

ARISTOTELES MULTIPLEX : LES NOUVELLES NOCES DE PHILOGIE ET DE MERCURE. DE LA TRADUCTION COMME QUÊTE DE L'EDITIO PRINCEPS

ARISTOTELES MULTIPLEX: A NOVA UNIÃO ENTRE FILOGIA E MERCÚRIO. DA TRADUÇÃO COMO BUSCA PARA O EDITIO PRINCEPS



Laurent Lamy
Doutorando em Tradução

Département de linguistique et de traduction, Université de Montréal, Canada
c.lamy@sogetel.net

Résumé : Cette étude part d'un fait trop négligé : les corpus d'auteurs comme Platon et Aristote ne connaissent leur *editio princeps* qu'au terme d'un long processus de recouvrement, de transmission, de collation philologique, de restitution et de traduction, contrairement à la majorité des œuvres où elle coïncide avec la première édition. Référencer à l'authorship, au statut d'auctor, c'est aussi considérer l'auctoritas. Pour ce faire, nous allons examiner les vagues de traduction du corpus aristotélicien à la Renaissance, aussi bien à Florence qu'à Padoue, fief des aristotéliciens radicaux, aux vues teintées d'averroïsme. Un champ de bataille se dessine alors entre les tenants de l'oratio, nourrissant un souci d'élégance et d'acuité dans le style inspiré de Cicéron, et les zéloteurs du latin de la scolastique médiévale, la *logica vetus*, affligée par une langue plutôt laborieuse. Une attention particulière est portée aux travaux de traduction et aux prises de position de Leonardo Bruni et de Lorenzo Valla, chauds partisans de l'oratio. Nous inscrivons leur démarche dans une tradition de pensée qui prend son essor chez Cicéron et Quintilien et qui, par le relais du *De vulgari eloquentia* de Dante Alighieri, va s'épanouir dans la rhétorique des baroques espagnols, dont Baltasar Gracián, pour ensuite être défendue avec force chez Giambattista Vico à l'encontre du rationalisme cartésien, pour trouver enfin une niche de prédilection dans la théorie critique des Romantiques d'Iéna, non moins que chez Walter Benjamin, qui en est un épigone. Nous en concluons que l'histoire des idées aussi bien que celle des diverses conceptions des usages de la langue sont aussi une histoire de (la) traduction.

55

Abstract: This paper starts with a fact extremely neglected: the corpora of authors like Plato and Aristotle can find their *editio princeps* only at the end of a wide-ranging process of recovery, transmission, philological collation, restitution and translation, as opposed to most literary works whose first edition is the *editio princeps*. To refer to authorship, the very status of an auctor, does not go without considering auctoritas. Therefore, we will take issue with the waves of translation of the Aristotelian corpus at the Renaissance, in Firenze as well as in Padova, the stronghold of the radical Aristotelians, their mindset leaning clearly towards Averroes' views. An intellectual battlefield was then about to be outlined, with translation options as weapons, between the champions of oratio, fuelled by a thorough concern for elegance and acuteness of style inspired by Cicero, and, on the other side, the guardians of the medieval scholastic Latin, the *logica vetus*, afflicted by an awkward brand of language. We will scrutinize with a particular attention the translation techniques and overall rhetorical tenets of Leonardo Bruni and Lorenzo Valla, ardent partisans of oratio. Their stances come within the scope of a tradition that took off with Cicero and Quintilian, and that took over from Dante Alighieri's *De vulgari eloquentia* to come into full bloom in the rhetoric of the Spanish Barocco writers, among them Baltasar Gracián, up to the challenging of Cartesian rationalism by Giambattista Vico and, finally, will find an ideal nest in the Frühromantik of Iena as well as in Walter Benjamin's critical theory. We conclude that history of ideas as well as the manifold conceptions of language and its uses are also a history of translation(s).

Resumo: Este artigo inicia-se com um fato extremamente negligenciado: os corpora de autores como Platão e Aristóteles encontram seus *editio princeps* apenas ao final de um processo amplo de recuperação, transmissão, agrupamento filológico, restituição e tradução, em oposição à maioria dos trabalhos literários, cuja primeira edição é a *editio princeps*. Para se referir à autoria, o próprio status de *auctor*, não passa sem considerar a *auctoritas*. Em razão disto, problematizaremos os movimentos de tradução do corpus aristotélico na Renascença, em Florença, bem como em Pádua, a fortaleza dos aristotélicos radicais, onde sua forma de pensar tende claramente para visões de Averróis. Um campo de batalha intelectual estava prestes a ser demarcado, tomando as opções de tradução como armas, entre os campeões da *oratio*, alimentado por uma preocupação profunda pela elegância e agudeza de estilo inspirada a partir de Cícero; e, por outro lado, os guardiões do latim da escolástica medieval, a *logica vetus*, afligidos por um tipo estranho de língua. Analisaremos com maior atenção as técnicas de tradução e princípios retóricos gerais de Leonardo Bruni e Lorenzo Valla, partidários fervorosos da *oratio*. Suas posturas encontram-se no âmbito de uma tradição que surgiu com Cícero e Quintiliano, e que assumiu desde *De vulgari eloquentia*, de Dante Alighieri, aprimorando-se na retórica dos escritores barrocos espanhóis, entre eles, Baltasar Gracián, até o desafio do racionalismo cartesiano de Giambattista Vico e, finalmente, encontrar um amparo ideal entre os românticos de Jena, assim como na teoria crítica de Walter Benjamin. Concluimos que não só a história das ideias, mas também as concepções múltiplas de linguagem e seus usos são também uma história de/da tradução.

À la mémoire de Charles B. Schmitt

56

L'assignation de la période historique connue sous le nom de « Renaissance », qui s'attache à une époque considérée comme particulièrement brillante et innovatrice dans l'histoire intellectuelle de l'Occident, est une dénomination plutôt élastique et prêtant à la controverse. La pertinence de cette appellation, d'abord frappé par Jules Michelet en 1855 et ensuite reconduite avec une grande maestria par l'historien suisse Jacob Burckhardt (1818-1897), a été mise en cause, sinon assortie de nombreux bémols par Paul Oskar Kristeller (1905-1999) quant à son découpage temporel. On reconnaît bien que le foyer naissant d'où ce mouvement a rayonné à travers l'Europe est la Renaissance italienne, *il Rinascimento*, qui s'est étendue du XIV^e siècle, dit *Trecento*, jusqu'au début du XVI^e siècle, dit *Cinquecento*. D'aucuns admettent une fourchette plus large, qui fait courir cette période du nominalisme impénitent de Guillaume d'Occam (1285-1349) jusqu'à la profession de foi de René Descartes (1596-1650) en faveur du rationalisme et d'une régulation méthodique des principes de la pensée. Descartes n'est assurément pas un philosophe de la Renaissance. Sauf qu'il y a lieu de s'interroger sur ce qui a pu se passer entre-temps pour qu'un esprit aussi cultivé que Descartes, dans la mesure où il s'en serait véritablement affranchi, soit demeuré totalement muet sur l'ascendant aristotélicien et le legs de l'Antiquité dans son ensemble. Son scepticisme et son procédé dubitatif sont-ils une forme d'émulation du remarquable exercice d'introspection d'un Michel de Montaigne? Son atomisme une lointaine retombée du matérialisme pancosmique professé par Giordano Bruno, l'héritier de Lucrèce? En vérité, l'amplitude que recouvre ce jalonnement somme toute arbitraire recèle une moisson d'idées et

un éventail de tendances beaucoup trop riches et diversifiées pour se laisser enchâsser dans les limites d'un paradigme.

Dans son acception courante, la plus partagée, la locution latine *editio princeps* désigne la première édition d'un ouvrage, la matrice d'éditions ou de traductions subséquentes. Or, dans le cas d'auteurs comme Platon ou Aristote, nous sommes en présence d'un legs très composite et passablement lacunaire dont le point d'origine se perd dans la légende ou les aléas d'une attribution volatile souvent liée à des disputes d'école parmi les épigones où la question de l'*auctoritas* fait rage. L'*auctoritas*, c'est ce qui fait autorité. Cette acception s'est imposée dans l'ombre d'une question plus ancienne qui est directement associée à l'*authorship* : *qui* est l'auteur, *auctor*, de *quoi*? Derechef, la question est longtemps demeurée en souffrance pour des « auteurs » comme Platon et Aristote. Et elle l'est encore : par exemple, les débats sont encore vifs, notamment dans la postérité des thèses audacieuses de Harrold Cherniss (1993) et des discussions très serrées de Luc Brisson (1993, 2000) et de Marie-Dominique Richard (2005), autour de la question à savoir s'il existe une doctrine secrète chez Platon, un noyau ésotérique tenu sous le boisseau et communiqué de façon discrétionnaire par seule voie de transmission orale, le corpus écrit ne formant que la partie divulguée, exotérique, de son enseignement.

57

Avec ces auteurs vénérables et anciens, devenus des parangons de la pensée en Occident et ailleurs, la finalisation d'un corpus inverse la donne de l'*editio princeps*, car nous avons depuis toujours en substance, courant sous leurs noms, une masse critique de textes segmentés formant un palimpseste, des lambeaux de versions parfois très disparates, jonchées de scories et d'intercalations fortuites, de fautes de copistes ou de traduction, sur des supports saturés de scolies et de gloses sur les marges. L'*editio princeps*, plutôt que d'être un prototype dont nous disposons, qui est situé dans le temps et à partir duquel nous pouvons observer ses dérives éditoriales et traductionnelles, devient quelque chose dont nous sommes inlassablement en quête, haussant les enchères en matière d'acribie philologique, analytique et éditoriale. Cette inversion de la flèche du temps, qui situe littéralement l'*auctoritas* du passé dans l'angle de déférence d'une prospection qui fouit toujours plus profondément dans les sédiments, qui la déporte et la diffère vers une *editio princeps* virtuelle, toujours à venir, exige que l'on examine à de nouveaux frais la notion d'origine, à l'appui d'un perspectivisme généalogique plus souple et nuancé. Ce pivotement n'est pas non plus étranger à la dynamique qu'Antoine Berman (1990, p. 1-7) a observée au sujet des retraductions qui, loin

d'être rançonnées par un facteur d'entropie, entraînent un accroissement qualitatif en matière de fidélité et de précision en regard d'un original qui n'acquiert véritablement son « originalité » qu'à la faveur de stades critiques et d'épiphanies concertés dans les éditions et traductions jalonnant la quête de l'*editio princeps*. C'est ce que nous allons vérifier ici en examinant la nouvelle vague de traductions qu'a connu le corpus aristotélicien au Quattrocento, période qu'on célèbre parfois davantage dans les mémoires comme un moment capital de restitution du platonisme mystique et d'acculturation syncrétiste de sources orientales.

Le mot « renaissance » évoque un éveil soudain, primesautier, se ressourçant dans une manière encore mal exploitée, dont les possibilités demeuraient jusque lors à l'état de latence ou de fécondité virtuelle. Or, il faut le noter, la philosophie de la Renaissance s'est d'abord moulée dans le même latin que celui utilisé déjà par les doctes médiévaux et se voulait pareillement, *generaliter*, d'obéissance aristotélicienne. En fait, le vocabulaire, la conceptualité et le cadre épistémologique dans lesquels s'est poursuivie la recherche philosophique de l'époque était non seulement enracinée dans la tradition péripatéticienne, mais faisait pratiquement l'objet d'un credo sanctionné par ses tenants, l'exception faisant souvent matière à hérésie. Ceci dit, pour couper court à toute spéculation oiseuse de ma part, je me rangerai à l'avis de Charles B. Schmitt, éminent spécialiste qui nous a offert un ouvrage décisif sur les mutations encourues par le corpus aristotélicien à la Renaissance :

58

Les traductions latines ont été les principaux pourvoyeurs de la culture et du savoir aristotéliciens non seulement au Moyen Âge, mais aussi du début des Temps modernes au milieu du XVII^e siècle en Europe. William Harvey, Thomas Hobbes, René Descartes, Benedictus Spinoza, Isaac Newton et bon nombre de leurs contemporains de moindre rang ont étudié leur Aristote en latin durant le siècle qui vit paraître les éléments distinctifs de la culture moderne. On peut avancer presque sans craindre la contradiction que, pour la plupart des fins, le latin est resté la langue de la formation scientifique et philosophique pendant toute la Renaissance en Europe et dans les régions du Nouveau Monde sous sa dépendance. Cela signifie non seulement que les cours et les discussions à l'université se tenaient en latin, mais que les textes à lire et les manuels étaient aussi en cette langue, sauf les cas peu nombreux où l'on étudiait des textes particuliers en grec ou en hébreu. Puisque Aristote demeurait au cœur du cycle des arts, il était bien sûr très important de le lire dans une version latine élégante et précise. Dès la première partie du XV^e siècle, la question de savoir comment traduire Aristote a attiré l'attention des lecteurs doués d'esprit critique; dès lors, elle fit l'objet d'un large débat au moins jusqu'en 1600. (SCHMITT, 1992, p. 77)

Si la Renaissance fut célébrée comme un mouvement de revitalisation du platonisme et, surtout, comme l'occasion d'une redécouverte et dans bien des cas la découverte pure et

simple de la luxuriante variété de ses épigones alexandrins, hermétisme, néoplatonisme et néo-pythagorisme par exemple, son assise et la direction des recherches qui stimulaient le zèle des érudits doivent être portées à l'actif d'un aristotélisme prégnant et diffus, même dans les contrées de la botte italienne, où l'esprit du Quattrocento a soufflé avec une vigueur qui saura éventuellement polliniser les multiples relais de l'Europe savante jusqu'au seuil des Temps modernes.

Le spectre de l'Inquisition, se prévalant de l'armature péripatéticienne pour consolider le socle dogmatique où était coulé le magistère catholique romain, viendra happer les Francesco Patrizi (1529-1597), ardent zéléateur du platonisme à Ferrare, Giambattista della Porta (1535-1615), physicien et alchimiste, auteur d'une volumineuse *Magia naturalis* (1558) et à qui l'on doit entre autres l'invention de la chambre noire, Bernardino Telesio (1509-1588), adepte d'un naturalisme immanentiste et sensualisme dont le *De rerum natura* fut mis à l'index en 1593, Tommaso Campanella (1568-1639), utopiste et auteur de la *Civitas Solis* (1623), qui fut constamment frappé d'hérésie (vingt-sept ans d'incarcération), ou encore Giordano Bruno (1548-1600), philosophe entre tous inestimable, qui suite à son combat pour la reconnaissance du système héliocentrique de Nicolas Copernic (1473-1543), à ses défense et illustration de l'infinisité de l'univers et de l'existence d'une pluralité de mondes essaimant au-delà de la Voie lactée, sera conduit après jugement des autorités inquisitoriales sur le bûcher du Campo dei Fiori à Rome en février 1600. Outre la panoplie de motifs théologiques, et sans doute aussi politiques, ayant pu entraîner leur persécution ou leur mise à l'index, ces penseurs partageaient un fort sentiment anti-aristotélien. Cette résistance, voire cette répugnance à l'endroit de l'aristotélisme scolastique doit avoir ses raisons, c'est-à-dire des mobiles autres que le seul refus d'une autorité pétrifiée dans ses dogmes auxquels de toute façon ils ne prêtaient guère attention alors que trempés d'un tempérament rompu déjà aux lumières de la raison et aux ressorts d'une expérimentation probante. Pareille dissidence sera encore plus farouchement affichée par un Desiderius Erasmus, un François Rabelais ou un Martin Luther. En vérité, ces hommes étaient en quête d'une lumière, d'une vision qui ne s'est jamais diffractée à travers le prisme étroit du *curriculum* scolastique, une espèce de routine pédagogique régie par les artifices de la logique et le *trivium* ainsi que les notions de philosophie naturelle mises à contribution dans un *quadrivium* embrassant la métaphysique, l'étude de la loi, la médecine et la théologie compulsées dans un cadre restrictif pratiquement conçu à dessein de désamorcer toute audace spéculative.

Une ligne de faille s'est alors entrouverte pour ensuite se creuser entre les universités du Nord, davantage attachées à leur matrice théologique, et celles du Sud, en Italie notamment, où l'on s'adonnait plus volontiers aux sciences naturelles dans un cadre expérimental ouvert, dès lors que la coercition institutionnelle des facultés de théologie en était pratiquement absente. En fin de compte, ce n'est pas tant la valeur intrinsèque ou la teneur conceptuelle de l'épistémologie aristotélicienne qui était prise à partie, mais son détournement à des fins dogmatiques. Aussi, sans doute le plus notoire des aristotéliciens de tendance essentiellement matérialiste, Pietro Pomponazzi (1462-1525), qui a enseigné près de quarante ans à Padoue et à Bologne, a toujours pris soin de distinguer ce qui est l'apanage de l'investigation rationnelle des lois de la nature et ce qui relève du magistère de la Foi, n'acceptant en aucune façon que l'un empiète sur l'autre. Évidemment, même une position aussi modérée, tout simplement « éclairée » et judicieuse, n'allait pas sans provoquer des remous. Fervent aristotélicien et zéléteur d'un matérialisme sans concession, toujours prêt à en découdre avec la thèse de l'immortalité de l'âme intellectuelle professée par les averroïstes chrétiens, Pomponazzi conçoit sans peine qu'un champ de forces d'une réelle incidence puisse irradier du mouvements des corps célestes et influencer sur le cours des événements sur le plan terrestre. Il assume une position tout à fait originale et sans doute paradoxale du point de vue cosmologique, puisque ce matérialiste invétéré accrédite une variété d'astrologie où les « qualités occultes » représentent pour lui une forme subtile d'énergie physique qui permet de faire l'économie d'une intervention arbitraire, miraculeuse, de la Volonté divine. L'un des points les plus litigieux où il dut s'engager c'est sur la question de l'immortalité personnelle de l'âme humaine, la permanence de l'individu, plus précisément de l'individualité spirituelle *post mortem*. Son éducation sur ce plan se fit auprès des précieux *Commentaires* d'Averroès sur Aristote, dont il a mûri la leçon en l'enrichissant de notions néoplatoniciennes, pour ensuite se ranger aux vues d'Alexandre d'Aphrodise, de sorte qu'en bout de ligne il en vint à la conclusion que les lumières de la raison ne peuvent convenir de l'immortalité personnelle de l'âme, qu'une telle considération de toute façon échappe au domaine de compétence de la philosophie, qui est essentiellement une entreprise rationnelle. L'heure de vérité sonna pour lui et le débat s'envenima avec la publication de son grand ouvrage *Sur l'immortalité de l'âme* (*De immortalitate animae*) en 1516. Ses adversaires, dont l'averroïste Agostino Nifo (1473-1538), son rival à la chaire de philosophie de Padoue, en profitèrent pour tirer à boulets rouges sur lui, alors qu'il soutenait que l'âme individuelle de l'homme, pourtant son seul lien

avec la lumière de la Révélation divine, se dissout à la mort dans l'indifférenciation de la matière universelle. Le bât blessait d'autant plus que Pomponazzi enseignait, avec son compagnon Francesco Patrizi, à Padoue, dans un climat libéral où, par exemple, on pratiquait pour la première fois l'anatomie dans le splendide « *teatro anatomico* » tout en noyer, l'un des artefacts les plus fabuleux dans le style du début de la Renaissance. La suite de l'histoire est précisément de l'histoire : Pomponazzi fut contraint à se livrer à une cascade de rétractations publiques ou à huis clos, dont huit furent publiées avant sa mort et, comme si ce n'était pas assez, d'autres encore seront publiées à titre posthume.

Or, c'est là le point, Pomponazzi et d'autres aristotéliens de sa trempe furent servis par un foisonnement inédit de textes de diverses sources et tendances dont l'accès leur était ménagé entre autres par les soins du grand humaniste et traducteur Marsile Ficin (1433-1499), en l'occurrence une bonne portion de la littérature néoplatonicienne, mais aussi les commentaires très volumineux d'Alexandre d'Aphrodise et de Themistius, ceux du néoplatonicien tardif Simplicius et d'autres péripatéticiens byzantins. Après une première crue migratoire de textes transitant depuis Byzance par les centres de savoir limitrophes de l'ancien empire perse, pour atteindre Bagdad et ensuite l'Andalousie dans la période de gestation jusqu'au *floruit* des *studia arabum*, nous sommes ici en présence d'un second transfert massif d'artefacts scripturaires nettement plus diversifiés en provenance du giron de la culture hellénistique, et alexandrine en particulier. Le Quattrocento a vu déferler non seulement un afflux de corpus ayant jusque lors peu migré vers le cœur de l'Europe méridionale, l'équivalent d'une cathédrale engloutie qui émerge des profondeurs des éons temporels, mais fut gratifié par l'apport soutenu du gratin des pédagogues byzantins, une cohorte de lettrés bien trempés de l'élément grec auquel va se ressourcer la cuvée de grands traducteurs florentins qu'ils ont largement contribué à former et à l'instigation desquels va s'instaurer le réquisit d'une forme de latin nettement plus limpide, fluide et affinée où la poursuite de la *ratio* ne peut désormais plus se dispenser des offices de l'*oratio*. La clef ici, sur le plan théorique, l'acquis et le gain net de cette métamorphose, est la coalescence d'une éthique traditionnelle et d'un souci esthétique, dont la philologie et la traduction, je l'ai déjà souligné, vont émerger avec un mandat qui en fait des activités *sui generis* négociant à de nouveaux frais, beaucoup plus relevés, le rapport de l'esprit à la lettre, nous mettant en présence pour paraphraser le titre fameux de Martianus Capella, de nouvelles noces de Philologie et de Mercure.

1. Les nouvelles noces de Philologie et de Mercure

Déjà, le très grand érudit Gémiste Pléthon (1355/1360-1452), natif de Constantinople et ardent défenseur d'une forme très sophistiquée de mysticisme platonicien nourri par des éléments néopythagoriciens et les enseignements des *magoi* perses, instilla-t-il une poussée des plus toniques lorsqu'il fut délégué au concile de Florence (1437-1439). Le vénérable octogénaire y prononça, en effet, une série de conférences sur Platon qui firent époque et allaient donner un souffle nouveau à la passion pour les sources hellénistiques du savoir, notamment au contact de Cosme de Médicis qui fonda aussitôt après une Académie platonicienne à Florence, dont il confia la gouverne à Marsile Ficin. Un important maillage soude la puissance séminale des enseignements de ce grand érudit de Byzance, d'abord formé et rompu aux acquis de la *falsafa* arabe par un maître juif, et ce fabuleux et très fécond laboratoire de traduction que fut à lui seul Marsile Ficin, qui certes n'a pu manquer de bénéficier du soutien d'assistants dévoués et chevronnés. Mais pour l'instant, force est de constater que la veine aristotélicienne n'était pas en reste à ce chapitre. Ainsi, des savants tels que Johannes Argyropulos (v. 1395-1487), un érudit byzantin qui avait émigré en Italie après la chute de Constantinople en 1453, ou encore Angelo Poliziano (1454-1494), natif de Sienne et connu dans la littérature française comme Ange Politien, dont les cours à Florence furent suivis par nul autre que Pic de la Mirandole, et non moins fervent zéléateur des *Nuits attiques* d'Aulu Gelle qu'il émula dans ses *Miscellanea centuria prima*, dispensaient tous deux leurs cours directement sur le texte grec d'Aristote à Florence. Dans une même mouvance, Demetrius Chalcondyles (1424-1511), natif d'Athènes, émigra vers l'Italie en 1447, à Rome, où le Cardinal Bessarion le prit sous son aile. Après avoir étudié avec Théodore Gaza, il enseigna la langue grecque et la philosophie à Pérouse, Rome, Milan, Florence et Padoue. À cette dernière université il succéda à Johannes Argyropulos pour être ensuite hélé par Laurent de Médicis à Florence. Lors de son séjour au Studium de Florence il édita l'*Illiade* et l'*Odyssée* d'Homère dont il publia l'*editio princeps* en 1488, le premier ouvrage en grec à être frappé en caractères d'imprimerie à Florence. Fréquemment consulté par Marsile Ficin au cours de sa traduction des œuvres de Platon, son enseignement fut suivi par les plus fins esprits florentins, mais aussi par d'autres venus de l'étranger, dont le remarquable philosophe et kabbaliste allemand Johannes Reuchlin (1455-1517). À Padoue, avec son collègue Marcus Musurus (1470-1517), un Grec natif de la Crète vénitienne qui eut pour élève Érasme

(Desiderius Erasmus), il fit connaître nombre des poètes grecs dans leur livrée originelle, pavant ainsi la voie à Niccolò Leonico Tomeo (1456-1531), natif d'Épire en Albanie, lorsqu'il allait présenter un Aristote dans sa langue originale aux étudiants padouans, au même moment où Pomponazzi y professait lui-même, y produisant entre autres une superbe traduction des *Parva naturalia* d'Aristote en 1523, agrémenté d'un copieux commentaire. Autre leçon de l'histoire qui est celle des textes et de leurs traductions et retraductions : la traduction latine des *Parva naturalia* que Michael Scot avait déjà donné à Tolède à partir de l'édition arabe, le *Kitab al-hayawān*, bien que Guillaume de Moerbeke en eut fourni une nouvelle à partir du grec vers 1260, fut utilisée par Albert le Grand pour la rédaction de son *De animalibus* et demeura en usage dans les universités européennes jusqu'au XV^e siècle.

L'accès direct au texte grec permettait ainsi de dégager Aristote de sa gangue scolastique. Toujours est-il que cette intromission nouvelle du corpus grec allait se traduire par l'usage courant au XVI^e siècle d'éditions latines comportant leur parallèle grec en regard, faute d'en arriver à fournir une version décisive en latin. Une nouvelle éthique de la traduction frayait ainsi sa voie pour enfin s'implanter plus fermement à Florence dès la fin du XIV^e siècle, sous le patronage du chancelier et humaniste Collucio Salutati (1331-1406) qui fit venir de Byzance le savant Manuel Chrysoloras, qu'il installa à résidence à fort prix afin qu'il professe des cours ouverts à tous pour édifier les jeunes esprits. Comme nous le rappelle Charles B. Schmitt, « on ne peut minimiser le fait que la Renaissance a suscité une nouvelle attitude qui a permis de rejeter l'idée qu'il puisse y avoir une seule traduction valable une fois pour toutes » (Schmitt, 1992, p. 79). Cette idée de plus en plus prégnante sur la relativité des points de vue sur l'œuvre, qui est le pendant technique en matière de philologie de la diversité des points de vue en matière d'historiographie, anticipe de quelque façon le perspectivisme généalogique de Nietzsche, tandis que le principe même de la *retraduction* comme dynamique de la translation des œuvres trouve ici sa première ébauche de légitimité, dont on sait aussi qu'elle fut l'un des chevaux de bataille de l'herméneutique de la traduction développé par le regretté Antoine Berman, selon laquelle entre autres toute première traduction est une tentative augurant une série de retraductions au fil desquelles une version plus décisive va se profiler et configurer de proche en proche la traduction canonique d'une œuvre dans telle ou telle autre langue (BERMAN, 1990).

Mais, on le sait trop, c'est là un idéal hors d'atteinte. En effet, même en possession d'un « canon » ou d'un parangon de la traduction qui monumentalise une œuvre et sanctionne

son universalité, il appert qu'Homère, Dante ou Shakespeare sont inlassablement voués, dans un même mouvement, à retourner dans l'atelier du traducteur pour une nouvelle séance de « toilettage ». Comme si la trame nerveuse des polysystèmes littéraires était hantée par le spectre de ces œuvres qui ont acquis une stature paradigmatique, qui aura qui défie tout profil définitif. Ce trait phénoménologique confirme à mon sens l'une des propriétés inhérentes à l'exercice de la traduction, non pas tant sa « secondarité », qui en ferait un « produit dérivé », ancillaire à l'original, alors que la notion, voire sa pertinence, d'un original n'existe et ne vaut qu'eu égard à sa traduction, mais plutôt, dirais-je, sa « postériorité », son « après-coup » et, par voie de conséquence, sa réflexivité immanente qui est au principe de la « survie » de l'œuvre sous condition de sa constante métamorphose. Toute traduction, en effet, est marquée par un angle de déférence singulier répondant à un indice de variabilité assorti à la dissymétrie affectant l'interface entre des vernaculaires dont l'acte de naissance, la croissance et l'évolution exhibent les cicatrices et les sutures du temps, étant tissés d'un faisceau de contingences, de métissages et d'hybridations de toutes sortes. D'ailleurs, peut-être qu'un Dante Alighieri était lui-même en passe de concevoir que les hauts canons de la culture moulée dans la *koinè* grecque et la langue latine étaient eux-mêmes trempés de la même matière que le *vulgare illustre*, la crue rhapsodique des vernaculaires. Et ce n'est certes pas un moindre paradoxe que l'éthique traductionnelle en train de se mettre en place au Quattrocento avec cette émulation multilatérale des canons littéraires de l'Antiquité grecque et la reformulation d'une *humanitas* destinée à renouer avec les arcanes d'une *prisca sapientia* se soit brûlée les ailes en visant précisément un idéal animé d'une soif d'absolu qui sera réactivée chez les Romantiques d'Iéna et qui, à leur instar du reste, sera aussi confrontée à la finitude et à la polyvocité des formes où cet idéal s'incarne. Mais poursuivons avec Charles B. Schmitt, qui nous rappelle que l'impact de l'immigration d'érudits byzantins de la trempe de Manuel Chrysoloras à l'invitation de Collucio Salutati fut précisément une vague concertée de chantiers de traduction, bref que

[...] l'une des principales activités des humanistes en Italie, commencée à la fin du XIV^e siècle et portant son fruit au XV^e siècle, fut la traduction du grec en latin de nombreux ouvrages. Dans cette vague, les premières traductions, dues à Leonzio Pilato (fl. 1358-1364), suivent la méthode médiévale du mot à mot (*verbum e verbo*). Mais avec l'arrivée de Manuel Chrysoloras (env. 1350-1416) en Italie en 1396, tout est prêt pour que se développe une nouvelle technique de traduction. Chrysoloras est la source d'où jaillit cette nouvelle méthode, qui fait son chemin dans l'école influente de Guarino de Vérone et chez Leonardo Bruni (SCHMITT, 1992, p. 80-81).

Comme le souligne Charles Le Blanc dans l'Introduction à la superbe traduction qu'il nous a livrée du *De interpretatione recta* de Leonardo Bruni (2008), l'humanisme renaissant ne se caractérise pas par une école ou une doctrine, mais par des *textes*. On n'élabore pas une philosophie, mais, préciserais-je, une ou des *technique(s) de lecture*, poursuivant et affinant un *art du commentaire* qui avait déjà fait ses preuves chez des maîtres de l'interprétation aussi éloignés dans le temps et l'espace que Macrobe dans son *Commentaire du songe de Scipion*, l'aristotélicien Alexandre d'Aphrodise, le néoplatonicien Simplicius non moins que le cordouan Averroès dont l'éloge n'est plus à faire en cette matière. Il s'agit d'abord d'une pratique de lecture et d'écriture. À cet égard, comme le stipule Le Blanc, contrairement à l'agenda prescrit aux doctes médiévaux, il n'était plus question alors « d'assimiler l'Antiquité à des catégories qui lui étaient étrangères » (BRUNI, 2008, p. 4) et la plier aux contraintes d'un magistère que son legs pouvait tout au plus implémenter sans y porter atteinte, mais de ménager un accès au texte, de le débayer des entraves et scories que la patine des appropriations doctrinales antérieures avait laissées en partage au gré des transactions obliques, gloses et scolies inscrites dans les marges du texte. Mais il y a plus. Le réquisit formel de rectitude et d'élégance stylistique en regard de la vérité du texte, dans bien des cas l'établissement de son *editio princeps*, bref le mot d'ordre fondateur d'une pratique éclairée de la philologie et d'une nouvelle éthique traductionnelle, reconduit à l'acteur principal lui-même, l'agent herméneute, lui prodiguant un viatique qui reconduit à sa propre émancipation, à une forme de libération et d'élucidation de sa propre ipséité, réactivant sa « démonique », si je puis dire. Dès lors peut-on affirmer, comme l'écrit Charles Le Blanc,

65

[...] qu'il y a un *continuum* entre le changement d'esprit manifesté par les humanistes à l'égard de l'Antiquité et de ses textes, et la nécessité de circonduire des critères philologiques précis dans l'établissement des manuscrits, en particulier dans l'élaboration de règles pour la conduite des traductions. Du reste, la « redécouverte » des textes anciens, due en partie à la compétence de plusieurs humanistes à lire le grec – et donc d'établir une relation directe avec les auteurs sans transiger par le prisme des lectures des traducteurs – en partie à d'authentiques legs textuels d'érudits byzantins, porte en elle-même la conviction qu'il convient de restaurer la culture antique altérée par la perte des ouvrages anciens et les contrefaçons de traducteurs ignorants. Mais surtout, l'art philologique, au sein duquel s'inscrit la traduction, participe de ce travail de récupération de la culture et, en un sens, de réappropriation de l'humanité même de l'homme. C'est probablement là l'un des sens sacrés de l'humanisme que d'assurer, par la fréquentation des auteurs et la pratique de la lecture, que l'être humain retrouve le vrai visage de l'homme. La traduction, et avec elle le discours sur la traduction qui, par le biais de la philologie, assure la vérité du texte traduit, se veut une pratique qui assure la réappropriation *véritable* de soi à travers le texte. On trouve ainsi dans l'exercice humaniste de la

traduction un motif socratique, un « connais-toi toi-même » de la culture, une connaissance de soi qui transige d'abord par la connaissance d'autrui. Que l'altérité représente une condition de la connaissance de soi apparaît, à tout prendre, comme l'élément central de l'humanisme. En son cœur se trouve le livre, l'écriture et la lecture, et ce qui vient avec la pratique textuelle : la critique et la traduction. (BRUNI, 2008, p. 4-5)

66

Cette observation judicieuse s'applique au tout premier chef à un talent aussi soucieux de la forme que du fond, une maestria aussi précoce et prolifique que celle qui est exhibée par Leonardo Bruni (1369-1444). Ce n'est pas un hasard non plus si ce dernier choisira comme objet de ses premières traductions le drame socratique qui se déroule au gré des dialogues de l'*Apologie*, du *Criton* et du *Phédon*; cette fascination pour la figure socratique atteindra son apogée chez les grands humanistes Érasme, Rabelais et Montaigne. C'est donc sous les auspices favorisés par le patronage éclairé d'un Collucio Salutati, au voisinage de l'école influente de Guarino de Vérone (1374-1460) et surtout l'enseignement inestimable de son maître Manuel Chrysoloras que le jeune Leonardo Bruni, fils d'un marchand d'Arezzo qui, dès son arrivée à Florence dans les années 1390, fut vivement encouragé dans ses tentatives de traduction de textes philosophiques, se lança dans la traduction de Platon, soit une demi-douzaine de dialogues en plus de ses *Lettres*, qu'il traduisit en tout ou en partie, en commençant avec le *Phédon* en 1405 pour boucler ce cycle avec le *Banquet* en 1435. Mais Bruni se joignit assez vite au mouvement de revitalisation du corpus latin d'Aristote. En 1416, il publie une nouvelle version de l'*Éthique à Nicomaque* qui allait faire beaucoup de bruit, suivie de la traduction des *Œconomica* en 1420, de la rédaction d'une *Introduction à la philosophie morale* de son cru en 1425, une *Vie d'Aristote* en 1429 et, enfin, la traduction du *Politique* en 1437-1438.

Les versions latines de Leonardo Bruni, adepte de l'anti-scolasticisme de Pétrarque et fortement marqué par l'ascendant moral de Cicéron, pour lui l'*auctoritas* par excellence, sont des modèles typiques de la nouvelle éthique traductionnelle alors en train de se dessiner et qui ressortit à des prérogatives d'ordre esthétique et moral à la fois : pour l'humaniste, en effet, un texte, philosophique, littéraire ou autre, est une œuvre d'art conçue dans un médium ou un idiome ancien (grec) et sa traduction n'est pas autre chose que sa transposition plastique dans un autre (latin). En comparaison, la conception médiévale du texte est beaucoup plus rustique et approximative, carrément dénuée d'élégance et de tout souci à cet égard, harnachant et violant simultanément les règles de la grammaire et de la syntaxe latines pour les plier au régime de la conceptualité expurgée de matrice du texte en langue originale. Le latin de Bruni

jouissait d'un plus vaste éventail de ressources lexicales et d'une maîtrise aboutie du sens de la prosodie, lui permettant de dénicher des expressions correspondantes pour la crudité parfois indomptable des vocables et des locutions grecs, et ainsi de parvenir à un accord harmonieux des paradigmes linguistiques de part et d'autre, lui épargnant le recours à des formules forcées dans la version latine. Mais, comme nous allons le voir aussi, cette maestria dans la pointe du style, l'*acumen* brunien et ses gymnopédies rhétoriques n'allait pas sans donner lieu à des contresens ou des anachronismes patents.

L'éthique traductionnelle de Bruni est une esthétique basée sur la conviction que le latin est une langue suffisamment accomplie à ce stade de son évolution, c'est-à-dire qu'elle possède assez de souplesse et un capital des ressources assez riche pour y héberger le tropisme inhérent aux formes de la conceptualité grecque, et ce sans avoir à se plier à une corrélation de type *verbum e verbo*. En outre, comme le stipule Charles B. Schmitt, Bruni rejette la pratique médiévale qui consiste à « translittérer les termes techniques grecs en latin corrompu » (SCHMITT, 1992, p. 81-82). Bruni était un esprit intrépide et passablement sûr de ses moyens, n'ignorant pas non plus que ses prises de position, proches de la provocation, allaient générer la controverse. Ingénu ou bien en selle, lorsqu'il dédia sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote au nouveau pape Martin V, il mentionnait en outre que la version antérieure du traducteur médiéval faisant autorité, « manifestement un Dominicain », écrivit-il, en l'occurrence Robert Grosseteste, était le fruit d'un travail « ignorant », « puéril », « gauche » et « clownesque » (HANKINS, 2001, p. 134). Comme de fait, l'ordre des Dominicains en prit aussitôt ombrage et Bruni fut entraîné dans une controverse qui persista jusqu'à la fin de sa vie et se poursuivit même quarante ans après sa mort (*Ibid.*). La première version de sa traduction en latin commença à circuler dès la fin de 1417. Les critiques fusèrent et s'attachaient notamment à l'audace voire à l'incurie présumée affligeant son usage de la locution latine *somnum bonum* pour rendre le terme grec τὰγαθόν utilisé par Aristote. Au-delà de sa boutade à l'endroit des Dominicains, le point de vue farouchement défendu par Bruni n'allait pas sans froisser les habitudes acquises par les zéloteurs du statu quo, et il devra souvent s'en expliquer dans les préfaces des diverses versions latines qui lui sont dues, comme dans son *De interpretatione recta*, dont la première partie renvoie expressément à la préface de sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, mais surtout lors de sa polémique avec l'évêque Alfonso de Cartagena (1384-1456).

En effet, l'empoigne la plus vigoureuse et indénouable en fin de compte sur l'usage des termes mais surtout les principes directeurs d'une bonne traduction des maîtres grecs s'engagea dans les années 136-1438 dans ce qui fut appelé la *Controversia alphonsiana*, en référence à l'évêque de Burgos, Alfonso de Cartagena, qui, vers les 1430, y alla d'un *Libellus contra Leonardum*, relatant les prémisses de cette dispute enclenchée précisément autour de la traduction séditeuse de l'*Éthique à Nicomaque* dont la matière, écrivait-il, avait été « chevauchée à bride abattue » par Bruni (HANKINS, 2001, p. 136). Alors qu'Alfonso de Cartagena concevait le latin philosophique presque comme un formalisme ou un métalangage servant de véhicule au concept, sans plus, Bruni pour sa part tenait l'art d'user de la langue latine comme une *oratio*, un art discursif, plutôt que le simple support linguistique d'une *ratio*, c'est-à-dire comme une forme de discours marquée par l'évolution historique des unités de langage et des règles de composition plutôt qu'un idiome voire un jargon véhiculaire obéissant aux impératifs d'une raison anhistorique, une forme d'intelligence se recommandant d'abstractions atemporelles. Tandis qu'Alfonso de Cartagena considérait le philosophe comme redevable uniquement de structures anhistoriques données dans les textes d'Aristote et les commentaires, Bruni voyait dans les mêmes textes des produits de l'histoire et de la culture créant des obligations pour le philosophe et, *a fortiori*, pour le traducteur qui veille à acheminer les éléments obéissant au tropisme singulier de la langue source vers une langue cible qui est elle-même en phase d'évolution constante et par le fait même susceptible de perfectionnement, quels que soient l'étendue de ses ressorts, l'extension de son pouvoir d'évocation et le degré de son achèvement.

La controverse fila son train, fit son nid dans les débats de l'époque et atteignit enfin celle qui fera rage à Rome pendant les années 1460, la pomme de discorde étant à nouveau jetée en pâture chez les beaux esprits autour la traduction du terme *τὰγαθόν*, mais opposant cette fois Georges de Trébizonde et le Cardinal Bessarion sur les mérites respectifs de Platon et d'Aristote. George de Trébizonde défendait bec et ongles l'éthique traductionnelle de Bruni prise à partie et attaquée par la bande à travers la tentative esquissée par un protégé de Bessarion, l'érudit byzantin Johannes Argyropoulos, de dépasser la version de l'émule de Cicéron en décantant les présumés excès de son éloquence. En réalité, comme le note James Hankins, cette controverse était moins « un conflit entre les humanistes et les scolastiques qu'une lutte entre les méthodes et les buts des grammairiens et des rhétoriciens d'un côté, et ceux des philosophes et des théologiens de l'autre » (HANKINS, 2001, p. 138). Ces derniers,

notamment la faction théologique avec ses préceptes bien ancrés dans la sécheresse d'un latin rustique, voyaient le tapis leur glisser sous les pieds et étaient en voie de constater que la bataille était perdue face à cette mouvance irrésistible du courant de traduction humaniste. Le nombre de copies manuscrites de la version Bruni réalisées, diffusées et conservées, surclassait nettement celui des versions de Robert Grosseteste, ce qui n'allait pas sans flatter l'ego du styliste d'une nouvelle livrée pour Aristote alors que son *Éthique* était largement utilisée dans les cours universitaires à Florence, aussi bien par Ugo Benzi, Francesco Filelfo, un ardent défenseur de l'éthique traductionnelle de Bruni, mais encore Angelo Poliziano (Ange Politien), Niccolò Tignosi, le maître de Marsile Ficin, et même par Johannes Argyropoulos, qui tentera de supplanter cette version. En Espagne, la version de Bruni avait fait place nette de toutes les autres, et en France elle continuera d'être imprimée massivement jusqu'au XVI^e siècle.

Mais nous pouvons aussi observer ou tirer une conséquence immédiate de la forte incidence du facteur « rhétorique » sur l'évolution des mœurs culturelles (et morales) : l'usufruit de cet afflux de copies déborde largement le lectorat clérical et universitaire pour atteindre un nouveau public laïc, élargissant le bassin d'acculturation des classiques grecs vers la gent ayant reçu une éducation libérale, des spécimens de traductions de Bruni pouvant être aisément retracés dans les bibliothèques princières et aristocratiques du Quattrocento et, donnée non négligeable, dans celles des notables de la bourgeoisie marchande. C'est un détail important et fondamental pour juger de la conjecture que j'avance dans ces pages, à savoir que la traduction est un vecteur de métamorphoses, un agent transformateur des sociétés et des cultures. La poussée de l'acculturation savante dans une aire de diffusion beaucoup plus ramifiée correspond à une amorce de démocratisation des savoirs et à une émancipation morale des consciences ménageant les avenues des révolutions scientifiques à venir. La transmission des corpus au moyen d'une mécanique littéraliste bricolée dans un « latin de cloître » ne suffisait plus, les procédés rhétoriques étant mis à pied d'œuvre non seulement pour les vertus ornementales ou à des fins de persuasion casuelle mais pour épouser le rythme même des vernaculaires, la langue parlée par le quidam comme par l'élite savante, y insuffler les germes d'une éducation morale à la faveur d'une leçon de traduction plus fluide et souple, tout simplement plus fluente.

L'argument de Bruni était d'*autorité* : il tenait de Cicéron qu'Aristote était un auteur éloquent ou qui cultivait l'éloquence, la recherchait, soucieux de la force de persuasion

chiffrée dans le maniement du style et des artifices rhétoriques. Cicéron, l'auteur latin le plus éloquent, était féru de langue grecque et d'une compétence hors pair en cette matière. C'est pourquoi Bruni s'escrimait sans ambages autour des ruines de la rusticité scolastique, mais en même temps cette confiance en ses moyens acquise auprès de l'*auctoritas* des plus grands stylistes latins l'égarait parfois dans des solutions de traduction incongrues. Déjà, le fameux translat *summum bonum* ayant fait matière à litige pour rendre la notion aristotélicienne τὰγαθόν est en fait fautif, puisque qu'il se résout en quelque sorte à une platonisation induite de la notion de « bien » qu'Aristote rattache sans plus comme finalité immanente inhérente à l'exercice des facultés intellectuelles de l'homme, dans l'exclusive de tout renvoi à un monde idéal peuplé de « formes intelligibles ». Les élans de Bruni n'étaient pas non plus sans créer certaines distorsions, et pécher par anachronisme. Si, en effet, Bruni a forgé sa voix sur le modèle de Cicéron et de Tite-Live, cette nouvelle conformité aux canons de la latinité de haute culture ne pouvait qu'introduire un décalage, entraîner un déphasage dans la reformulation des concepts hérités des Grecs. Comme le souligne Brian Copenhaver (je traduis) :

70

La traduction médiévale de « ta oikonomika » par *yconomica*, par exemple, offusquait le sens de la latinité chez Bruni, mais, nonobstant son désir de fonder la philologie sur l'histoire, lorsqu'il remplaça « yconomica » par *res familiaris*, il ne fut même pas troublé par le fait que le terme *familia* énonçait quelque chose de romain qui ne pouvait avoir été dit à Athènes. Bruni s'objectait à l'emploi de mots tels que « yconomica » parce qu'à sa vue ils étaient dépourvus d'autorité, de clarté et de beauté. L'autorité (*auctoritas*) signifiait l'authentification à travers l'usage par les *auctores* : Cicéron, Tite-Live, Virgile et d'autres sages anciens dont l'approbation d'un terme ou d'un trope de la langue établissait les normes esthétiques aussi fermement que des données historiques. Le latin se rapprochant de ses racines classiques semblait alors d'autant plus beau à la perception d'un humaniste rompu à la convention de la mimésis, bref habitué à juger la félicité en matière d'esthétique à la lumière de l'émulation des Anciens. Sur la base d'un canon esthétique visant à l'imitation et d'une impulsion morale visant la persuasion, il n'y avait qu'un pas à franchir pour conclure, comme le fait Bruni, que la meilleure philosophie doit toujours elle-même s'exprimer avec la justesse et la rectitude de langage les plus grandes eu égard à ce qui a été retenu des anciens auteurs (COPENHAVER, 1999, p. 289).

La relation au texte, rapport de justesse philologique et d'hospitalité traductionnelle, exige la rigueur d'un dialogue avec la source cadencé par l'acuité et la patience de l'écoute aussi bien que l'éloquence et l'élégance de l'*oratio* qui concilie un impératif éthique dans l'accueil à un souci esthétique dans la facture de la traduction. Dans le prologue à sa traduction du *De interpretatione recta*, Charles Le Blanc observe à juste escient que l'optique développée par l'humanisme renaissant en regard du texte source, une optique de déférence

envers l'altérité irréductible de cette source, se détourne d'un contrôle « idéologique » de l'information qui prévalait sous l'empire d'un magistère théologique cherchant à « naturaliser » à son profit l'élément étranger, pour plutôt s'assurer d'un contrôle « technique » de l'information (BRUNI, 2008, p. 8), commandant par le fait même une acribie plus soignée et nuancée dans le mode de sollicitation philologique aussi bien que dans le geste traducteur qui doit se dissocier de l'incurie régnant dans la manipulation du texte à des fins autres que l'intention première inscrite à la source. Le changement de paradigme initié par les lettrés du *Rinascimento* n'est pas qu'une démonstration de pure brillance intellectuelle, mais d'abord une volonté de faire parler les choses en les laissant parler d'elles-mêmes, ce qui ne se peut faire qu'en établissant un canevas et une éthique de travail philologique et traductionnelle qui se prête à cette assomption célébrant la réconciliation de la lettre et de l'esprit dans la forme achevée de la traduction autant que l'édition critique du texte ménagée par la sollicitude philologique.

On ne saurait donc minimiser l'importance de l'investissement nettement plus marqué, très étudié, dans la dimension « performative » de l'*oratio*, la signature rhétorique de la mise en discours, par contraste avec l'indigence stylistique du *verbum e verbo* préconisé par la rusticité du truchement médiéval qui souvent consistait simplement à se saisir de ce qui nous tombe sous la main. De tout ce qu'on saurait supputer et porter au compte de la fidélité escomptée de la traduction à l'égard de la source, il est désormais clair que les règles de l'art ne peuvent loger à l'enseigne exclusive ou du mode *verbum e verbo*, littéraliste, ou du mode *ad sentenciam*, paraphrastique ou présumé plus libéral. C'est un nœud indénouable car le maillage à l'interface entre la source et la cible se négocie à un niveau plus profond de la visée traductionnelle. C'est précisément ce qu'a commencé à comprendre et à mettre en pratique Leonardo Bruni. Car tous égards n'étant pas égaux quant à la saisie opportune de toutes les implications du texte source, il n'en faut pas moins s'assurer aussi, sinon en priorité, de la maîtrise d'œuvre dans la langue d'accueil, dès lors que ce qui s'énonce (*elocutio*) dans la langue source est déjà *oratio*, discours faisant texte et non pas seulement agencement de mots et que ce qui y parle et la façon dont il y est parlé doivent trouver un maximum de résonance oratoire dans la langue d'arrivée. C'est pourquoi Bruni, qu'il soit à traduire Platon ou Aristote, ne pourra s'y mesurer que sur la base de l'apprentissage du latin qui fut sien, en s'étant frotté préalablement, à l'instar de Dante sans doute au moment où il allait conquérir sa propre langue toscane et lui faire une niche dans sa poétique, la latinité châtiée, souple et

ample à la fois, des Cicéron, Virgile, Salluste ou Ovide. Davantage et bien autrement qu'une simple imitation, l'exigence qui se dessine ici est celle d'une émulation productive en regard de la source à traduire, plus précisément une reconstruction liée à l'amplitude et à la dissymétrie des formes où la traduction s'actualise et qui sont le reflet et l'écho de la distance temporelle qui la sépare de sa source.

Les préceptes que Bruni va dégager au fil du *De interpretatione recta* anticipent de quelque façon les correctifs qu'Umberto Eco a convenu d'apporter en ce qui a trait à la conception générale de la traduction dans *Dire la quasi stessa cosa* (Eco 2006). Se basant sur diverses traductions de ses propres romans en plusieurs langues, Eco constate d'abord que la traduction est affaire de *négociation*, maintenant une position d'équilibre diffuse et ponctuelle à la fois dans la distribution des parts respectives de perte et de compensation à l'échelle de l'œuvre, et ensuite que l'on ne traduit pas « de mot à mot », mais « de monde à monde » (Eco 2006). Bruni a conçu et rédigé le *De interpretatione recta* après avoir lui-même traduit quantité d'ouvrages de Platon et d'Aristote, ce qui en fait à la fois un faisceau de relevés d'apprenti et le testament, la réflexion aboutie d'une maîtrise d'œuvre. Reprenant à son compte les lignes directrices formulées déjà par Cicéron dans son *De optimo genere oratorum*, le traité de Bruni, rédigé en 1424, nous offre une perspective qui, à mon sens, préfigure également les deux notions qui, selon Antoine Berman, gouvernent la problématique de la traduction qui s'instaure en Allemagne dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, soit celle d'élargissement ou d'amplification (*Erweiterung*) et celle de fidélité (*Treue*), que l'on retrouve aussi bien chez Herder que chez Novalis (BERMAN, 1984, p. 61-71). Bruni cultive une dialectique subtile appelée à combler sans l'abolir, bref habiter et reconstruire la distance historique qui en impose face à une œuvre qui requiert des égards nuancés. Son *ethos* traductionnel était marqué par une audace pondérée pour pénétrer en deçà de sa surface portante les ressorts les plus discrets du texte source, alors que la langue d'accueil est pareillement destinée à s'élargir et se transformer, tant sur le plan stylistique que dans l'acuité de la pénétration herméneutique qui seule lui permet de s'accomplir et de se renouveler. Dans le cas qui nous occupe, comme le note Charles Le Blanc, il ne s'agit pas seulement de « rendre une œuvre grecque de la meilleure façon possible en latin, mais d'accroître, autant que faire se peut, le champ même de la latinité en relevant les erreurs du précédent traducteur » (BRUNI, 2008, p. 12).

Cette mutation en catimini, et flamboyante à la fois, de l'éthique traductionnelle, qui est d'abord empreinte de déférence à l'endroit de la source grecque, est animée dans cette même mouvance d'un désir d'accroissement du spectre expressif de la langue latine. Cette acculturation plus profonde de la lettre grecque dont l'esprit migre dans la forme que lui imprime sa modulation inédite dans une matrice latine rompue à cette exigence accrue qui est celle de l'humanisme renaissant, si elle esquisse un pas en direction des intuitions ressortissant à l'élaboration de la théorie critique des Romantiques d'Iéna, elle répond également à un désir profond de réinsufflation de l'esprit du christianisme latin, comme le fera éventuellement l'acculturation plus secrète, clandestine, comme en sourdine, des mythologèmes de la Kabbale hébraïque qui, via Pic de la Mirandole, Knorr von Rosenroth et Johann Reuchlin vont courir en filigrane d'une tradition de pensée qui frayera sa voie chez Leibniz et Schelling, jusqu'à Franz Rosenzweig et Walter Benjamin. Non moins intéressant et peut-être aussi percutant est le fait que ce maillage entre éthique de la traduction et acribie philologique, d'une part, et l'aspiration à une spiritualité lestée de sa gangue scolastique, de l'autre, soit promue à la faveur d'une conception *hédoniste* de la lecture à laquelle le mandat de traduction doit aussi rendre des comptes. Charles Le Blanc nous reporte à une lettre que Bruni adresse à un ami où il souligne que sa traduction de Platon se lit avec le plus grand plaisir, *cum summa voluptate*, puisque le traducteur y est « moins attentif aux syllabes *qu'au sens total de l'œuvre de Platon* », la pointe du style se glissant littéralement dans le mouvement global de la prosodie platonicienne, sans la molester, *sine molestia* (BRUNI, 2008, p. 13). Cette attitude est résolument *moderne*, et ne manque pas de marquer le pas dans la notion même de son opération, de son enjeu et de sa portée, car dans la même lettre, comme l'observe Le Blanc dans la foulée de Remigio Sabbadini, on voit apparaître « pour la première fois dans la culture occidentale les mots *traductio* et *traducere* dans le sens de traduire, au lieu des formules traditionnelles telles que *vertere, convertere, interpretari, latini reddere* » (*Ibid.*).

Une position aussi innovatrice ne manquera pas d'avoir une influence considérable, d'autant que, sans même s'en revendiquer ou s'en faire le héraut, l'optique défendue par Bruni marquera l'entrée en scène du type de l'*humaniste*, de l'homme pétri de culture, féru des tours et détours de l'histoire et « connaisseur » en langues, dont l'intérêt premier est d'ordre philologique et rhétorique, par contraste avec une gent scolaire pétrifiée dans son réseau d'abstractions et vouée comme telle à une certaine inertie. Ceci dit, il n'est pas

question de jouer la carte de la nouveauté dont serait gratifiée l'épiphanie florentine en regard d'une ère médiévale qu'on a trop longtemps décriée à tort comme « obscure », alors que nombres de doctes médiévaux ont précédé et dans certains cas devancé les conquêtes intellectuelles les plus audacieuses de la Renaissance, songeant ici à la cuvée de grandes cosmologies élaborées par les Chartrains sous la gouverne de Thierry. En revanche, je ne saurais souscrire au diagnostic un peu vite expédié que nous assène Ernst Cassirer lorsqu'il affirme que la mutation de paradigme enclenchée avec l'humanisme renaissant, qui certes s'inscrit dans la foulée de la conception de la grammaire dans les *Institutiones Oratoriae* de Quintilien, ne représente pas une véritable alternative à la scolastique des doctes médiévaux mais ne se veut qu'un « idéal culturel fondé sur l'éloquence » (CASSIRER, 1983, p. 7).

74

Soyons clairs : il y a un gain cognitif avéré de toutes parts, ne serait-ce qu'en considération de la seule science philologique et de son opérateur de prédilection, la traduction critique. Le Quattrocento sera ainsi l'occasion d'une retraduction intégrale du corps aristotélicien – retraductions en série devrais-je préciser. Facteur non négligeable, non seulement y eut-il nouvel arrivage de manuscrits originaux en grec, mais ce sont des érudits grecs qui ont majoritairement dominé la traduction d'Aristote au XV^e siècle : Argyropoulos certes, mais aussi Bessarion (Basilius Bessarione, 1403-1472), élève de Gémiste Pléthon et protecteur du jeune Lorenzo Valla, ou encore Théodore Gaza (v. 1400-1478), qui a traduit le *De animalibus* d'Aristote, à l'instar de son rival Georges de Trébizonde (Trapezuntius, 1396-1472). De plus, ceux parmi les Latins qui ont fourni les meilleures traductions d'Aristote, tel Francesco Filelfo (1398-1481), ont eu soit l'occasion de séjourner à Constantinople sinon de baigner dans l'aire de rayonnement de la langue grecque. Autre facteur d'importance, la recherche savante et le travail intellectuel bénéficiaient alors d'un mécénat soutenu, tant de la part des autorités ecclésiastiques, par exemple le pape Nicolas V qui dressa un plan pour retraduire l'œuvre d'Aristote dans son entier, que de l'aristocratie marchande, des grands banquiers florentins, tels les Médicis, sans compter l'émergence d'un nouveau public lettré, assez fortuné pour commander de luxueuses copies manuscrites des nouvelles traductions. Une figure emblématique de cette ferveur humaniste, de cette crue soudaine de traductions qui allaient inonder le paysage culturel du Quattrocento, est Johannes Argyropoulos, un érudit d'expression grecque et autre protégé du Cardinal Bessarion, qui vint étudier à Padoue avec l'éminent philosophe Paul de Venise (Paolo Nicolleti, 1368-1428), pour retourner à Constantinople où il enseigna la logique et la physique d'Aristote, avant de fuir en 1453 après

la chute de Constantinople, pour s'établir à Florence où Cosme de Médicis l'installa à la tête du département de grec du *Florentinum Studium* et il eut entre autres comme étudiants Laurent de Médicis et Angelo Poliziano. Charles B. Schmitt résume fort bien l'apport de cet humaniste au domaine de la traduction savante :

Johannes Argyropulos, qui fut actif à Florence sous les Médicis lors du plein essor culturel, est un bon représentant de l'aristotélisme du Quattrocento italien. De tous les spécialistes du XV^e siècle, c'est lui qui a traduit le plus grand nombre d'œuvres d'Aristote et, par l'ampleur de sa production, il soutient la comparaison avec Guillaume de Moerbeke au Moyen Âge et Joachim Périon au XVI^e siècle. Il s'est détourné, encore plus que Bruni, de la méthode médiévale du mot à mot (*verbum e verbo*) pour lui substituer une technique souvent proche de la paraphrase. En presque trente ans de traduction, Argyropulos a réalisé un travail impressionnant. Ses versions des traités *De l'âme*, *Du ciel*, de l'*Éthique à Nicomaque* et de la *Physique* sont restées des références, elles ont duré pendant tout le XV^e siècle. Les seuls textes du Quattrocento à avoir aussi bien résisté sont ceux de Gaza (pour les œuvres concernant les animaux), de Giorgio Valla (la *Grande Morale*, mais ni la *Poétique* ni les *Mécaniques*), Bessarion (la *Métaphysique*), Bruni (l'*Économique*, mais ni la *Politique* ni l'*Éthique*) et Filelfo (la *Rhétorique à Alexandre*). Dans son édition de 1590, Casaubon insère trois des traductions d'Argyropulos (SCHMITT, 1992, p. 84).

Cette abondante moisson de traductions, caractérisées par un *modus operandi* inédit mais aiguillé par une nouvelle éthique, allait provoquer une fracture non seulement dans le lexique de base des philosophes, mais dans le mode d'exposition de leurs idées, dans la façon même de traiter ce que les doctes médiévaux avaient jusque lors désigné comme la *quaestio*, qui fait le lien entre le sujet connaissant et l'objet de sa connaissance. Sans la révolution opérée dans la mentalité et la méthode même des traducteurs de la Renaissance, notamment la cuvée du Quattrocento italien, une forme d'investigation et de dissertation aussi innovatrice que celle qu'on retrouve dans le *Discours de la méthode* de Descartes ou encore dans l'« ordre des raisons » se déployant dans le mode d'exposition *more geometrico* de l'*Éthique* de Baruch Spinoza (1632-1677) n'auraient pu non seulement voir le jour mais n'auraient pas même été imaginables.

Un aspect absolument essentiel de cet éveil est l'apparition de traducteurs véritablement versés dans la connaissance du grec ancien. Ainsi Marsile Ficin était-il de loin le plus chevronné à cet égard et deviendra la clef de voûte de la translation massive non seulement du corpus platonicien dans son ensemble, mais aussi d'une variété impressionnante d'œuvres de l'hellénisme tardif, toutes tendances et doctrines confondues. Autre réussite spectaculaire, le neveu de Jean Pic de la Mirandole, Gianfrancesco (1469-1533), une figure

importante de la culture littéraire et philosophique de l'Italie XVI^e siècle (voir Schmitt 1967), alors qu'il s'apprêtait à procéder au tout premier examen critique d'envergure du scepticisme pyrrhonien depuis l'Antiquité, l'*Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* (« Examen de la vanité des doctrines païennes et de la vérité des enseignements chrétiens », 1520), dut aborder de longs segments de Sextus Empiricus dans le grec original et s'acquitta alors de cette tâche avec brio, faisant preuve d'une grande félicité dans la justesse de son expression. Tous les penseurs de la Renaissance d'allégeance épicurienne étaient pareillement des hellénistes accomplis, tout comme celui qui était le maître d'œuvre des études stoïciennes à l'époque, Justus Lipsius (1547-1606). Pour ce qui est du corpus aristotélicien, j'ai évoqué plus haut les noms de Leonardo Bruni et de Johannes Argyropoulos. Par contre, faut-il le souligner, lorsque Rudolphus Goclenius l'Ancien (1547-1628) publia son monumental *Lexicon philosophicum* entre 1613 et 1615, il n'aura compulsé de ce foisonnement que l'excroissance tardive de recherches terminologiques qui remontent aussi loin que la brillante discussion d'Angelo Poliziano sur la différence entre les termes *endelecheia* (perpétuité) et *entelecheia* (finalité) chez Aristote ou encore les arguments antagonistes du débat orageux tenu autour de la traduction du terme τὰγαθόν chez Leonardo Bruni.

2. *Oratio* vs. *ratio* : une autre querelle des Anciens et des Modernes

À l'arrière-plan de ce souci pour le détail et la précision philologique, on trouve la culture de la rhétorique comme art de la *disputatio*, devant alors se substituer à la logique d'Aristote, sinon pallier ses carences. Le plus ardent défenseur de ce programme est sans conteste Lorenzo Valla (1407-1457), qui étudia entre autres avec Leonardo Bruni, et s'imposa comme un polémiste redoutable et un pionnier de la philologie analytique, habilité à débusquer les contrefaçons et fausses attributions, par exemple dans son travail exemplaire de détection où, mobilisant pour la première fois les ressources conjointes de la paléographie et de la critique textuelle, il va établir le caractère contrefaçon de la *Donation de Constantin*, une contrefaçon grossière puisque le texte latin en a été rédigé en 774, quatre siècles après la mort de Constantin 1^{er} en 337 (*De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, circa 1437-1440). Mais je m'en tiendrai ici à ses *Dialecticae disputationes*, rédigées de 1433 à 1439, qui se présente comme une attaque en règle, très vigoureuse et remarquablement bien argumentée, contre les modes scolastiques de raisonnement dont Valla démonte le mécanisme

peu subtil comme un tissu d'arguties ne reposant que sur des substantifs forgés de toute pièce et de façon arbitraire, qui ne sont littéralement que des avortons linguistiques et sémantiques. Auparavant, j'estime opportun de prendre la mesure de cet énoncé de principe formulé par Tristan Dagron dans un excellent article intitulé « Plurilinguisme philosophique et crise du concept : le moment humaniste », où il cerne fort bien l'enjeu et la portée des ambitions nourries par la mouvance philologique qui a mobilisé nombre d'érudits du Quattrocento :

L'humanisme de la Renaissance, avant d'être cette philosophie de l'homme que l'on met trop souvent en avant, est d'abord une réflexion sur la langue et sur la transmission de l'héritage culturel des Anciens. Cette réflexion va certainement bien au-delà d'une réhabilitation de la rhétorique et de la tentative, presque utopique, d'une restauration de la latinité classique, contre le latin réputé « barbare » des scolastiques. La philologie humaniste procède en fait d'une décision philosophique tout à fait singulière, dans la mesure où c'est immédiatement la doctrine médiévale et scolastique de la signification qu'elle vise et, avec elle, la manière dont se laisse penser la conceptualité philosophique. En un mot, cette philologie humaniste propose de rapporter la discursivité, non plus à un système conceptuel, qui continue de définir chez les nominalistes un « langage mental », objet de la logique, mais à la langue naturelle, définie par l'usage commun (DAGRON, 2007, 11).

J'irai d'abord d'une observation qui se veut complémentaire à ce que Dagron vient d'établir, à mon sens à juste escient : je crois qu'il n'est pas indifférent et négligeable que cette réévaluation de l'ascendant exercé par la conceptualité cultivée par les doctes médiévaux survienne concurremment à une vague sans précédent de traduction des corpus grecs, dont certains étaient à peine exhumés des catacombes de l'histoire, ni non plus que cette masse critique d'opérations marquées par un souci accru, sans précédent, en matière d'acribie philologique, à l'égard de cette matière première que sont les textes formant une tradition intellectuelle en état de constante relecture et redéfinition, ait entraîné, sinon été animée par, l'élaboration d'une nouvelle éthique traductionnelle.

Ceci étant, nous pouvons examiner *prima facie* le projet qui animait Lorenzo Valla. Il entendait en effet réévaluer à de nouveaux frais le partage entre, d'une part, la rhétorique, l'art du discours vraisemblable, non contradictoire, embrassant le contingent avec tact et élégance, et, de l'autre, la dialectique, le procédé discursif faisant profession d'une vérité subordonnée au nécessaire et basé sur une argumentation de nature apodictique. Valla se propose d'inscrire la dialectique dans la rhétorique, de subordonner la *ratio* qui se recommande de l'ordre de la nécessité à l'*oratio* qui embrasse le contingent et le probable, dont la donnée immédiate est dotée d'une amplitude ontologique qui n'est pas coupée du régime de l'imaginaire créatif qui a été littéralement aplati, scotomisé et phagocyté par la « doctrine des essences » cultivée par

les zélateurs de la scolastique. C'est pourquoi, dans un second temps, s'est imposée à lui la nécessité de débusquer le caractère artificieux, controuvé et arbitraire des « entités » conceptuelles fabriquées à cet effet par la gent scolastique. En l'occurrence, l'induction logique doit être subordonnée à la rhétorique puisque le discours sur le nécessaire est une espèce du discours sur le probable où le locuteur est le sujet de sa propre expérience, entraînant une mutation de perspective qui rejoint la jubilation carnavalesque d'un Panurge polyglotte chez Rabelais et l'assomption souveraine du « je » de Michel de Montaigne comme sujet de sa propre expérience. En substance, tout en nous gardant d'y aller d'une pétition de principe, on voit ici poindre, *in statu nascendi*, la forme moderne du sujet qui se construit dans ses actes de langage, bref cette identité multiple que le philosophe et cognitiviste américain Daniel Dennett (1991) définit comme un « centre de gravité narratif » (*Center of Narrative Gravity*).

78

Lorenzo Valla rejette aussi bien les *modi significandi* abstraits des grammaires spéculatives que l'existence d'une langue mentale fondant la définition du concept comme signe chez les nominalistes. Non seulement refuse-t-il le clivage entre les langues naturelles, les vernaculaires, qui ont une histoire et ont évolué, et un langage mental, conceptuel, qui viendrait régler l'usage grammaticalement correct des premières, mais, pour lui, c'est tout le contraire qui prévaut : l'usage spontané des langues naturelles et la contingence même d'un tropisme endogène, d'une performativité rhétorique qui n'obéit à nulle autre loi que sa propre genèse immanente, non seulement précèdent mais régissent l'articulation logique des significations dont le dispositif représente une excroissance artificieuse et restreinte du spectre des usages générés naturellement par les langues naturelles. Ce qui est intéressant ici, au risque de sembler emprunter des raccourcis vertigineux et arpenter des territoires qui ne sont pas immédiatement limitrophes, cette vigoureuse mise en question de Valla, qui va évidemment prêter à controverse chez ses contemporains, désamorce à la source la conception augustinienne élaborée dans le *De Trinitate* de « paroles mentales » (*verba mentalia*) qui ne sont l'apanage d'aucune langue connue et réellement itérée, conception qui est à la base de l'ontologie sémiotique des nominalistes, alors qu'il s'inspire de la remarque de Quintilien dans ses *Institutiones oratoriae* (I, 6, 3), selon laquelle « l'usage est le maître le plus sûr du parler » (cité in Dagrón 2007 : 19), n'allant pas non plus sans anticiper l'observation décisive de Du Marsais (1676-1756), qui affirmait en 1729 : « La grammaire n'est pas avant les langues. Il n'y a point de langue qui ait été faite sur la grammaire; les observations des

grammairiens doivent être faites sur l'usage » (cité in DROIXHE, 1978, p. 287). Est-il besoin de rappeler que cette observation sera reconduite par Wittgenstein au §43 de ce vaste chantier que sont les *Philosophische Untersuchungen* : « *Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache* – la signification d'un mot est son usage dans la langue » (WITTGENSTEIN, 1960, p. 311). Mais en se frottant à cet écheveau de spéculations de la scolastique où la clarté de la *grammatica* latine gratifiant la prosodie d'un Cicéron, par exemple, se voyait dévoyée au profit d'une terminologie forgée *ad hoc*, Valla anticipait aussi l'écueil, néanmoins productif, auquel allait pareillement se heurter Martin Heidegger en 1916 dans sa dissertation sur un traité longtemps attribué à Duns Scot (Heidegger 1970), mais rédigé par Thomas d'Erfurt, le *De modi significandi, sive Grammatica speculativa*, à savoir le problème d'un « jugement sans sujet », où s'ouvre l'abîme entre la proposition grammaticale et le jugement logique et d'où sourd du même coup la tentation rémanente d'une éradication de la vie psychique du sujet qui formule ce jugement, un agent locuteur qui s'exprime toujours dans une langue donnée et historiquement constituée et qui, là, devrait s'en abstraire et se dissoudre au sein de cette opération d'abstraction du concept qui devient le seul maître d'œuvre de l'intelligibilité du réel.

79

Évidemment, je procède ici avec une célérité un peu mercurielle avec tous ces recoupements. Mais c'est là, dans le fond, sans simplifier les choses à outrance dans une formule fourre-tout, la pierre de touche et le mobile d'un souci philologique et d'un défi traductionnel accrus qui se sont fait plus pressants avec la césure du Quattrocento, en l'occurrence l'impératif d'une réinscription du sujet dans la langue, une langue qui, sinon par essence du moins dans la contingence de sa gestation historique, s'est révélée plurielle et polysémique, donc non univoque. Bref, la « denrée mentale » ne peut faire l'économie de son soutènement langagier, sans pour autant jouer l'une contre l'autre l'épure logicienne, qui fait peser un réquisit d'univocité, et le foisonnement vernaculaire avec son tropisme endogène, plus touffu et proliférant, qui se prête à l'équivoque et à la plurivocité de par la diversité de ses registres. Leur destin est enchevêtré. Tant et si bien, pour nous projeter vers l'avant, que le rationalisme cartésien ne saurait être pensé sans la motion antagoniste d'un Giambattista Vico célébrant les vertus de l'étymon et le « trésor des langues », pas plus que le sauraient le criticisme kantien et sa faction dissidente en quête des mécanismes les plus secrets de la langue, chez Hamann et Herder par exemple (voir Lamy 2007), et à travers eux l'éclosion météorique des intuitions des poéticiens et traducteurs du Romantisme gravitant autour de

Friedrich Schlegel et de l'*Athenäum* à Iéna (voir Berman 1984), jusqu'à l'épiphanie fugitive, purement tangentielle, de la *reine Sprache* que Walter Benjamin saisit à la faveur d'une métaphore kabbalistique la logeant dans l'interstice dissymétrique des fragments d'un vase brisé qui configure le destin post-babélien des langues.

J'évoque ici le texte que Benjamin a consacré à la problématique de la traduction, en l'occurrence *Die Aufgabe des Übersetzers*, qui sert de prologue à sa traduction des *Tableaux parisiens* de Baudelaire et que j'ai traduit, en collaboration avec Alexis Nouss, par le titre moins convenu « L'abandon du traducteur » (BENJAMIN, 1999, p. 13-62). Or, à point donné dans ce texte célébré et non moins controversé, Benjamin affirme : « Il n'y a pas de muse de la philosophie, il n'y a pas non plus de muse de la traduction – *Es gibt keine Muse der Philosophie, es gibt auch keine Muse der Übersetzung* ». En revanche, poursuit-il, il existe « un *ingenium* philosophique dont le trait le plus spécifique est la nostalgie de cette langue qui s'annonce dans les traductions – *es gibt eine philosophisches Ingenium, dessen eigenstes die Sehnsucht nach jener Sprache ist, welche in der Übersetzung sich bekundet* » (BENJAMIN, 1997, p. 23; 1972, p.16-17). La langue en question, bien entendu, est la *reine Sprache* qui affleure à peine en un point de tangence furtif à l'interface traductionnelle entre les vernaculaires. Ce qui est intéressant ici, c'est l'intrusion soudaine du terme *ingenium* qui s'active pour configurer cette langue.

Je me permets donc ici d'ouvrir une brève parenthèse. Pour broser rapidement une perspective longitudinale, cette évocation de la notion d'*ingenium*, loin d'être fortuite, s'inscrit de plain-pied dans cette tradition de pensée qui, au risque de faire bref et un peu large, court en filigrane de l'*épistémè* occidentale, depuis Cicéron jusqu'à Quintilien dans un premier temps, en passant par Dante, dans son *De vulgari eloquentia*, pour être réactivée à de nouveaux frais au Quattrocento chez Leonardo Bruni et Lorenzo Valla, des zélateurs de l'*oratio*, aussi bien dans que l'affinement des procédés rhétoriques chez les baroques espagnols, et surtout chez Giambattista Vico, où culmine cette antique tradition, pour enfin se répercuter chez Hamann et Herder ainsi que dans les spéculations des Romantiques d'Iéna, dont Benjamin est l'épigone direct.

La toute première occurrence significative du terme *ingenium* comme faculté de pensée innée associée à la puissance de l'imagination se trouve chez Cicéron, notamment dans ses *Tusculanes* et son *De oratore*, où il met cette faculté au premier rang des qualités requises de l'orateur ou du poète. L'*ingenium* est directement rattaché à la force de

pénétration de l'intelligence, l'*acumen*, qui permet de connecter et de concerter des éléments apparemment disparates, d'établir des relations d'analogie habilitant à saisir des similitudes entre des choses qui peuvent être très éloignées les unes des autres. Cette capacité de générer des métaphores, car c'est bien de cela qu'il s'agit, avait déjà été primée par Aristote, dans sa *Poétique*, où il l'associait à l'*euphuia*, lointain ancêtre de la notion d'*ingenium*, et que je traduirais ici par une certaine « félicité de disposition » propre à la créativité intellectuelle et à l'éclosion du génie poétique qui excelle dans l'art d'esquisser des rapprochements et de déceler des similitudes (Aristote 1980; voir 22, 1459a 7).

À la fin du XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècle, le courant baroque, auquel Benjamin a consacré un remarquable essai (Benjamin 1985), va s'emparer de cette notion d'*ingenium* (*ingegno* en italien, *ingenio* en espagnol) pour en faire la faculté humaine par excellence, l'associant à nouveau à l'*acumen*, qui réfère plus précisément au caractère aigu (*acutus*), pénétrant, fin, incisif de l'esprit constamment à l'affût de nouvelles configurations lui permettant de mieux déchiffrer le monde. Ainsi de l'épithète latine *acutus*, qui qualifie dans ce contexte précis l'acuité du discernement favorisant la justesse des rapports d'analogie établis entre diverses entités ou formes, pourra-t-on dériver l'*acutezza* en italien ou l'*agudeza* en espagnol, dont la notion sera traduite en français par la « pointe » (voir PONS, 2004, p. 592-597). Baltasar Gracián, jésuite rebelle et brillant moraliste, poéticien non moins doué par la finesse de ses distinctions en matière d'esthétique et de rhétorique dont il a approfondi et parfois redéfini les canons, consacrera un fort bel ouvrage à ces questions sous le titre *Agudeza y arte de ingenio*, paru en 1647 (GRACIÁN, 19883a, 1983b).

Mais Giambattista Vico est celui qui, entre tous, saura en honorer les vertus et la puissance d'évocation à leur juste mesure à l'aube des Temps Modernes, en réactivant à sa source la théorie cicéronienne de l'*ingenium*, désireux qu'il était de marquer sa fécondité proprement polyphonique, qu'on pourrait associer à une dynamique non-linéaire, par contraste avec la linéarité affichée par la méthode analytique et déductive de Descartes, à laquelle Vico entendait d'un ferme propos faire échec, l'estimant stérile et plutôt unidimensionnelle.

L'essentiel de sa pensée est contenue dans l'idée selon laquelle l'histoire de l'humanité se lit dans l'histoire des langues. Bien décidé à faire droit à l'*inventio* congénitale à l'exercice des facultés créatrices de l'intellect humain, qui s'actualise de diverses façons suivant les dispositions innées des langues naturelles et les niches écologiques — il anticipe

les vues de Montesquieu et de Humboldt sur ce point – où elles ont émergé et se sont épanouies, Vico va entamer un combat acharné contre le primat de l'analyse, bref la méthode analytique mise de l'avant par les cartésiens, à laquelle il oppose l'« art topique » puisé dans la rhétorique des Anciens. Comme l'écrit Alain Pons, éminent spécialiste de la pensée de Vico et à qui l'on doit une traduction lumineuse de sa *Scienza nuova* (Vico 2001),

[...] l'art topique est l'exercice élaboré d'une faculté naturelle innée, que tous les hommes possèdent à des degrés divers, l'*ingenium*, en italien l'*ingegno* (le français n'a pas de mot qui rende de manière satisfaisante l'ensemble des connotations du mot latin ou du mot italien, carence révélatrice, et Vico note lui-même que si les Français usent du mot « esprit » pour désigner l'*ingenium*, c'est parce que leur intelligence essentiellement analytique et critique répugne à ce qu'il y a de synthétique et de topique dans l'*ingenium*) (PONS, 1984, en ligne).

82

L'*acumen*, suivant son acception originelle chez Cicéron, soit la vivacité de la pénétration des divers *topoi* ou « lieux » du discours ménagés par l'activation de cet *ingenium*, se caractérise par la plasticité des liens noués entre divers plans du réel et la souplesse des articulations sensibles aux contextes de l'*oratio*, du discours qui, en cultivant le tact et la célérité des associations qui disposent à un usage des tropes empreint de félicité, permet de « relier de manière rapide et appropriée des choses séparées ». Nous sommes en présence d'une faculté synthétique innée qui manie avec aisance et justesse l'hyperbole et l'ellipse, puisque son *modus operandi* n'est autre que la métaphore dont l'élaboration requiert précisément le tact et la circonspection d'une sensibilité perméable au tropisme endogène de la langue, à sa générativité immanente.

Le point archimédien de sa réflexion sur cette faculté aux ressorts parfois insoupçonnés est sa transposition à l'échelle de l'évolution de l'humanité, notamment au Livre II de sa *Scienza nuova*, intitulé « De la sagesse poétique ». Vico observe en effet dans le florilège des artefacts symboliques générés par les divers peuples et cultures, un foisonnement polyphonique d'images verbales qui, à travers, la médiation des dispositifs métaphoriques qui agissent aussi bien comme des « miroirs réfléchissants » que comme « vases communicants », cristallisent la plasticité mouvante des formes sensibles dans une constellation d'« universaux de l'imaginaire », des *generi fantastici* dont la gestation est antérieure et préalable à l'exercice de l'analyse conceptuelle. Cette conception de la plasticité de l'imaginaire actif dans les créations de l'esprit et le tropisme endogène des langues anticipe ce que le romantique anglais Samuel Taylor Coleridge va désigner dans sa remarquable *Biographia Literaria* comme “the *esemplastic power of the poetic imagination*”, expression qu'il aura vraisemblablement forgée

à partir de la notion introduite par Schelling, soit l'*In-eins-bildung*, la faculté d'unifier les contraires, que Schelling aura lui-même conçue à partir de la locution grecque εἰς ἓν πλάττειν – du moins c'est là mon intuition. En bref, l'*ingenium* est ancré dans la mémoire profonde du corps qui, au fil de l'expérience, apprivoise le flot continu des sensations dont le faisceau est médiatisé à travers le prisme de l'imaginaire où convergent et se diffractent diverses lignes d'univers et autant de « mondes possible » thésaurisés dans ce que Vico désigne comme le « trésor des langues ». La fécondation mutuelle des terroirs et des cultures est ainsi appelée à enrichir la densité sémantique du capital des ressources lexicales et à accroître la flexibilité de l'articulation syntaxique qui la met en œuvre dans les ressort de l'expression.

Mais je crois qu'il est aussi opportun de constater, en tirant les conséquences du geste esquissé par Lorenzo Valla dans la foulée de Quintilien, à quel point la *traduction* ne saurait être négligée comme opérateur critique, sinon comme agent révélateur dans l'appréhension de la gestation de formes de la pensée à l'œuvre dans la plurivocité des langues naturelles, car l'interface où elle intervient pour ménager des solutions de continuités par voie de modulation, ou modification ou mutation (voir LEUVEN-ZWART, 1989, p. 151-181), offre une lucarne privilégiée pour apprécier la dimension performative des actes de langage et la portée proprement ontologique de la pluralité des langues. En vérité, le travail radical de la traduction, la raison pour laquelle il ne peut y avoir simplement transcodage comme dans les langues véhiculaires ou formulaires, est cette résistance critique que Quine a conçue comme une indétermination radicale de la traduction, mais qui, dans les faits, en appelle plutôt à la considération d'une pluralité foncière des langues que Giambattista Vico et Johann Georg Hamann à sa suite vont désigner comme le *Verum Factum*, le fait primordial. Cette donnée de fait nous autorise à adopter une variante très nuancée de pluralisme ontologique qui corrobore l'hypothèse Sapir-Whorf sur la relativité des mondes possibles liés à la pluralité des langues et aux diverses nébuleuses sémantiques qui leur sont corrélées. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait incommensurabilité stricte et insoluble entre ces mondes, mais plutôt, comme l'expérience de la traduction le démontre à l'envi, fécondation mutuelle, interpollinisation.

L'univocité et le vœu de transparence escomptés, sinon présumés par l'orientation logiciste dans la gestion des contenus et des activités de la pensée reposent largement, on le sait, sur le principe de contradiction ou plus précisément celui du *tertium non datur*, dont le logicien polonais Jan Lukasiewicz (1898-1957) a pu démontrer avec brio que son introduction

chez Aristote, comme postulat sine qua non indémontrable mais préalable à tout exercice de pensée, n'est pas seulement un principe logique mais un principe éthique puisque le Stagirite, qui était d'abord un « animal politique », l'a conçu comme le principe sans lequel il nous serait impossible de vivre les uns sans les autres (Lukasiewicz 2000). C'est un postulat qui est néanmoins contestable au vu et au su d'une expérience du monde qui nous découvre une ontologie fragmentée, un réel saturé de plurivocité. Pour Valla, la seule norme qui vaille c'est l'usage (*consuetudo*) et, en renouant avec toute l'épaisseur et la densité texturée de la langue, par contraste avec une articulation logique qui, livrée à elle-même, ne présente qu'une construction arbitraire, artificieuse et surfaite, son propos vise essentiellement à restituer l'*auctoritas* immanente à la langue telle que mobilisée par un sujet, ou suivant l'expression précise de Valla dans sa *Repastinatio*, cité par Tristan Dagron, « *ad hominum usum qui est verborum auctor* » (2007, p. 21). À mon sens, cette orientation rhétorique de l'analyse supportée par une philologie minutieuse, dont la logique n'est qu'une discipline subsidiaire, rejoint la distinction opérée par Umberto Eco entre les prérogatives d'une sémantique en forme de dictionnaire, basée sur la hiérarchie arborescente de Porphyre relayée par Boèce, et une sémantique en forme d'encyclopédie dont la première n'est qu'une version restreinte, en raison précisément de l'amplitude du champ de l'expérience que seule peut embrasser une conception transversale et multilatérale de la chaîne des interprétants dans le processus de sémiotique illimitée mis de l'avant par Charles Sanders Peirce (Eco 1983, 2010). Il ne s'agit évidemment pas de disqualifier ou de déprécier la forme logique de la proposition comme quantificateur des inférences du jugement faisant profession de vérité, mais de bien voir que son champ opératoire n'occupe qu'une portion congrue de la variété des usages linguistiques où se reconfigure constamment la mise en discours de l'expérience.

Le travail de sape philologique auquel s'adonne Lorenzo Valla en passant au crible l'appareil conceptuel des scolastiques vise une réforme de l'argumentation qu'il désire réinscrire dans l'usage de la langue (*consuetudo loquendi*), entraînant une réévaluation décisive des rapports que la pensée entretient avec l'exercice du langage, laquelle, comme le note Fosca Mariani Zini (2001, p. 275), porte aussi bien sur son objet que sur ses critères de vérité. Cet objet de la pensée concerne essentiellement le « domaine du possible ou du vraisemblable ». Par contraste avec la dialectique telle que conçue par Aristote, pour Valla, « le système du savoir, sa classification et sa transmission, doivent prendre en considération que la plupart des niveaux de réalité ne peuvent être approchés que sous la modalité de la

plausibilité et non de la nécessité » (*Ibid.*). Derechef, sans vouloir ici faire de Valla une espèce de pionnier ou de visionnaire tous azimuts, on ne peut s'empêcher de songer au critère de démarcation de Karl Popper, celui de la réfutabilité des hypothèses qui ne sont valides qu'à ce prix, déterminant pour lui un univers de propensions et de plausibilité davantage que l'apanage de vérités irréfutables. Si Valla mise plus volontiers sur la plausibilité que sur l'ordre de la nécessité, c'est précisément en raison de la fonction constitutive du langage dans la gestation de la pensée, ce qui, loin de se résoudre à une forme de relativisme ou de volatilité des usages, commande la sollicitude d'une investigation philologique suffisamment rigoureuse pour rendre compte du fait que la pensée ne se donne que « dans ses conditions effectives d'exercice, dans un contexte linguistiquement et historiquement déterminé ». En effet, explicite Zini,

Il est *des* langues, et non un langage universel et conceptuel, si bien qu'outre une certaine *proprietas*, une cohérence structurée de règles, la langue, et surtout chaque langue, a une certaine *perspicuitas*, une pertinence sémantique, liée au contexte historique et aux intentions des auteurs. C'est pourquoi le philologue ne peut pas réduire l'intelligence des textes du passé à la saisie de leur totalité non contradictoire, mais doit en restituer également la signification exacte (ZINI, 2001, p. 276).

85

Un détail crucial ici, qui prolonge la remarque de Zini, détail non négligeable car c'est là l'enjeu d'un trait commun à Valla comme à nombre de ses collègues du Quattrocento qui se sont tournés vers la forme classique, la plus aboutie, du latin et l'ont célébrée comme telle : ce geste n'a rien à voir avec sa reconnaissance comme *lingua franca* de l'élite savante, cultivée en vase clos, mais avec le maniement plus affiné et circonspect d'un vernaculaire qui a atteint un sommet dans sa virtuosité effective sur le plan de la cohérence et de sa pertinence sémantiques. C'est sur ce plan précisément que pour Valla elle mérite d'être investiguée : bref, dans sa composante historiquement constituée, pour le bonheur de sa contingence et la fécondité de son occurrence comme ressource expressive et non comme simple véhicule d'une vérité abstraite subordonnée à l'ordre de la nécessité nous monnayant une universalité construite *ad hoc* pour se conformer aux offices d'un appareil catégoriel prévu à cette fin. Mais, faut-il le mentionner, la position de principe adoptée par Valla connaît aussi des précédents, dont l'un, non des moindres, se retrouve sous la plume de Dante Alighieri dans son bref essai *De vulgari eloquentia*, lequel devait constituer le prologue au projet de rhétorique italienne entrepris par Dante, puis abandonné vers la fin de 1304. Or, le grand

poète italien y va, d'entrée de jeu, d'une mise au point et d'une déclaration d'intention tout à fait explicites :

2. Mais puisque aucune science ne doit démontrer l'existence de son sujet, mais l'exposer clairement, afin que l'on sache de quoi elle traite, nous disons, en allant rapidement à l'essentiel, que nous appelons « parler vulgaire » celui auquel les petits enfants se familiarisent, par l'action de leur entourage, dès le premier moment où ils commencent à distinguer les sons. Ou, pour le dire plus brièvement, nous posons que le parler vulgaire est celui que, sans aucune règle, nous recevons en imitant notre nourrice.

3. Il est ensuite un autre parler, qui nous est secondaire, que les Romains ont appelé « grammaire ». Les Grecs et d'autres l'ont aussi comme parler secondaire, mais pas tous. Cette disposition, peu de personnes y parviennent, car ce n'est que par assiduité à l'étude, sur une longue période, que nous en assimilons les règles et la science.

4. De ces deux parlars, le vulgaire est plus noble : d'abord parce qu'il a été le premier que le genre humain a utilisé; ensuite parce que le monde entier en jouit, bien qu'il soit divisé selon diverses prononciations et vocables; enfin, parce qu'il nous est naturel, alors que l'autre est, plutôt, artificiel.

5. Et c'est notre intention de traiter amplement de ce parler plus noble (DANTE ALIGHIERI, 2011, p. 73 et 75).

86 La distinction opérée par Dante, on le voit bien, anticipe celle que nous avons pu lire plus haut sous la plume de Du Marsais, qui affirmait tout aussi clairement en 1729 : « La grammaire n'est pas avant les langues. Il n'y a point de langue qui ait été faite sur la grammaire; les observations des grammairiens doivent être faites sur l'usage » (cité in DROIXHE, 1978, p. 287). La leçon de Dante est reconduite par Lorenzo Valla dont le parti pris pour l'*oratio* consiste précisément à célébrer la condition vernaculaire du latin, qui est sa condition matricielle, celle qui est mise de l'avant dans le *De vulgari eloquentia*. Si Valla se lance à l'assaut de l'arsenal terminologique des doctes scolastiques et y mène un guérilla intensive c'est précisément pour désenclaver l'excellence même d'une langue latine parvenue déjà à sa pleine maturation à travers l'*auctoritas* avérée par la virtuosité prosodique de ses auteurs, qui s'est vue ensuite harnachée et tordue pour se plier aux ratiocinations de la faction scolastique. Mais le latin ainsi conçu est d'abord celui d'une communauté historique de locuteurs parvenu à un haut degré de spécificité se profilant aussi bien dans l'usage le plus prosaïque que dans l'exercice de la raison, celle-ci n'étant pas pour autant garante ou l'étalon d'excellence de cet usage, tel que le présupposent les zéloteurs d'une conception logiciste que d'aucuns voudraient imposer comme une manière de thérapie venant pallier les contradictions et contresens générés par l'usage. Valla adopte la position adverse, qui consiste à décanter une présomption de rectitude et d'ascèse qui est en réalité un appauvrissement du tissu rhétorique de la langue. Comme il l'écrit dans sa *Repastinatio* :

LAMY. *Aristoteles multiplex : les nouvelles noces de Philologie et de Mercure. De la traduction comme quête de l'editio princeps.*

Belas Infieís, v. 3, n. 1, p. 55-103, 2014.

Nam quis nescit maximam loquendi partem auctoritate niti et consuetudine? [...] Nam quod Graecus, Latinus, Afer, Germanus ceteraque lingue preter ipsas voces figura loquendi discordant, usu fit, non ratione, nisi in paucis (VALLA, 1982, p. 473).

Qui ignore, en fait, que la partie la plus importante du parler s'appuie sur l'autorité et l'usage? [...] En effet, c'est l'usage, non la raison, sinon pour quelques cas, qui produit les différences, au-delà de ces vocables, entre les figures du parler du grec, du latin, de l'africain, de l'allemand, et des autres langues (Trad. ZINI, 2001, p. 276).

Vers 1438, en effet, Valla complétait la première livraison de sa cinglante *Repastinatio dialectice et philosophie* (Valla 1982) ou, suivant son libellé latin, sa *Retractatio totius dialecticae cum fundamentis universae philosophiae*, à savoir, librement traduit, sa *Refonte de toute la dialectique ainsi que des fondements de la philosophie en son entier*, rien de moins. À nouveau, je ne peux examiner par le détail cet ambitieux programme. Je m'en tiendrai à quelques lignes directrices.

Comme je l'ai déjà suggéré, Valla entendait d'abord faire de la logique telle que conçue par les scolastiques une simple discipline subsidiaire de la rhétorique : il s'agit en gros de cultiver l'exercice du langage (*consuetudo loquendi*) pour lui-même, mais sans pour autant sacrifier, sous bénéfice d'inventaire des formes et des modes d'expression, l'unité et l'unicité des visées cognitives partagées par une communauté historique de locuteurs. Valla prévient l'objection préjudicielle d'un relativisme tous azimuts qui s'aliénerait la possibilité de formuler des jugements de portée universelle à partir de cette matrice vivante que sont les vernaculaires. Mais il doit d'abord démanteler scrupuleusement le « mobilier » conceptuel à l'aide duquel la gent scolastique gère une forme de discursivité que Valla considère comme « une activité dialectique se consacrant aux ergoterics, ou comme une réflexion sophistiquée sur la hiérarchie de l'être et de l'étant » (ZINI, 2001, p. 277). Sa critique de la tradition aristotélicienne s'attache dans un premier temps à l'interprétation sémantique des catégories, Valla use spécifiquement du terme latin *predicamentum* de préférence au terme « catégorie », qui est d'extraction grecque (κατηγορία). Soyons clairs : Valla rejette en bloc le dispositif catégorial hérité d'Aristote, estimant pouvoir se dispenser des dix catégories retenues par le Stagirite à la faveur d'une réduction à trois seules d'entre elles, soit la substance, la qualité et l'action. Il propose aussi de congédier les transcendants chers aux scolastiques pour les remplacer par un seul et unique terme : la « chose » (*res*). Voyons brièvement ce dont il en retourne.

Valla applique un principe bien connu de l'épistémologie contemporaine, celui de *parcimonie*. La formulation la plus connue et la plus succincte de ce principe, que l'on désigne aussi comme le « rasoir d'Ockham », est attribuée à un moine franciscain et docte médiéval, Guillaume d'Ockham (XIV^e siècle), bien que l'on n'en trouve nulle trace dans ses écrits : « *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* », littéralement : « Les entités ne doivent pas être multipliées par delà ce qui est nécessaire ». Pour Valla, les *predicamenta*, ou les catégories sous lesquelles « tombent » les prédicats assortis à un sujet et qui fournissent les éléments de sa définition, sinon nous communiquent son état ou disposition en tant qu'agent ou patient d'une action, se réduisent essentiellement aux « différences signifiant la qualité » (*differentiae significantes qualitatem*). On pressent bien l'orientation de l'analyse qui, faute d'être carrément nominaliste, tend vers une solution minimaliste : les catégories héritées de la tradition aristotélicienne ne sont que des *dénominations* « qualifiant » la substance et déterminant la nature de ses relations aux autres choses. Car, justement, Valla n'est ici concerné que par la « *res* », la « chose » qui, selon lui est le vocable qui rend signifiant et intelligible l'usage de tout autre vocable (*vox significans omnium aliarum vocum intellectum sive sensum*) et dont l'élection à ce titre, lui permet de faire l'économie du transcendantal élu par les scolastiques comme trait spécifique de l'étant, la notion la plus générale qu'ils désignent par le terme « *ens* » et auquel sont subordonnés cinq autres transcendants, soit *res, unum, aliquid, verum* et *bonum*, qui seront pareillement soumis à un exercice de décapage en règle.

Suivant une observation déjà formulée par Priscien (de Césarée, VI^e siècle) dans ses *Institutiones grammaticae*, le terme « *ens* » est un participe substantivé calqué sur l'usage grec, dont l'emploi fait entorse à l'usage de la langue latine, n'étant en l'occurrence qu'un « modificateur » verbal qui, pour Valla, se résout sans plus dans la locution « cette chose (*res*) qui est ». La grammaire indique en effet le nom « *res* » et non le pseudo-nom « *ens* » comme le véritable terme embrassant tous les termes et toutes les catégories. Le raisonnement est le suivant : les participes substantivés peuvent se résoudre en un pronom relatif et en un verbe à l'indicatif ; l'argument grammatical permet de réduire le terme « *ens* » au pronom relatif et au verbe qui le composent puisque l'emploi d'un pronom comme substantif se résout dans la chose à laquelle il renvoie, d'où en l'occurrence : « *ens* » = « cette chose (*res*) qui est ». Cette chaîne de raisonnement permet aussi à Valla de disqualifier la fameuse proposition d'Aristote qui définit l'être de l'étant comme « être en tant qu'être » : τὸ ὄν ἢ ὄν. Pour Valla cette

formule est superflue et néfaste puisqu'elle fonde le clivage de l'être et de l'essence et il la prend à partie sur une base strictement grammaticale : en latin il n'est pas utile de distinguer l'*esse* (infinitif) et l'*essentia* (substantif), alors que les Grecs qui n'ont pas de gérondif doivent recourir à l'infinitif avec un article pour substantiver un verbe, les Latins, eux, qui n'ont pas d'articles, utilisent le gérondif pour ces fins.

Il y a lieu de s'interroger sur la proximité, voire la synonymie, à tout le moins apparente, entre la notion de « *res* » et le transcendantal *aliquid*, ce dernier désignant la singularité dans son indétermination, qui est posée comme telle, comme pure existence en opposition au néant. À première vue *res* et *aliquid* semblent se recouvrir mutuellement, mais *aliquid* réfère au plan de l'être, correspondant à une détermination de l'étant, tandis que *res*, à l'instar de l'*hypokeimenon* aristotélicien, est un pur *suppositum*, ce sans quoi quoi que ce soit ne saurait être dit ou prédiqué de quoi que ce soit. C'est, en gros, une espèce de quantificateur ou de fonction vide, bref ce qui, sous chaque instance ou occurrence, doit être rempli d'un contenu déterminé. Cependant, comme le souligne Zini, Valla veille aussi à

[...] ne pas réduire les dispositifs de la signification à des fonctions, car il veut éviter deux écueils : la formalisation du langage, qui ne prend pas en compte le caractère historique des langues ; la perte du pouvoir référentiel de la langue, qui amènerait à une attitude relativiste. Car si la signification était dépourvue d'extension, tous les signifiés s'équivaldraient, et il serait impossible de s'entendre sur quoi que ce soit (ZINI, 2001, p. 284-285).

89

Un autre élément intéressant et très novateur de la critique philologique développée par Valla à l'endroit même de la terminologie aristotélicienne est l'opportunité manquée d'user du terme grec *pragma* (πρᾶγμα) au lieu de celui de τὸ ὄν, qui est généralisé et diffus dans le corpus d'Aristote. Cette notion de *pragma*, qui correspond au terme latin *negotium*, réfère précisément à la condition pragmatique de l'énonciation, liée à un contexte déterminé et qui est désormais bien connue comme la dimension performative des actes de langage qui sont sensibles au contexte d'énonciation, la diversité des situations et des attitudes propositionnelles : optatif, épistémique, prescriptif, etc. L'analyse de Valla anticipe donc de quelque façon le domaine plus contemporain de la pragmatique des actes de langage qui doivent beaucoup aux travaux de J. L. Austin, le *pragma* ou le *negotium* dénotant précisément l'occurrence spécifique d'un terme *in situ*, une distinction rendue nécessaire du fait qu'il existe davantage de *negotia* ou de *pragmata*, de situations ou de contextes d'énonciation, que de vocables qui sont à notre disposition. Qui plus est, comme le note Zini, « tout terme peut

appartenir à plusieurs niveaux de signification, et assumer un sens spécifique selon la situation historique de la langue ou l'intention de celui qui s'exprime » (ZINI, 2001, p. 285). C'est pourquoi, comme Valla le démontre à l'envi, nombre de controverses philosophiques dans le cadre de la scolastique se résument à des querelles parfois très spécieuses sur la détermination du signifié, la *perspicuitas* des termes.

Or, l'ensemble des occurrences possibles dans le spectre illimité des situations et contextes d'énonciation déborde largement la définition spécifique d'un terme et la gamme de ses usages possibles requiert donc, selon les souhaits d'Umberto Eco, l'implémentation d'une sémantique en forme d'encyclopédie dont une sémantique en forme de dictionnaire élaborée sur le modèle arborescent de Porphyre, par exemple, ne serait qu'une variante restreinte ou un modèle réduit. Dans ce cas, c'est le principe même de la dérivation arborescente de Porphyre et, à rebours, la façon même dont l'appareil catégoriel hérité d'Aristote a été mise à contribution dans les grammaires spéculatives médiévales qui sont ici mises en question, en l'occurrence la distribution graduée, hiérarchique, des propriétés visant la définition de l'essence spécifique et qui procède en ajoutant la différence au genre. En effet, si « la chose est déterminée par la situation spécifique dans laquelle elle se constitue, il est clair qu'il n'existe point de définition essentielle de la *res*. La chose ne peut pas être définie par genre et différence : elle n'a pas une nature spécifique qui puisse être exprimée par une définition » (*Ibid.*). C'est pourquoi Valla s'autorise à reprocher à Aristote lui-même un usage non circonspect et plus parcimonieux du terme τὸ ὄν or qu'il eut dû s'en remettre plus volontiers et de manière plus précise au terme πρᾶγμα pour la clarté de son analyse :

Il ne faut pas s'étonner si un seul terme a de nombreux signifiés particuliers, parce qu'il contient, d'une façon générale, tous les signifiés. Je pense que le nom plus approprié que celui-là (*i.e.* τὸ ὄν), est le *pragma* grec, qu'on a coutume de traduire par *negotium*, bien que nous disions parfois 'negotium' à la place de 'chose' [...] d'où il résulte peut-être qu'Aristote a voulu utiliser plus souvent τὸ ὄν que πρᾶγμα, mais s'il avait fait attention à la nature et à la force des termes, il aurait employé πρᾶγμα plutôt que τὸ ὄν (VALLA 1982, I, 2, p. 17-18, cité in ZINI, 2001, p. 285).

Ceci étant entendu, il ne s'agit pas ici, tant s'en faut, de calibrer à de nouveaux frais l'ontologie aristotélicienne, mais de nettoyer les écuries d'Augias qui ont été mises à mal par l'incurie terminologique des scolastiques qui ont saccagé le terreau natif de la langue latine et dévoyé les plus fines fleurs de sa rhétorique. Si je puis me permettre cette image, je crois que Valla prospecte une ligne de faille à l'interface entre un problème de traduction interlinguistique latin/grec et un autre de traduction intralinguistique qui touche à l'usage du

latin car, à l'instar de Leonardo Bruni, Valla est un évolutionniste et se veut donc également préoccupé par des problèmes d'involution ou de dévolution, comme ce serait le cas avec le latin des clercs médiévaux. Ainsi va-t-il dénoncer l'asservissement de la philosophie scolastique à une famille entière de noms abstraits formées par l'ajout du suffixe « *-itas* » à des pronoms, par exemple la *quidditas*, la « quiddité » ou qualité d'être cela (quelque chose), ou l'*haecceitas*, l'« haecceité » ou le fait d'être ceci (et seulement ceci). Aussi, compte tenu que suivant une analyse grammaticale plus scrupuleuse, en latin seuls les adjectifs sont susceptibles d'agréer le suffixe « *-itas* » pour former des noms abstraits de qualité (e.g. *bonitas* à partir de *bonus*), ces créations sont des avortons, sinon des fraudes philosophiques. Il convient simplement de s'en remettre à ce que prescrit l'usage. Valla fait aussi un sort à l'idée d'utiliser des adjectifs au neutre singulier pour représenter des substances abstraites autonomes, notamment celles qu'on logeait à l'enseigne des transcendants ; pour lui, en effet, *bonum* ne signifie pas le « bien », mais « une chose qui est bonne ». Il s'objectait pareillement à la traduction de l'adjectif pronominal indéfini grec < τῖ > par le terme latin « *quidam* », puisque τῖ peut signifier en grec aussi bien « quelque (chose) » que « un certain », alors qu'en revanche le terme latin *quidam* peut seulement dénoter « un certain » et non pas « quelque (chose) » (en général).

91

On voit bien ici quel enjeu les questions de sémantique peuvent revêtir, et par conséquent celles qui se posent à la traduction dans sa gémellité avec le travail philologique, surtout lorsqu'elles touchent à la sélection des ressources lexicales de base de la philosophie et qu'elles orientent ainsi non seulement la teneur de son propos mais aussi le sens et la portée de son argumentation. Bien qu'il n'ait guère joui d'une grande audience, Lorenzo Valla donne néanmoins le ton des disputes qui pouvaient mobiliser les humanistes de son temps ; en outre, l'audace dont il fait preuve dans ses analyses du langage anticipe, certes dans une modeste mesure, les recherches sur l'essence et le fonctionnement du langage qui ne trouveront un véritable écho qu'à partir du XIX^e siècle.

Mais je crois aussi que cette ligne d'analyse qui, dans certains de ses développements, peut paraître pointilleuse, est riche d'enseignements pour l'examen critique des formes qu'emprunte un usage sélectif des *topoi* de la langue qui, une fois expurgés de leur usage courant, peuvent être détournés à des fins doctrinales. Inutile de préciser que cette prospection et détection bien ciblées des problèmes d'incohérence conceptuelle structurée dans l'usage même des termes à l'appui d'une expertise philologique littéralement en train de s'inventer et

de forger ses outils heuristiques, peut s'avérer aussi d'un grand bénéfice pour les fins de la réflexion traductologique en général.

J'estime pareillement que la position critique affichée avec force par Lorenzo Valla préfigure des travaux de sape essentiels dans le domaine de l'analyse langagière qui ont frayé leur voie dans la première moitié du XX^e siècle, veillant au « grain » du langage, d'une langue en perte, mutilée dans le babil idéologique augurant des catastrophes à venir. Je songe entre autres ici aux remarquables *Contributions à une critique du langage* (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*) de Fritz Mauthner qui, au fil des trois volumes parus en 1901-1902, affichera une détermination sans relâche dans son scepticisme à l'endroit des hypostases et des fantasmes verbaux sécrétés par un usage frauduleux du langage (voir LE RIDER, 2008, p. 13-27). Le Viennois Karl Kraus, qui lançait son journal *Die Fackel* le 1^{er} avril 1899, dont il fut le seul rédacteur pendant quarante ans, va également pourfendre avec une pugnacité qui n'en démord pas les inflations épidémiques du babil bourgeois, la scotomisation des consciences aux mains d'une littérature journalistique formatée qui accouchera du fascisme (voir Bouveresse 2007). La précision chirurgicale de ses analyses dont l'ensemble forme, comme le notait Pierre Bourdieu, « une sorte de manuel du parfait combattant contre la domination symbolique » (BOURDIEU, 2006, p. 105), forcera l'admiration des Wittgenstein, Walter Benjamin et Theodor Adorno qui lui-même va réagir très vivement à la marée ronflante du « jargon de l'authenticité » dans laquelle s'enveloppent les ruminations d'un Martin Heidegger (ADORNO, 1989), ce dernier étant aussi vigoureusement pris à partie par un autre Viennois, Rudolf Carnap, dans une analyse menée à bâtons rompus à l'encontre de ce qu'il désignait comme la « *Nichts-Philosophie* » (CARNAP, 1985), sur le terrain même du langage, un terrain miné et gros du plus grand « péril en la demeure » comme nous l'apprendront les non moins remarquables analyses du grand philologue allemand Victor Klemperer dans *LTI : la langue du Troisième Reich* (KLEMPERER, 1996).

Force est de constater, suite à ce bref examen des analyses de Lorenzo Valla, et comme cela s'est avéré chez une lignée de penseurs critiques, que le langage, pour paraphraser la fameuse formule de Wilhelm von Humboldt, est d'abord une activité (*energeia*), un mode d'action, et non point seulement un produit (*ergon*), un artéfact sémiotique ou symbolique conçu à de seules fins instrumentales. On peut toujours l'y réduire, mais c'est alors s'aliéner la fécondité exponentielle de ses ressorts. Le langage est un « milieu », un espace de jeu ouvert par le temps ou, comme le précisera Wittgenstein, une « forme de

vie » (*Lebensform*). Les poussées innovatrices du Quattrocento, l'effort de clarification des virtualités du langage et de la diversité de ses usages sur le chantier où se sont affinés les rudiments d'une philologie critique assortie à une nouvelle éthique traductionnelle partagée entre l'ascendant de la *grammatica* latine et l'essor des vernaculaires dans l'arène de la culture, ne sont pas restées lettre morte.

3. *Back to the Future*

À la toute fin du XV^e siècle, en effet, le centre névralgique du mouvement de traduction et de revitalisation des corpus grecs se déplaça vers le Nord, en France notamment. Comme le souligne Charles B. Schmitt, l'examen de la production du XVI^e siècle révèle des faits assez stupéfiants, tant dans la forme et les orientations que dans le nombre des versions nouvelles du corpus aristotélicien alors mises en circulation : d'abord, dans le seul XVI^e siècle « on a produit plus de traductions nouvelles de nombreux ouvrages et de versions révisées d'anciennes traductions que pendant tous les siècles précédents mis ensemble. Ensuite, la production d'éditions imprimées d'Aristote, toutes versions confondues (du Moyen âge au XVI^e inclus) a atteint un chiffre sans précédent » (SCHMITT, 1992, p. 85).

93

L'un des maîtres d'œuvre les plus accomplis à s'inscrire dans cette nouvelle mouvance est Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis, c.1455/1460-1537), qui partageait avec Leonardo Bruni une profonde allergie aux traductions « barbares » du Moyen Âge. Leur effort commun, à un siècle d'intervalle et séparés par la distance géographique et culturelle entre l'Italie et la France, pour arracher Aristote au jargon scolastique et nous en livrer une version plus souple et élégante, répondant aux critères de l'esthétique humaniste, connaîtra son apogée avec Joachim Périon, la polémique atteignant alors son point culminant, la faction scolastique n'étant guère disposée à s'en laisser imposer outre mesure. La technique de traduction de Johannes Argyropulos est le socle sur lequel Lefèvre d'Étaples et ses épigones édifieront leur pratique plutôt libérale de la traduction, qui sera tantôt célébrée pour sa fluidité et son accessibilité, tantôt taxée de simple paraphrase et de laxisme en matière de fidélité à l'original.

Jacques Lefèvre d'Étaples, un contemporain de Pietro Pomponazzi, enseigne durant les deux premières décades de sa carrière à l'Université de Paris, où la tradition scolastique faisait encore largement autorité. Dans une majorité d'études qui lui sont consacrées, on s'attache davantage à la seconde phase de son curriculum, où Lefèvre d'Étaples s'est imposé

comme un brillant apologiste de la Foi chrétienne. Ici je m'en tiendrai plus volontiers et fort brièvement, du reste, à son travail innovateur de philologue et de traducteur qui en fit un pédagogue éminent et un défenseur acharné d'un aristotélisme entièrement renouvelé. Opposant farouche de la mainmise exercée par la faction scolastique, il désirait reconstruire Aristote en suivant les nouvelles lignes directrices imprimées par l'humanisme renaissant du Quattrocento italien. Ses nombreuses publications, gratifiées également par une profusion de rééditions, s'amorcent en 1492 avec ses *Paraphrases sur l'entière philosophie naturelle d'Aristote*, suivies en 1494 par ses *Introductions à la Métaphysique* d'Aristote ainsi qu'à son *Éthique à Nicomaque*. Ses *Introductions logiques* paraissent en 1496, suivies d'une édition des ouvrages logiques d'Aristote en 1501 et d'autres traités logiques et rhétoriques en 1508.

94 Son objectif était d'abord essentiellement pédagogique, visant à l'édification d'un lectorat qui saurait par les vertus d'un aristotélisme purgé de ses scories et du tissu de ratiocinations dont l'avait encombré la gent scolastique s'éduquer au compagnonnage des formes plus subtiles émanant de la Lumière incréée, peut-être éventuellement être à même de scruter les arcanes de la Révélation. Car le profil intellectuel de Lefèvre d'Étaples arborait une puissante fibre mystique qui pour lui ne présentait aucune forme de contradiction avec la poursuite des lumières de la raison naturelle servie par les offices d'un appareil logique bien intégré. L'adversaire le plus notoire de Lefèvre d'Étaples était Jean Mair (John Major, 1467-1550), un scolastique écossais qui arriva à l'Université de Paris en 1494, en même temps que Desiderius Erasmus, et qui y séjourna de façon intermittente jusqu'à sa mort. À l'instar de Lefèvre d'Étaples, Mair se frotta aux rudiments du *trivium* et du *quadrivium* pour ensuite rédiger des traités de logique, sauf qu'il était moins enclin à restituer l'*Organon* d'Aristote dans son intégrité tout en s'assurant d'une clarté dans le ton et d'une facture élégante qu'à affiner et développer *ad nauseam* les artifices techniques mis de l'avant par les logiciens médiévaux. Son œuvre la plus fameuse en est une qu'il n'a jamais écrite et qui a été immortalisée par François Rabelais dans son catalogue burlesque de la Librairie de Saint Victor sous le titre : *Majoris, de modo faciendi boudinos* (de Mair, « Sur l'art de fabriquer des saucisses »), se gaussant ainsi du style de philosophie affectionnée par Mair, alors appelé « terminisme », à savoir une manière de couper les cheveux en quatre autour de problèmes qui n'ont à toute fin pratique aucune espèce d'utilité. Je précise néanmoins que cette tangente de l'analyse n'est pas pour autant restée lettre morte puisqu'elle est plutôt dans le goût de

certaines logiciens et analystes du langage contemporains. En effet, comme le remarque Brian Copenhaver (je traduis) :

[...] la logique et la philosophie du langage qui faisaient rugir Rabelais et qui était digne de sarcasme pour Lefèvre a depuis mérité l'admiration de nos contemporains qui considèrent son traitement de la signification, de la référence, de la quantité et d'autres problèmes comme beaucoup plus efficient que la syllogistique aristotélicienne ordinaire. Mair et les Terministes ont inventé des termes et des constructions passablement éloignés du langage ordinaire pour la simple raison qu'ils estimaient à l'instar de nombreux philosophes après eux, qu'en opérant de la sorte ils seraient habilités à clarifier des problèmes laissés en souffrance dans l'usage courant de la parole et de l'écrit (COPENHAVER, 1999, p.291).

Nous l'avons vu, c'est précisément avec ce genre de prétention illusoire et de sclérose incapacitante qu'on désirait ainsi imprimer à la prosodie immanente de la langue parlée que Lorenzo Valla aura voulu en découdre pour l'en affranchir à la faveur d'une conception transversale et multilatérale de la rhétorique que vont reconduire aussi bien un Giambattista Vico ou un Johann Georg Hamann qu'un Friedrich Nietzsche. Lefèvre d'Étaples évoluait lui aussi dans cette foulée. Mais il est pareillement demeuré attaché à la *Métaphysique* d'Aristote comme modèle pédagogique devant servir de propédeutique et en quelque sorte de garde-fou à l'esprit en quête de vérité et s'appêtant à s'initier aux mystères de la Foi chrétienne, qui fut toujours à l'horizon de sa pensée. Il est paradoxal en effet qu'il ait choisi ce cadre rationnel alors qu'il avait lui-même veillé à la publication des œuvres, certes beaucoup plus mystiques dans le ton et dans la forme, de Denys l'Aréopagite et de Nicolas de Cues, ainsi que de la collection des *Hermetica* dans la traduction de Marsile Ficin, qui avait rendu quatorze traités pour Cosme de Médicis dès 1463 et qu'il publiera en 1471 sous le titre latinisé du premier traité le *Pimander*, que Lefèvre d'Étaples va ensuite publier en 1505 avec l'*Asclepius* latin, en leur assortissant un ouvrage rédigé dans cette veine par le grand érudit, poète et philologue Lodovico Lazzarelli (1447-1500), le *Crater Hermetis*. Lefèvre d'Étaples voyagera aussi en Italie pour y rencontrer Jean Pic de la Mirandole (Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494) et appliquera par la suite le concept de l'« antique théologie », *prisca theologia* ou encore *prisca sapientia*, développé par ce dernier et Marsile Ficin, à sa propre conception, très libérale, de l'épistémologie aristotélicienne.

L'un des traducteurs les plus controversés de cette période est Joachim Périon (1498-1559), un bénédictin français, qui tenta littéralement, et dans une tout autre mesure que Leonardo Bruni, de « faire entrer de force le grec d'Aristote dans une camisole cicéronienne

LAMY. *Aristoteles multiplex : les nouvelles noces de Philologie et de Mercure. De la traduction comme quête de l'editio princeps.*

Belas Inféris, v. 3, n. 1, p. 55-103, 2014.

», rien de moins. Comme nous invite à l'observer Schmitt, probablement séduit comme bien d'autres avant lui par la formule de Cicéron décrivant Aristote comme *flumen orationis aureum* et par les propos exaltés de Quintilien sur l'*eloquendi suavitas*, Périon ne s'embarrassa guère de scrupules et encore moins de noter que le grec des *acroamatica* d'Aristote, passablement sobre et sec, n'était en rien adapté à ce genre de traduction et traduisit donc en « un latin cicéronien raffiné le grec noueux et souvent corrompu du *corpus aristotelicum* » (SCHMITT, 1992, p. 88). Le plus étonnant est que Périon a rendu dans cette livrée incongrue davantage d'œuvres d'Aristote (plus de vingt) que n'importe qui d'autre avant lui, à l'exception de Guillaume de Moerbeke. Dans un exposé concis intitulé *De optimo genere interpretandi* (1540) et publié avec sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, Périon justifie son choix en observant, dans la foulée de Bruni, que Cicéron est l'auteur latin qui a le mieux réussi à intégrer dans sa langue une diversité de sources grecques, qu'il excellait aussi bien dans l'art de l'élocution, la rhétorique, que dans l'art de traduire. Marquant son dédain pour la technique *verbum e verbo*, il note que l'on ne peut « avoir des règles rigides pour toujours traduire le même pour le même équivalent ». C'est le contexte qui détermine l'usage et la signification spécifique du terme. Dans son *De optimo genere interpretandi* (f. A 8 v), Périon fournit un exemple très pertinent pour illustrer son propos :

Aristote utilise souvent τέλος dans l'*Éthique* et les traducteurs précédents l'ont presque toujours rendu par *finis* dans un contexte philosophique. Puisque je sais par Cicéron que ce mot signifie parfois *extremum*, parfois *ultimum*, ailleurs *summum* plutôt que *finis*, j'ai pensé qu'il fallait l'explicitier avec des mots distincts en nombre égal (SCHMITT, 1992, p. 91).

Il est intéressant de noter qu'Umberto Eco s'exprime de semblable façon dans *Dire quasi la stessa cosa* (2006) pour ce qui est de balancer le jeu des pertes et des compensations de la traduction et établir un semblant d'équipollence à l'échelle du texte pris dans son ensemble. Mais il va sans dire que les résultats auxquels Périon va soumettre son lectorat ne manquera pas de provoquer des débats très vifs dans les milieux savants, très jaloux de leurs prérogatives sur l'*auctoritas*, Périon ne se privant pas lui-même de se lancer dans de longues diatribes pour y arguer sur les mérites de son option. Son usage précieux, empesé, de circonlocutions cicéroniennes stylisées à l'excès pour rendre la langue austère d'Aristote qui, bien qu'il ait su discourir sur les principes et les vertus de la rhétorique, était loin de s'en prévaloir à outrance, rencontra une résistance telle qu'elle donna lieu à un barrage de nouvelles traductions les siennes à peine publiées. Aussi, dans l'édition bilingue des œuvres

d'Aristote publiée en 1590 à Lyon par Isaac Casaubon, le célèbre Huguenot français, érudit et spécialiste de la tradition classique qui réussit entre autres à établir que les textes composant le *Corpus hermeticum* n'étaient que des fabrications de facture syncrétiste datant du III^e siècle après J.-C., on ne trouve aucune traduction due à Joachim Périon.

De tout ce remue-ménage dans l'arène de la traduction savante on tirera une conséquence qui deviendra en quelque sorte un point d'orgue « prudentiel » dans l'abord des divers corpus grecs, quel que le soit le niveau de difficulté que présente leur collation et l'établissement de leur appareil critique, à savoir qu'une « version complètement satisfaisante de la littérature technique grecque constitue virtuellement un idéal hors d'atteinte » (SCHMITT, 1992, p. 100). Cette précaution servira les vues plus pragmatiques du rationalisme classique, celui de Descartes, Galilée, Harvey et Gassendi au XVI^e et au XVII^e siècle. Ce qui se traduira en outre par le recours de plus en plus fréquent à des éditions bilingues, grec et latin en regard, des œuvres d'Aristote, qui continuèrent à former l'arrière-plan des révolutions scientifiques à venir. Un éditeur exemplaire à cet égard est Julius Pacius (Giulio Pace, 1550-1635), un philosophe et juriste italien qui adopta le protestantisme et vécut ensuite en Europe du Nord. On a largement utilisé au XVII^e siècle ses éditions de plusieurs œuvres d'Aristote. Il indique clairement les mots sans équivalent dans le texte grec qu'il insère dans sa version latine. Pour tout dire, Pacius considère sa traduction

[...] plus comme une représentation conventionnelle d'un *Urtext* que comme une version destinée à le remplacer. Dans le prolongement de la tradition médiévale, il accepte tout à fait de conserver des termes comme *homonymum* ou *substantia*, et n'hésite pas à l'occasion à insérer dans sa version des termes grecs intraduisibles, sans se donner la peine de les naturaliser en les translittérant en caractères latins. L'emploi de termes grecs lui permet de traiter d'une manière assez heureuse des problèmes épineux comme de rendre dans un latin intelligible (au moins pour un lecteur ayant des rudiments de grec) des discussions en grec qui portent sur la distinction entre l'article défini et l'article indéfini (SCHMITT, 1992, 103).

Julius Pacius effectue donc un retour à la prérogative de la littéralité, dans la manière d'un Guillaume de Moerbeke, mais en préservant les acquis de la tradition humaniste, notamment en ce qui a trait à la collation et la correction des différentes versions du texte. Si les traductions latines des auteurs grecs réalisées au XV^e et au XVI^e siècle demeurent les versions de référence au XVI^e, ce dernier siècle sera aussi témoin de l'abandon progressif du latin comme *lingua franca* de l'élite savante et véhicule des canons de la culture au profit de nouvelles traductions en langues vernaculaires, qui franchissent définitivement le pas au

XVIII^e siècle. Ce que Dante anticipait et appelait de ses vœux dans le *De vulgari eloquentia* commençait à établir ses repères et à redistribuer les paramètres des usages langagiers, entre le projet de mathématisation des lois de la nature et la plurivocité des formes d'expression linguistique qui voyaient la progéniture de la postérité babélieenne essaimer vers un Nouveau Monde déjà peuplé de langues inconnues, tout en encaissant le ressac de langues antédiluviennes, hiéroglyphiques, cunéiformes, runiques ou idéographiques dont l'écriture suffisait déjà à plonger dans un abîme de perplexité une culture européenne qui va se découvrir beaucoup plus jeune qu'elle le croyait, à peine nubile face à cet afflux de signes qui faisaient de l'antiquité gréco-latine une parmi plusieurs autres s'avérant peut-être de plus auguste et profonde mémoire. Une autre coupure décisive, majeure, va se produire vers 1650, alors que Platon et Aristote cessent d'être les penseurs de référence dans le domaine de la métaphysique et des sciences de la nature pour devenir des *auteurs*, soit des figures historiques qu'on étudie comme les penseurs-phares d'une phase désormais révolue de l'évolution intellectuelle de l'Occident.

98

Au début de cet exposé, j'ai soulevé une interrogation quant au fait que les écrits de René Descartes ne recélaient aucune trace significative de l'*influence* de Platon ou d'Aristote, alors que son éducation chez les Jésuites de La Flèche a dû en être imprégnée. La raison en est, parmi une multitude d'autres sans doute, qu'il fut le promoteur inconditionnel d'une révolution dans la pensée qui, empruntant le relais du pancosmisme spinoziste et de la dynamique leibnizienne, nous achemine directement au seuil des Temps modernes. Mais cette puissante profession de foi en faveur d'un rationalisme méthodique devant accoucher des certitudes qui forment l'assiette du sujet moderne, le socle du *cogito* et des facultés cognitives qui lui sont associées, aura aussi été précédé, sur le versant sans doute le plus flamboyant de la Renaissance, par l'éclosion protéiforme de spéculations parfois assez échevelées qui puisent aux sources de l'antique sapience, *prisca sapientia* ou encore *prisca theologia* suivant les appellations, en l'occurrence la sagesse oraculaire, les religions à mystère, l'orphisme, le pythagorisme, l'hermétisme alexandrin, le mithraïsme ou le zoroastrisme, aussi bien que quantité d'autre spécimens de littérature teintée d'ésotérisme, tendances qu'on trouve disséminées et parfois subtilement encodées dans des textes qui se sont souvent révélés être de pures fabrications, mais n'en faisant pas moins matière à une autre translation majeure dans le microcosme des traductions et, par voie de conséquence, au transfert d'une masse critique de germes cognitifs qui allaient paver la voie aux révolutions de la pensée. Par ces

détours inopinés qui assortissent le mandat de la traduction d'effets collatéraux, l'irruption de fragments des théologies solaires orientales va contribuer à sonner le glas du géocentrisme et à mettre la table pour une vision héliocentrique dont la conséquence la plus radicale est l'infinetisation de l'univers à perte de vue. Mais cela est une toute autre question.

On l'aura constaté, l'histoire des idées ne va pas sans une histoire éclairée de nos conceptions de la langue et de ses divers usages. Cette dernière, en retour, ne peut faire l'économie d'une histoire de la traduction, notamment des retraductions. Le besoin soudain d'une retraduction, tantôt fortuit tantôt teinté des vanités des querelles de chapelle, quand ce n'est d'observer un afflux de spécimens concurrents qui se bousculent au portillon et s'ameutent autour du prestige qu'y acquiert une source en proie au zèle et aux empressements de divers traducteurs, déborde largement ce que le regretté Antoine Berman désignait comme la « pulsion-de-traduction », reprenant à son compte une expression de Novalis, dans une lettre à August Wilhelm Schlegel, grand traducteur évoluant dans l'orbite du cercle des Romantiques d'Iéna, soit celle d'*Übersetzungstrieb*, pulsion de traduction ou impulsion à la traduction (BERMAN, 1995, p. 74-75, note 83). Le faisceau croisé des circonstances incidentes qui haussent les enchères autour d'une œuvre candidate à la traduction devrait plutôt être prospecté à l'appui du perspectivisme généalogique mis de l'avant par Michel Foucault (2001), et peut-être davantage encore à l'aune du paradigme indiciaire élaboré par Carlo Ginzburg, qui nous propose d'adopter le point de vue de la micro-histoire (Ginzburg 1989). Le destin des œuvres comme celui de leurs traductions ne suit pas un cours rectiligne, une diachronie obéissant à une causalité stricte, linéaire. Des ressorts plus discrets, souvent tenus sous le boisseau, à l'état de déshérence, courent en filigrane d'une trame dont les fils pendent, un peu comme l'évoque dans sa riche polysémie le terme utilisé par la langue chinoise pour désigner l'activité de traduction, soit *fan yi*, qui signifie « tourner de bord ». Ce terme est formé des caractères de *fan*, qui signifie « tourner les pages d'un livre », mais aussi un « saut brusque, soudain », et ceux de *yi*, qui signifie « interprétation » et qui est un homonyme du mot signifiant « échange ». Ce concept de *fan yi* est aussi originellement lié à l'art de la broderie : en l'occurrence, si le texte-source est le côté recto du travail de broderie, le texte-cible en est le verso; aussi, à l'instar du dessous d'une broderie, qui exhibe tout le travail, le détail du pattern, les fils noués et ceux qui pendent, etc., la traduction est vue comme différente de l'original et ne se résout pas à une équivalence stricte tout en formant une interface avec l'original. Il n'en va pas autrement pour la prospection dans les catacombes

de l'histoire. L'histoire se décline au pluriel et l'origine, quant à elle, notion délicate à manier, en toujours en souffrance d'un coup de sonde supplémentaire qui en diffère la saisie dans un futur indéfini.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ADORNO, Theodor W. *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*. Trad. de l'allemand par Éliane Escoubas, postface de Guy Petitdemange, Paris, Payot, 1989.

BENJAMIN, Walter. « Die Aufgabe des Übersetzers », in Rolf Tiedemann et Hermann Scheppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1 : *Kleine Prosa. Baudelaire – Übertragungen*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1972, pp. 9-21.

BENJAMIN, Walter : *Origine du drame baroque allemand*. Trad. de l'allemand par Sibylle Muller (avec le concours d'André Hirt), préface de Irving Wohlfarth. Paris, Flammarion, 1985.

BENJAMIN, Walter. « L'abandon du traducteur. Prolégomènes à la traduction des *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire », trad. de l'allemand et notes par Laurent Lamy et Alexis Nouss, *TTR*, X-2, 1997, p. 13-62.

BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris, Gallimard, 1984.

BERMAN, Antoine « La retraduction comme espace de la traduction », *Palimpsestes*, No 4 : « Retraduire », Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1990 1-7.

BERMAN, Antoine. *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995.

BOURDIEU, Pierre (2006). « Karl Kraus selon Pierre Bourdieu », *Agone*, Nos 35-26 : 105. Texte extrait d'une intervention aux journées sur l'« Actualité de Karl Kraus », organisée en 1999 par Gerald Stieg et Jacques Bouveresse à l'Institut culturel autrichien (Paris), paru sous le titre « Un manuel de combattant contre la domination symbolique », in Pierre Bourdieu, *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*. Paris, Agone, 2002.

BOUVERESSE, Jacques. *Satire et prophétie : les voix de Karl Kraus*. Paris, Agone, 2007.

BRISSON, Luc. « Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon », *Les Études philosophiques*, No 4, 1993, p. 475-495.

BRISSON, Luc. *Lectures de Platon*. Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2000.

BRUNI, Leonardo. *De interpretatione recta*. Traduction, introduction et notes de Charles Le Blanc, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2008.

LAMY. *Aristoteles multiplex : les nouvelles noces de Philologie et de Mercure. De la traduction comme quête de l'editio princeps*.

Belas Infieís, v. 3, n. 1, p. 55-103, 2014.

CARNAP, Rudolf . « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Trad. de l'allemand par Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, Antonia Soulez, John Vickers, Paris, PUF, 1985, pp. 153-179.

CASSIRER, Ernst. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*. Trad. de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, suivi de *La pensée* par Nicolas de Cues. Trad. nouvelle de Maurice de Gandillac, et *Le sage* par Charles de Bovelle, Paris, Minuit, 1983.

CHERNISS, Harold. *L'énigme de l'Ancienne Académie*. Suivi en appendice de E.N. Tigerstedt : *Le système caché*. Introduction et traduction de Laurent Boulakia. Avant-propos de Luc Brisson, Paris, Vrin, 1993.

COPENHAVER, Brian P. « Aristotelianisms », in Richard. H. POPKINS (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, NY, Columbia UP, 1999, pp. 280-292.

DAGRON, Tristan (2007). « Pluralisme philosophique et crise du concept », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, No 64 : 11-29, en ligne : http://article_rhren_1771-1347_2007_num_64_1 [consulté le 15 novembre 2013].

DANTE ALIGHIERI. *De l'éloquence en vulgaire*. Introduction et appareil critique par Irène Rosier-Catach, traduction française à partir du latin par Anne Grondeux, Ruedi Imbach et Irène Rosier-Catach, Paris, Fayard, Coll. « Ouvertures bilingues », 2010

101

DENNETT, Daniel. *Consciousness Explained*. Boston, MA, Little, Brown & Co, 1991.

DROIXHE, Daniel. *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800)*. Genève et Paris, Librairie Droz, 1978.

ECO, Umberto. « L'anti-Porphyre », *L'infini*, No 3, 1983, p. 46-68.

ECO, Umberto. *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*. Trad. de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 2006.

ECO, Umberto. *De l'arbre au labyrinthe. Études historiques sur le signe et l'interprétation*. Trad. de l'italien par Hélène Sauvage, Paris, Grasset, 2010.

FOUCAULT, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], in *Dits et écrits*, Vol. I, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1004-1024.

GINZBURG, Carlo (1989) : « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, Paris, Flammarion (1986), pp. 139-180 ; nouvelle édition augmentée, revue par Martin Rueff, Paris, Verdier, 2010.

GRACIÀN, Baltasar (1983a) : *La Pointe ou l'art du génie*. Trad. de l'espagnol, introduction et notes de Michèle Gendreau-Messaloux et Pierre Laurens, préface de Marc Fumaroli, Lausanne, L'Âge d'homme.

GRACIÀN, Baltasar (1983b) : *Art et figures de l'esprit : Agudeza y arte de ingenio, 1647*. Trad. de l'espagnol, introduction et notes de Benito Pelegrin, Paris, Seuil.

HANKINS, James. « Traduire l'Éthique d'Aristote : Leonardo Bruni et ses critiques », in Fosca Mariani ZINI (dir.), *Penser entre les lignes : Philologie et philosophie au Quattrocento*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, pp. 133-159.

HEIDEGGER, Martin. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Trad. de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970.

KLEMPERER, Victor. *LTI, la langue du III^e Reich. Carnets d'un philologue*. Trad. de l'allemand et annoté par Élisabeth Guillot, présenté par Sonia Combe et Alain Brossat, Paris, Albin Michel, 1996.

LAMY, Laurent. « Brève archéologie de l'hypothèse relativiste et du comparatisme linguistique dans la mouvance de l'*Aufklärung* », *TTR*, Vol. XX-2, 2007, p. 9-62.

LE RIDER, Jacques. « Crise du langage et position mystique : le moment 1901-1903, autour de Fritz Mauthner », *Germanica*, No 43, 2008, pp. 13-27 ; en ligne : <http://germanica.revues.org/545> [consulté le 12 décembre 2013]

LEUVEN-ZWART, Kitty van. "Translation and Original : Similarities and Dissimilarities, I", *Target*, 1-2, 1989, pp. 151-181.

ŁUKASIEWICZ, Jan. *Du principe de contradiction chez Aristote*. Trad. du polonais par Dorota Sikora, Préface de Roger Pouivet, Paris, Éd. de l'éclat, 2000.

MAUTHNER, Fritz. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. En 3 volumes, Stuttgart, J. G. Cotta, 1901-1902.

PONS, Alain. « *De inventione* : l'invention chez Vico », communication au Congrès international, tenu à Tokyo, en avril 1984, sur le thème « La deuxième Renaissance », Document du Forum du Conseil scientifique MCX-APC, 1984, pp. 1-5, *art. cit.*, p. 2, en ligne : www.mcxapc.org/docs/conseilscient/pons.pdf [consulté le 20 novembre 2013]

PONS, Alain. « Ingénium », article in Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris, Seuil/Le Robert, 2004, pp. 592-597.

RICHARD, Marie-Dominique. *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Nouvelle édition revue et augmentée [1986]. Préface de Pierre Hadot, Paris, Cerf, 2005.

SCHMITT, Charles B. « Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, 1966, pp. 505-532.

SCHMITT, Charles B. *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1967.

SCHMITT, Charles B. « Hieronymus Picus, Renaissance Platonism and the Calculator », *International Studies in Philosophy* 8 (1976), 57–80; repris comme le chapitre V avec pagination originale in Charles B. Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*. Londres, Variorum Reprints, 1984

SCHMITT, Charles B. *Aristote et la Renaissance*. Trad. de l'anglais par Luce Giard, Paris, PUF, 1992.

VALLA, Lorenzo. *Repastinatio dialectice et philosophie*. Édité par Gianni Zippel, en 2 volumes, Padoue, Editrice Antenore, 1982.

VICO, Giambattista (2001). *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations (1744)*. Trad. de l'italien et présenté par Alain Pons, Paris, Fayard, 2001

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Schriften : Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher, Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1960.

ZINI, Fosca Mariani (dir.) *Penser entre les lignes : Philologie et philosophie au Quattrocento*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

RECEBIDO EM 11/12/2013 103

ACEITO EM 15/02/2014