



## Thanatographie d'Étienne Dolet : spéculer sur la liberté en traduction, la Modernité et la crainte de mourir

René Lemieux

Number 4, 2016

Sémiotique et liberté

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1090132ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1090132ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (print)

1929-090X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lemieux, R. (2016). Thanatographie d'Étienne Dolet : spéculer sur la liberté en traduction, la Modernité et la crainte de mourir. *Cygne noir*, (4), 82–103.  
<https://doi.org/10.7202/1090132ar>

Article abstract

Comme l'indique son titre, cet article propose de raconter non pas la vie, mais la mort d'Étienne Dolet, humaniste du XVI<sup>e</sup> siècle, accusé d'impiété et condamné au bûcher par un tribunal de l'Inquisition. L'acte d'accusation tient sa preuve d'une « mauvaise » traduction d'un dialogue erronément attribué à Platon, l'*Axiochus*, qui se veut un écrit consolant un homme gravement malade à l'approche de la mort. L'erreur de Dolet se situerait dans trois mots en trop (« rien du tout ») dans un argument visant à montrer que la mort n'est rien (« après la mort, tu ne seras plus rien du tout ») et qui serait la preuve que Dolet ne croyait pas – ou ferait croire que Platon ne croyait pas – en l'immortalité de l'âme après la mort. Dans ce jeu du texte en traduction entre l'auteur, le traducteur et l'Inquisition, l'article veut faire de cette anecdote le contre-exemple des normes enseignées et pratiquées dans le domaine de la traduction encore aujourd'hui. La manière de traduire de Dolet était perçue par l'Inquisition comme la continuation de ce qui se faisait avant la Modernité : le texte en sciences (naturelles ou humaines) était un matériau que le traducteur ou la traductrice pouvait et devait réécrire au regard des nouvelles connaissances de son temps. La Modernité serait donc un moment de rupture en traduction en créant une fonction « traducteur », non seulement entre la liberté et la contrainte, mais surtout entre l'autorité de l'auteur et la subordination de la traduction. L'article propose de comprendre cette fonction « traducteur » comme la conséquence de la crainte de mourir pour des idées – surtout les idées d'un autre.

© René Lemieux, 2016



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

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

## THANATOGRAPHIE D'ÉTIENNE DOLET : SPÉCULER SUR LA LIBERTÉ EN TRADUCTION, LA MODERNITÉ ET LA CRAINTE DE MOURIR

Il ne faut se contenter ni de biographie ni de bibliographie, il faut atteindre à un point secret où la même chose est anecdote de la vie et aphorisme de la pensée.

Gilles Deleuze, *Logique du sens*<sup>1</sup>

Le point de surgissement, l'*arché* de l'archéologie, est ce qui n'arrivera, et ne deviendra accessible et présent, que quand l'enquête archéologique aura accompli son opération. Il a donc la forme d'un passé dans le futur, c'est-à-dire d'un *futur antérieur*.

Giorgio Agamben, *Signatura rerum*<sup>2</sup>

Il semblerait sans doute évident, pour quiconque pense au problème de la traduction, que le traducteur ou la traductrice n'est pas « libre » de traduire comme il ou elle le veut. Cette liberté par rapport aux signes est soumise à un impératif : le respect de l'intention de l'auteur ou du message d'origine. Ce serait là quelque chose comme la fidélité propre à cette opération textuelle nommée traduction. Si on peut, en histoire de la traduction, voir là une constante, rien n'est certain dans les cas plus spécifiques de la traduction en sciences (naturelles ou humaines). En effet, lorsqu'on regarde comment la traduction (qui ne portait pas ce nom) se faisait avant la Modernité, au Moyen Âge notamment, on remarque que le texte en sciences est malléable : c'est d'abord un matériau que le traducteur peut et doit retravailler selon les études ou les nouvelles données auxquelles il a accès. Le cas historique qui va m'intéresser, celui d'Étienne Dolet, humaniste du XVI<sup>e</sup> siècle, se situe en quelque sorte à la jointure entre le Moyen Âge et la Modernité, ou encore entre la liberté en « traduction » et les nouvelles normes qui seront progressivement établies dans les domaines des sciences naturelles et humaines, puis sociales<sup>3</sup>.

Dolet est lu et enseigné aujourd'hui pour au moins trois raisons. La première est le court texte composé de cinq règles qu'il publie en 1540, intitulé « La manière de bien traduire d'une langue en l'autre », texte encore enseigné en histoire de la traduction<sup>4</sup>. La deuxième raison est qu'il serait l'introduit en français du terme « traducteur », c'est-à-dire l'agent du verbe « traduire »<sup>5</sup>. La troisième raison est anecdotique, c'est pourtant celle qui va m'intéresser : le 4 novembre 1544, une traduction de Dolet est jugée hérétique par la faculté de théologie de Paris, et le traducteur condamné à être brûlé comme « athée relaps ». Dolet est âgé de trente-sept ans lorsque, après dix-huit mois de prison, il est exécuté, le 3 août 1546, sur la place Maubert à Paris<sup>6</sup>. On accuse Dolet d'avoir « mal » traduit Platon en ajoutant trois mots à un passage

ambigu de l'*Axiochus*<sup>7</sup>. En effet, ces trois mots reposent sur un paradoxe entre le signifiant et le signifié, puisqu'ils renvoient, en termes de sens, au néant, mais sont, de manière formelle, un supplément. Cette opposition entre le fond et la forme, au cœur de l'accusation contre Dolet, pourrait-elle être envisagée comme un impensé propre à définir la traduction moderne?

Deux problématiques encore contemporaines ont motivé l'écriture du présent article. La première touche aux concepts de « visibilité » et d'« invisibilité », selon lesquels le traducteur ou la traductrice doit se faire invisible. Cette problématique est directement liée à la « liberté » du traducteur ou de la traductrice : si l'idéal de la traduction est de se montrer dans une transparence vis-à-vis de l'original, c'est qu'elle ne possède pas la liberté de dévier de l'« intention » de l'auteur d'origine. La deuxième relève d'un « savoir partagé » de la traduction – un savoir sur la langue, son fonctionnement, sa mécanique, et un savoir sur le référent dont parle le discours –, particulièrement dans le domaine des sciences humaines. Ces deux enjeux résument le paradigme moderne de la fonction « traducteur » : elle se constitue d'abord dans une invisibilité par rapport au texte et à l'auteur d'origine et s'institue ensuite dans un retrait progressif de la volonté du traducteur ou de la traductrice de se donner la liberté d'intervenir dans le fond du discours au profit d'une capacité à manier le langage, c'est-à-dire la forme<sup>8</sup>.

Je discuterai dans les prochaines lignes de l'affaire Dolet et de ses conséquences jusqu'à aujourd'hui. Selon moi, la mort de Dolet, parce qu'elle est directement associée à l'acte de traduire, est un signe pour nous permettre de comprendre le statut de la traduction dans notre société. Si Dolet n'est pas nécessairement le premier traducteur à mourir au bûcher, il est l'un des seuls dont la condamnation mentionne explicitement le problème que posait sa traduction<sup>9</sup>. Ainsi, dans un premier temps, je tenterai de définir ce que j'entends par « Modernité » à partir des principales thèses sur la « crainte de mourir ». Ces thèses ne nous éloignent pas du sujet puisque, on le verra par la suite, l'affaire Dolet, dont je présenterai les grandes lignes, peut se penser comme une articulation particulière de la crainte de mourir. Je tenterai finalement d'explicitier la question de la visibilité en traduction en posant comme hypothèse que celle-ci est liée à la peur d'une mort violente.

### **La crainte de mourir comme finalité de la pensée moderne**

L'écriture philosophique a souvent été liée à la crainte de mourir. L'origine de l'histoire de la philosophie occidentale, qu'on pourrait situer dans la doublure Socrate/Platon, se constitue aussi, du même coup, dans la différence entre la parole socratique et l'écriture platonicienne comme dans la différence entre, d'un côté, la vie débordante, mais aussi dangereuse, de l'action philosophique publique et, de l'autre, sa mise en récit à travers des dialogues destinés à un enseignement privé. On sait que Platon a commencé à écrire sa philosophie après la mort de Socrate, condamné à la peine capitale à cause de ses interventions publiques. Dans *La persécution et l'art d'écrire*, le philosophe Leo Strauss fait de cet événement le modèle d'une écriture ésotérique, c'est-à-dire d'une écriture « entre les lignes »<sup>10</sup>. Un des premiers commentateurs de Strauss en France, Michel-Pierre Edmond, l'exprime bien en disant que

Socrate considérait la philosophie politique comme un débat *allant plus loin* que les controverses liées aux luttes politiques. Or, sa mort va transformer la forme de l'enseignement philosophique dans ce domaine : le débat oral « sur la place du marché » est remplacé par les débats écrits (Platon) où se livre un jeu subtil entre l'art d'écrire et la persécution<sup>11</sup>.

Sans que Strauss l'ait explicitement énoncé, on peut déduire de sa réflexion sur la persécution que la décision qu'a prise Platon d'écrire suite à la condamnation de son maître Socrate tombé aux mains de la cité relève de la crainte de mourir. Cette crainte se répercute potentiellement jusqu'à aujourd'hui et nous oblige à lire *d'une certaine manière* les textes de la philosophie politique pour en comprendre l'intention cachée – c'est la version faible de l'argument –, mais surtout, pour le ou la philosophe « en herbe », les lire ainsi doit permettre de poursuivre le dialogue avec les auteurs du passé et de l'avenir, c'est-à-dire les véritables lecteurs et lectrices qui ne lui sont pas nécessairement contemporains – version plus forte de l'argument, pédagogique et transhistorique<sup>12</sup>. L'histoire de la philosophie, telle que conceptualisée par Leo Strauss, fait de Thomas Hobbes le point nodal de la « première vague » de la Modernité, à savoir l'achèvement moderne du projet machiavélien d'une effectivité politique aux dépens d'un questionnement contemplatif sur le meilleur régime<sup>13</sup>. Dans le *Léviathan*, Hobbes fait de la passion le moteur de l'action des hommes et la plus grande des passions est pour lui la crainte de mourir :

Qu'il s'observe donc lui-même quand, partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, quand, allant se coucher, il ferme ses portes à clef, quand même dans sa maison, il verrouille ses coffres ; et cela alors qu'il sait qu'il y a des lois et des agents de police armés pour venger tout tort qui lui sera fait. Quelle opinion a-t-il de ses compatriotes, quand il se promène armé, de ses concitoyens, quand il ferme ses portes à clef, de ses enfants et de ses domestiques, quand il verrouille ses coffres? N'accuse-t-il pas là le genre humain autant que je le fais par des mots? Mais aucun de nous deux n'accuse la nature de l'homme en cela. Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas plus que ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, jusqu'à ce qu'ils connaissent une loi qui les interdise, et ils ne peuvent pas connaître les lois tant qu'elles ne sont pas faites, et aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas mis d'accord sur la personne qui la fera<sup>14</sup>.

L'anthropologie énoncée par Hobbes, qui se base sur les passions humaines, le mène à conceptualiser une rupture, certes fictive, entre, d'une part, un état de nature où il n'y a « pas d'arts, pas de lettres, pas de société, et, ce qui [est] le pire de tout, la crainte permanente, et le danger de mort violente<sup>15</sup> » et où « la vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève<sup>16</sup> » et, de l'autre, le contrat des hommes pour fonder ce « Dieu mortel » qu'est l'État moderne souverain. Cette souveraineté absolue, historiquement nouvelle dans l'histoire humaine, se situe dans l'adéquation entre l'auteur et l'acteur, l'essence de l'autorité/auctorialité. En effet, pour Hobbes, le « Léviathan », autre nom pour désigner la République (*Commonwealth*), se définit entre autres comme

[u]ne personne unique, en tant que ses actes sont les actes dont les individus d'une grande multitude, par des conventions mutuelles passées l'un avec l'autre, se sont faits chacun l'auteur, afin qu'elle puisse user de la force et des moyens de tous comme elle le jugera utile pour leur paix et leur commune protection<sup>17</sup>.

Outre l'analogie forte entre ce qui advient au niveau politique dans les nouveaux États nationaux et la constitution de la notion d'auteur (que j'aborderai dans une prochaine partie) au détriment de celui ou celle qui pratique la traduction, il est utile de revenir à Hobbes sur la question de la crainte de mourir : si Hobbes tient tant à énoncer cette évidence selon laquelle nous aurions tous peur de mourir de manière violente, c'est parce qu'elle n'est pas encore mise en pratique dans le régime politique de son époque. Lui qui avait connu la guerre civile en Angleterre et qui craignait les guerres de religions qui faisaient rage sur le continent devait instituer et promouvoir l'idée de la crainte de mourir : autrement dit, faire peur au monde. La Modernité hobbesienne, c'est persuader la multitude que la crainte de mourir est le garant d'une sécurité sociale-politique. Autre conséquence de cet état d'esprit : avec cette Modernité, mourir pour ses idées devient intolérable<sup>18</sup>. Si, pour Platon, le philosophe craint de mourir pour ses idées, ce qui le conduit à une écriture ésotérique comprise comme détournement de la vie publique, la tâche « philosophique » de Hobbes est différente, mais se déduit de la première : il faut démocratiser la peur du philosophe et convaincre la multitude qu'elle est elle-même philosophique, avec pour conséquence que la circulation des idées se fera de manière privée. En effet, il n'y a pas de liberté de parole (au sens de la possibilité pour chacun d'émettre ses interprétations) chez Hobbes, mais il y a une liberté de conscience, pour autant que celle-ci demeure privée, individuelle, non partagée, bref secrète<sup>19</sup>. Il ne s'agit pas seulement d'un élément pratique de sa philosophie visant à améliorer les conditions de vie de chacun dans la société. L'interdit des opinions ou des interprétations divergentes (à l'origine des guerres de religions) est le socle sur lequel la puissance de l'Un assurant la sécurité de l'État est possible. Pour Hobbes, la Modernité est donc en quelque sorte ce moment dans l'histoire où il faut se convaincre soi-même qu'il ne vaut plus la peine de mourir pour ses idées. Le cas Dolet, on le verra, devient contre-exemple : en mourant pour les idées qu'on lui attribuait à titre de traducteur – même si ce n'étaient pas les siennes –, Dolet s'est montré non seulement imprudent (dans la perspective de Platon), mais aussi dangereux et potentiellement subversif (dans celle de Hobbes).

### **Le martyr de Dolet : mourir pour les idées d'un autre?**

Une des caractéristiques souvent mentionnées pour définir la Renaissance est celle d'une redécouverte des classiques de l'Antiquité grecque sans les commentaires et les gloses qui s'y étaient ajoutés au Moyen Âge. Cette Renaissance est donc en quelque sorte un moment de reprise du passé : retour en arrière d'abord parce qu'il s'agit de revenir vers les textes classiques, tout comme, dans le cas de la Réforme, on retourne aux Saintes Écritures (retraduites notamment par Martin Luther) contre la traduction de la *Vulgate* en latin, devenue canonique car institutionnalisée par l'Église catholique<sup>20</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, les contemporains de cette époque ont conscience d'être à une époque particulière que l'on désigne habituellement sous le nom « Modernité ». Les « modernes » sont par ailleurs les premiers à se penser et à se nommer comme tels (ce qui ne se faisait ni au cours de l'Antiquité ni bien sûr au Moyen Âge), d'où une certaine relativité dans leur rapport à l'histoire<sup>21</sup>. Dans l'historiographie classique, le retour de Platon dans la pensée européenne occidentale est suggéré par l'arrivée des intellec-

tuels byzantins hellénophones et de leur bibliothèque suite à la prise de Constantinople par les troupes turques de Mehmed II en 1453. On connaissait évidemment Aristote et Platon au Moyen Âge, mais, argue-t-on souvent, c'est par l'entremise de l'Andalousie arabo-musulmane qu'ils étaient connus. Platon, à cet égard, demeurera beaucoup moins lu qu'Aristote avant la Renaissance, et ce n'est qu'au XV<sup>e</sup> siècle qu'un mouvement de renouveau platonicien se fera jour<sup>22</sup>. En 1459, Cosimo de' Medici fonde l'Académie platonicienne de Florence et commande la traduction complète des œuvres de Platon à Marsilio Ficino (1433-1499), dit Marsile Ficin. Ficin traduit pour la première fois l'œuvre complète de Platon en latin (publiée en 1484), traduction qui pourra dès lors servir de base pour les autres traductions en langues vernaculaires, notamment en France au siècle suivant avec Dolet, mais aussi avec Guillaume Postel qui traduira lui aussi l'*Axiochus*. Une dizaine d'années tout au plus séparent la traduction de Postel de celle d'Étienne Dolet<sup>23</sup>. Alors que Postel, dans la même veine que Ficin, voulait montrer la compatibilité du platonisme et du christianisme<sup>24</sup>, Dolet sera pour sa part accusé d'athéisme, et c'est sa traduction qui servira de preuve à l'« inquisition » dans le cadre de son jugement.

L'*Axiochus* est un dialogue apocryphe que l'on conserve encore aujourd'hui dans le corpus platonicien (sous l'attribution « Pseudo-Platon »). Il est considéré apocryphe depuis au moins Thrasyllus de Mendès<sup>25</sup> au premier siècle de notre ère. L'usage de la langue grecque laisse penser, selon Jackson P. Hershbell<sup>26</sup>, qu'il aurait été composé aux alentours du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Appartenant au genre de la *consolatio*, l'*Axiochus* s'en distingue à certains égards. La consolation, généralement sous forme épistolaire, était très populaire dans la littérature romaine<sup>27</sup> et présente, par exemple, chez Cicéron. Elle se présentait comme un écrit adressé à la famille ou aux amis proches d'une personne récemment décédée et elle devait participer au travail du deuil. L'originalité de l'*Axiochus* à cet égard est de nous présenter un dialogue dans lequel un des personnages, Socrate, tente de consoler un homme non pas de la mort d'un ami ou d'un membre de sa famille, mais de sa propre mort.

Le dialogue met d'abord en scène Clinias, fils d'*Axiochus*, qui demande à Socrate de venir auprès de son père mourant pour le consoler. S'ensuit un dialogue entre Socrate et *Axiochus* où le premier tentera, par quatre arguments principaux, de le convaincre de l'inutilité de la crainte de mourir. Voici les principaux arguments : 1) la mort n'existe pas pour nous, car elle est une privation des sensations (argument épicurien<sup>28</sup>, 365d-e, 369b-370a – c'est dans cet argument que s'inscrivent les trois mots de Dolet) ; 2) chaque période de la vie n'est que misère, la mort est donc une libération (argument cynique ou cyrénaïque, 366c-369b) ; 3) la mort permet à l'âme qui survit au corps d'atteindre un état plus pur (premier type d'argument platonicien, tel que décrit dans le *Phédon*, 365e-366b, 370b-d) ; 4) ceux qui ont été bons toute leur vie peuvent espérer être bien jugés par les dieux après la mort et profiter des plaisirs réservés aux personnes ayant vécu une bonne vie dans ce monde-ci (deuxième type d'argument platonicien, tel que décrit dans le *Gorgias*, 371a-372)<sup>29</sup>. Les deux premiers types d'arguments sont postérieurs à Platon ; les deux derniers, directement pris chez lui, sont plus conformes au dogme catholique de l'immortalité de l'âme et de l'existence du Paradis et de l'Enfer.

L'*Axiochus* mélange ainsi des arguments platoniciens, épicuriens et cyniques pour discuter sur la crainte de mourir. L'argumentation semble dire que la mort est à la fois annihilation et

libération de l'âme du corps. Outre l'usage d'une argumentation postérieure à Platon, c'est son inconsistance qui, selon plusieurs, donne la preuve que le dialogue n'est ni de Platon ni ne relève du platonisme. L'inconsistance de l'argumentation avait déjà été notée par plusieurs commentateurs du texte. À cet égard, Tim O'Keefe soutient dans un article récent que la « confusion » dans l'argumentation n'est que superficielle : le genre du dialogue, celui de la consolation, mais aussi sa thématique, le deuil, plutôt rare dans la philosophie platonicienne, permettent de penser que le « sacrifice de l'hygiène argumentative » a pour but une effectivité thérapeutique. O'Keefe rapporte ce type d'argumentation à l'usage des arguments logiquement faibles (par exemple *ad hominem*) dans la philosophie de Sextus Empiricus : tant qu'ils fonctionnent, ils demeurent acceptables<sup>30</sup>. Ainsi, du point de vue du lecteur, si le dialogue ne réussit pas de manière rationnelle à convaincre, il réalise néanmoins sa mission didactique : consoler sous-entend, dans l'échange de la parole, être prêt à tout, en dépit des croyances de chacun, pour éloigner la peur de la mort.

La traduction de Dolet, une des premières traductions de l'*Axiochus* en français (aussi titré *Du mépris et contemnement de la mort*), servait de complément paratextuel au *Second Enfer*, livre qui visait à blanchir son nom face à certaines accusations<sup>31</sup>. Dans un court résumé présenté avant la traduction, Dolet écrit (en français de l'époque) :

Ce dialogue de Platon n'est aultre chose qu'une remonstrance diuine que Socrates fait à Axiochus : lequel auoit esté en son temps homme de grand' sapience et vertu. Mais se trouuant à la mort, il se troublait l'esprit, et ne demouroit en sa grauité premiere. Or, ceste remonstrance de Socrates consiste en la probation euidente de l'immortalité de l'ame : et en la vie humaine. Desquelz maulx nous sommes deliurez par la mort : et retournons au manoir eternel, où toute felicité et beatitude abonde pour ceulx qui auront vertueusement vescu<sup>32</sup>.

Il n'y a pas, dans cette œuvre de Dolet ou dans la présentation qu'il fait de sa traduction de l'*Axiochus*, une indication de son incroyance en l'immortalité de l'âme. Dolet s'était toutefois fait plusieurs ennemis : il avait déjà été emprisonné à deux reprises, la première fois pour avoir tué le peintre Compaign (probablement par accident). Comme le décrit Edmond Cary, Dolet était un « personnage de mauvais caractère, [un] personnage insupportable sans doute, bagarreur et impulsif, mais indomptable, dont ne sont venues à bout ni les brimades ni la prison [...]»<sup>33</sup>. Pour l'accuser de nouveau, il fallait trouver un point faible et on l'a trouvé dans la traduction. Une accusation portée contre lui à la faculté de théologie de la Sorbonne fait examiner un court passage de l'*Axiochus* que Dolet venait d'imprimer. Ce passage (369c) provient du premier argument épicurien sur l'inutilité de la peur de la mort. Je donne ci-après la version grecque, puis celle de Dolet et finalement l'adaptation en français contemporain (je souligne le court passage en cause) :

Ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ εἰσὶν· ὥστε οὔτε περὶ σὲ νῦν ἐστὶν οὐ γὰρ τέθνηκας, οὔτε εἴ τι πάθοις, ἔσται περὶ σέ· **σὺ γὰρ οὐκ ἔσει.**

Pour ce qu'il est certain que la mort n'est point aux vivants, et quant aux defuncts, ilz ne sont plus : doncques la mort les atouche encores moins. Parquoy elle ne peult rien sur toy, car tu

n'es pas encores prest à deceder ; et quand tu seras decedé, elle n'y pourra rien aussi, attendu que **tu ne seras plus rien du tout**.

Il est évident que la mort ne concerne pas les vivants ; quant aux défunts, ils ne sont plus : donc la mort les touche encore moins. Et elle n'a aucune prise sur toi, car tu n'es pas encore sur le point de décéder ; quand tu seras mort, elle n'aura pas plus de prise, car **tu ne seras plus rien**.

Dolet avait déjà subi un premier procès inquisitorial en 1542, au terme duquel il avait été condamné comme être « impye, scandaleux, scismaticque, hereticque, fauteur et deffenseur des heretiques et erreurs, pernicious à la chose publique<sup>34</sup> ». On sait toutefois que le roi de France, François I<sup>er</sup>, l'avait protégé à plusieurs reprises et l'avait fait libérer des cachots de la Roanne de Lyon où il était enfermé. Mais lorsque sa santé vacille (François I<sup>er</sup> meurt peu d'années plus tard, en 1547), le roi finalement se détourne de Dolet et les accusateurs ont beau jeu de trouver la faille qui permettra de l'incriminer : dans le passage relevant de l'argument épicurien sur l'inutilité de la peur de la mort, le texte grec écrit « σὺ γὰρ οὐκ ἔσει », que Dolet traduit par « tu ne seras plus rien du tout ». C'est ce passage qui fera l'objet de l'accusation. Le registre des délibérations indique :

Quant à ce Dialogue mis en francoys intitulé *Achiochus* [en surligne sur *Apochius*, rayé], ce lieu et passage, c'est assavoir « attendu que tu ne seras plus rien du tout », est mal traduit et est contre l'intention de *Plato*, auquel n'y a ny en grec ni en lation ces mots « rien du tout ». Mais y a seulement aud. *Plato* en grec « σὺ γὰρ οὐκ ἔσει » et en latin « tu enim non eris » qui est en francoys à dire « car tu ne seras plus ». En quoy appert qu'il y a grant différence entre ce que dict *Plato* et ce que dict le traducteur, car la proposition predicte, qui est en ceste traduction françoise, c'est assa[voir] « attendu que tu ne seras plus rien du tout », est dictum epicuraeum, conspirans errori *Saduceorum*<sup>35</sup>.

C'est la présence des trois mots supplémentaires qui viendrait changer le sens du texte, c'est-à-dire l'intention qu'on suppose à Platon. Pis encore, les trois mots « rien du tout » viennent souligner le travail du traducteur qui se rend visible par ces mots<sup>36</sup>. Au XIX<sup>e</sup> siècle, qui est un siècle qui aime et admire Dolet<sup>37</sup>, le commentateur de son œuvre, Joseph Boulmier, écrit :

[I]l est de la dernière évidence qu'au lieu d'altérer le sens du texte, Dolet ne fit que le développer, en lui donnant une extension qu'il comportait implicitement. L'habile humaniste connaissait beaucoup mieux la juste valeur des expressions, que les théologiens ignares qui se mêlaient de le juger... et de le condamner<sup>38</sup>.

Aux yeux des accusateurs de Dolet – même s'ils avaient toutes les chances de savoir que le texte était douteux sur la question de l'attribution –, il était impensable que Platon rejette l'immortalité de l'âme et affirme qu'après la mort, nous ne sommes « rien du tout », et ce, même à l'intérieur d'un argumentaire qui visait à critiquer cette opinion même. Or, cette opinion sur l'immortalité de l'âme est ici comprise comme celle de Dolet : Dolet se rend visible par ces trois mots en trop, et c'est sous la forme d'un commentaire que sa visibilité se manifeste – à tout le moins, c'est ce que semble dire l'accusation. La traduction comme « commentaire »<sup>39</sup> de Dolet vient ainsi suppléer l'argument contre la crainte de mourir : Dolet y indiquerait-il que ses idées,

qui cessent de se discerner de celles de Platon, ont plus de valeur que sa propre vie? En tous cas, trois interdits semblent dès lors frapper la fonction « traducteur » telle qu'elle se présente dans le procès : 1) le traducteur ou la traductrice se doit d'être invisible pour laisser toute la place à l'auteur ; 2) le commentaire du texte comme extension de l'idée (la paraphrase) est à proscrire ; 3) le traducteur ou la traductrice cesse d'avoir une « liberté » quant au contenu du texte à traduire.

### La signature à la Renaissance : une nouvelle épistémè

En comparaison avec la traduction de notre époque, le Moyen Âge offre l'image d'une licence excessive ; on peut même parfois lire chez certains que les traductions de cette époque « sont en fait des pseudo-traductions<sup>40</sup> ». Ce jugement de valeur fonctionne par anachronisme : on attribue les enjeux d'une pratique actuelle à la « même » pratique à une époque du passé. Sur ce point, Jacques Monfrin commente :

Il semble bien qu'on ait rarement eu, avant la fin du Moyen Âge, le souci historique et philologique de laisser ou de retrouver l'œuvre d'un auteur sous la forme exacte que celui-ci avait voulu lui donner. Suivant une idée généralement répandue, tout écrit destiné à instruire est perfectible et du moment qu'on le transcrit et qu'on le traduit, on ne voit aucune raison pour ne pas le modifier au goût du jour ou l'améliorer en le complétant à l'aide de renseignements puisés à d'autres sources<sup>41</sup>.

Le texte en « sciences humaines » au Moyen Âge, ajoutera Jean Delisle, est une « matière première » perfectible. Comment en est-on venu, plus tard à la Renaissance, à privilégier l'exactitude non pas pour l'idée, mais pour l'intention supposée de l'auteur du texte original? La réponse pourrait bien se trouver dans le problème de l'attribution de l'œuvre. À cette même époque, l'histoire de l'art se constitue aussi avec le difficile problème de l'attribution. À cet égard, une histoire racontée par Giorgio Vasari, considéré par plusieurs comme le premier historien de l'art, est symptomatique de l'air du temps. Dans son ouvrage *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* publié à Florence en 1550, Vasari mentionne une anecdote concernant Michel-Ange. À l'époque où il était encore peu connu, Michel-Ange voulut faire un peu d'argent avec ses sculptures et se fit conseiller un moyen de modifier l'une d'elles, un Cupidon, pour en augmenter la valeur : « Si tu l'enterres, je suis convaincu qu'elle passera pour une œuvre de l'Antiquité, et si tu la fais envoyer à Rome une fois qu'elle apparaîtra ancienne, tu gagneras beaucoup plus d'argent qu'en la vendant ici<sup>42</sup>. » Michel-Ange s'exécuta et réussit à vendre le Cupidon à un homme réputé de l'époque, le cardinal San Giorgio. Toutefois, celui-ci finit par apprendre la supercherie et demanda remboursement pour la contrefaçon. Vasari tire de cette anecdote la conclusion que le cardinal en question est un imbécile : celui-ci n'a pas compris que la signature de Michel-Ange valait bien plus qu'un cupidon sans attribution, prouvant supposément de l'Antiquité :

Cette affaire ne fut pas sans conséquence pour le cardinal San Giorgio, qui ne sut reconnaître la valeur de l'œuvre, laquelle consiste dans sa perfection ; car les œuvres modernes sont aussi

bonnes que les anciennes lorsqu'elles sont excellentes, et c'est de grande vanité de poursuivre les choses pour leur réputation plutôt que pour ce qu'elles sont réellement, mais ces sortes d'hommes peuvent être retrouvées depuis toujours, ils portent plus d'attention au paraître qu'à l'être<sup>43</sup>.

Or ce passage est un des premiers en histoire de l'art où se structure une des conditions de vérité de l'objet artistique selon les pôles du vrai et du faux ou, plus précisément, selon les pôles du vrai et de la contrefaçon. La vérité de l'œuvre passera désormais par la signature de son auteur et l'authenticité de son attribution. Ainsi, ce n'est plus l'antériorité de l'œuvre qui lui donne sa valeur, selon l'ancien rapport mythique au temps, où l'Âge d'or est toujours le gage d'une vérité ; la valeur est plutôt inscrite dans un idéal, celui d'une identité et d'une unicité de l'œuvre et de l'auteur (authentifié et authentifiant)<sup>44</sup>. Une telle structuration est-elle possible en traduction? Peut-on, comme en art, juger de la bonne ou de la mauvaise traduction au même titre qu'on distingue l'authentique œuvre d'art de sa copie? C'est peu probable : l'authenticité n'est pas l'affaire du traducteur ou de la traductrice moderne, sauf lorsqu'il s'agit d'y percevoir la contamination de ses idées, qu'il ou elle aurait fait passer pour celles de l'auteur original. L'authenticité est toujours attribuée à l'auteur, qui demeure le seul signataire de l'œuvre. Si le traducteur ou la traductrice est incluse dans ce marché visant un lectorat, c'est à titre de contresignataire : il ou elle garantit l'authenticité de l'original, mais, à la manière d'un supplément accessoire, car il ou elle demeure toujours à l'arrière-plan. La signature du contresignataire, ce n'est qu'*au cas où*... Dans cette économie des signatures qui s'établit à la Renaissance et qui se poursuit de manière toujours plus forte jusqu'à aujourd'hui, les traducteurs et les traductrices demeurent un pis-aller de la création<sup>45</sup>.

Cette invisibilité du traducteur ou de la traductrice a été analysée longuement par Lawrence Venuti dans son ouvrage *The Translator's Invisibility. A History of Translation*. Ce dernier situe justement l'invisibilité au regard de la paternité de l'œuvre :

L'invisibilité du traducteur ou de la traductrice est aussi en partie déterminée par la conception individualiste de la paternité de l'œuvre qui continue à prévaloir dans la culture anglo-américaine. Selon cette conception, l'auteur exprime librement ses pensées et ses sentiments dans l'écriture, cette dernière étant ainsi considérée comme une autoreprésentation originale et transparente, non-médiatisée par des déterminants transindividuels (linguistiques, culturels, sociaux) qui pourraient compliquer l'originalité auctoriale<sup>46</sup>.

Selon Venuti, la première conséquence de cette idéologie renvoie au fait que la traduction est perçue comme secondaire : elle est toujours une copie. La seconde conséquence est que la tâche du traducteur ou de la traductrice est désormais de produire l'illusion de l'origine par la feinte. Malgré le sous-titre de son livre, Lawrence Venuti met peu l'accent sur l'histoire des conditions de possibilité de l'émergence de cette idéologie dans la Modernité. Le martyr de Dolet pourrait-il se donner comme l'événement de l'*invisibilisation* du traducteur ou de la traductrice pour notre époque? Les présupposés d'une telle réflexion demanderaient, à la manière d'une généalogie foucauldienne, de partir à la recherche des commencements et des finalités de la fonction « traducteur » dont nous pouvons faire l'expérience aujourd'hui. Foucault fait ce

genre d'analyse dans sa conférence célèbre « Qu'est-ce qu'un auteur? » dans laquelle il s'interroge sur le concept d'auteur, un concept étroitement lié à celui d'œuvre comme « unité » structurant l'écriture. L'auteur n'est toutefois pas la simple indication d'un corpus ni la désignation d'une personne, le concept d'auteur est une fonction du discours que Foucault retrace dans un problème juridique :

Les textes, les livres, les discours ont commencé à avoir réellement des auteurs (autres que des personnages mythiques, autres que de grandes figures sacralisées et sacralisantes) dans la mesure où l'auteur pouvait être puni, c'est-à-dire dans la mesure où les discours pouvaient être transgressifs<sup>47</sup>.

Le texte auquel on veut désormais attribuer un auteur contient ainsi un discours potentiellement subversif. Peut-on retrouver avec la fonction « traducteur » un même problème de subversion? C'est peu probable. Dans un cas comme celui de Dolet, ce n'est pas l'adéquation entre l'« auteur » du discours et l'individu qui l'a écrit qui compte, mais au contraire son inadéquation : le traducteur ou la traductrice cesse d'être l'auteur de son discours, mais l'auteur demeure : il est désormais en quelque sorte celui dont on rapporte les paroles<sup>48</sup>. Or, contrairement au cas du commentaire, il n'y a pas d'*autorité* nouvelle – comme l'est celle du commentateur ou de la commentatrice qui est aussi l'auteur de son propre discours – qui autoriserait un nouveau discours : la traduction n'est jamais un nouveau discours à partir duquel le traducteur ou la traductrice serait jugée. Dans le cas de Dolet, on l'a vu, sa traduction n'a pas été jugée *en tant que* traduction, mais comme commentaire sur l'œuvre de Platon. À tout le moins, sa traduction tenait trop du commentaire pour être admise en tant que telle. Et pourtant, la fonction « traducteur » est tout aussi soumise que celle d'« auteur » au jugement de la censure, non pas selon les idées exprimées par le texte et dans la concordance entre l'individu et le discours, mais plutôt précisément dans la disjonction entre le discours supposé d'un auteur (dans le cas Dolet : « Platon croit en l'immortalité de l'âme ») et le discours supposé de l'écrit en l'espèce (« Dolet ne croit pas en l'immortalité de l'âme » et la preuve en est sa traduction). L'invisibilité du traducteur ou de la traductrice est dès lors une protection contre le jugement potentiel de la censure. *A contrario*, le traducteur ou la traductrice qui, visible, risque sa vie ne le fait jamais pour ses idées, mais pour, ou à cause de, celles d'un autre.

Le cas Dolet est (contre) exemplaire de cette épistémè moderne : au niveau de la forme, il y a désormais un interdit du commentaire qui est relégué à une classe de travailleurs intellectuels ; au niveau des idées, il y a désormais le danger d'une identification entre le traducteur ou la traductrice et l'auteur d'origine. Pourrait-on dès lors suggérer que le danger de la traduction est toujours déjà un danger de mort dans le monde moderne? Le jugement de l'Inquisition, qui requérait du texte de Platon qu'il appuie la croyance en l'immortalité de l'âme, n'avait-il pas pour objectif, de manière performative, de créer exactement le contraire de ce que le texte cherchait à faire, c'est-à-dire d'attiser une peur de la mort?

Est-il possible d'affirmer que les traducteurs et les traductrices, bien qu'inconsciemment et comme un impensé de leur fonction, ont peur de mourir, et que cela constitue structurellement leur rapport à l'*auctorialité*? De cette peur découleraient leur invisibilité et les contraintes qu'ils

et elles se donnent dans le grand marché textuel de notre époque : celles qui imposent de ne pas intervenir dans et autour du texte. Évidemment, contrairement à l'époque de la Contre-Réforme où vivait Dolet, on ne risque plus de mourir pour une *mauvaise* traduction. Rappelons toutefois qu'on peut encore mourir pour une traduction – point. Et même, et surtout, pour une *bonne* traduction<sup>49</sup>. Si on risque encore sa vie comme traducteur ou traductrice, c'est très exactement parce qu'on identifie la traduction à l'œuvre originale. Les idées originales sont transportées, suppose-t-on, dans la traduction ; le risque de mourir également.

La visibilité du traducteur ou de la traductrice, toutefois, peut être acceptable – et est même souhaitable – lorsqu'il ou elle doit se détacher des idées véhiculées dans le texte original. Par la préface ou par les notes de bas de pages, il ou elle se rend visible à travers le commentaire, mais cette situation ne survient que dans la mesure où la nature de cet écrit-là diffère de la traduction et s'en distingue visuellement (notamment par un signe typographique indiquant la différence statutaire entre les textes). L'autorisation est alors donnée par d'autres, l'éditeur par exemple, et uniquement sous certaines conditions, notamment celle de voir le traducteur ou la traductrice ne plus parler au nom de son savoir sur la langue ou sur le procédé même de la traduction, mais au nom de son savoir sur l'auteur, sur le contexte d'énonciation de l'écrit, etc., bref sur ce qui appartient aux sciences humaines et sociales<sup>50</sup>. Par ce mouvement, le traducteur ou la traductrice se dégage des exigences d'une transparence au regard de l'auteur d'origine, mais c'est aussi au nom d'un savoir différent de celui sur la traduction que le traducteur ou la traductrice s'exprime alors, et pour un moment seulement, comme auteure. La liberté d'expression de « ses idées » n'est rendue possible qu'à condition qu'il ou elle s'éloigne de la fonction « traducteur ».

### Renverser l'histoire, redécouvrir l'anecdote : quelques propositions épistémologiques

[11] existe un rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre.

Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*<sup>51</sup>

On raconte que lorsqu'il fut amené au bûcher, Étienne Dolet composa sur le chemin un pentamètre latin qu'il déclama à la foule venue assister à son exécution : « *Non dolet ipse Dolet, sed pia turba dolet.* » Aux derniers instants de sa vie, Dolet jouait sur les mots et sur son nom, qui, du verbe latin *doleo*, signifie « il souffre » ou « il se plaint ». Ces vers sont souvent traduits par « ce n'est pas Dolet lui-même qui s'afflige, mais la foule pieuse » (ou « la multitude vertueuse »). Ces dernières paroles d'un homme qui s'apprête à souffrir le martyr auraient toutefois été contredites par celles du prêtre qui l'accompagnait : « *Non dolet pia turba, sed dolet ipse Dolet.* »<sup>52</sup> Le prêtre aurait répété par ces mots le jugement de la faculté de théologie : ce sera bien Dolet qui souffrira et personne d'autre.

L'énoncé, en effet, est réversible : on peut penser, comme le prêtre, que personne d'autre ne souffre du châtement de Dolet, que les trois mots en supplément ne sont qu'une anecdote

amusante à raconter lorsqu'on parle de l'histoire de la traduction à la Renaissance. L'anecdote est alors enjolivante, elle raconte un court épisode historique : celui d'une accusation où la traduction sert de prétexte à faire mourir un homme. En adoptant le point de vue du prêtre, on perpétue l'idée que l'affaire Dolet n'est qu'un cas qui devrait être étudié selon certains paramètres et avec les bonnes références. Ce « cas » pourra peut-être aussi faire l'objet d'un champ académique avec ses spécialistes, ses événements universitaires, ses ouvrages collectifs, etc. C'est en effet, épistémologiquement, la bonne attitude à adopter pour étudier l'histoire de manière scientifique : si un cas particulier peut servir à inférer une loi générale, c'est à condition que plusieurs cas semblables puissent être identifiés. Ce raisonnement, bien qu'il soit méthodologiquement rigoureux, me semble passer à côté d'une réflexion plus philosophique sur le cas Dolet. J'ai ainsi tenté d'adopter le point de vue de Dolet et de réinterpréter son ultime parole comme il se comprenait lui-même, au risque pour moi aussi de sacrifier un peu d'« hygiène argumentative ». Adopter le point de vue du martyr, c'est suivre ce que demandait Walter Benjamin lorsqu'il proposait, dans ses thèses sur le concept d'histoire, une histoire des vaincus pour les temps présents, et ce, contre l'historicisme qui décrit l'histoire des vainqueurs<sup>53</sup>. Il s'agit alors de retourner l'accusation des inquisiteurs, de prendre leur prétexte comme un nouveau prétexte, le nôtre, pour parler de ce qui a lieu encore aujourd'hui. Adopter ce point de vue, c'est aussi se libérer des encombrantes références obligées pour penser à nouveau le cas historique, de sorte qu'il puisse rendre intelligibles des phénomènes qui nous sont contemporains.

Pour pouvoir accomplir ce changement de point de vue, il faut repenser notre rapport à l'origine – ou « *arché* », pour utiliser le terme de Foucault. Giorgio Agamben à cet égard amende l'archéologie philosophique de Foucault en l'infléchissant vers une téléologie dont la fin suit incessamment notre présent – ce que Benjamin proposait comme « apocatastase historique », la restitution de tout le passé dans le présent<sup>54</sup>. Dans les mots d'Agamben :

L'*arché* vers laquelle recule l'archéologie ne doit être aucunement entendue comme un donné localisable dans une chronologie (même avec une grille large de type préhistorique) ; elle est plutôt une force agissante dans l'histoire, de même que les mots indo-européens expriment un système de relations entre les langues historiquement accessibles, que l'enfant dans la psychanalyse est une force active dans la vie psychique de l'adulte et que le *big bang*, que l'on suppose avoir donné naissance à l'univers, est quelque chose qui continue à envoyer vers nous son rayonnement fossile<sup>55</sup>.

Étienne Dolet n'est peut-être pas tant l'origine d'une nouvelle épistémè que la première victime de celle-ci. Sa condamnation, son procès et son martyre signalent un changement dans la perception que les modernes auront de cette opération textuelle appelée traduction. Ce champ de forces qui relègue le traducteur ou la traductrice dans une invisibilité créée toutefois, du même coup, son envers : la visibilité. Jusqu'à la Renaissance, cette dichotomie n'avait pas lieu d'être parce que celui ou celle qui traduisait participait très souvent, sans mimesis ou représentation, au savoir. Il ou elle n'était pas plus *visible*, tout simplement parce que la division entre l'auteur du discours et celui ou celle qui le rapporte n'avait pas lieu : traduire signifiait encore créer du nouveau.

Penser aujourd'hui la fonction « traducteur » à partir de l'anecdote de Dolet revient ainsi à penser notre propre pratique de traduction *en fonction* de la mort de Dolet, et ce que nous indique cette mort, c'est la tragédie du discours rapporté : toujours prise entre deux pôles, la personne qui traduit, dans la vaste majorité des cas, ne sera pas reconnue comme étant à l'origine de la parole rapportée, mais, en même temps, le risque d'être reconnue comme telle demeure, pour le meilleur et pour le pire. Être trop fidèle ou ne l'être pas assez, les deux postures sont toujours potentiellement problématiques. Ce paradoxe fonde la position aporétique de la fonction « traducteur » : la personne qui l'endosse sera toujours sujette à être accusée d'une chose et de son contraire. Ainsi, il serait vain de vouloir promouvoir une plus grande visibilité – et parfois une plus grande liberté – pour les traducteurs et les traductrices d'aujourd'hui ou de demain : ce qu'il faut penser, c'est un à venir du travail de la traduction dans une ontologie où la préséance de certains textes sur d'autres sera entièrement repensée. Pour l'instant, l'anecdote du martyr de Dolet, par sa nature chiasmatique – trois mots en trop pour dire littéralement « rien » –, continue à porter la valeur du contre-exemple de la traduction dans la Modernité. Contrairement à ce qu'on en dit parfois, le procès inquisitorial de la faculté de théologie de la Sorbonne n'était pas une « erreur », une défaillance historique, comme le reste anachronique d'un Moyen Âge barbare. Si l'anecdote de la mort de Dolet nous apprend quelque chose, c'est que la Contre-Réforme est ce à partir de quoi peut encore être définie la traduction à notre époque et que l'Inquisition est l'essence même du jugement moderne en traduction.

## Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio, *Signatura rerum : sur la méthode*, trad. de l'italien par J. Gayraud, Paris, Vrin, 2008.
- BAUDRILLARD, Jean & Jacques DERRIDA, *Pourquoi la guerre aujourd'hui?*, présentation de R. Major, Paris, Lignes, 2015.
- BENJAMIN, Walter, *Sens unique*, précédé de *Une enfance berlinoise*, trad. de l'allemand par J. Lacoste, Paris, Maurice Nadeau, 1988.
- , « Sur le concept d'histoire », *Œuvres*, tome III, trad. de l'allemand par M. de Gandillac, R. Rochlitz & P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000.
- BERMAN, Antoine, *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, texte établi par I. Berman avec la collaboration de V. Sommella, Presses Universitaires de Vincennes, 2008.
- BISMUTH, Nadine, *Le jeu du paratexte : Le Second Enfer d'Étienne Dolet*, mémoire de maîtrise, Département de langue et littérature françaises, Montréal, Université McGill, 1999.
- BOCQUET, Claude, *Étienne Dolet, traducteur réinterprété*, Lausanne, Éditions Institut Étienne Dolet, 2001.
- BOULMIER, Joseph, *Estienne Dolet : sa vie, ses œuvres, son martyr*, Paris, Auguste Aubry, 1857.
- BRISSON, Luc, « Axiochus », dans PLATON, *Œuvres complètes*, éd. établie par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- CARY, Edmond, *Les grands traducteurs français*, Genève, Georg & C<sup>ie</sup>, 1963.
- CHRISTIE, Richard Copley, *Étienne Dolet, le martyr de la Renaissance. Sa vie et sa mort*, trad. de l'anglais par C. Stryiński, Paris, Librairie Fischbacher, 1886.
- CLÉMENT, Michèle (dir.), *Étienne Dolet 1509-2009*, Actes du colloque international tenu à l'Université Lumière Lyon 2 les 26 et 27 novembre 2009, *Cahiers d'Humanisme et Renaissance*, vol. 98, Genève, Librairie Droz, 2012.
- COOPER, John M. & D. S. HUTCHINSON, « Introduction » à *Plato. Complete Works*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing, 1997.
- DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- DELISLE, Jean, « Traducteurs médiévaux, traductrices féministes : une même éthique de la traduction? », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 6, no 1, 1993, p. 203-230.
- , « Des traducteurs victimes de la censure », *Le Devoir*, 16 août 2011, p. A7. En ligne : <<http://www.ledevoir.com/culture/actualites-culturelles/329383/des-traducteurs-victimes-de-la-censure>> (consulté le 28 août 2015).
- DELISLE, Jean & Judith WOODSWORTH (dir.), *Les traducteurs dans l'histoire*, deuxième édition, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2007.

- DOLET, Étienne [Estienne], *Le Second Enfer* [Lyon, 1544], Paris, Techener, 1830. Republié en ligne aux Éditions Artulis, adapt. par A.-L. Brisac-Chraïbi, introd. par P. Turlais, 2012. En ligne : <<http://dolet.editionsartulis.fr/>> (consulté le 28 août 2015).
- EDMOND, Michel-Pierre, *Philosophie politique*, Paris, Masson & C<sup>ie</sup> éditeurs, 1972.
- EMMERICH, Karen R., « Visibility (and invisibility) », dans Y. Gambier & L. van Doorslaer (dir.), *Handbook of Translation Studies*, vol. 4, 2013, p. 200-206.
- ÉPICURE, « Lettre à Ménécée », trad. du grec ancien par O. Hamelin, *Revue de métaphysique et de morale*, no 18, 1910, p. 124-125.
- FOLKART, Barbara, *Le Conflit des énonciations. Traduction et discours rapporté*, Cadiac, Balzac, 1991.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- , « Qu'est-ce qu'un auteur? », *Dits et écrits, 1954-1988. Tome 1 : 1954-1969*, Paris, Gallimard, 2001.
- GALTIER, Octave, *Étienne Dolet : vie, œuvre, caractère, croyances*, Paris, Flammarion, 1907.
- HERSHBELL, Jackson P., « Introduction », dans PLATON [Pseudo-Platon], *Axiochus*, trad. du grec ancien par J. P. Hershbell, Chico, Scholars Press, 1981.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civil* [1651], trad. de l'anglais par P. Folliot, en quatre parties, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 2002-2003. En ligne : <[http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes\\_thomas/leviathan/leviathan.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/leviathan/leviathan.html)> (consulté le 28 août 2015).
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, éd. établie par R. Queneau, Paris, Gallimard, 1947.
- LALOUETTE, Jacqueline, « Du bûcher au piédestal : Étienne Dolet, symbole de la libre pensée », *Romantisme*, no 64, 1989, p. 85-100.
- LABRECQUE, Simon & René LEMIEUX, « La fronde et la crosse. Aspects cynégétiques du débat entre "textualisme" et "contextualisme" en histoire des idées », *Cygne noir*, no 3, 2015. En ligne : <<http://www.revuecygnoir.org/numero/article/la-fronde-et-la-crosse>> (consulté le 28 août 2015).
- LEMIEUX, René, « De la nécessité d'une imposture historique. Réflexions sur le post- de notre époque, à partir de Heidegger et Deleuze », *Postures*, no 12, 2010, p. 31-46.
- , « Traduire et enseigner le lieu vide du savoir », *Revue Trahir & Laboratoire de résistance sémiotique*, avril 2014. En ligne : <<https://trahir.wordpress.com/2014/04/30/lemieux-humanites/>> (consulté le 28 août 2015).
- , « Portraits pour la traduction », *Revue Trahir*, juin 2015. En ligne : <<https://trahir.wordpress.com/2015/06/22/lemieux-portraits-fr/>> (consulté le 28 août 2015).
- , *L'Im-possible : Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, thèse de doctorat en sémiologie, Université du Québec à Montréal, 2015.

- LONGEON, Claude, *Documents d'archives sur Étienne Dolet*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1977.
- MARTIN, Louis-Aimé, « Réhabilitation », dans *Le Second Enfer* d'Étienne Dolet, Paris, Techener, 1830.
- MONFRIN, Jacques, « Humanisme et traduction au Moyen Âge », Actes du colloque organisé par le Centre de Philologie et de Littératures romanes de l'Université de Strasbourg, publiés par A. Fourier, Paris, C. H. Klincksieck, 1964, p. 217-246.
- O'KEEFE, Tim, « Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the "Axiochus" », *Phronesis*, vol. 51, no 4, 2006, p. 388-407.
- PICQUIER, Marcel, *Étienne Dolet 1509-1546 : imprimeur humaniste lyonnais mort sur le bûcher*, Association laïque lyonnaise des Amis d'Étienne Dolet, 2009.
- PLATON, « Axiochus ou sur la mort », *Œuvres de Platon*, tome XIII, trad. du grec ancien par V. Cousin, Paris, P.-J. Rey Libraire, 1840.
- [Platonis], *Opera Omnia : Uno volumine comprehensa*, éd. établie par J. G. Stallbaum [Godofredus Stallbaumius], Leipzig, O. Holtze, 1850.
- REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 3, Paris, Le Robert, 2006.
- ROLLAND, Romain, « Le dernier procès de Louis de Berquin (1527-1529) », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 12, 1892.
- SCHMITT, Charles B. & Quentin SKINNER, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- SECRET, François, « La traduction de l'Axiochus par G. Postel », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 28, no 1, 1966, p. 109-111.
- STRAUSS, Leo, « The Three Waves of Modernity », dans *Political Philosophy: Six Essays*, éd. établie par H. Giddin, Indianapolis/New York, Bobbs Merrill/Pegasus, 1975.
- , *Droit naturel et histoire*, trad. de l'anglais par M. Nathan & É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.
- , *La persécution et l'art d'écrire*, trad. de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, Éditions de L'Éclat, 2003.
- TAILLANDIER, Alphonse Honoré, *Le Procès d'Estienne Dolet, imprimeur et libraire à Lyon, 1543-1546*, Paris, Techener, 1836.
- VASARI, Giorgio, *Vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architetti*, tome 6, Florence, Giovanni Batista Stecchi & Anton-Giuseppe Pagani, 1772.
- VENUTI, Lawrence, *The Translator's Invisibility. A history of translation*, New York, Routledge, 1995.
- WORTH, Valerie, *Practising translation in Renaissance France. The example of Étienne Dolet*, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1988.

## Notes

- 1 G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 153.
- 2 G. AGAMBEN, « Archéologie philosophique », *Signatura rerum : sur la méthode*, trad. de l'italien par, J. Gayraud, Paris, Vrin, 2008, p. 121-122.
- 3 On le comprendra assez tôt, la mort de Dolet est en quelque sorte ici un prétexte, d'où l'usage, dans le titre du présent article, du mot « thanatographie » (plutôt que « biographie »). Dans la perspective des études dolétiennes, si on s'intéresse à la vie de cet auteur, on consultera plutôt les études récentes de C. BOCQUET (*Étienne Dolet, traducteur réinterprété*, Lausanne, Éditions Institut Étienne Dolet, 2001) et de M. PICQUIER (*Étienne Dolet 1509-1546 : imprimeur humaniste lyonnais mort sur le bûcher*, Association laïque lyonnaise des Amis d'Étienne Dolet, 2009), ou encore le très beau recueil de 518 pages dont une bibliographie de 23 pages comprenant 21 études sous la direction de M. CLÉMENT : *Étienne Dolet 1509-2009*, Actes du colloque international tenu à l'Université Lumière Lyon 2 les 26 et 27 novembre 2009, *Cahiers d'Humanisme et Renaissance*, vol. 98, Genève, Librairie Droz, 2012. Pour des études devenues des incontournables du champ, on pourra en outre consulter l'œuvre d'O. GALTIER (*Étienne Dolet : vie, œuvre, caractère, croyances*, Paris, Ernest Flammarion, 1907) et de V. WORTH (notamment *Practising translation in Renaissance France : the example of Étienne Dolet*, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1988).
- 4 Pour une courte réflexion sur les aspects contemporains de ce texte, on pourra lire la troisième partie de R. LEMIEUX, « Portraits pour la traduction », *Revue Trahir*, juin 2015. En ligne : <<https://trahir.wordpress.com/2015/06/22/lemieux-portraits-fr/>>.
- 5 Le verbe « traduire » est introduit en français au XV<sup>e</sup> siècle d'abord au sens de « porter devant la justice », mais on retrouve dès le XIII<sup>e</sup> siècle le nom commun « traduction » au sens premier de « se faire livrer ». Au XV<sup>e</sup> siècle apparaît « traduire » au sens de « guide », mais c'est Dolet qui normalise le sens et la forme du mot « traducteur » (A. REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 3, Paris, Le Robert, 2006, p. 3874).
- 6 Situé dans le V<sup>e</sup> arrondissement de Paris, la place Maubert était au XVI<sup>e</sup> siècle le lieu des exécutions publiques des imprimeurs. Une statue de bronze d'Étienne Dolet est installée à cet endroit le 19 juin 1889, elle servira alors de lieu de ralliement chaque premier dimanche du mois d'août pour de nombreux groupes critiques de la III<sup>e</sup> République, notamment les anarchistes, puis les dreyfusards. En 1942, la statue sera déboulonnée et fondue par les autorités françaises à la demande des Allemands qui réquisitionneront le métal pour l'effort de guerre.
- 7 L'*Axiochus*, dont je reparlerai plus en détail, était déjà considéré à l'époque de Dolet comme un apocryphe platonicien. Le titre que j'utiliserai est le titre latin, c'est le titre généralement employé pour désigner le texte, mais on peut aussi trouver la translittération grecque « Axiochos » ou même, en français, « Axioque ».
- 8 S'il est vrai que la majorité des penseurs de la traduction plaide en faveur de la « visibilité » des traducteurs et des traductrices, les programmes de traduction dans nos universités ne suivent que très rarement leurs préceptes.
- 9 Par exemple, Louis de Berquin, né vers 1490 et mort sur le bûcher le 16 avril 1529 à Paris, était traducteur d'Érasme en français, mais sa condamnation par le Parlement est liée à son abjuration de la foi catholique et à son militantisme en faveur du mouvement de la Réforme, et non à sa manière de traduire (R. ROLLAND, « Le dernier procès de Louis de Berquin (1527-1529) », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 12, 1892).
- 10 L. STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Sedeyn, Paris, L'Éclat, 2003.
- 11 M.-P. EDMOND, *Philosophie politique*, Paris, Masson & C<sup>ie</sup> éditeurs, 1972, p. 14.
- 12 Pour un compte-rendu de cette conception du travail philosophique (« textualiste ») et de sa comparaison avec l'école d'interprétation dite de Cambridge (« contextualiste »), dans le cadre de

- la sémiologie, voir S. LABRECQUE et R. LEMIEUX, « La fronde et la crosse. Aspects cynégétiques du débat entre "textualisme" et "contextualisme" en histoire des idées », *Cygne noir*, no 3, 2015.
- 13 Voir L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, trad. de l'anglais par M. Nathan & É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, mais aussi, et particulièrement, « The Three Waves of Modernity », dans *Political Philosophy. Six Essays*, éd. établie par H. Giddin, Indianapolis/New York, Bobbs Merrill/Pegasus, 1975.
  - 14 T. HOBBS, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civil* [1651], trad. de l'anglais par P. Folliot, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 2002-2003, p. 109.
  - 15 *Ibid.*, première partie, p. 108-109.
  - 16 *Ibid.*, p. 109.
  - 17 *Ibid.*, deuxième partie, p. 10.
  - 18 Sur cette question, on pourra consulter le débat entre Jean Baudrillard et Jacques Derrida sur la guerre, particulièrement l'intervention de Baudrillard qui réactive l'interprétation kojévienne de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel : J. BAUDRILLARD & J. DERRIDA, *Pourquoi la guerre aujourd'hui?* présentation de R. Major, Paris, Lignes, 2015. Dans l'anthropologie hégélienne, telle que réinterprétée par Kojève, une lutte originaire détermine deux types de consciences, une conscience de maître (*Herrschaft*) comme conscience *pour soi* (autonome) et une conscience d'esclave (*Knechtschaft* – « *Knecht* » peut se traduire par « serf ») comme conscience (animale) au plus près du monde naturel des choses : « Cet Esclave est l'adversaire vaincu, qui n'est pas allé jusqu'au bout dans le risque de la vie, qui n'a pas adopté le principe des Maîtres : vaincre ou mourir. Il a accepté la vie accordée par un autre. Il dépend donc de cet autre. Il a préféré l'esclavage à la mort, et c'est pourquoi, en restant en vie, il vit en Esclave. [...] En refusant de risquer sa vie dans une lutte de pur prestige, [l'esclave] ne s'élève pas au-dessus de l'animal. Il se considère donc lui-même comme tel, et c'est comme tel qu'il est considéré par le Maître. » (A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. établie par R. Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p. 22.) La modernité devient, chez Hegel, la réalisation de la conscience de l'esclave.
  - 19 Voir à ce propos le chapitre 46 de la quatrième partie du *Léviathan* : « Des Ténèbres qui procèdent d'une vaine philosophie et de traditions fabuleuses ».
  - 20 Il existait, bien sûr, des traductions de la Bible avant la Réforme et la lecture sous forme de commentaires des textes antiques était la norme au Moyen Âge (avec la scolastique). Mais dans le premier cas, l'invention des caractères mobiles dans l'imprimerie par Johannes Gutenberg permettra une plus large et une plus rapide diffusion des traductions ; dans le deuxième, c'est le développement de la science contre les idées reçues du Moyen Âge qui contribuera à une sorte de sédimentation pérenne des idées de l'époque.
  - 21 Le terme « moderne » est introduit en français au XIV<sup>e</sup> siècle du latin, pour parler des hommes d'aujourd'hui en opposition aux Anciens. Il se compose de *modo*, « justement, seulement, naguère, peu après » et de *hodie*, « d'aujourd'hui » (A. REY, *Dictionnaire historique...*, *op. cit.*, tome 3, p. 2261).
  - 22 Contrairement à Aristote, dont l'œuvre était entièrement traduite en latin (notamment à partir du grec ancien par Guillaume de Moerbeke au XIII<sup>e</sup> siècle), il n'y avait que quatre dialogues de Platon traduits et mis en circulation au Moyen Âge (C. B. SCHMITT & Q. SKINNER, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 79).
  - 23 La traduction est non datée, mais on peut supposer un *terminus ante quem* en 1544, année de la fermeture de l'imprimerie sise rue Saint-Jacques à l'enseigne des trois brochets, qui est celle indiquée sur le livre (F. SECRET, « La traduction de l'*Axiochus* par G. Postel », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 28, no 1, 1966).
  - 24 Dans la traduction de l'*Axiochus* par Postel – qui l'attribuait, tout comme Ficin, à Xénocrate de Chalcédoine, dit le Socratique (deuxième scolarque de l'Académie après Speusippe en 339

- av. J.-C.) –, on peut lire dans la dédicace adressée à « ma Demoiselle de Mesieres » : « L'argument [de l'*Axiochus*] est de la mort; a scavoir doster la peur d'icelle de despriser ceste miserable et vie et monde et de l'immortalité de l'ame et du désir continuel que devons havoir de retourner au ciel. En toutes lesquelles choses entendre ie suis seur que naves besoing de docteur, mais pour vous confermer que ces principaulx poinctz icy aulsquels liniquité, iniure, et inconstance du monde vous a iusque a ceste heure faicte attentive, sont la vraye verité, et que par bonne raison vous suives les plus anciens et certains iugements du monde, et aussi a celle fin que par ceste occasion infinies personnes qui estimantz plustost les oppinions des hommes et filosofes que de Iesus Christ ont besoing que cest argument leur soit monstré et persuade puissent sans excuse iouir de ce petit de labeur que iay mis a traduire ledict dialogue de Grec en François. » (Citée dans F. SECRET, « La traduction de l'*Axiochus* par G. Postel », *loc. cit.*, p. 109-111).
- 25 Savant grec du I<sup>er</sup> siècle à qui l'on doit le classement canonique des dialogues de Platon en tétralogies.
- 26 J. P. HERSHBELL, « Introduction », dans PLATON [Pseudo-Platon], *Axiochus*, trad. du grec ancien par J. P. Hershbell, Chico, Scholars Press, 1981.
- 27 J. M. COOPER & D. S. HUTCHINSON, « Introduction » à *Plato. Complete Works*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing, 1997.
- 28 Voir la « Lettre à Ménécée » : « Prends l'habitude de penser que la mort n'est rien pour nous. Car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or la mort est privation de toute sensibilité. Par conséquent, la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capables de jouir de cette vie mortelle, non pas en y ajoutant la perspective d'une durée infinie, mais en nous enlevant le désir de l'immortalité. Car il ne reste plus rien à redouter dans la vie, pour qui a vraiment compris que hors de la vie il n'y a rien de redoutable. » (ÉPICURE, « Lettre à Ménécée », trad. du grec ancien par O. Hamelin, *Revue de métaphysique et de morale*, no 18, 1910, p. 124-125.)
- 29 Je reprends cette quadripartition de T. O'KEEFE, « Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the "Axiochus" », *Phronesis*, vol. 51, no 4, 2006. Luc Brisson suggère une autre division : « Le premier argument (365d-366b) rappelle que l'homme est son âme, et que son enveloppe corporelle n'est source que de misères. Le second argument (366d-369b), que Socrate met dans la bouche du sophiste Prodicos, explique que la vie, remplie de misères, ne vaut pas la peine qu'on s'y attache ; aussi les dieux se hâtent-ils d'en libérer ceux qu'ils chérissent. Le troisième argument (369b-d), que Socrate prétend également emprunter à Prodicos, explique que la mort ne peut affecter ni les vivants, car elle n'existe pas encore pour eux, ni les morts qui n'existant plus ne ressentent plus rien. Le quatrième argument (370b-e) associe l'immortalité de l'âme aux réalisations et aux connaissances humaines, car rien de cela ne serait possible, s'il n'y avait en l'homme quelque chose de divin. Enfin, le mythe raconté par le mage Gobrias (371a-372a) confirme ces conclusions. » (L. BRISSON, « *Axiochus* », dans PLATON, *Œuvres complètes*, éd. établie par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011, p. 93-94.)
- 30 Pour Sextus Empiricus (philosophe sceptique du II<sup>e</sup> siècle après J.-C.), l'utilisation d'une argumentation faible – et même mensongère – pouvait être nécessaire lorsque le dogmatisme était la cause des malheurs de son opposant (T. O'KEEFE, « Socrates' Therapeutic Use... », *loc. cit.*, p. 402).
- 31 Le *Second Enfer* est un recueil de lettres de Dolet adressées aux puissants de l'époque et destinées à le défendre contre ses accusateurs. Ces lettres sont suivies par deux traductions de Platon, l'*Axiochus* et une traduction de l'*Hipparchus* (ou *Hipparque*, aussi apocryphe), sous-titré « de la convoitise et affection de gagner ». « Enfer » réfère au titre d'un livre de Clément Marot (sur son emprisonnement pour hérésie dans les prisons du Châtelet en 1525 ; c'est Dolet qui l'imprima en 1542), et « second » pourrait signifier qu'il s'agit d'un deuxième texte ou simplement qu'il référerait à son second emprisonnement, ou encore qu'il est « second » après celui de Marot (N. BISMUTH, *Le jeu du paratexte : Le Second Enfer d'Étienne Dolet*, mémoire de maîtrise, Département de langue et littérature françaises, Montréal, Université McGill, 1999, p. 8-13).

- 32 É. DOLET, *Le Second Enfer* [Lyon, 1544], Paris, Techener, 1830, p. 93. Les éditions Artulis donnent une adaptation en français contemporain (par A.-L. Brisac-Chraïbi, 2012) : « Ce dialogue de Platon n'est rien d'autre que le divin discours que Socrate adresse à Axiochus, qui en son temps avait été un homme de grande sagesse et de grande vertu. Mais alors qu'il se trouvait à l'article de la mort, son esprit se troublait et il n'avait plus cette grandeur qui avait été la sienne. Or ce discours de Socrate consiste en une éclatante démonstration de l'immortalité de l'âme et en l'évocation des malheurs que recèle la vie humaine et dont la mort nous délivre : alors nous retournons en la maison éternelle, où félicité et bonheur parfait abondent pour ceux qui ont mené une vie vertueuse. »
- 33 E. CARY, *Les grands traducteurs français*. Genève, Georg & C<sup>ie</sup>, 1963, p. 7.
- 34 Cité dans l'introduction de Pierrette Turlais au *Second Enfer* publié chez Artulis, *op. cit.*
- 35 Cité dans C. LONGEON, *Documents d'archives sur Étienne Dolet*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1977. L'intervention entre crochets est de Longeon. Traduction libre du dernier passage : « qui est une opinion épicurienne conforme à l'erreur des Sadducéens » (les Sadducéens faisaient partie d'une secte juive du temps de Jésus qui rejetait la résurrection des morts). La version latine utilisée dans le procès provient de la traduction de Rodolphe Agricola (1511). Longeon donne la traduction française attribuée à Guillaume Postel comme possible version utilisée à l'époque pour le procès contre Dolet : « Quant aux vivants elle ny est pas. Car pour quoy? de puy qu'ils sont morts ils ne sont plus. Et maintenant la mort n'est pas avec toy pour ce que tu n'es pas mort, et quant tu mourroys, la mort ny seroit pas car tu ne seroys plus » (ca 1538-1543).
- 36 Il est intéressant de noter à cet égard qu'aucune traduction postérieure ne reprend ces trois mots. Pour la dernière partie de la dernière phrase, Victor Cousin traduit : « et si tu mourais, elle ne serait pas davantage pour toi, puisque tu ne serais plus » (PLATON, « Axiochus, ou sur la mort », *Œuvres de Platon*, tome XIII, trad. du grec ancien par V. Cousin, Paris, P.-J. Rey Libraire, 1840, p. 136) ; et Luc Brisson : « et s'il t'arrivait malheur, elle n'existerait pas pour toi, car tu n'existerais plus » (PLATON, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 99). Même l'adaptation en français contemporain publiée chez Artulis retire une partie de la phrase et ne laisse que le « rien ».
- 37 Sur la réception de Dolet au XIX<sup>e</sup> siècle, particulièrement sur l'hommage statuaire, voir J. LALOUETTE, « Du bûcher au piédestal : Étienne Dolet, symbole de la libre pensée », *Romantisme*, no 64, 1989.
- 38 J. BOULMIER, *Estienne Dolet : sa vie, ses œuvres, son martyre*, Paris, Auguste Aubry, 1857, p. 238.
- 39 Je prends la notion de commentaire (métatextuel ou hypertextuel) d'abord de Michel Foucault, ensuite de Walter Benjamin. Au niveau philosophique, Foucault exprime bien la problématique du caractère de vérité d'un texte qui commente ou critique un texte antérieur : « Mais d'autre part, le commentaire n'a pour rôle, quelles que soient les techniques mises en œuvre, que de dire *enfin* ce qui était articulé silencieusement *là-bas*. Il doit, selon un paradoxe qu'il déplace toujours mais auquel il n'échappe jamais, dire pour la première fois ce qui cependant avait été déjà dit et répéter inlassablement ce qui pourtant n'avait jamais été dit. » (M. FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 27.) Pour ce qui est du rapport entre commentaire et traduction, Benjamin donne une distinction tout à fait éclairante, surtout si on prend en compte que cette distinction est très moderne, et qu'elle n'avait que peu ou pas de sens avant la Renaissance : « Le commentaire et la traduction ont avec le texte les mêmes rapports que le style et la mimésis avec la nature : le même phénomène considéré de manière différente. Sur l'arbre du texte sacré, ils ne sont tous les deux que les feuilles qui bruissent éternellement ; sur l'arbre du texte profane, les fruits qui tombent le moment venu (*rechtzeitig*) » (W. BENJAMIN, *Sens unique*, précédé de *Une enfance berlinoise*, trad. de l'allemand par de J. Lacoste, Paris, Maurice Nadeau, 1988, p. 149, traduction légèrement modifiée par Antoine Berman, passage cité dans *L'Âge de la traduction*. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire, texte établi par I. Berman avec la collaboration de V. Sommella, Presses Universitaires de Vincennes, 2008, p. 19.) Le commentaire et la traduction ne seraient que les deux faces distinctes d'un même travail textuel que la modernité

aurait artificiellement désunies. Alors que la traduction est de l'ordre de la mimesis, de l'esthétique, de la représentation (métaphorique) ou de l'intensité qualitative, le commentaire se tient pour sa part dans le style, la logique, peut-être, la narration (métonymique) ou l'extension quantitative. La traduction qui tiendrait trop du commentaire, dans ce cas, serait de l'*en trop* perçu, de l'excès, de l'inutile ou du superflu.

- 40 J. DELISLE & J. WOODSWORTH (dir.), *Les traducteurs dans l'histoire*, deuxième édition, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2007, p. 213.
- 41 J. MONFRIN, « Humanisme et traduction au Moyen Âge », Actes du colloque organisé par le Centre de Philologie et de Littératures romanes de l'Université de Strasbourg, publiés par Anthème Fourrier, Paris, C. H. Klincksieck, 1964, p. 217-218 ; cité dans J. DELISLE, « Traducteurs médiévaux et traductrices féministes : une même éthique de la traduction? », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 6, no 1, 1993, p. 205.
- 42 G. VASARI, *Vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architetti*, tome 6, Florence, Giovanni Batista Stecchi & Anton-Giuseppe Pagani, 1772, p. 167 ; traduction libre. Version originale : « Se tu lo mettesti sotto terra, sono certo, che passerebbe per antico, mandandolo a Roma acconcio in maniera, che paresse vecchio, e ne caveresti molto più, che a venderlo qui. »
- 43 *Ibid.*, p. 168-170 ; traduction libre. Version originale : « Questa cosa non passò senza biasimo del Cardinale S. Giorgio, il quale non conoscendo la virtù dell'opera, che consiste nella perfezione, che tanto son buone le moderne, quanto le antiche, purche sieno eccellenti, essendo più vanità quella di coloro, che van dietro più al nome, che a' fatti, che di questa sorta d'uomini se ne trovano d'ogni tempo, che fanno più conto del parere, che dell'essere. »
- 44 J'ai tenté ailleurs une réflexion sur la notion d'authenticité dans la Modernité où Platon tient une place centrale : « De la nécessité d'une imposture historique. Réflexions sur le post- de notre époque, à partir de Heidegger et Deleuze », *Postures*, no 12, 2010. À la limite, ma définition très personnelle de la Modernité est celle d'un mouvement téléologique plus que d'une époque particulière dans l'histoire. Platon y est ainsi moins un penseur historique ayant vécu dans l'Antiquité qu'une idée vers laquelle tend le monde.
- 45 Pour une théorisation plus complète de la notion de signature et de contresignature en traduction, on pourra consulter ma thèse de doctorat : *L'Im-possible : Américanité de Jacques Derrida. Une critique sémiopolitique de la traductibilité d'un auteur*, thèse de doctorat en sémiologie, Université du Québec à Montréal, 2015.
- 46 L. VENUTI, *The Translator's Invisibility. A history of translation*, New York, Routledge, 1995, p. 6-7 ; traduction libre. Version originale : « The translator's invisibility is also partly determined by the individualistic conception of authorship that continues to prevail in Anglo-American Culture. According to this conception, the author freely expresses his thoughts and feelings in writing, which is thus viewed as an original and transparent self-representation, unmediated by transindividual determinants (linguistic, cultural, social) that might complicate authorial originality. » Pour un résumé des thèses de Venuti sur la visibilité et l'invisibilité ainsi que leurs critiques, on peut consulter le court texte de K. R. EMMERICH, « Visibility (and invisibility) », dans Y. Gambier & L. van Doorslaer (dir.), *Handbook of Translation Studies*, vol. 4, 2013, p. 200-206.
- 47 M. FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur? », *Dits et écrits, 1954-1988. Tome 1 : 1954-1969*, Paris, Gallimard, 2001, p. 799.
- 48 On rapproche souvent, dans la théorie traductologique, traduction et discours rapporté. Traduire signifie alors citer la parole d'un autre. À ce propos, voir B. FOLKART, *Le Conflit des énonciations. Traduction et discours rapporté*, Cadiac, Balzac, 1991.
- 49 Je pense par exemple à Hitoshi Igarashi, spécialiste japonais de la littérature arabe et perse, assassiné le 11 juillet 1991 pour avoir traduit *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie. Voir J. DELISLE « Des traducteurs victimes de la censure » (*Le Devoir*, 16 août 2011, p. A7) pour d'autres exemples de violence envers les traducteurs et les traductrices. On pourrait aussi ajouter

les interprètes, notamment en Afghanistan, qui ont risqué leur vie et la risquent encore, depuis l'intervention internationale en 2001, pour servir d'intermédiaires entre les forces armées étrangères et les populations locales.

- 50 Sur la problématique de ce savoir non plus langagier, mais de « fond », voir R. LEMIEUX, « Traduire et enseigner le lieu vide du savoir », *Revue Tahir*, avril 2014. Je tente d'y étudier une spécificité de la traduction des textes des sciences humaines et sociales (aussi appelé les humanités) par rapport à la traduction littéraire et à la traduction pragmatique ou technique.
- 51 W. BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres*, tome III, trad. de l'allemand par M. de Gandillac, R. Rochlitz & P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 428.
- 52 L'anecdote est racontée notamment par A. H. TAILLANDIER (*Le Procès d'Estienne Dolet, imprimeur et libraire à Lyon, 1543-1546*, Paris, Techener, 1836, p. 245). On attribue parfois les paroles du prêtre à un lieutenant chargé de l'escorte de Dolet ou encore à un médecin présent dans la foule.
- 53 W. BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », *loc. cit.*, p. 432.
- 54 G. AGAMBEN, « Archéologie philosophique », *loc. cit.*, p. 110.
- 55 *Ibid.*, p. 126-127.

