nouvelle figure de Fortune – les mains multipliées ou porteuse d'une roue infernale, les cheveux ébouriffés ou la coiffure rigoureusement rangée dans une coiffe rappelant la haute-couture du Moyen Âge, déesse–protectrice, gardienne du bien et du mal – mythologique ou dépourvue de toute coréférence culturelle, s'inscrit dans un réseau vaste qui entraîne à chaque fois un agencement des forces iconographiques. Il suffit donc de repérer un seul indice du modèle pour pouvoir reconstituer par la suite la structure initiale. Les multiplicités s'articulant autour d'une figure consacrée rappellent en quelque sorte le modèle actuel de l'hypertexte que la modernité a développé notamment à l'époque digitale. Gil Bartholeyns, Pierre-Olivier Dittmar et Vincent Jolivet se penchent explicitement sur ce type de rapport :

> « Ce caractère de la page médiévale sur lequel nous voulons insister a été théorisé récemment sous le vocable d'hypertexte, ou plus exactement d'hypermédia. Il correspond pour une très large part au type de lecture que nous expérimentons chaque jour sur Internet. Dans cette organisation, la profusion rhizomatique des liens multiplie les lectures possibles et laisse une grande liberté de choix au lecteur. Ce dernier, autant que l'auteur-compilateur, recrée à chaque lecture le texte en fonction de ses affinités et de son besoin. La profusion des liens inter et hypermédia – images, gloses, textes – multiplie les agencements et par conséquent les occurrences de montages, d'associations d'images potentiellement transgressives » (Bartholeyns/Dittmar/Jolivet 2008 : 90).

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

L'idée d'une configuration rhizomatique, s'opposant à l'obsession de centralisation classique qui valorise l'axiologie et le système des catégories, remonte à Gilles Deleuze et à Félix Guattari. Dans leur introduction à *Mille Plateaux* (Deleuze/Guattari 1980: 32), ils dressent la liste des différences qui apparaissent dès que nous comparons un modèle pivotant à un modèle fasciculé. Ils prennent comme exemple le principal objet culturel, le livre. L'image la plus fréquente que nous avons à l'esprit est le livre-racine, qui répond à une multi-stratification intérieure comptant notamment « une belle intériorité organique, signifiante et subjective » (Deleuze/Guattari 1980: 11). Ils attirent l'attention sur l'impossibilité de bloquer le circuit des transmissions d'un livre, soulignant sa capacité protéiforme et son don de multiplication :

> « L'esprit retarde sur la nature. Même le livre comme réalité naturelle est pivotant, avec son axe, et les feuilles autour. Mais le livre comme réalité spirituelle, l'Arbre et la Racine en tant qu'image, ne cesse de développer la loi de l'Un qui devient deux, puis deux qui deviennent quatre. La logique-binaire est la réalité spirituelle de l'arbre-racine » (Deleuze/Guattari 1980: 11).

Symétriquement, le système-radicelle, dont le blason est le rhizome, se caractérise par une ramification instantanée, car la

> « racine principale a avorté, ou se détruit vers son extrémité; vient se greffer sur elle une multiplicité immédiate et quelconques racines secondaires qui prennent un grand développement. (...) Les mots de Joyce, justement dits à racines multiples, ne brisent effectivement l'unité linéaire du mot, ou même de la langue, qu'en posant une unité cyclique de phrase, du texte et du savoir » (Deleuze/Guattari 1980: 12).

La démonstration de Gilles Deleuze et de Félix Guattari va toujours d'un sens physique vers un sens métaphysique : le symbole botanique incarné par le rhizome ne se réduit pas à la métaphore de sa tige, de ses bulbes, tubercules, racines et radicelles. L'essentiel est l'au-delà signifiant que le terme introduit et la manière dont il renouvelle le champ des idées. Le rhizome nous paraît une notion-clé de ce point de vue : toute culture humaniste doit relever de cette flexibilité de la pensée disponible à tout moment de s'assumer la multiplicité et notamment la multiplicité en tant que diversité.

4. L'actualisation du modèle boétien. Sur l'influence de *La Consolation de la Philosophie* dans le *De Casibus*

Il y un point dans le livre cinquième de *La Consolation de Philosophie* où le dialogue est délaissé et ensuite complètement abandonné à la faveur d'un long exposé sur la relation entre le hasard et la prescience des choses gouvernée par Dieu:

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

> « – C'est une vieille plainte, dit-elle, sur la providence. Cicéron, quand il a subdivisé la divination, a soulevé avec énergie le problème de toi-même, tu as étudié très longtemps et souvent la question, mais jusqu'à présent, aucun d'entre vous ne l'a pas exposée avec assez d'attention et de rigueur. La cause de cette obscurité est que le mouvement de la raison humaine ne peut s'approcher de l'unicité de la prescience divine; or si on ne pouvait se représenter cette dernière de quelque manière, il ne resterait plus la moindre incertitude. Mais je vais tenter de te le montrer et de te l'expliquer seulement quand j'aurai évalué ce qui te trouble » (Boèce 2005: 294-295).

Voilà l'hypothèse sur laquelle Philosophie va s'attarder dans la dernière partie de son soi-disant dialogue avec Boèce. La condamnation à mort et l'attente qui précède engendrent un état d'esprit qui demande adoucissement et consolation. Cela entraîne automatiquement un dialogue entre forces inégales.

Philosophie a hâte de faire sortir les Muses de la poésie qui se tenaient au chevet du malade et elle les insulte grossièrement, en les appelant *catins de scène* :

> « Quand elle vit les Muses de la poésie se tenir près de mon lit et dicter leurs paroles à mes pleurs, elle s'irrita un moment et ses yeux farouches lancèrent des flammes : - Qui a permis, dit-elle, à ces petits catins de scène de s'approcher de ce malade ? Non seulement elles ne peuvent porter aucun remède à ses douleurs, mais elles pourraient en plus les nourrir de leurs doux poisons. Ce sont elles, en effet, qui tuent sous les épines stériles des passions la moisson féconde et les fruits de la raison qui accoutument l'esprit humain à la maladie, sans le libérer » (Boèce 2005: 46-49).

Plusieurs explications ont été avancées pour faire comprendre la virulence de cette réaction et les raisons pour lesquelles Philosophie vitupère contre les Muses. Il serait question d'un geste d'une gravité extrême. Les Muses sont en train de dicter à Boèce, ce qui l'empêcherait de continuer sur la vraie voie de la carmina :

> "The role of the Muses in this moral collapse requires more attention than the mere listing of the plethora of Ovidian parallels. They dictate (*dictant*) what Boethius writes and are therefore largely responsible for the abandoning 'carmina', that is they are functionning as the inspiring deities of the traditional 'recusatio', here with little independence of mind" (Crabe 1981: 248).

Une deuxième cause, qui nous semble plus véridique, est la fidélité de Boèce à l'idée de Platon concernant les dangers que la présence des poètes entraîne pour la vie de la cité. Conformément à la *République* de Cicéron, Platon aurait banni les poètes de la cité idéale qu'il imaginait (Crabe 1981: 250), en les déclarant des *personae non gratae*. Par ailleurs, ceci est le passage de la *Consolation* qui contient la seule réaction psychologique de Philosophie – dès que les Muses quittent la chambre du malade, elle reprend son discours. Dès le début, nous remarquons un mauvais engagement de Philosophie, qui se désolidarise de tout contact avec les autres sciences. La littérature parle moins d'idées que d'expression et, par cela, elle se disqualifie. C'est uniquement la

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

philosophie qui dit les vérités sur les autres disciplines et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre d'une part la haine que Philosophie porte aux Muses, de l'autre la métaphore de son couronnement que les miniatures exploitent souvent. Ainsi, nous la retrouvons à la fin du XV^e^ siècle dans un manuscrit belge, le Néerlandais 1, fol. 58v, *Boèce et Fortune*, qui la dépeigne sous l'apparence d'une jeune demoiselle à allure féerique, entièrement habillée en blanc, affichant la couleur de la neutralité. Elle s'invite dans la chambre de Boèce non pour le ménager, mais pour lui livrer des vérités d'ailleurs, d'un ailleurs surtout intérieur que le condamné déclare avoir oublié. La raison, la justice et la justesse sont de son côté et cela est suggéré par la présence d'un livre ouvert dans ses mains. Elle essaie de détourner Boèce du dialogue avec les Muses, vers lesquelles il est légèrement penché. La miniature les stigmatise discrètement. Le fait de représenter Boèce entre Philosophie et les Muses, sous le même piédestal, fonctionne comme un incipit narratif et décrit la hiérarchie que Philosophie essaie de rétablir.

Dans un premier temps, sa mission est d'aider Boèce dans un processus d'anamnèse (Crabe 1981: 258), car « mon abattement a émoussé ma mémoire » (Boèce 2005: 79), et ensuite de fournir un discours suffisamment convaincant pour lui faire comprendre que tout ce qui lui arrive entre, malgré les apparences et la douleur momentanée, dans une logique de la justice. Un de leurs derniers échanges montre l'efficacité de cette technique :

> « – Vois-tu donc maintenant quelle est la conséquence logique de tout ce que nous avons dit ? – Quelle est-elle donc ? demandai-je ? – Que toute fortune, répondit-elle, est tout à fait bonne » (Boèce 2005: 266-267).

L'argument principal qu'elle expose au long de cette démarche tient à une phénoménologie de la perception. Tout mal, ainsi que tout bien peut être considéré comme tel en fonction de la sensibilité de celui qui le perçoit et de sa capacité de gérer ce qui lui arrive :

> « En effet, il est entre vos mains de donner à la fortune la forme que vous préférez, car chaque fois qu'elle semble pénible, si elle ne met pas à l'épreuve ou ne corrige pas, elle punit » (Boèce 2005: 270-271).

C'est l'image de Fortune qui nous intéresse et, plus particulièrement encore, la façon dont elle est dépeinte dans la démonstration consolatrice de Philosophie. L'enjeu de ce regard est de montrer justement comment peut varier la morphologie d'un concept et quelle est la différence entre la fortune que Boèce blâme pour son destin et Fortune, en tant que déesse que l'iconographie du XV^e^ siècle présente. À la différence de *La Consolation* qui présente Fortune sous la forme d'un concept passablement allégorisé, à qui Philosophie prête la voix occasionnellement, le Néerlandais 1, fol. 58v. introduit Fortune pleinement

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

allégorisée et personnifiée : elle prend l'apparence d'une jeune déesse, habillée encore plus richement que les Muses, à double visage, tenant la roue très près de son corps et fixée sur un seuil marquant une bifrontalité symbolique.

La description de Fortune par Boèce est analysée par Pierre Courcelle dans son étude sur *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce* (Courcelle 1967). Il met en évidence la position radicale de Boèce captif, qui en veut à Fortune pour avoir permis qu'il soit exilé loin de sa maison et de sa bibliothèque, condamné pour avoir défendu des innocents et tombé en disgrâce suite à un scandale dont il n'aura plus la chance de se remettre (Courcelle 1967: 104). Tous ses exercices de réflexion sont habituellement doublés par des poèmes censés souligner l'écart entre la sérénité d'un ciel insouciant et le destin maudit des mortels qui peinent sans espoir sur terre. Par le biais de ce mélange de registres, Boèce réactualise le vieux genre hybride de la *satura* « dont l'apparence bariolée fait scintiller les diverses facettes du réel » (Boèce 2005: 35). Boèce et Philosophie se servent de cette forme de discours, comme si leurs échanges n'étaient qu'un *continuum*, une suite de questions et de réponses, de dilemmes et de polémiques, des hauts et des bas dans une fluctuation psychologique qui justifie l'état d'esprit de Boèce. La *Consolation* pourrait être considérée comme un ouvrage mono-vocal à l'intérieur duquel Boèce ne fait que doubler le registre de ses propres pensées par l'ensemble des connaissances philosophiques qu'il personnifie dans la figure de Philosophie. Le statut de celle-ci est clairement structuré : Philosophie est l'allégorie de la vérité, car elle fait appel à des sources inébranlables. L'article d'Anna Crabbe (1981) sur le *literary design* de la *Consolation* est essentiel de ce point de vue, pour établir la liste des sources de Boèce. En fait, selon Anna Crabe, on a trop insisté sur l'influence platonicienne, négligeant que, dans son trajet, l'auteur frôle Aristote et les néoplatoniciens, et qu'il passe par Cicéron et Sénèque pour retrouver, notamment dans la dernière partie, Dieu et, très logiquement, Saint Augustin. Le fil de toutes ces influences se confirme surtout dans le Livre quatrième, chapitre 6, là où Boèce fait l'apologie de l'intelligence divine comme source de toutes choses :

> « La génération de toutes choses, tout le développement des natures changeantes et tout ce qui se meut de quelque manière reçoivent en partage leurs causes, leur ordre et leurs formes de la stabilité de l'intelligence divine. Celle-ci, établie dans la citadelle de son unicité, détermine une règle multiforme pour diriger le monde. Quand on considère cette règle dans la pureté même de l'intelligence divine, on la nomme *providence*, mais quand elle se rapporte à ce qu'elle fait mouvoir et ordonne, elle a été appelée par les Anciens *destin*. Leur différence apparaîtra clairement si on examine la propriété de l'une et de l'autre : en effet, la providence est la raison divine même, établie dans le principe suprême du monde, qui ordonne toute chose, et le destin est l'ordonnance inhérente aux choses changeantes, par laquelle la providence entrelace chaque chose selon l'ordre qu'elle lui assigne. Car la providence embrasse toutes choses en même temps, bien qu'elles soient diverses, bien qu'elles soient infinies, alors que le destin répartit chaque chose dans le

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

> mouvement en les distribuant selon leur lieu, leur forme et leur temps de sorte que ce déroulement de l'ordre temporel, unifié dans la perspective de l'intelligence divine, est la providence, tandis que cette même unification, répartie et déployée dans le temps, s'appelle le destin » (Boèce 2005: 250-252).

Nous retrouvons dans cette double définition les racines d'un rationalisme, mais aussi d'un intellectualisme extrême. Tout comme le souligne Étienne Gilson, c'est justement ce rationalisme intégral, absolu et en quelque sorte rigide, qui devient l'élément de nouveauté, à la fois contestable et fécond, de la doctrine de Boèce (Gilson 1948: 292-29). Ce qui compte c'est que par la voie de ce rationalisme se construit sa théorie sur les différences ontologiques entre les forces qui agencent comme *providence* et celles qui se concrétisent comme *destin*. Plus loin, dans son dialogue avec Philosophie, il mettra en évidence notamment la relation d'assujettissement de Fortune par rapport à Dieu (Boèce 2005: 252-253). Cette idée sera donc sa dernière consolation en plan humain et la réconciliation du système platonicien avec le système chrétien en plan philosophique. Il n'est donc aucunement étrange que son système, construit en symbiose, se perpétue tout au long du Moyen Âge pour retrouver sa place, mille ans plus tard, dans les *Prologues* de Laurent de Premierfait. La définition que nous avons citée est reprise et codifiée au pied de la lettre dans le premier folio du Français 230 : bien que Satan se soit infiltré et ait gagné le centre iconographique de la miniature, force est de constater que vers la toute fin du Moyen Âge, à la charnière avec une Renaissance à tout démystifier, Dieu reste en haut de l'image, supervisant encore, bien que plus timidement, les mouvements de la roue de Fortune.

5. La question du libre arbitre

Tout comme les miniatures du Bas Moyen Âge reprennent les concepts généraux qui animaient les systèmes philosophiques du Haut Moyen Âge, dans un mouvement pendulaire qui confirme une certaine unité et cohérence de la mentalité médiévale, il se trouve qu'une des grandes difficultés de définition et de représentation visuelle de l'époque est le problème du libre arbitre. Nous trouvons que cet élément demeure la principale chaîne manquante dans la définition de l'individualisme et de la notion de subjectivité qui s'y rattache. La particularité de la *Consolation* demeure notamment dans l'équivalence que Boèce fait entre la raison et le libre arbitre. *La Consolation de Philosophie* est le grand guide philosophique de survie tout comme les *Mille et Uns Nuits* sont le grand guide littéraire de survie. Au niveau des fonctions et de la performativité, il n'y a presque aucune différence. Le contraste devient visible pourtant dès qu'on se met à comparer le jeu fictionnel avec la cruauté de la réalité juridique. La seule force que Boèce peut opposer à la mort est la réflexion, la suprême manifestation du libre arbitre. Dès qu'il comprend que Fortune ne lui a ôté ni

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

des privilèges, ni l'argent, mais que son destin est un circuit naturel, déjà anticipé par la prescience divine, il lui reste à combler son expérience avec cette satisfaction-substitut. L'essentiel de l'expérience de Boèce est constitué justement par le caractère socratique, auto-dilemmatique de son discours, par la mise en dialogue des idées, d'une thèse immédiatement doublée par une antithèse, par le défi qu'il lance continuellement à la raison. Interroger inlassablement une épistème revient à un rituel personnel d'exégèse. Et c'est donc par la force de cette exégèse même qu'il aboutit à la grammaire de son propre être (Foucault 1966: 44). Tout comme l'affirme Étienne Gilson, pour Boèce, l'option du désir et par cela de l'espoir, n'est qu'une « spontanéité aveugle. Ce qui la rend libre, c'est la critique rationnelle qui la juge, compare les diverses options et affirme que l'une est meilleure que les autres » (Gilson 1948: 293). Selon Gilson, Boèce prend ses distances avec Saint Thomas, qui accordait la primauté du libre arbitre à la volonté (*liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas*), en affirmant indirectement que c'est plutôt l'indétermination du vouloir qui se situe à l'origine du libre arbitre. Bref, avec Boèce l'*arbitrium* ne signifie plus l'option spontanée et incontrôlée du vouloir, mais le libre mouvement de la raison : « En définissant le libre arbitre comme un *liberum nobis de voluntate judicium*, c'est bien le jugement qu'il pose comme libre et notre volonté elle-même ne l'est qu'en tant qu'elle est jugée par la raison » (Gilson 1948: 292). Les raisons pour lesquelles Boèce rejette le vouloir tiennent à une logique qui fait que dès qu'on a un objet quelconque, la volonté est libre d'exercer ou non son acte, de lui changer l'état et de lui infliger une transformation. En revanche, si la raison propose plusieurs objets, la volonté devient vraiment libre dès qu'elle peut choisir un de ces objets-là. En comparant la démarche de Boèce avec celle de Duns Scot, Gilson constate le paradoxe de l'intellectualisme du premier. Selon lui, Boèce n'élimine jamais le vouloir comme élément définitoire du libre arbitre, mais il le cache dans le discours exclusiviste de la raison : « matériellement, le libre arbitre est volontaire; formellement, il est rationnel » (Gilson 1948: 294). Cela laisse à supposer que le rationalisme, ainsi que la subjectivité exprimée par le biais de ce type de jugement, se réduisent à la performance discursive, à une capacité rhétorique qui fait semblant de repousser les réalités désagréables par la force des mots, une force qui peine pourtant à être vraiment incantatoire. Une fois de plus, c'est de pouvoir qu'il est question et, en plus, du pouvoir linguistique, de l'harmonie des idées qui se traduit dans l'harmonie des formes (de Bruyne 1946).

Tout est lié dans un immense système de la pensée : dans l'*Arithmétique*, par exemple, Boèce développe notamment des théories de proportions, mais, dès que ces idées sont transposées dans le monde sensible, elles prennent des valeurs éminemment esthétiques. C'est probablement ainsi que pourrait se justifier l'exceptionnelle maîtrise stylistique de la *Consolation*. Pareillement, on le constate avec Edgar de Bruyne, la doctrine de Boèce contient une psychologie :

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

> « l'harmonie objective cause le plaisir et même, elle ne se définit, en certains cas, qu'en fonction d'une délectation spéciale : *Consonantia est acuti soni gravisque mixtura suaviter uniformiterque auribus accidens.* Cette définition prend toute la valeur dans le cadre pythagorico-platonicien que reprend Boèce. L'harmonie qui se manifeste dans l'homme – *musica humana* – se rapporte d'abord aux rapports entre le corps et l'âme, ensuite aux relations entre la sensibilité et la raison : elle est aussi la condition essentielle de l'accord ontologique entre le sujet connaissant et l'objet connu. C'est la perception de l'harmonie objective par l'harmonie du sujet qui engendre le plaisir. Connaître, c'est par conséquent retrouver quelque chose de sa propre harmonie dans l'harmonieuse structure des choses » (de Bruyne 1946 : 26).

L'obsession de la connaissance est consubstantielle au besoin d'affirmer sa personne. Boèce le fait de manière biaisée, en affirmant d'abord la double personne du Christ, dans la trilogie qu'il consacre à la Trinité et, plus précisément, dans le *De duabus naturis*. Gilson considère que l'ouvrage, ainsi que l'idée, demeurent fondamentales pour tout le Moyen Âge, puisque tous les siècles qui suivent à Boèce vont s'inspirer de sa définition de la personne et, implicitement, de la personnalité. Sa théorie circule d'abord grâce à la polémique lancée par saint Bonaventure et saint Thomas concernant les possibilités de l'appliquer. Ceci n'est en revanche qu'un contexte culturel favorable, qui pousse Boèce en pleine lumière à un moment où il aurait pu se distinguer moins. L'argument essentiel est livré pourtant par Gilson même, qui dit tout simplement que le Moyen Âge n'aurait jamais pu rejeter la théorie de Boèce tant qu'elle affirmait que tout le monde voulait entendre : « nous sommes des personnes parce que nous sommes les œuvres d'une Personne » (Gilson 1948: 210). L'idée fait son bout de chemin jusqu'à la modernité, puisqu'elle donne la satisfaction psychologique de l'affirmation de la personne, de la personnalité et de toute autre forme intermédiaire de subjectivité.

6. Conclusion

À travers ces quelques remarques sur le fonctionnement de la subjectivité et la manière dont l'information de Boèce est adaptée dans *Le Casibus* de Boccace, ensuite dans la traduction en français de Laurent de Premierfait et finalement dans la disposition de cette information dans quelques manuscrits français, nous apercevons l'existence d'un système mixte où plusieurs lectures successives se juxtaposent afin de créer un objet qui anticipe d'une certaine façon la pluralité des objets hypermédia de nos jours.

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)

SOURCES

Boccaccio, Giovanni, 1962, *De casibus illustrium virorum* – a fac-simile reproduction of the Paris edition of 1520, Gainesville, Scholars' Facsimiles & Reprints.
Boèce, 2005, *La Consolation de Philosophie*, Paris, Le Livre de Poche.
Manuscrit Français 230 – Boccace, *De casibus* (trad. Laurent de Premierfait), France, XV^{e} siècle – mandragore.bnf.fr.
Manuscrit Français 231 – Boccace, *De casibus* (trad. Laurent de Premierfait), France-Cognac, XV^{e} siècle, Robinet Testard – mandragore.bnf.fr.
Manuscrit Néerlandais 1 – Boethius, *Philosophiae Consolatio*, Belgique, XV^{e} siècle, Maître du Boèce flamand et collab. – mandragore.bnf.fr.

BIBLIOGRAPHIE

Bartholeyns, G., P.-O. Dittmar, V. Jolivet, 2008, *Images et transgression au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France.
Baumgartner, E., C. Marchello-Nizia (éds.), 1988, *Théories et pratiques de l'écriture au Moyen Âge. Actes du colloque, Palais du Luxembourg – Sénat, 5 et 6 mars 1987*, Nanterre, ENS.
Belting, H., 2004, *Pour une anthropologie des images*, Paris, Gallimard.
Crabe, A., 1981, "Literary Design in the *De Consolatione Philosophiae*", in M. Gibson (ed.) 1981: 237-274.
Courcelle, P., 1967, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Études Augustiniennes.
Danto, A., 1989, *La transfiguration du banal. Une philosophie de l'art*, Paris, Seuil.
de Bruyne, E., 1946, *Études d'esthétique médiévale. 1. De Boèce à Jean Scot Erigène*, Brugge, "De Tempel" Tempelhof.
Deleuze, G., F. Guattari, 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II. Critique*, Paris, Minuit.
Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
Foucault, M., 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
Gibson, M. (ed.), 1981, *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford, B. Blackwell.
Gilson, É., 1948, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin.
Gourevitch, A. J., 1997, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil.
Kelly, D., 1988, « Le patron et l'auteur dans l'invention Romanesque », in E. Baumgartner, C. Marchello-Nizia (éds.) 1988: 25-39.

BDD-A30713 © 2019 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 02:56:44 UTC)