

## **« CHARME ORATOIRE » OU « VERITE INALTERABLE » : RHETORIQUE ET PHILOSOPHIE AU MIROIR DE LA TRADUCTION.**

L'opposition entre philosophie et rhétorique est un lieu commun de l'histoire culturelle occidentale. Au sens fort du terme, et avant qu'il n'apparaisse comme un cliché, le lieu commun constitue un principe fondateur de la tradition. En ce sens il n'y a rien de mystérieux à ce que l'opposition entre philosophie et rhétorique ait eu une influence profonde sur la traduction en Occident, même s'il ne semble pas que l'on ait mesuré à quel point elle pouvait s'imposer comme un principe structurel de la pratique traductive. À travers un relevé de certaines des occurrences de ce lieu commun dans le contexte de la traduction, on souhaite montrer que certains choix traductifs ne dépendent pas nécessairement d'un rapport à l'altérité linguistique des textes sources, mais de critères d'ordre générique ou discursifs. S'il s'agit avant tout d'une opposition de discours et que le traductologue sait combien se restreindre à l'étude des pétitions de principe peut être trompeur – un traducteur ne s'en tient pas nécessairement à la méthode qu'il déclare adopter – on se résoudra à les étudier malgré tout, dans la mesure où notre intérêt dépasse quelque peu le domaine de la traduction. Les règles que se fixent les traducteurs nous intéressent dans la mesure où elles se situent dans un entre-deux : aussi théoriques qu'elles puissent être, elles visent en effet une application immédiate ; même si elles ne représentent pas toujours parfaitement les usages de celui qui les fixe, elles sont en effet très prosaïquement tournées vers la production d'un texte. Les préceptes, qu'ils soient suivis ou non, sont donc avant tout d'ordre pratique et, chose importante, d'une pratique consciente d'elle-même. Situées à mi-chemin de textes purement théoriques et d'une activité n'explicitant pas toujours ses présupposés, les déclarations d'intention des traducteurs manifestent ainsi un imaginaire collectif des textes à la fois de manière concrète et réflexive. De la sorte, et comme en retour, l'histoire de la traduction peut aussi contribuer à une histoire des formes de discours.

### **De la subjectivité du traducteur à l'intangibilité du texte source**

C'est avec le traité *De Optimo genere oratorum* que Cicéron détermine la manière de traduire qui sera très largement dominante dans l'Antiquité. Traduisant les discours d'Eschine et Démosthène, il prétend les avoir rendus en latin non *ut interpres* mais *ut orator*, privilégiant ainsi une traduction attentive au sens de la phrase (*ad sensum*) plutôt qu'à restituer le mot pour le mot (*ad verbum*)<sup>1</sup>. C'est encore dans cette tradition que s'inscrit saint Jérôme qui prône de manière générale une traduction *ad sensum*, à une exception près cependant, et qui n'est pas des moindres : les Écritures sacrées doivent être traduites littéralement car l'ordre des mots y est un mystère<sup>2</sup>. En effet, celui qui traduit en privilégiant le sens ne peut restituer que ce qu'il a effectivement compris, et comme il n'est permis à personne de se faire le dépositaire d'un sens transcendant à toute compréhension humaine, face au texte sacré le traducteur sera donc sommé de traduire *ad verbum*<sup>3</sup>. Rapidement, et pour des raisons

---

<sup>1</sup> Cicéron, *De optimo genere oratorum*, V, 14, dans *L'Orateur*, texte établi et traduit par Albert Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 114.

<sup>2</sup> Jérôme, « Ad Pammachium » 57, *Lettres*, tome III, traduction de Jérôme Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

<sup>3</sup> *Commentarii in Ezechielem* : « *Melius est autem in divinis libris transferre quod dictum est licet non intelligas quare dictum sit, quam aufere quod nescias* », Migne, P. L. XXV, col. 25 sgg.

semblables, ce principe est étendu par les Pères de l'Eglise à tout type de texte de teneur théologique<sup>4</sup>. Mais c'est avec Boèce (*In Isagogen Porphyrii*), semble-t-il, que pour la première fois sera revendiquée une traduction littérale pour une œuvre d'inspiration profane, à savoir l'ouvrage d'introduction de Porphyre aux catégories d'Aristote<sup>5</sup>. Mais si dans ses premières traductions Boèce se conformait en tout point au modèle cicéronien<sup>6</sup>, c'est surtout avec les préceptes concernant la traduction de la philosophie, que la rupture est ici particulièrement signifiante. Il faut en effet se souvenir que dans le *De finibus* Cicéron justifiait la traduction de la philosophie grecque en latin par le style du traducteur – à la fois élégance de la langue et subjectivité du jugement :

*Quid, si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea quae dicta sunt ab iis quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adjungimus, quid habent cur Graeca anteponant iis quae et splendide dicta sint neque sint conversa de Graecis*<sup>7</sup>?

Et si je ne me borne pas au rôle de traducteur, si à l'exposé fidèle des doctrines de mes maîtres j'ajoute, avec une opinion personnelle, une façon de présenter les choses qui m'est propre, quelle raison peut-on avoir pour préférer les textes grecs à des ouvrages latins qui sont écrits d'un beau style et ne sont pas de simples traductions du grec ?

La traduction consiste à recomposer le texte philosophique ; l'ordonnement des mots et leur réagencement (*nostrum scribendi ordinem*) doivent être le reflet d'une subjectivité à l'œuvre au sein même de la traduction, ainsi que la marque d'un jugement personnel (*iudicium nostrum*) : pour Cicéron traduire demeure une entreprise rhétorique et c'est l'élégance du style autant que la disposition des arguments qui confèrent toute leur force au raisonnement<sup>8</sup>. Or c'est au contraire à partir d'un postulat anti-rhétorique que Boèce justifiera la traduction *ad verbum* :

*Secundus hic arreptae expositionis labor nostrae seriem translationis expediet, in qua quidem vereor ne subierim fidi interpretis culpam, cum verbum verbo expressum comparatumque reddiderim. Cuius incepti ratio est, quod in scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta veritas exprimenda est*<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Francis J. Thomson, « Sensus or proprietas verborum. Medieval theories of Translation as exemplified by translations from Greek into Latin and Slavonic » in *Symposium Methodianum, Beiträge der internationalen Tagung in Regensburg*, hrsg. von Klaus Trost, Ekkehard Völkl, Erwin Wedel, Hieronymus, Neuried, 1988, p. 675.

<sup>5</sup> W. Schwarz, « The meaning of “fidus interpres” in Mediaeval Translation », *Journal of Theological Studies*, 45, 1944, p. 73-78.

<sup>6</sup> Voir ainsi le préambule à sa traduction de l'*Institutio arithmetica* de Nicomaque de Gérase « *At non alterius obnoxius institutis, arcissima memetipse translationis lege constringo, sed paululum liberius evagatus, alieno itineri, non vestigiis insisto. Nam et ea quae de numeris a Nicomacho diffusius disputata sunt, moderata brevitate collegi. Et quae transcurra velocius angustiore intelligentiae praestabant aditum, mediocri adiectione reservavi, ut aliquando ad evidentiam rerum, nostris etiam formulis ac descriptionibus uteremur* ». *De arithmetica libri duo*, dans *Patrologia Latina*, Migne, vol. 63 col. 1080. Voir également J. Isaac, O.P., *Le Peri hermeneias en occident de Boèce à saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Vrin, Paris, 1953, p. 17-20.

<sup>7</sup> Cicéron, *De Finibus bonum malorum*, I, II, 6, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, traduction de Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 9.

<sup>8</sup> Voir Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, Presses universitaires de France, 1960, p. 40 sqq et p. 363 sqq.

<sup>9</sup> Boèce, *In Isagogen Porphyrii*, Editio Secunda, ed. Samuel Brandt, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*, vol. 48, Vindobonae, Lipsiae 1906, p. 135. Nous traduisons.

Ce second commentaire clarifiera le développement de notre traduction, dans laquelle je redoute d'avoir succombé à la faute du traducteur scrupuleux, puisque j'ai restitué le mot pour le mot afin de conserver la teneur et les proportions de l'original. La raison en est que dans ces écrits où c'est la connaissance des choses qui est recherchée, ce n'est pas le charme brillant du discours, mais la vérité inaltérable qui doit être exprimée.

Si Boèce reprend, à travers le filtre de saint Jérôme, l'expression horatienne en la caractérisant de manière péjorative, il revendique pourtant, et c'est ici la nouveauté, la « faute » du *fidus interpres* qui traduit littéralement. C'est pourquoi l'on a coutume de considérer que ce passage inaugure une pratique médiévale de la traduction, essentiellement littérale<sup>10</sup>. Mais le texte est significatif à plus d'un autre titre. Tout d'abord parce qu'à la personnalité du traducteur cicéronien, se substitue l'autorité du texte source qu'on ne peut se permettre d'altérer. À la subjectivité revendiquée du philosophe-traducteur est substituée l'objectivité intangible (la *sinceritas* se comprend avant tout comme l'intégrité du texte source) du texte philosophique. Il convient de ne rien ajouter au texte de peur d'en altérer la teneur et donc de sombrer dans le mensonge. De la sorte la justification de la traduction littérale repose sur une opposition entre les textes philosophiques, dont l'objet est la vérité, et les œuvres oratoires dont le but est de produire l'agrément – et qui pour cette raison n'en pourraient paraître que plus trompeuses. C'est déjà là l'opposition entre philosophie et rhétorique que développera la *Consolatio Philosophiae*, où l'on verra l'allégorie de Philosophie chasser les Muses de l'élégie, accusées d'accoutumer l'esprit humain à la maladie par leurs doux poisons<sup>11</sup>. Et si dans la suite de la *Consolatio*, Philosophie requerra les services de la Rhétorique afin de calmer les inquiétudes de son « patient », ce ne sera que de manière ponctuelle. En effet, la rhétorique ne s'avance sur le droit chemin que lorsqu'elle suit les principes de la philosophie et son remède n'est jamais que temporaire et superficiel (*rhetoricae melle dulcedinis*<sup>12</sup>). C'est pourquoi en ce qui concerne les œuvres où c'est la connaissance de la vérité qui est recherchée, la traduction doit s'astreindre à la rigueur du mot à mot et non céder au brillant du discours. Précisons toutefois avec Joëlle Ducos que traduire mot à mot signifie ici « une fidélité à la logique du discours aristotélicien et non une pratique littérale au sens contemporain du terme<sup>13</sup> ». Une phrase correspondant à une proposition logique, retrancher ou ajouter des éléments à cette phrase pour en favoriser l'élégance, ne peut que trahir le sens de la proposition : la vérité philosophique est corrompue par les libertés du beau style. La traduction des œuvres philosophiques se constitue donc en opposition à une pratique plus libérale que l'on pourra réserver à des textes de moindre « teneur ». Par là se déploie en creux une classification générique entre les textes philosophiques soumis à l'exigence de vérité et les œuvres oratoires qui échappent implicitement à l'ordre du vrai, justifiant que l'on traduise littéralement les œuvres philosophiques, sans rien y ajouter ou ni en retrancher, quand les œuvres d'éloquence pourront être plus librement adaptées et agrémentées d'ornements supplémentaires puisque leur particularité réside dans le charme du discours et non dans la rigueur du développement.

Cette distinction, implicite chez Boèce, pourrait expliquer l'opposition entre les traductions savantes en latin, essentiellement littérales, et, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, ce que Roger Dragonetti a appelé « la libre invention tropologique [...] dont le but principal était moins le

---

<sup>10</sup> Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, Cambridge, New-York, Melbourne, Cambridge University Press, 1991, p. 53.

<sup>11</sup> Boèce, *La Consolation de Philosophie*, II, 1, traduction d'Éric Vanpetghem, Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 84-87.

<sup>12</sup> *Ibid.*, II, 3, p. 94.

<sup>13</sup> Joëlle Ducos, « Traduire la science en langue vernaculaire », *Science Translated. Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, Michèle Goyens, Pieter De Leemans et An Smets (dir.), Leuven, Leuven University Press, 2008, p. 185.

souci de l'édification morale que de faire valoir les possibilités expressives et jouissives de la langue vulgaire dans le domaine de l'art littéraire<sup>14</sup> ». On a pu constater en effet que le traducteur médiéval s'astreignait à un plus grand littéralisme selon l'autorité de l'auteur qu'il traduisait, qu'il s'astreignît à une exégèse entièrement soumise au texte source ou qu'il fasse de la traduction un argument d'invention rhétorique<sup>15</sup>. Ainsi le degré d'exactitude des traductions variait aussi selon que l'on traduisît en latin ou en vulgaire, en fonction d'une répartition des discours caractéristique de la condition de diglossie du clerc médiéval pour qui « la langue vernaculaire sert à l'expression poétique, à l'écriture de fiction, alors que le latin possède en exclusivité l'expression du savoir et du sacré<sup>16</sup> ». L'exigence littéraliste s'applique donc avant tout aux œuvres de plus haut sens, qu'elles soient théologiques ou philosophiques. On voit Abélard faire la même distinction entre éloquence et rigueur du raisonnement dans l'épître introductive aux sermons qu'il envoie à Héloïse : « *Plus quippe lectioni quam sermoni deditus, expositionis insisto planitiam, non eloquentiae compositionem : sensum litterae, non ornatum Rhetoricae*<sup>17</sup> » (Davantage versé dans l'enseignement que dans la composition de sermons, je soigne la clarté de l'exposition, non l'ordonnance de l'éloquence : le sens littéral, non l'ornement rhétorique). Certes il ne s'agit pas ici de traduction, mais la distinction entre ornement rhétorique et vérité philosophique est du même ordre que chez Boèce, et c'est la même que l'on retrouve chez les traducteurs proches de l'esprit chartrain du XII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>. Le refus de l'éloquence pour la traduction de la philosophie ayant été prononcé par Boèce à partir du corpus aristotélicien, c'est donc tout naturellement que les traductions scolastiques d'Aristote, par Guillaume de Moerbeke notamment, sont littérales<sup>19</sup> : le philosophe réunit en lui l'autorité de la science et du nom. L'exercice littéral de la traduction aboutit à un latin artificiel, de plus en plus coupé de son origine antique. Assez rapidement et au sein d'un XIV<sup>e</sup> siècle particulièrement troublé cette mutation du latin est associée à une déchéance : pour Pétrarque déjà, la corruption de la langue signifie aussi la décadence de l'époque<sup>20</sup>. C'est pourquoi les humanistes du Quattrocento, à la suite de ce dernier, prôneront un retour à la pureté du latin classique et à une restitution de l'éloquence.

## L'éloquence philosophique dans l'humanisme du premier Quattrocento

Dans un essai remarquable, Gianfranco Folena a insisté sur l'importance de Leonardo Bruni et de son faux néologisme *traductio*, destiné à la postérité que l'on sait<sup>21</sup>. Pour Gianfranco Folena, la génération immédiatement postérieure à Pétrarque est celle qui fait émerger une nouvelle pratique du traduire. Les problèmes posés par la traduction du grec au latin mènent à une spécialisation et à une approche plus technique de la traduction qui nécessitent une unification terminologique, que fournira le terme *traducere*<sup>22</sup>. Le mot apparaît

<sup>14</sup> Roger Dragonetti, « Propos sur la traduction », *Et c'est la fin pour quoy sommes ensemble. Hommage à Jean Dufournet*, Champion, Paris, 1993, p. 435.

<sup>15</sup> Rita Copeland, *op. cit.*, p. 6-7.

<sup>16</sup> Serge Lusignan, *Parler vulgairement*, Paris, Vrin, 1986 p. 9.

<sup>17</sup> Pierre Abélard, *Opera*, Paris, N. Buon, 1616, p. 729. Nous traduisons.

<sup>18</sup> Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil [1965], Paris, 2000, p. 65.

<sup>19</sup> Sur les traductions de Guillaume de Moerbeke, voir Gerard Verbeke, « Moerbeke, traducteur et interprète », *Guillaume de Moerbeke, recueil d'études à l'occasion du 700<sup>e</sup> anniversaire de sa mort (1286)*, J. Brams et W. Vanhamel (dir.), Leuven, University Press, 1989, p. 1-21 et Jozef Brams, « Guillaume de Moerbeke et Aristote », *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traduction et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV<sup>e</sup> siècle*, Acte du colloque international de Cassino 15-17 juin 1989, Jacqueline Hamesse et Marta Fattori (dir.), Louvain-la-Neuve – Cassino, 1990, p. 317-336.

<sup>20</sup> Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 2002, p. 77.

<sup>21</sup> Gianfranco Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Torino, Einaudi, 1991.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 58.



sans doute pour la première fois dans la correspondance de Leonardo Bruni, notamment dans la lettre à Niccoli d'août 1406, où il évoque sa traduction de la *Vie de Caton* de Plutarque, « *in Latinum traducta*<sup>23</sup> ». Le terme semble avoir été emprunté à Aulu-Gelle, comme Remigio Sabbadini a été le premier à le signaler<sup>24</sup>. Dans l'extrait incriminé, Aulu-Gelle parle d'un « *vocabulum Graecum vetus traductum in linguam Romanam*<sup>25</sup> ». Or dans ce passage *traductum* désigne en fait un emprunt, la transplantation en latin d'un vieux terme grec, c'est-à-dire l'exact opposé d'une traduction. Selon Remigio Sabbadini, la reprise du terme par Bruni pour désigner la traduction résulterait ainsi d'une erreur de compréhension<sup>26</sup>. Pour Folena au contraire, Bruni n'a pas mal compris le passage d'Aulu-Gelle, mais a choisi sciemment un terme nouveau qui ne soit pas marqué par la tradition scolastique, comme l'était *transfere*<sup>27</sup>. *Traduire* serait plus dynamique que son équivalent médiéval tout en manifestant l'individualité du processus, à travers la racine latine *dux*. Ainsi *traduction* souligne à la fois l'originalité, l'implication personnelle et la propriété littéraire attachée à une activité qui demeure encore très largement anonyme<sup>28</sup>. C'est donc le caractère programmatique d'un tel néologisme, et sa conjonction avec une méthode de traduction nouvelle qui expliquerait sa rapide diffusion<sup>29</sup>.

À l'inverse, pour Frederick Rener, le succès du terme *traducere* et de ses dérivés s'expliquerait davantage par le charme de la nouveauté qu'en raison de la charge programmatique qu'il aurait contenue<sup>30</sup>. Le terme *traductio* n'a donc pas selon lui l'importance que lui accorde Folena. S'il est indéniable que *traductio* est d'abord un terme nouveau, et qu'il ne coïncide pas nécessairement avec une conception nouvelle de la traduction dans l'histoire occidentale, ne lui prêter que le charme de la nouveauté lexicale mérite pareillement d'être discuté. Le terme *traduction* ne signifie ni ne détermine une rupture, mais il emblématise l'idée que l'on se fait, obscurément peut-être, du passage d'une époque à une autre. Ou, pour le dire différemment, c'est la portée polémique du terme qui prime, dans la mesure où il permet de se démarquer de la pratique médiévale. Participant d'une stratégie de distinction, le vocable *traduction* ne tient pas son succès de ses significations potentielles, mais des circonstances de son apparition. L'importance du terme, si on l'accepte, est donc moins conceptuelle qu'idéologique.

La raison d'un tel débat autour de la portée du vocable *traductio* tient sans doute aussi à l'utilisation du terme par Leonardo Bruni dans son célèbre traité *De interpretatione recta* (1424-1426). Le texte est écrit par Bruni en réponse à des critiques reçues sur sa traduction de l'*Éthique* d'Aristote réalisée durant les années 1416-1417<sup>31</sup>. Il y défend à la fois sa traduction et la conception qu'il se fait de la meilleure manière de traduire. Mais par là il s'agit aussi

---

<sup>23</sup> Leonardo Bruni Aretino, *Lettres familières*, I, 23, éd., trad. et notes de Laurence Bernard-Pradelle, Presses universitaires de la Méditerranée, 2014, p. 172.

<sup>24</sup> Remigio Sabbadini, *Del tradurre i classici antichi in Italia*, Atene e Roma, t. III, Florence, 1900, p. 202.

<sup>25</sup> Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, t. I (l. 18. 1), texte établi et traduit par René Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 60-61.

<sup>26</sup> Remigio Sabbadini, art. cit., p. 202.

<sup>27</sup> Gianfranco Folena, *op. cit.*, p. 72.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 72. C'est à peu de choses près la même argumentation que celle d'Antoine Berman dans *Jacques Amyot*. Selon ce dernier le terme « traduction » manifeste l'irruption d'une conception nouvelle de la pratique traductive, parce qu'il l'inscrit dans l'espace de la « Subjectivité des Temps Modernes » (p. 85). Berman ne cite pas l'ouvrage de Gianfranco Folena, *Volgarizzare et tradurre*, paru d'abord sous forme d'article en 1973, puis en livre en 1991, dont il n'a visiblement connaissance qu'à travers la critique de Frederick Rener.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 72-73.

<sup>30</sup> Frederick Rener, *Interpretatio, Language and Translation from Cicero to Tytler*, Amsterdam, Rodopi, 1989, p. 274.

<sup>31</sup> Sur les traductions d'Aristote voir Eugenio Garin, *Le Traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, Firenze, E. Ariani, 1951.

d'un manifeste humaniste défendant les mérites de la philologie pour la compréhension des textes philosophiques<sup>32</sup>. Si la traduction de l'*Éthique* par Leonardo Bruni a en effet donné lieu à une immense controverse, celle-ci, qui se divise en deux périodes, débouche rapidement sur des questions dépassant la simple discussion des choix de traduction. Une première salve de critiques débute lors de la mise en circulation de la traduction et se poursuit sur dix ans. Les débats portent alors encore sur des points précis, notamment sur la traduction du *to agathon* aristotélicien en *summum bonum*. On reproche à Leonardo Bruni de platoniser Aristote, puisque chez le Stagirite *to agathon* désigne simplement la fin à laquelle aspire toute chose et non un bien suprême<sup>33</sup>. La seconde période se situe aux alentours des années 1435-1436. C'est celle qu'on appelle la controverse alphonsienne, du nom de l'évêque de Burgos, Alphonse de Carthagène, qui l'a initiée dans un pamphlet intitulé *Libellus contra Leonardum* (ca. 1430). C'est sur cette dernière que nous nous arrêterons.

Dans le *De interpretatione recta*, Leonardo Bruni soutenait sa traduction en attaquant celle du traducteur médiéval, accusée de ne pas conserver le style éloquent d'Aristote<sup>34</sup>. Alors que l'original d'Aristote est plein d'élégance et de douceur, on le voit défiguré dans le latin barbare de la scolastique. C'est là le fond de la critique adressée au style des scolastiques qui, parce qu'ils mêlent au latin des mots français, allemands ou même espagnols, ont un langage âpre et dissonant<sup>35</sup>. Ici Leonardo Bruni s'inscrit dans la lignée de Coluccio Salutati qui, l'un des premiers, a insisté sur la nécessité de restituer l'éloquence des auteurs que l'on traduisait et d'adopter la méthode *ad sententiam* à la place du *ad verbum* médiéval<sup>36</sup>. Mais le choix de Leonardo Bruni est également lié à une conviction plus profonde fondée, d'une part, sur un jugement de Cicéron qui décrivait le style d'Aristote comme un fleuve d'éloquence, d'autre part, sur l'idée qu'Aristote, ayant écrit *La Rhétorique*, était forcément éloquent<sup>37</sup>. C'est donc trahir Aristote que de le traduire en un latin qui ne fait pas place à l'éloquence. Or le latin du traducteur médiéval ne peut être éloquent puisqu'il est entièrement abâtardi par des emprunts au grec. C'est là un choix emblématique de l'humanisme : il s'agit d'utiliser les termes de Cicéron et Sénèque, les meilleurs représentants de l'éloquence latine, pour traduire les concepts de la philosophie grecque. Ce sera le principal point d'achoppement avec Alphonse

---

<sup>32</sup> Voir Charles Le Blanc, « L'art philologique et la traduction : autour du *De interpretatione recta* de Leonardo Bruni », *Traduzione e circolazione delle idee nella cultura europea tra '500 e '700*, Girolamo Imbruglia, Rolando Minuti, Luisa Simonetti (dir.), Bibliopolis, 2009, notamment p. 17 et p. 21-22 sur les rapports entre philologie et rigueur historique.

<sup>33</sup> G. Griffiths, J. Hankins, D. Thompson, *The Humanism of Leonardo Bruni, Selected Texts, Translations and Introductions by-*, in *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, vol. 46, New-York, 1987, p. 202.

<sup>34</sup> Bruni évoque deux traductions, l'*Antiquior translatio*, datant de la fin du XII<sup>e</sup> siècle ou du début du XIII<sup>e</sup> siècle, revue et enrichie par Hermann l'Allemand à partir de l'ancienne traduction arabe qu'il attribue à Averroès et la *Translatio lincolniensis* de Robert de Grosseteste (1246-1247). C'est à cette dernière que Bruni fait allusion, même si l'on constate une confusion dans les sources à sa disposition, puisqu'il affirme que l'*Éthique* et la *Politique* ont été traduites par la même personne, alors que la seconde ne fut pas l'œuvre de Robert de Grosseteste mais de Guillaume de Moerbeke. Il est vrai que ce dernier a révisé la *Translatio lincolniensis*.

<sup>35</sup> Leonardo Bruni, *Dialogi ad P.P. Histrum*, dans *Histoire éloquence et poésie*, éd. cit., p. 334.

<sup>36</sup> Programme que l'on trouvera exposé par Salutati lui-même dans sa lettre à Loschi sur la traduction d'Homère ; il s'agit de rendre le style et l'effet, d'orner le langage et la matière de l'invention poétique de telle sorte qu'ils restituent le *decorum* et la splendeur de la poésie d'Homère : « *res velim, non verba consideres ; illas oportet extollas et ornes et tum propriis, tum novatis verbis comas talemque vocabulorum splendorem acidas, quod non inventione solum, nonque sententiis, sed verbis etiam Homericum illud, quod omnes cogitamus, exhibeas atque sonas* ». Coluccio Salutati, *Epistolario*, II, a cura di Francesco Novati, Forzani, Istituto Storico Italiano, Rome, 1893, p. 356-357.

<sup>37</sup> « *Nam studiosum eloquentie fuisse Aristotelem atque incredibili quadam cum suavitate scripsisse, Ciceronis sententia est* », *Dialogi ad P.P. Histrum*, entre 1403 et 1406, dans *Histoire, éloquence et poésie*, éd. cit., p. 338. Le texte de Cicéron auquel Leonardo Bruni fait allusion se trouve dans les *Académiques*, II, 119 : « *flumen orationis aureum fundens Aristoteles* », *op. cit.*, p. 252.

de Carthagène<sup>38</sup>. Ce dernier reproche en effet à Leonardo Bruni de faire fi de toute une tradition scolastique qui a élaboré un vocabulaire précis, approprié au raisonnement philosophique. La critique porte donc sur les rapports du langage philosophique et de l'éloquence :

*Crede enim mihi : qui scientiarum districtissimas conclusiones eloquentiae regulis subdere vult, non sapit, cum verba addere ac detrahare ad persuasionis dulcedinem pertinet, quod scientiae rigor abhorret. Multis ergo erroribus pateat oportet, qui scientiam sub eloquentia tradere nititur ; sed sapienti viro illud congruum iudico sub restrictis et propriissimis verbis, quae scientifica sunt, discutere, post vero ad elimata documenta et purificatas doctrinas persuadendo verbis eloquentibus acclamare. Non ergo ex eo translatio nostra mordenda est, quod oratorum etiam summorum usitatis verbis discordet, sed in hoc examinanda est an simplicitatem rerum et restrictam proprietatem verborum observet. Saepe enim elegantia sermonum, si non stricto iudicio dirigatur, simplicitatem rerum confundit, quod maxime rectum scientiae intellectum perturbat<sup>39</sup>.*

Crois-moi, quiconque veut assujettir les conclusions rigoureuses des sciences aux règles de l'éloquence, ne comprend pas que si ajouter ou ôter des mots permet d'obtenir la douceur de la persuasion, cela déplaît en revanche à la rigueur de la science. Il provoquera donc nécessairement beaucoup d'erreurs, celui qui s'efforce de placer la science sous le pouvoir de l'éloquence ; au contraire, je considère qu'il convient à un homme sage de mener une discussion selon des termes précis et appropriés, qui sont ceux du savoir, et seulement ensuite de s'exprimer en termes éloquents au moyen d'exemples raffinés et d'enseignements élevés. Cette traduction ne doit donc pas être attaquée parce qu'elle rompt avec l'usage des mots employés par les meilleurs auteurs, mais il faut examiner si elle observe la netteté du sujet et la stricte propriété des termes. Souvent en effet l'élégance des discours, si elle n'est pas dirigée par un sévère jugement, trouble la netteté du sujet, ce qui perturbe la bonne compréhension de la science.

Ce que reproche Alphonse de Carthagène à Leonardo Bruni c'est de ne pas respecter la rigueur terminologique que réclament les œuvres de philosophie : en sacrifiant à l'éloquence, on sacrifie à la précision et on sombre dans l'erreur, quand c'est justement la vérité qui doit être recherchée. Parce que l'éloquence oblige à retrancher ou ajouter selon ses exigences d'harmonie, elle détruit l'ordonnement du raisonnement. Il faut rappeler qu'Alphonse, au début de son traité, affirme que c'est parce qu'il avait tant apprécié les traductions que Bruni avait faites de Démosthène et d'Eschine, qu'il était si curieux – et d'une curiosité pleine de bienveillance et d'admiration – de découvrir la nouvelle traduction de l'*Éthique*<sup>40</sup>. S'il se montre horrifié devant le projet sous-jacent, qui est de remplacer la version des scolastiques, c'est bien parce qu'il envisage différemment la traduction, quoique de manière implicite, selon qu'elle s'attache à des œuvres oratoires ou philosophiques. On le voit, Alphonse conteste la méthode de Leonardo Bruni selon des termes similaires à ceux que Boèce employait pour décrire le rapport entre philosophie et rhétorique.

Il faut signaler toutefois que Leonardo Bruni soumet moins la rigueur philosophique à l'élégance du langage qu'il ne tente de penser la traduction en orateur, au sens cicéronien du terme : l'éloquence ce n'est pas l'ornement et le brillant du discours, mais son efficacité. Traduire l'éloquence d'Aristote ce n'est pas tant traduire la beauté d'un style que restituer la

<sup>38</sup> G. Griffiths, J. Hankins, D. Thompson, *op. cit.*, p. 203.

<sup>39</sup> Alfonso de Cartagena, *Libellus contra Leonardum* [ca 1430], dans *Humanismo y Teoría de la Traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV*, éd. T. González Rolán, A. Moreno Hernández, P. Saquero Suárez-Somonte, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, p. 232. Nous traduisons.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 198.

force de persuasion de son raisonnement. Et les raisons en sont tant d'ordre épistémologique que politique. Comme le rappelle Quentin Skinner, deux modèles ont présidé à l'émergence de la pensée politique moderne : le premier soutient que des institutions fortes permettent un gouvernement vertueux et des institutions faibles un gouvernement corrompu. L'autre soutient que si les hommes à la tête des institutions sont corrompus, les meilleures institutions au monde ne pourront les corriger, tandis que s'ils sont vertueux, la force des institutions ne revêtira qu'une importance secondaire<sup>41</sup>. C'est bien entendu à la seconde que se rattachent les humanistes de la république florentine, Bruni en tête<sup>42</sup>. S'il s'agit d'éduquer les citoyens de la république, l'éloquence est nécessaire à la philosophie morale puisque l'orateur maîtrise les ressorts de l'âme et des sentiments, qui seuls ont le pouvoir de pousser l'homme à l'exercice de la vertu et à le prévenir de la corruption des mœurs :

*Oratores quoque ut legere non negligat, suadebo. Quis enim aut virtutes extollere ardentius aut vitia fulminare atrocius solet? Ab his et laudare bene facta et detestari facinora addissemus; ab his consolari, cohortari, impellere, absterrere. Quae licet omnia a philosophis fiant, tamen nescio quomodo et ira et misericordia et omnis animi suscitatio ac repressio in potestate est oratoris*<sup>43</sup>.

Qu'elle [la dame dont on se propose de faire l'éducation] ne néglige pas de lire non plus les orateurs – tel est le conseil que je lui donnerai. Qui est habitué en effet à glorifier plus ardemment les vertus, à fulminer plus farouchement contre les vices ? c'est d'eux que nous apprendrons et à louer les bienfaits et à exéquer les crimes ; à consoler à encourager, à ébranler, à détourner. Peut-être la colère, la pitié, la capacité d'exciter ou d'apaiser les âmes sont-elles toutes du ressort des philosophes, cependant – je ne sais comment – elles sont au pouvoir de l'orateur.

La philosophie doit absolument se combiner à la recherche de l'éloquence si elle veut acquérir le moindre espoir de convaincre et donc d'exercer une influence bénéfique sur la vie politique. La traduction de l'*Éthique* participant tout naturellement d'un tel projet de formation des citoyens, elle ne pouvait qu'être éloquente. Pour Leonardo Bruni l'éloquence est finalement une philosophie en acte et la manière de traduire qu'il adopte cherche moins à les opposer qu'à les concilier. À l'inverse, s'il ne rejette pas l'éloquence, Alphonse la subordonne à la compréhension philosophique. La controverse réside en ceci que pour Bruni la philosophie doit être immédiatement opératoire et persuasive, quand pour Alphonse elle doit d'abord mener à une bonne compréhension des enjeux moraux primordiaux, d'où selon lui la nécessité d'une traduction rigoureuse qui adopte un langage scientifique<sup>44</sup>. C'est là un point de rupture qui peut sembler capital, entre l'humanisme et la scolastique et c'est l'une des raisons qui a fait voir dans cette controverse l'affrontement entre la conception médiévale de la *translatio*, représentée par l'évêque de Burgos et la conception humaniste de la traduction illustrée par le futur chancelier de la république florentine. Or cela mérite d'être très fortement nuancé. Certes, en bon humaniste Bruni défend l'éloquence car elle permet une meilleure diffusion du savoir. C'est l'union humaniste de la *peritia litterarum* et de la *scientia rerum* :

*Nam et litterae sine rerum scientia steriles sunt et inanes, et scientia rerum quamvis ingens, si splendore careat litterarum, abdita quaedam obscuraque videtur. Quid enim*

---

<sup>41</sup> Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, traduit de l'anglais par Jerome Grossman et Jean-Yves Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2009, p. 81.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 113-170.

<sup>43</sup> Leonardo Bruni, *op. cit.*, p. 592-593.

<sup>44</sup> Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton, Princeton University Press, Princeton, 1969 p. 130.



*prodest multa et pulchra scire, si neque loqui de his cum dignitate neque mandare litteris nisi ridiculis possis ? Atque ita coniugata quodammodo sunt peritia litterarum et scientia rerum*<sup>45</sup>.

Car les lettres sans la connaissance des choses sont stériles et vaines et la connaissance du réel, si vaste soit-elle, s'il lui manque le rayonnement des lettres passe pour une chose obscure et difficile à comprendre. En effet, à quoi sert-il de connaître beaucoup de belles choses, si l'on ne peut ni en parler selon leur mérite ni les consigner par écrit sans ridicule ? C'est ainsi que l'on peut dire que la maîtrise de la langue et la connaissance des choses sont en quelque sorte unies.

Cependant comme l'alliance de la *scientia rerum* et de la *peritia litterarum* recouvre nécessairement l'alliance du fond et de la forme, Leonardo Bruni s'oppose moins à la traduction littérale médiévale qu'il ne cherche à l'enrichir. Il ne se montre pas un adversaire inflexible de la traduction *ad verbum*, puisqu'il considère souvent qu'il est préférable de traduire littéralement aussi longtemps que le sens, l'idiome et la propriété des termes latins le permettent<sup>46</sup>. En ceci il se montre l'élève appliqué de Manuel Chrysoloras<sup>47</sup>. De fait, même si Bruni n'atteint pas les extrêmes des traducteurs du XIII<sup>e</sup> siècle, beaucoup de passages sont rendus mot à mot<sup>48</sup>. La rupture avec la tradition médiévale est en fait plus subtile. Où le traducteur médiéval pouvait se permettre de gloser un texte dont l'autorité l'obligeait cependant à une fidélité scrupuleuse et peu soucieuse d'élégance, Leonardo Bruni, en affirmant l'alliance de la connaissance et de l'éloquence, ordonne au traducteur de rendre à la fois le style et la pensée de l'auteur : « *Cum enim in optimo quoque scriptore et presertim in Platonis Aristotelisque libris et doctrina rerum sit et scribendi ornatus, ille demum probatus erit interpres, qui utrumque servabit*<sup>49</sup> » (Chez tous les meilleurs écrivains, et surtout dans les livres de Platon et d'Aristote, on trouve en effet à la fois un contenu théorique et un style ; aussi ne sera-t-on un traducteur digne de considération que si l'on conserve l'un et l'autre). Le bon traducteur devra être éloquent tout en restant exact : « *Haec est enim optima interpretandi ratio, si figura prime orationis quam optime conservetur, ut neque sensibus verba neque verbis ipsis nitor ornatusque deficiat*<sup>50</sup> » (Voici en effet la meilleure méthode pour traduire, si l'on veut conserver le mieux possible la manière du texte d'origine : que les mots ne fassent pas défaut au sens et que l'éclat et la beauté ne fassent pas défaut aux mots eux-mêmes). On comprend alors que Leonardo Bruni ait aussi avancé l'idée que différentes manières de traduire existent selon la nature des textes : on ne traduit pas un texte narratif de la même manière qu'un texte théorique, le second demandant une précision bien plus grande<sup>51</sup>. Pour autant, le traducteur florentin ne se résout jamais à abandonner toute éloquence ; même

<sup>45</sup> Leonardo Bruni, *De studiis et litteris liber*, 1422-1426, §32, dans *Histoire, éloquence et poésie*, éd. cit., p. 608.

<sup>46</sup> Leonardo Bruni, *De Interpretatione recta*, § 11. Leonardo Bruni y mentionne clairement l'utilisation d'une méthode littérale. *Histoire, éloquence et poésie*, éd. cit., p. 636. Voir également la lettre à Niccolò Niccoli du 5 septembre 1405 : « *Deinde si verbum verbo sine ulla inconcinnitate, aut absurditate reddi potest, libentissime omnium id ago* » (Ensuite, si le mot à mot peut être rendu sans la moindre maladresse ni la moindre absurdité, je le fais le plus volontiers du monde), *Lettres familières*, I, 10, édition, traduction et notes de Laurence Bernard-Pradelle, Presses universitaires de la Méditerranée, 2014, p. 136-138.

<sup>47</sup> Giuseppe Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo*, Firenze, Vallecchi Editore, 1941, p. 91. Voir également : Laurence Bernard-Pradelle, « Autour de la figure pionnière de Manuel Chrysoloras : Existe-t-il une école de traducteurs de la première génération à Florence ? », Laurence Bernard-Pradelle et Claire Lechevalier (dir.), *Traduire les Anciens en Europe du Quattrocento à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, PUPS, Paris, 2012, p. 45-60.

<sup>48</sup> James Hankins, « Translation Practice in the Renaissance : the Case of Leonardo Bruni », *Études classiques*, fasc. IV, actes du colloque « Méthodologie de la traduction de l'Antiquité à la Renaissance », 1994, p. 159.

<sup>49</sup> Leonardo Bruni, *De interpretatione recta*, §12, in *Histoire, éloquence et poésie*, éd. cit., p. 636-638.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 640.

<sup>51</sup> Voir la lettre à Flavio Biondo du 1<sup>er</sup> mars 1437, *Lettres familières*, VIII, 1, éd. cit., p. 257.

lorsqu'il s'agit de traduire Platon, dont la pensée doit être rendue dans toutes ses nuances, une langue maladroite serait impardonnable :

*Non equidemque adeo timidus sum, ut putem me in crimen lese maiestatis incidere, si servata sententia paulisper a verbis recedo, ut declinem absurditatem. Hoc enim ipse Plato presens me facere iubet, qui cum elegantissimi oris apud Grecos sit, non vult certe apud Latinos ineptus videri<sup>52</sup>.*

Je ne suis pas timoré au point de penser que je commets un crime de lèse-majesté, si ayant préservé l'idée je m'écarte un peu des mots, afin d'éviter l'absurdité. En effet c'est ce que Platon lui-même, ici présent, m'ordonne de faire, lui qui, offrant une langue des plus élégantes chez les Grecs, ne veut évidemment pas donner une impression de gaucherie chez les Latins.

Toujours est-il que la subtilité de l'approche de Bruni atténue fortement l'opposition tranchée entre une scolastique littéraliste et un humanisme soucieux seulement d'éloquence. Preuve supplémentaire : les arguments d'Alphonse seront par la suite repris et développés par les humanistes eux-mêmes.

## **L'instance de la lettre à l'ère de la rhétorique**

Traduisant Aristote, Georges de Trébizonde déclare adopter une méthode à l'opposé de celle de Bruni :

*Qua in traductione conatus sum, ut in Physico etiam feci auditu, verbum verbo, prout Latinitas patitur, reddere. Non enim tutum est in re tam ardua verba illius viri negligere ac vel ratione stili vel alia quadam fatuitate longius evagari<sup>53</sup>.*

Je me suis efforcé dans cette traduction, comme je l'ai également fait pour la Physique, de rendre, autant que la langue latine le permet, le mot pour le mot. Il est en effet imprudent, dans une matière si difficile, de ne pas faire cas des termes de cet homme, voire de s'en éloigner davantage à cause de considérations stylistiques ou de quelque autre extravagance.

L'argument même relève davantage d'une conception scolastique de la philosophie que de l'humanisme civique. Rejeter les considérations stylistiques dès lors que l'on traduit de la philosophie, voilà qui aurait rencontré l'entière approbation d'Alphonse de Carthagène. Sans doute faut-il y voir l'influence de tout un héritage scolastique avec lequel Georges de Trébizonde n'a jamais entièrement rompu, mais l'adoption d'une telle méthode pour la traduction philosophique témoigne aussi de l'effort de certains humanistes pour s'approprier les procédés de l'herméneutique scolastique<sup>54</sup>. L'alternative aboutit de la sorte à une classification des manières de traduire selon le genre des textes. Dans la préface à sa traduction du *De Corona*, Georges de Trébizonde recommande ainsi une traduction *ad verbum* pour les œuvres de philosophie et une traduction plus libre pour les œuvres oratoires ou historiques :

---

<sup>52</sup> Lettre à Niccolò Niccoli du 5 septembre 1405, dans *Lettres familières*, I, 10, édition, traduction et notes de Laurence Bernard-Pradelle, Presses universitaires de la Méditerranée, 2014, p. 136-138.

<sup>53</sup> Georges de Trébizonde, Préface à la traduction de *De Anima* (1446-1447), dans *Trapezuntiana*, éd. John Monfasani, Medieval and Renaissance Texts & Studies, 1984, p. 191. Nous traduisons.

<sup>54</sup> James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden and New-York, Brill, 1990, p. 189-190.

*Non enim unus modus in traducendo est, sed pro rerum subiectarum varietate varius atque diversus. Qui ardua, sensu intellectuque difficilia, et plerumque vel apud ipsos auctores suos ambigua in aliam linguam vertit, is verba magis exprimat quam sensum ne, cum eum sensum sequatur quem ipse capiat, alios negligat forte meliores ac altiores. Intelligat tamen ita oportet quod transfert ut ambigue ambigua, certiora certius, media medio quodam modo complectatur. Hanc traducendi rationem divine scripture Aristotelisque voluminibus convenire nemo, nisi omnino imperitus, dubitabit. Qui historicum aliquem vertit, is de verbis nihil laboret, sed cum rem totam percepit, latius strictiusve, dum historico genere dicendi utatur, eam more suo in Latinum vertat licebit. Qui autem oratoris alicuius Greci orationem Latinam facere cupit, is ignorare non debet non verba, non sensum illius solum sibi sequendum, sed multo magis orationis genus et dicendi varietatem Latinum, quantum facere posset, esse exprimendam, quod maxime in Demosthene faciendum est<sup>55</sup>.*

Il n'existe pas en effet une seule manière de traduire, mais plusieurs selon la variété des sujets traités. Ceux qui sont ardues et difficiles à comprendre ou à saisir, et qui demeurent souvent ambigus pour les auteurs eux-mêmes, le traducteur les rendra littéralement plutôt qu'en suivant le sens, de peur que ne traduisant que selon ce qu'il en a compris, il néglige d'autres significations meilleures et plus profondes. Il doit comprendre ce qu'il traduit de façon à restituer avec ambiguïté ce qui est ambigu, clairement ce qui est clair et confusément ce qui est confus. Nul ne doutera, à moins d'être ignorant, que cette méthode est appropriée à la traduction des Écritures et d'Aristote. En revanche, en traduisant un historien, le traducteur ne s'attachera pas nécessairement aux mots, mais une fois qu'il aura appréhendé la totalité du sujet, il lui sera permis de traduire à sa façon, de manière serrée ou relâchée, du moment qu'il respecte les exigences du discours historique. Celui qui désire faire parler un orateur grec en latin ne doit pas seulement ne pas ignorer le sens des mots, ni s'attacher simplement au propos de son auteur, mais il doit, autant que faire se peut, reproduire le genre de son discours et la variété de son expression, ce qui doit être encore plus le cas lorsqu'il s'agit de Démosthène.

C'est une distinction semblable qu'établit Giannozzo Manetti dans l'*Apologeticus* (1455-1456)<sup>56</sup>:

*Nam illis primis sive poetarum sive oratorum sive historicorum, ut ita dixerim, conversoribus non nunquam elegantiae et ornatus gratia arida ieiunaque et exilia amplificare, et obscura praetermittere, et interdum pro sua voluntate dilucidius interpretari licet. Fidi vero philosophorum theologorumque interpretes non ita pro suo arbitrio vagi ac liberi, quasi per latos et apertos campos hinc inde discurrere et pervagari debent, sed arctioribus quibusdam interpretandi legibus pressi et quasi certis cancellis astricti, modestius graviusque iuxta severam quandam professionis suae normam incedere progredique coguntur, nec ab incepto convertendi proposito longius evagantes, nec primis etiam auctoribus omnino ac penitus ad verbum adherentes, sed medium et tutum, ut dicitur, iter tenentes, inter interpretandum ita se mediocriter habere decet, ut neutram in partem declinare ac propendere videantur<sup>57</sup>.*

Comme nous l'avons dit, il convient en effet aux premiers, traducteurs soit de poètes, soit d'orateurs, soit d'historiens, de combler de temps en temps par la grâce de l'élégance et du beau style les passages secs, maigres et chétifs et de négliger les parties obscures, ainsi

<sup>55</sup> Georges de Trébizonde, *op. cit.*, p. 94. Nous traduisons.

<sup>56</sup> Concernant la théorie de la traduction de Manetti, voir surtout Paul Botley, *Latin Translation in the Renaissance. Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti, Erasmus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 et Annet den Haan, *Giannozzo Manetti's New Testament*, Leiden/Boston, Brill, 2016.

<sup>57</sup> Giannozzo Manetti, *Apologeticus*, a cura di Alfonso De Petris, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1981, p. 128. Nous traduisons.

que d'en donner quelquefois une traduction volontairement plus claire. De fait, il n'en va pas ainsi pour les traducteurs fidèles des philosophes et des théologiens, qui ne doivent pas discourir et s'étendre à leur propre guise, au hasard et sans entraves, comme dans de vastes champs ouverts de part et d'autre. Ils sont au contraire régis par certaines lois plus strictes et pour ainsi dire assujettis à des limites précises. Pour pénétrer et avancer dans l'interprétation en se conformant aux règles sévères de leur profession, ils sont tenus à plus de modestie et de sérieux. Ni trop éloignés de la proposition à traduire, ni non plus attachés entièrement et absolument attachés aux mots de l'auteur, il leur faut tenir avec modération la voie moyenne et sûre entre ces interprétations, comme je l'ai dit, afin de ne pas tomber dans l'un ou l'autre défaut.

Il est à signaler que Manetti établit trois registres de traduction – *ad verbum*, *ad sensum* et un dernier type de traduction plus libre – mais qu'il rejette la traduction *ad verbum* en raison des absurdités qu'elle provoque. Il s'agit pour Glynn P. Norton d'une véritable révolution et qui ferait de l'*Apologeticus* le véritable premier traité moderne de la traduction, au détriment du *De interpretatione recta* de Bruni<sup>58</sup>. Si d'un point de vue théorique la formulation est neuve, il faut cependant reconnaître que ce que Manetti nomme traduction *ad sensum* correspond bien souvent à ce que ses contemporains entendent dans l'expression *ad verbum*<sup>59</sup>. En somme la nouveauté de Manetti quant au rejet d'un littéralisme trop strict n'est pas telle qu'il ne recoure lui aussi à une distinction entre traduction philosophique, qui requiert une méthode plus rigoureuse, serrant le texte au plus près, et traduction oratoire, où plus de libertés sont permises. C'est bien là, en ce qui nous concerne, l'essentiel : la promulgation d'une traduction littérale pour les œuvres philosophiques s'avère bien plus ordinaire dans le milieu humaniste que la célébrité du texte de Leonardo Bruni ne pouvait le laisser supposer.

D'un tel état de fait, on trouvera un dernier exemple, le plus significatif, dans une lettre d'Argyropoulos à Pierre de Médicis. L'importance d'Argyropoulos a été signalée par Eugenio Garin dans un célèbre essai : selon Garin, c'est à Argyropoulos que l'on doit la fondation de l'Académie platonicienne à Florence et Marsile Ficin lui serait bien plus tributaire qu'il n'a voulu le reconnaître<sup>60</sup>. C'est Argyropoulos qui introduit Platon à Florence, où il enseigne de 1457 à 1471, et c'est lui qui initie le passage de la philosophie morale à la philosophie spéculative. Engagé par Donato Acciaiuoli pour enseigner les arts oratoires, il enseigne en fait exclusivement la philosophie grecque et dédaigne la rhétorique<sup>61</sup>. En cela Argyropoulos s'écarte du premier humanisme florentin de Bruni. De cette préférence pour la métaphysique témoigne la lettre adressée à Pierre de Médicis retrouvée par Jerrold Seigl et publiée par ses soins<sup>62</sup>. Argyropoulos dédie à Pierre de Médicis la traduction des traités philosophiques d'Aristote en les estimant d'une plus grande valeur que ses œuvres oratoires<sup>63</sup>. Mais c'est dans la méthode qu'il prétend avoir employée que l'on discernera mieux encore le changement de perspective qu'il provoque. Alors que Bruni avait prétendu restaurer l'éloquence d'Aristote, Argyropoulos, au contraire dédaigne l'élégance du style pour la matière qu'il se propose :

---

<sup>58</sup> Glynn P. Norton, *The Ideology and Language of Translation in Renaissance France and their Humanist Antecedents*, Droz, Genève, 1984, p. 44-54.

<sup>59</sup> Annet de Haan, *op. cit.*, p. 129.

<sup>60</sup> Eugenio Garin, « Donato Acciaiuoli, citoyen de Florence », *Moyen Age et Renaissance*, traduit de l'italien par Claude Carme, Paris, Gallimard, 1969, surtout p. 184-198.

<sup>61</sup> Jerrold E. Seigel, « The teaching of Argyropoulos and the rhetoric of the first humanists », *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton, Princeton University press, p. 247.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 237-260.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 247.



*Hoc scias solum tantum his attributum a me concinnitatis atque elegantiae esse quantum philosophia materies atque ipsi termini patiuntur. Non enim his in rebus pervagari nimium licet, nec amplius ad dicendum campus conceditur*<sup>64</sup>.

Sache qu'en ceci je ne prête attention à l'élégance et à l'harmonie qu'autant que la philosophie, le sujet et les termes eux-mêmes le permettent. Il n'est pas permis en effet dans ces matières de trop s'étendre, non plus que d'accorder trop de champ au style.

Déclaration qui semble d'ailleurs autant une profession de foi qu'une attaque à peine voilée contre Bruni, tant les mots mêmes choisis par Argyropoulos rappellent les arguments d'Alphonse de Carthagène. On s'accordera donc avec Jerrold E. Seigl pour dire qu'Argyropoulos « s'employa à renvoyer l'axe de l'éducation philosophique à Florence d'un intérêt prononcé pour la grammaire et la rhétorique vers des préoccupations dialectiques et spéculatives ressemblant à celles de la scolastique<sup>65</sup> ». Bien entendu lorsque les humanistes prônent une traduction plus littérale, il faut bien comprendre que c'est toujours dans les limites d'une expression latine rénovée à mille lieues du littéralisme médiéval du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>66</sup>. Le changement est flagrant, cela n'est pas contestable, entre la pratique médiévale et la pratique humaniste. Les traductions humanistes sont plus précises, plus lisibles, mieux éditées ; au XVI<sup>e</sup> siècle les partisans de la scolastique acceptent la supériorité indéniable des traductions humanistes<sup>67</sup>. Ainsi pour James Hankins la revendication grandissante d'une méthode littérale par les humanistes au fil du siècle témoigne de leur ouverture aux méthodes herméneutiques de la scolastique qu'ils adaptent à leur intérêt de plus en plus fort pour la philosophie spéculative : la particularité du Quattrocento réside donc moins dans le passage d'une méthode *ad verbum* à une méthode *ad sensum* que dans la combinaison de chacune selon que l'on traduise les textes littéraires (*ad sensum*) ou des textes scientifiques (*ad verbum*)<sup>68</sup>.

Cependant on a pu montrer que, sans être toujours explicitement formulée, cette partition se trouvait légitimée par Boèce, reconduite par les scolastiques et illustrée par la variation entre traductions vulgaires et traductions savantes. La critique même d'Alphonse à l'égard de Leonardo Bruni témoigne de la pénétration d'un tel partage. En nuancant très légèrement Hankins on pourrait considérer que les humanistes du Quattrocento formalisent une distinction déjà observable dans la pratique et dans certaines déclarations d'intention des traducteurs médiévaux. Considérant aussi qu'au Moyen Âge l'usage des langues recouvre une séparation disciplinaire, on serait tenté de dire que les humanistes italiens sont les premiers à établir de manière systématique et réfléchie une pluralité de méthodes de traduction au sein d'une même langue de traduction. Mais au-delà de cette nuance, force est de constater une continuité entre le Moyen-Âge et la Renaissance : on entend bien dans les déclarations d'Argyropoulos ou de Georges de Trébizonde l'écho des recommandations de Boèce. Faut-il alors renoncer à voir dans l'humanisme savant du Quattrocento une rupture décisive avec la tradition médiévale ? On le sait, la question alimente de nombreux débats qui débordent de très loin la seule question de l'histoire des traductions. En ce qui concerne notre sujet, il faut observer que l'opposition entre traduction philosophique et traduction oratoire formulée par Boèce est reconduite jusqu'à des périodes bien éloignées de ce dernier. La proximité de

---

<sup>64</sup> Jean Argyropoulos, *Petrus Medicem in libros aristotelis de interpretatione et generatione ratiocinationis* (ca.1457), in Jerrold E. Seigl, « The teaching of Argyropoulos and the rhetoric of the first humanists », *Action and conviction in early modern Europe*, Princeton University Press, p. 259. Nous traduisons.

<sup>65</sup> Jerrold E. Seigl, art. cit., p. 248. Nous traduisons.

<sup>66</sup> James Hankins, *op. cit.*, p. 190.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

l'humanisme italien aidant, on ne s'émerveillera pas de la retrouver chez un traducteur français de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle :

Je vous prie d'estre aduertis que jay suyvy ma copie Italienne (gardant, toutesfois, la propriété & Phrase de ma langue, si bien que je croy qu'en serez content), presque de mot à mot, sans extravaguer, & sans m'escayer en la liberté de mon esprit : que je voyoye que tels Philosophes, comme est le nostre, sçavent assez ce que il faut dire, & ce que il faut taire, sans que nous y adjoustions ou diminuions, comme nous pourrions faire en quelque autre de moindre estoffe<sup>69</sup>.

Mais c'est encore au XVII<sup>e</sup> siècle qu'on la décèle. Si l'on se souvient toujours que l'appellation « belles infidèles » désigne les traductions de Perrot d'Ablancourt, et la méthode très libre qu'il ne se cachait pas d'adopter, on oublie souvent que ces traductions concernaient essentiellement des œuvres d'orateurs ou d'historiens. Souvenons-nous ainsi que dans la préface à sa traduction de Minucius Félix, c'est pour « une œuvre d'éloquence<sup>70</sup> » que Perrot constate l'impossibilité de rendre tous les mots. Que l'on compare alors la suite de sa préface, où il affirme que « ce seroit une superstition Judaïque de s'attacher aux mots et de quitter le dessein pour lequel on les emploie<sup>71</sup> » avec une déclaration de dix ans plus tardive : « on trouvera partout cette version assez juste, et si religieuse, que jamais elle ne s'est écartée du sens de l'auteur<sup>72</sup> ». La dernière phrase est tirée de l'avis au lecteur précédant la traduction française des *Méditations métaphysiques*. Elle est de Descartes lui-même. Perrot d'Ablancourt méprisait les emprunts qui altèrent la *puritas* d'une langue, vertu cardinale de l'éloquence ; Descartes les considère nécessaires :

Ce qui a donné le plus de peine aux traducteurs dans tout cet ouvrage, a été la rencontre de quantité de mots de l'art, qui étant rudes et barbares dans le latin même, le sont beaucoup plus dans le français, qui est moins libre, moins hardi, et moins accoutumé à ces termes de l'Ecole ; ils n'ont osé pourtant les omettre, parce qu'il eût fallu changer le sens, ce que leur défendait la qualité d'interprètes qu'ils avaient prise<sup>73</sup>.

Enjoindre aux traducteurs de conserver les « termes de l'Ecole », voilà qui ressemble fort à un paradoxe de la part de celui qui rêvait d'une langue universelle et voulait se débarrasser de la scolastique<sup>74</sup> : mais ne faut-il pas y voir encore la résurgence de cette idée que la philosophie ne saurait être à la fois vraie et éloquente ? De la traduction d'œuvres oratoires à la traduction d'un traité métaphysique, Perrot d'Ablancourt et Descartes rejouent sur un mode quasiment inchangé la même opposition que celle que l'on a vu se déployer du Moyen Âge à la Renaissance. L'écho se poursuit d'ailleurs au siècle suivant, en des termes identiques, avec la traduction française de l'*Essai sur l'entendement* de Hume par Pierre Coste :

Pour revenir à ma Traduction, je n'ai point songé à disputer le prix de l'élocution à Mr. Locke, qui est, dit-on, une des meilleures Plumes d'Angleterre. Ce n'est point en

---

<sup>69</sup> Léon l'Hébreu, *Philosophie d'amour de M. Leon Hebreu*, traduction de Claude Sauvage, Paris, Micard, 1580, p. 8-9.

<sup>70</sup> Nicolas Perrot d'Ablancourt, *Minucius Felix* [1637], *Lettres et préfaces critiques*, éd. Roger Zuber, Garnier-Flammarion, « Société des textes français modernes », Paris, 1972, p. 110.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> René Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Le Libraire au lecteur » [1647], Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 47.

<sup>73</sup> René Descartes, *op. cit.*, p. 47.

<sup>74</sup> Sur les rapports de l'entreprise philosophique de Descartes et la traduction voir dans *Le Masque de l'écriture*, Charles Le Blanc, Luisa Simonutti (dir.), Genève, Droz, 2015, les articles Mariafranca Spallanzani, « Sur la traduction latine du Discours de la Méthode », p. 417-453 et de Giulia Belgioioso, « Descartes : traduction, vérité et langue universelle », p. 455-478.

traduisant des Ouvrages comme celui-ci qu'il faudroit tenter d'encherir sur son Original. Cela sied bien dans des Harangues & des Pièces d'Eloquence dont la plus grande beauté consiste dans la noblesse & la vivacité des expressions. C'est ainsi que Cicéron en usa en traduisant les Harangues qu'*Eschine* & *Démosthène* avoient prononcées l'un contre l'autre : *Je les ai traduites en Orateur*, dit-il, & *non en Interprete*. Dans ces sortes d'Ouvrages, un Traducteur ajoûte bien des choses, & en retranche d'autres, qu'il ne peut faire valoir ; *quae desperat tractata nitescere posse, relinquit*. Mais qui ne voit que cette liberté seroit mal placée dans un Ouvrage de pur raisonnement comme celui-ci, ou une expression trop foible ou trop forte déguise la Vérité & l'empêche de se montrer à l'Esprit dans sa pureté naturelle ? Je me suis donc fait une affaire de suivre scrupuleusement mon Auteur sans m'en écarter le moins du monde<sup>75</sup>.

Suivre son auteur, cela consiste notamment à ne pas hésiter à répéter le même mot autant qu'il est nécessaire en ne se souciant pas de « l'harmonie des Périodes<sup>76</sup> ». Celle-ci Pierre Coste, à l'instar de ses prédécesseurs humanistes, la réserve à la traduction des « Pièces d'Eloquence », celles-là mêmes où Perrot d'Ablancourt a tant excellé. Il faut donc nuancer l'idée qu'au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles la traduction de philosophie s'autorise de l'exemple littéraire « se soumettant notamment aux mêmes impératifs d'élégance, de clarté, de décence<sup>77</sup> ». Certes, la notion d'une langue universelle illustrée par la grammaire générale et raisonnée de Port Royal tend à délier la pensée de son expression linguistique et peut poser une traductibilité de principe pour les œuvres philosophiques<sup>78</sup>, mais les exemples de Descartes et de Pierre Coste illustrent bien qu'elle se fait aussitôt moins évidente sur le plan de la pratique. Les résistances semblent autant dues à la force d'impensés scolastiques qu'à la permanence de l'opposition entre philosophie et éloquence comme principe structurant l'exercice de la traduction. C'est pourquoi signaler le rôle qu'une telle opposition a pu jouer sur un temps assez long mérite d'être pris davantage en compte au sein de l'histoire de la traduction occidentale.

## Âge de l'éloquence et long Moyen Âge

La persistance de l'opposition entre philosophie et rhétorique autorise tout d'abord à revenir sur un débat ancien et toujours nourri. Si Paul Chavy discerne une continuité entre les pratiques traductives du Moyen Âge et de la Renaissance<sup>79</sup>, Glynn P. Norton, Antoine Berman et Gianfranco Folena voient dans la Renaissance une rupture décisive pour l'histoire de la traduction occidentale. Position à nouveau contestée par Claude Buridant et Frederick Rener qui observent une continuité allant jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Claude Buridant insère ainsi l'histoire de la traduction dans la perspective de Jacques Le Goff d'un long Moyen Âge (de la fin de l'Antiquité jusqu'à la révolution industrielle) : l'avènement de la notion moderne de traduction aurait lieu au début du XIX<sup>e</sup> siècle avec le Romantisme qui valorise le génie individuel. L'idéologie romantique entraîne l'idée que les traductions doivent être fidèles aux originaux, au moment où les avancées de la philologie procurent aux

---

<sup>75</sup> Pierre Coste, « Avertissement du traducteur », *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Amsterdam, H. Schelte, 1700, non paginé.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> François Thomas, « Philosophie », *Histoire des traductions en langue française. XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, 1610-1815*, sous la direction d'Yves Chevrel, Annie Cointre et Yen-Mai Tran-Gervat, Lagrasse, Verdier, 2014, p. 513

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 517

<sup>79</sup> Paul Chavy, *Traducteurs d'autrefois. Moyen Age et Renaissance. Dictionnaire des traducteurs et de la littérature traduite en ancien et moyen français (842-1600)*, Paris/Genève, Éditions Champion-Slatkine, 1988.

traducteurs les instruments de cette fidélité<sup>80</sup>. On rappellera cependant que Peletier du Mans rêvait déjà d'une traduction littérale de Virgile :

Et qui pourrait traduire tout Virgile en vers Français, phrase pour phrase et mot pour mot : ce serait une louange inestimable. Car un Traducteur, comment saurait-il mieux faire son devoir, sinon en approchant toujours le plus près qu'il serait possible de l'Auteur auquel il est sujet. Puis, pensez quelle grandeur ce serait de voir une seconde langue répondre à toute l'élégance de la première : et encore avoir la sienne propre<sup>81</sup>.

Toutefois la dernière phrase du passage renvoie la suggestion à son impossibilité : « Mais, comme j'ai dit, il ne se peut faire<sup>82</sup> ». Pourquoi cela ne se peut-il ? Parce que, selon les mots mêmes de Peletier « les traductions de mot à mot n'ont pas grace<sup>83</sup> ». Entendons : n'ont aucune élégance. La référence est importante dans la mesure où elle signale bien que si l'on accepte l'hypothèse de Claude Buridant, celle-ci doit être enrichie : ce n'est pas seulement l'idée d'un génie romantique et une méthode philologique quasiment scientifique qui promeuvent la pratique de traductions littérales. Sinon Pierre Le Tourneur, entièrement persuadé du génie original de Shakespeare et de Young, aurait déjà pu offrir à la postérité des exemples de traduction littérale. S'il n'en réalise pas moins des traductions qui sacrifient systématiquement le génie à la clarté de l'expression<sup>84</sup>, c'est qu'il reste l'héritier d'une tradition qui consacre l'élégance du style. Le changement, on le constate davantage avec Chateaubriand :

Si je n'avais voulu donner qu'une traduction *élégante* du *Paradis perdu*, on m'accordera peut-être assez de connaissance de l'art pour qu'il ne m'eût pas été impossible d'atteindre à la hauteur d'une traduction de cette nature ; mais c'est une traduction littérale dans toute la force du terme que j'ai entreprise, une traduction qu'un enfant et un poète pourront suivre sur le texte, ligne à ligne, mot à mot, comme un dictionnaire ouvert sous leurs yeux<sup>85</sup>.

Chateaubriand précise plus loin :

Souvent, en relisant mes pages, j'ai cru les trouver obscures ou traînantes, j'ai essayé de faire mieux : lorsque la période a été debout *élégante* ou *claire*, au lieu de *Milton* je n'ai rencontré que *Biteaubé* ; ma prose lucide n'était plus qu'une prose commune ou artificielle, telle qu'on en trouve dans tous les écrits communs du genre classique<sup>86</sup>.

L'allusion au traducteur de l'*Illiade* et de l'*Odyssee* entraîne une définition *a contrario* de ce que doit être une traduction : ni claire, ni élégante. De toute évidence voilà qui est lié à l'émergence de la notion de génie littéraire. Toutefois c'est parce que conjointement à la notion de génie littéraire se fait jour une autre idée de ce que doivent être, très concrètement, les qualités linguistiques d'un texte. La différence entre Chateaubriand et Peletier du Mans réside en ceci que le second ne peut absolument pas envisager qu'une œuvre poétique ne soit pas éloquente. La comparaison est parlante et révèle le poids de l'art de bien parler sur la

---

<sup>80</sup> « *Translatio medievalis*. Théorie et pratique de la traduction médiévale ». Travaux de linguistique et de littérature, 21, 1983, p. 84, note 7.

<sup>81</sup> Jacques Peletier du Mans, *L'art poétique départi en deux livres* [1555], *Œuvres complètes*, édition critique par Michel Jourde et Jean-Charles Monferran, Tome 1, Paris, Champion, 2011, p. 304.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>84</sup> Voir ainsi le « Discours préliminaires » de *Les Nuits d'Young*, Paris, Lejay, 1769, notamment p. LVII et LXV.

<sup>85</sup> François-René de Chateaubriand, « Remarques », *Le Paradis perdu*, [1831], Paris, Belin, 1990, p. 101.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 103.



traduction : si l'on peut accepter la notion d'un long Moyen-Âge qui prendrait fin au début du XIX<sup>e</sup> siècle c'est en la faisant correspondre à un « âge de l'éloquence ». Ce serait alors en raison de l'effondrement progressif de la rhétorique, que pourrait émerger une pratique plus littérale de la traduction. Mais reconnaître une identité de vue du Moyen Âge au début du XIX<sup>e</sup> siècle ne doit en rien prévenir d'observer des changements importants au sein de cette même temporalité ; la continuité n'est pas homogène, elle est traversée de mouvements multiples et contradictoires. En un mot, identifier des continuités sur le temps long ne doit pas nous mener à sous-estimer les bouleversements de la Renaissance. La naissance d'une rigueur philologique, le rapport rénové des langues vulgaires avec le grec et le latin sont des moments fondateurs qui, s'inscrivant sur une toile de fond aux contours déjà tracés, participent toutefois à les redessiner : c'est justement l'articulation entre la rhétorique et la philologie, l'éloquence et les langues vulgaires qui fait toute la particularité de la pensée de la traduction dans la première modernité.

Pour revenir à l'hypothèse d'une pratique de la traduction étendue sur un temps long correspondant à la tradition rhétorique, il faut rappeler qu'elle a déjà été soutenue par Frederick Renner dans son histoire de la traduction de Cicéron à Tytler. Frederick Renner y défend l'idée que de l'auteur latin au théoricien anglais se perpétue la même tradition, qui repose sur un manuel tacite respecté de tous les traducteurs et dont les règles sont justement celle de l'*ars bene dicendi*. La tradition s'étendrait ainsi jusqu'à 1797 qui est à la fois la date de publication du traité de Tytler et celle qui voit Humboldt commencer sa traduction d'*Agamemnon*. C'est dans la préface à cette traduction que selon Frederick Renner, Humboldt rompt avec la tradition, en interdisant notamment au traducteur d'éclaircir les obscurités de son original, contrairement à ce que voudrait une théorie classique de la traduction<sup>87</sup>. Pour Frederick Renner, la rupture naît d'un déplacement dans la théorie du langage. Le mot n'est plus considéré par Humboldt comme un simple signe, le serviteur de l'idée, ainsi que l'entendent les rhétoriques classiques, mais comme un élément qui conditionne l'émergence et la survie d'une idée<sup>88</sup>. Le changement de paradigme dans la pensée des langues est indéniable, mais il se pourrait aussi que ce soit parce qu'il entraîne une redéfinition des genres littéraires qu'il influe de la sorte sur la théorie et la pratique de la traduction. Avec Humboldt, l'accent est davantage mis sur la grammaire d'une langue que sur les effets de style d'un texte ; on traduit dès lors bien moins un texte qu'un langage. Ou pour le dire avec Antoine Berman « les Romantiques allemands sortent la traduction de l'espace rhétorique et imitatif pour le placer dans un tout autre espace, celui de l'herméneutique et de la philologie<sup>89</sup> ». Pour autant la recommandation de ne pas altérer les obscurités d'une œuvre était déjà suivie, nous l'avons vu, en un temps qui correspond parfaitement avec la tradition à laquelle, selon Frederick Renner, Humboldt s'opposerait. Apparaît ici le défaut d'une périodisation fondée uniquement sur des critères rhétoriques, comme l'est celle de Frederick Renner, puisque ne prenant pas en compte les pratiques qui s'opposent aux règles de l'éloquence, elle peut considérer comme radicalement neufs des principes de traduction existant en fait déjà. L'impératif de ne point éclaircir les obscurités d'un texte, Humboldt pouvait déjà le trouver dans les discours de bien de ses prédécesseurs. Que l'on considère par exemple la phrase suivante, emblématique de sa démarche :

*Wo das original nur andeutet, statt klar auszusprechen, wo es sich Metaphern erlaubt, deren Beziehung schwer zu fassen ist, wo es Mittelideen auslässt, da würde der*

---

<sup>87</sup> Frederick Renner, *op. cit.*, p. 334-335.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Antoine Berman, *Jacques Amyot, traducteur français*, Paris, Belin, 2012, p. 237.

*Uebersetzer Unrecht thun aus sich selbst willkührlich eine den Charakter des Textes verstellende Klarheit hineinzubringen*<sup>90</sup>.

Là où l'original ne fait que suggérer, au lieu d'énoncer clairement, là où il se permet des métaphores dont le rapport est difficile à saisir, là où il saute des idées intermédiaires, le traducteur aurait tort d'introduire de lui-même une clarté altérant le caractère du texte.

N'entend-on pas ici l'écho à peine altéré du texte de Georges de Trébizonde ordonnant au traducteur de philosophie de restituer « avec ambigüité ce qui est ambigu, clairement ce qui est clair et confusément ce qui est confus » ? Ne reconnaît-on pas le conseil donné par Manetti à ce même traducteur de ne pas négliger les parties obscures ni d'en donner une traduction plus claire ? Entre les préceptes de Humboldt et ceux de Manetti ou de Georges de Trébizonde, la différence réside moins dans les doctrines linguistiques que dans la nature des textes. Alors que ces derniers réservent la traduction littérale aux textes philosophiques ou religieux, Humboldt l'applique à une tragédie. De ce point de vue le déplacement opéré par Humboldt est avant tout d'ordre générique. Apparaît ainsi ce fait surprenant : les exigences de littéralisme de toute une théorie moderne de la traduction littéraire, que l'on considère généralement fondée sur une théorie du langage qui attache indissolublement le signifiant au signifié<sup>91</sup>, relèvent d'une pratique de la traduction philosophique indépendante de tels présupposés linguistiques. La proposition de traduire littéralement des œuvres littéraires s'autorise peut-être autant de l'atténuation, ou bien du renversement, de l'opposition entre discours éloquent et discours de vérité que d'une nouvelle pensée du langage. S'il n'existe pas un ensemble unique de règles particulier à une époque, mais une pluralité de méthodes répondant à la variété des discours et des disciplines, c'est donc aussi du glissement de leurs frontières respectives que procède la nouveauté des pratiques traductives. De sorte que changent peut-être moins les manières de traduire, que le genre des textes que l'on décide de traduire de telle ou telle manière.

On ne traduit pas de la même manière philosophie et littérature. À la fin de cette enquête la récurrence de l'opposition entre traduction de philosophie et traduction éloquente semble même avoir tout de l'évidence – pourquoi alors s'en soucier ? C'est que la récurrence est ici aussi celle des expressions employées, qui donnent à l'affirmation l'allure d'un véritable lieu commun. Or de l'évidence au lieu commun la différence est grande, car celui-ci ne possède de force qu'à travers sa répétition ; et que peut-il y avoir de si évident à une chose que l'on ne doit cesser de répéter ? Ou bien l'opposition topique entre traduction philosophique et traduction éloquente serait-elle si commune qu'on ne daigne la considérer ? Dans l'horizon actuel des réflexions sur la traduction il nous semble en tout cas qu'il serait bon de la rendre au moins plus visible. S'y manifeste en effet assez clairement que souvent les choix des traducteurs n'obéissent pas uniquement à un positionnement face à l'étrangeté du texte, mais aussi selon une rhétorique et un agencement des discours, qui peut par ailleurs déterminer le rapport des langues et des cultures. Voilà qui engage nécessairement l'élargissement de nos méthodes de recherche : dès lors que l'on constate que l'articulation de

---

<sup>90</sup> Wilhelm von Humboldt, « Einleitung zu Agamemnon (1816) », *Sur le caractère national des langues*, édition et traduction de Denis Thouard, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 40-41.

<sup>91</sup> C'est ainsi ce que soutient Jean Lacoste dans l'article « Philosophes » de *l'Histoire des traductions en langue française XIX<sup>e</sup> siècle, 1815-1914*, Yves Chevrel, Lieven d'Hulst et Christine Lombez (dir.). Selon Jean Lacoste, la philosophie, tout en requérant une attention extrême, relèverait d'un niveau de traductibilité plus grand que la poésie et le texte sacré. La traduction de poésie devrait être plus littérale que la première, puisque dans l'œuvre poétique la valeur est consubstantielle à la lettre, tandis que dans l'œuvre de philosophie, l'idée primant sur le mot, la traduction pourrait davantage faire abstraction du corps verbal, p. 1009-1010.

tous les discours participe à déterminer les formes de la traduction, il semble vain de se consacrer à une histoire de la traduction en limitant son corpus à la seule littérature ; même l'historien voulant explicitement réserver son investigation à la traduction littéraire ne peut ignorer que celle-ci se conçoit et se pratique en contraste avec des formes de traduction relevant de dispositions élocutoires différentes<sup>92</sup>.

L'obscurité, l'inélégance de l'expression, une syntaxe quasi agrammaticale, qui ont longtemps été acceptées seulement dans les traductions d'œuvres philosophiques, sont devenues des critères permettant de sanctionner la littérarité d'une traduction. Ce que nous concevons aujourd'hui comme traduction littéraire relève donc en partie de ce qui fut d'abord une conception philosophique de la traduction. La proximité de cette dernière avec la théologie ne sera pas pour étonner ceux qui considèrent que la tradition occidentale de la traduction repose sur un impensé religieux<sup>93</sup>, mais peut-être que ces derniers s'étonneront que le premier modèle « profane » d'une telle religiosité du texte ce ne soient pas la littérature ou la poésie qui le fournissent, mais bien la philosophie. On retrouve là, semble-t-il, un des apports de l'histoire des traductions : parce qu'elle est attentive aux modalités énonciatives des textes, elle permet de mettre en perspective la manière dont on les conçoit, au plus près de leur écriture, et celle dont on se les représente ; perspective qui, nous l'avons vu, n'est pas sans bousculer certaines idées parmi les mieux acceptées. En ce sens, l'histoire des traductions contribue pleinement à une généalogie des ordres de discours.

Louis WATIER  
Sorbonne Université, CRLC - Inalco

---

<sup>92</sup> C'est la raison de l'importance de l'*Histoire des traductions en langue française* (Lagrasse, Verdier, 2012-2018) dirigée par Yves Chevrel et Jean-Yves Masson, qui est la première entreprise de la sorte à vouloir couvrir tous les champs du savoir.

<sup>93</sup> Voir Jean-René Ladmiral « Les principes philosophiques de la traduction », *Encyclopédie philosophique universelle*, « Le discours philosophique », Jean-François Mattéi (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 977-998, et notamment : « La version intralinéaire du texte sacré est le modèle ou l'idéal de toute traduction », p. 998.