
Renaissance and Reformation
Renaissance et Réforme



Giovanni Giovano Pontano. De sermone. De la conversation

Tristan Vigliano

Volume 33, numéro 1, hiver 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1106631ar>

DOI : <https://doi.org/10.33137/rr.v33i1.14641>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

CRRS, Victoria University

ISSN

0034-429X (imprimé)

2293-7374 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Vigliano, T. (2010). Compte rendu de [Giovanni Giovano Pontano. De sermone. De la conversation]. *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, 33(1), 126–129. <https://doi.org/10.33137/rr.v33i1.14641>

© Canadian Society for Renaissance Studies / Société canadienne d'études de la Renaissance; Pacific Northwest Renaissance Society; Toronto Renaissance and Reformation Colloquium; Victoria University Centre for Renaissance and Reformation Studies, 2010

Cet article est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

THIERRY VICTORIA, *Classes Préparatoires aux Grandes Écoles, Poitiers* ; CEMAR, Université de Picardie Jules-Verne

Giovanni Giovano Pontano

De sermone. De la conversation

Texte établi et traduit par Florence Bistagne

Paris : Honoré Champion, Texte de la Renaissance 141, 2008, 346 p.

Traité de conversation fondateur, au croisement des sphères éthique et esthétique, le *De sermone* de l'humaniste napolitain Giovanni Giovano Pontano attendait encore sa traduction française. Grâce à Florence Bistagne, c'est désormais chose faite, et l'on ne peut que recommander la lecture de son travail.

Pontano a soixante-douze ans quand il entreprend de composer cet ouvrage, qui sera publié de manière posthume, en 1509, dans une version substantiellement amendée par son élève Pietro Summonte. Il s'agit pour l'auteur de définir les vertus et les vices qui font ou ne font pas l'*homo facetus*, l'homme spirituel et de bonne compagnie. L'objet de Pontano est bien la conversation privée (*sermo*). Le discours politique (*oratio*) n'entre pas dans son propos et le loisir solitaire du sage, replié sur sa propre contemplation, ne l'intéresse pas davantage. Atteindre la *facetudo*, vertu constitutive de la sociabilité, suppose la connaissance d'un art dont Pontano se propose justement d'édicter les règles, les dispositions naturelles ne lui paraissant pas se suffire à elles-mêmes.

La lecture des auteurs anciens lui est à cet égard d'un précieux secours. Il faut évidemment citer les Latins : Quintilien est un peu laissé de côté, mais le *De oratore* de Cicéron et les vers de Plaute alimentent constamment sa réflexion, et lui fournissent maints exemples. Mais c'est dans Aristote et son *Éthique* que l'auteur du *De sermone* trouve le plus de matière. La notion de juste milieu est d'ailleurs au cœur de la pensée pontanienne : toute vertu est forcément une moyenne entre deux vices, déterminée en fonction des circonstances. Il n'y a rien là de très original, si ce n'est que Pontano remplace souvent la prudence (*prudencia*), que l'on trouve partout dans les textes de son époque et qui permet justement de déterminer les circonstances, par le discernement (*delectus*), lequel semble s'appliquer exclusivement aux relations privées. Or, l'émergence de ce discernement marque une étape supplémentaire dans la mise à distance de l'acte philosophique. En effet, la prudence n'est que la forme la plus pratique de la sagesse : le discernement pontanien l'ampute en outre d'une partie d'elle-même. On est, du reste, frappé par un phénomène qui se manifestera de

façon plus nette encore dans les civilités, quelques décennies plus tard : le juste milieu tend à devenir une fin en soi. Et l'on sait qu'une fin, par principe, n'en a pas : rien de plus immodéré que cette passion de la mesure. Les conséquences en deviennent évidentes quand Pontano nous apprend que le médecin doit savoir mentir un peu, vieille tradition, et que le prêtre doit faire de même (142). Si l'humanité (*humanitas*) débouche sur une perfection idéale, comme l'affirme l'introduction, ce n'est pas dans le *De sermone* que cela se manifeste, car cette vertu n'est qu'une espèce de l'amabilité (*comitas*) : ce qui est vrai, en revanche, c'est qu'une sécularisation de la morale se donne ici à voir, et que la mention de Dieu, au début et à la fin de l'ouvrage, paraît assez distraite.

Les mérites de cette édition sont nombreux. Le travail de Sergio Lupi et d'Antonino Risicato, vieux de plus d'un demi-siècle, se fondait sur le manuscrit autographe de Vienne ; mais les interventions de Summonte sur ce manuscrit sont importantes, et il fallait les distinguer du texte composé par Pontano : c'est la tâche dont s'acquitte avec succès Florence Bistagne. L'établissement de ce texte est complété par une liste, bienvenue, des premières éditions imprimées qu'a pu consulter l'auteur (68–9) ; par un index des œuvres et personnages cités (337–40) ; et par une bibliographie précise, accompagnée de cotes (327–36) que le lecteur n'aura donc pas à remonter. Les notes se signalent en particulier par des observations lexicographiques qui sont tout à fait remarquables. Quelques motifs d'insatisfaction demeurent, cependant. Un index des notions en latin aurait peut-être été utile, ainsi que des titres courants pour mieux distinguer les six livres. Mais c'est surtout pour une certaine *sprezzatura*, bien éloignée de Castiglione, et de Pontano à plus forte raison, qu'il faut faire les gros yeux : la majuscule, après le point, a trop souvent l'air d'un luxe inutile pour que le relecteur ne soit pas à blâmer.

L'introduction réjouit, elle aussi, par ses considérations lexicographiques (46–9) et par l'évocation des successeurs de Pontano : Castiglione, qui fut bien ingrat de ne jamais le citer, Della Casa ou Guazzo (57–66). On est un peu moins séduit par les premiers développements, sur l'auteur et les jugements dont il fit l'objet. Ces pages résonnent par moments comme une apologie. Des textes mêmes que cite Florence Bistagne, il ressort pourtant que les hommes de la Renaissance appréciaient Pontano poète, mais que Pontano prosateur laissait assez froid son public. L'humaniste espagnol Juan Luis Vives, dans son *De disciplinis* (1531), lui reproche même d'être un petit singe de Cicéron, dont il n'arriverait pas à retrouver la grâce : « tout son style se languit, manque de mouvement et de vie », ajoute-t-il. Cette critique est sans doute discutable, elle émane d'un censeur parfois expéditif, mais on aimerait pouvoir en évaluer la pertinence : or, les considérations introductives sur la phrase

de Pontano (49) sont beaucoup plus courtes que les explications, très riches, sur son vocabulaire.

Florence Bistagne est la première traductrice en français du *De sermone*, et une traductrice précise, à laquelle on peut se fier. Tout au plus regrettera-t-on qu'elle suive quelquefois d'un peu trop près la syntaxe latine : d'où de fréquentes antépositions du verbe ou de la complétive, des présentatifs assez nombreux. Il importe, au demeurant, de signaler que le *De sermone* est un texte difficile. Une de ses principales difficultés réside dans l'invention, par Pontano, de mots nouveaux. Certains font la joie du traducteur : *cacomerdilis*, « chie-merde », savoureux pléonisme, et *sterquicomedis*, « mange-fiente », tout aussi goûteux (261). Mais d'autres sont sa croix. La néologie pontanienne résulte en effet du besoin qu'éprouve l'humaniste de faire advenir, en latin, des dispositions morales qui n'ont pas encore été nommées. Car si les mots d'esprit sont des paroles agréables et charmantes, ils ne constituent nullement un *habitus* ni une vertu (*facetiae ipsae dicta quidem sunt jucunda et lepida, nequaquam uero habitus aut uirtus*, 94–5). D'où le besoin de forger *facetudo* : ce substantif, formé par insertion discrète d'une syllabe (*subducta syllaba*) dans l'adjectif *facetus*, est créé sur le modèle de *sorditudo*, état de l'homme sale ; *facetius* en serait une variante. Les Anciens eux-mêmes n'ont-ils pas inventé *castitudo*, vertu de l'homme honnête, chaste, irréprochable ? *moestitudo*, état de l'homme triste, affligé, désolé ? *Moestities* irait d'ailleurs tout aussi bien. La *rixatio* pourrait être, quant à elle, le vice de celui qui passe son temps à disputer. La *contentiositas*, de celui qui dispute, qui chicane, qui ergote (104). Tout le mérite de Florence Bistagne est de n'avoir jamais cédé à la tentation de reproduire le mot latin sans l'adapter. Combien d'autres, à sa place, auraient immédiatement baissé les bras ! Et cependant : « spiritualité », pour *facetudo* ? La suffixation ne produit pas exactement le même effet : elle heurte l'oreille, et semble contredire ce parler de tous les jours, *sermo quotidianus*, que Pontano recherche. Plutôt que de spiritualité, de spirituage, de chastitude, de tristitude, de tristage, de disputation, de querellite, pourquoi ne pas évoquer le bel-esprit, la spirituellerie, la crasseté, l'irréprochabilité, la désolation, le désolément, la disputaillerie, l'ergotisme ? La plupart de ces mots ont un jour existé, sous la plume de Goncourt, Péguy, Chateaubriand, De Maistre, mais la place que leur concèdent les dictionnaires est pour le moins restreinte. On pourrait objecter, il est vrai, que les homéotéleutes ne sont pas conservées : Florence Bistagne, de son côté, parvient à les maintenir. La traduction, hélas, est l'art d'un moindre mal dont chacun des lecteurs juge différemment.

Le *De sermone*, désormais facilement accessible, vaut vraiment la peine d'être ouvert. Le spécialiste y trouvera bien des problèmes à résoudre, des influences à

démêler. Je ne cite qu'un exemple, qui sans doute ne sera pas le plus fécond, mais qui mériterait qu'on l'examine : les remarques initiales sur la diversité des façons de parler (78–9) pourraient bien opposer des couples de vertus, pour peu qu'on infléchisse légèrement la traduction ; elles proviendraient alors du *De voluptate* de Lorenzo Valla, contre lequel Pontano dispute sans vouloir disputer. Le vers d'Horace ensuite cité (*oderunt hilarem ...*), déjà présent chez Valla, tendrait à confirmer cette hypothèse. Le paradoxe est que le *De voluptate*, dialogue de teneur épicurienne, critique la morale d'Aristote. Et le chapitre dont paraît s'inspirer Pontano (III, 4) réfute l'existence de ce juste milieu qui lui est si cher.

Mais le simple curieux trouvera lui aussi son compte dans cette lecture. Cicéron n'a certes pas tort de noter que le rire passe mal les frontières et les siècles : certaines des facéties que cite ou qu'invente Pontano, à la suite du Pogge, ne nous amusent plus guère. Et tel n'est pas toujours leur but que de faire rire, comme l'auteur le souligne lui-même. Mais quelques plaisanteries ou mots d'esprit valent largement ces pointes émoussées. On appréciera que cette chose énorme dont Plaute nous dit qu'elle n'est pas une épée ni un concombre finisse *in ore matronae*, dans la bouche d'une matrone (180). On saura comment faire remarquer à son hôte que le plat n'est pas cuit (245) : « ah, mais nous étions peut-être invités pour le dîner, pas pour le déjeuner ? » Et l'on retiendra, pour finir, les deux conditions qui permettent à un marié de durer (197) : que l'homme soit sourd, la femme aveugle.

TRISTAN VIGLIANO, *McGill University*

Janet Adelman

Blood Relations: Christian and Jew in the Merchant of Venice

Chicago: University of Chicago Press, 2008. Pp. xi, 226.

Janet Adelman's book *Blood Relations: Christian and Jew in the Merchant of Venice* presents a thoughtful rereading of Shakespeare's controversial play. Adelman sets out to avoid either transforming Shakespeare into a Jew or adopting a Christian reading of the play; instead, she approaches the theology of the play by re-envisioning the place of the Jew as "not the stranger outside Christianity, but the original stranger within it" (4).

In her introduction Adelman takes issue with scholars' marginalization of the small converted Jewish community in London following the expulsion. She reflects on the experience of these converso Jews, piecing together evidence from court documents and letters to suggest that the converso represents not only the fear that