

Laval théologique et philosophique



ÆLRED DE RIEVAULX, *Spiritual Friendship*, Nouvelle traduction par Mark F. Williams

Louis Brunet

Volume 51, numéro 1, février 1995

Société-Religion-Christianisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400902ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400902ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Brunet, L. (1995). Compte rendu de [ÆLRED DE RIEVAULX, *Spiritual Friendship*, Nouvelle traduction par Mark F. Williams]. *Laval théologique et philosophique*, 51(1), 199–201. <https://doi.org/10.7202/400902ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1995

Ce document 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/>

la partie propre au raisonnement, prend naissance le souhait et dans la partie irrationnelle, le désir et l'ardeur » (p. 241). Il n'est sans doute pas facile de traduire ἐπιθυμία, θύμος et βούλησις, qui nomment les différents appétits par leurs actes les plus caractéristiques : désirer, pour le concupiscible, se fâcher, pour l'irascible, et vouloir, pour l'appétit rationnel. *Souhait* fait extrêmement pâle pour βούλησις. J'imagine que Bodéüs, à la suite de Gauthier, n'aura pas voulu qu'on le soupçonne de prêter à Aristote une conception de l'appétit rationnel propre au Moyen Âge, où, croit Gauthier, on a fait bien davantage pour éclaircir la notion de volonté ; mais cette phobie de l'anachronisme se jette dans une invraisemblable disproportion, quand elle crédite à Aristote, qui a pourtant nettement vu la nécessité d'un appétit rationnel, et d'un appétit rationnel que la nature appelle à commander l'appétit sensible, de l'avoir conçu comme simple souhait.

Un procédé difficile à éviter, quand on passe du grec au français, c'est de tourner des expressions à la fois très concrètes et simples en formules très abstraites et lourdes. Un exemple en est τὸδε τι, qui devient *une réalité singulière* (p. 135). Ne garderions-nous pas mieux la légèreté concrète du grec avec *telle chose* ?

On ne peut éviter d'éprouver quelque difficulté à concocter les phantasmes nécessaires pour entendre ce qu'Aristote-Bodéüs signifie par des *données obscures quoique évidentes* (p. 140). De fait, la difficulté est plus linguistique que conceptuelle. Aristote remarque en plusieurs endroits qu'il n'y a pas coïncidence entre ce qui, de soi, de par sa nature, est le plus intelligible et ce qu'il y a de plus manifeste pour nous, ce que nous connaissons le plus facilement. Il est facile de le comprendre, mais le rendre brièvement et clairement est une autre affaire. On a le choix entre s'encombrer des précisions *par soi et pour nous* – c'est la solution la plus nette –, ou de chercher un vocabulaire qui renvoie clairement à l'un ou l'autre. Mais la tâche est plus difficile, et il ne me semble pas que Bodéüs y réussisse vraiment, car *évident* comme *obscur*, à mon avis, renvoient l'un et l'autre à une qualité de l'objet, plus ou moins intelligible de soi.

Quelques coquilles ont dû faire frémir l'auteur, car elles suggèrent une hâte malheureuse dans l'édition. Il est assez frappant que les plus notables interviennent dans la page sans doute la plus difficile du traité, à propos de l'intelligence agente. Des mots apparaissent, qui ne peuvent se créditer qu'à quelque distraction informatique. Ainsi : « Par là [intelligence de l'âme], j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et *tends ce qui permet à l'âme de réfléchir* et de se former des idées » (p. 223). « Les formes n'y sont pas réellement, mais *des formes* potentiellement » (p. 223).

Le caractère naturellement dialectique que revêt l'examen du travail d'autrui fait plus facilement remarquer ce qu'il comporte d'inattendu, de dépaysant, d'inadéquat peut-être. Aussi ne sera-t-il pas de trop, en terminant la lecture de cette traduction du traité *De l'âme*, d'insister sur ce que ce texte a de précieux pour le philosophe d'aujourd'hui et sur la reconnaissance que l'on doit à son auteur. Le traité *De l'âme* constitue encore aujourd'hui un texte capital pour qui ambitionne une compréhension de la vie et de son principe, et on n'en aura jamais trop de traductions, de présentations et d'interprétations. Mes remarques et mes questions auront manifesté, cependant, la difficulté de ce traité, et l'aspect infiniment ardu de sa traduction adéquate pour le lecteur contemporain.

Yvan PELLETIER
Université Laval

Aelred DE RIEVAULX, **Spiritual Friendship**. A new Translation by Mark F. Williams. Scranton, University of Scranton Press ; London & Toronto, Associated University Press, 1994, 137 pages.

Mark F. Williams, professeur de Langues Classiques au collège Calvin de Grand Rapids, au Michigan, déjà connu pour ses articles en littérature gréco-romaine, en philosophie et en histoire

et pour ses *Studies in the Manuscript Tradition of Aristotle's Analytica* (1984), propose maintenant une nouvelle traduction du *De amicitia spirituali*. Cette édition est la première, annonce l'éditeur, qui soit entièrement basée sur l'édition critique la plus moderne du texte latin, celle de Dom Anselm Hoste. Il est vrai que deux des traductions anglaises déjà existantes datent des années 1940 : celles de C.H. Talbot (*Christian Friendship*, 1942) et de M.F. Jerome (*Of Spiritual Friendship*, 1948). Pourtant, Mary Eugenia Laker avait déjà, en 1974, publié dans la *Cistercian Fathers Series* une traduction qui, bien qu'originellement basée sur le texte latin publié par J.P. Migne dans le volume 195 de la *Patrologie latine* (avec comparaison à celui de la *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* et à d'autres sources), avait cependant été révisée à la lumière de l'édition critique de Hoste.

Quels sont les mérites respectifs de ces deux traductions ? Disons d'abord que le rapport de la nouvelle traduction à la plus ancienne n'est absolument pas comparable à celui qui a existé entre les traductions françaises. Lorsque J. Dubois entreprit, en 1948, sa traduction, publiée dans la « Bibliothèque de spiritualité médiévale » (éd. Ch. Beyaert), accompagnée du texte latin reproduit à partir du manuscrit qui, croyait-il, présentait les meilleures garanties d'ancienneté et de fidélité, il pouvait dire de celle de Frans Ingham, publiée 11 ans plus tôt aux Éditions de la Cité Chrétienne, qu'elle laissait beaucoup à désirer, en raison de ses contresens et de ses incorrections de langage. Et quand Y. Migneault, en 1968, publia une nouvelle traduction, le public francophone s'en trouva mieux servi, car le français de Dubois avait un peu vieilli (à preuve, l'« *oculus lippiens et carnalis tenebris assuetus* » qu'Aelred confesse avoir eu en ses jeunes années était, sous la plume de Dubois, un « oeil chassieux et fait aux ténèbres charnelles »). En ce qui concerne les traductions anglaises, celle de Laker était déjà excellente. Celle de Williams est sans doute rédigée dans un anglais plus actuel, mais, à seulement vingt ans d'intervalle, les différences ne sont pas si considérables. À titre d'exemple, au début du prologue, « *tota se mea mens dedit affectui, et devovit amori* », que Laker rend par « *I gave my whole soul to affection and devoted myself to love* », devient, sous la plume de Williams, « *my mind gave itself totally to passionate attachment, and devoted itself to love* » ; on voit que la traduction de 1994 privilégie un vocabulaire plus moderne, pouvant plus facilement rejoindre des lecteurs contemporains ; n'empêche que celle de Laker se lit et se comprend très bien aussi.

Mais ce qui frappe surtout dans la comparaison des deux éditions, c'est la différence au niveau des préoccupations des traducteurs telles qu'elles se révèlent dans l'introduction ou en appendice. Alors que, dans l'édition cistercienne, la question des amitiés particulières dans les monastères conduit à celle de l'homosexualité comme danger possible, Williams y va plutôt de soupçons quant à l'orientation sexuelle d'Aelred et de curiosité sur son passé sexuel pour accrocher son lecteur, du moins dans la partie de son appendice intitulée « Aelred on Homosexuality ». Voici la teneur de sa conclusion : « *Aelred may well have been gay ; he may as well have been straight, or even bisexual. We simply cannot be sure.* » Le moins qu'on puisse dire, c'est que les préoccupations ont bien changé ; le contraste est saisissant avec des publications telles celles du père Hallier, qui – c'était, il est vrai, en 1959 –, s'intéressait à Aelred et à sa doctrine d'un tout autre point de vue : « Qui ne s'arrête pas à considérer cette perspective de l'amitié-référence-à-Dieu ne saisira pas toute l'originalité profonde de la théologie d'Aelred. [...] L'amitié spirituelle y est présentée comme une union au Christ et une voie vers Dieu » (*Un éducateur monastique, Aelred de Rievaulx*).

Mais il serait injuste envers Williams de laisser entendre que seule l'amitié-référence-au-sexe aurait retenu son attention. Son introduction, même si elle est moins développée que celle de l'édition cistercienne, présente un bon résumé de la vie d'Aelred et ses écrits ; le traducteur y donne aussi des indications sur la date et le but du traité sur l'amitié spirituelle, sur l'influence de Cicéron, sur le plan du traité ainsi que l'influence qu'il a exercée.

Quelques mots maintenant sur le traité lui-même. Le *De amicitia spirituali* n'est certes pas aussi célèbre que le *De amicitia* de Cicéron, dont il est d'ailleurs une sorte d'adaptation chrétienne, ou que les deux livres (8 et 9) de l'*Éthique à Nicomaque* qu'Aristote a consacrés à l'amitié, mais l'ouvrage d'Aelred de Rievaulx est tout de même un des plus importants traités sur l'amitié issus du Moyen Âge.

Ce qui fait surtout l'intérêt du *De amicitia spirituali*, c'est qu'on y assiste à la rencontre entre la conception païenne de l'amitié qu'on trouve chez Cicéron et la conception chrétienne de la vie, enracinée dans la lecture des Écritures. Aelred cherche une reformulation, compatible avec le christianisme, des idées de Cicéron, mais au départ, l'entreprise est loin d'être évidente. Comme le souligne Ivo, l'interlocuteur d'Aelred dans ce traité écrit sous forme de dialogue, Cicéron n'a pas reconnu l'excellence de la vraie amitié, puisqu'il n'a pas connu le Christ, principe et but de l'amitié. Pourtant, malgré cette approche théologique, quand vient le temps de définir l'amitié, Ivo accepte sans difficulté qu'elle soit « l'accord sur les affaires divines et humaines, joint à la bienveillance et à l'estime mutuelle », une définition totalement empruntée à Cicéron, donc à la philosophie. Mais il revient ensuite à la charge théologique : « l'amitié vraie ne peut pas exister parmi ceux qui sont sans le Christ ». Ce qui n'empêche pas la discussion de revenir par la suite sur le plan strictement philosophique en établissant la distinction entre l'amitié et la bienveillance. Bref, même si le sujet est en partie philosophique, le traité d'Aelred en est un de théologie. Un philosophe pourra tout de même y trouver son compte, à condition bien sûr de faire la part entre les considérations qui ne peuvent être faites qu'à la lumière de la foi au Christ et celles que tout un chacun peut faire à la lumière de la raison naturelle.

Les divers sujets traités par Aelred en chacune des trois parties de son ouvrage, qu'il s'agisse de la nature de l'amitié, de ses avantages (*fruitio et excellentia*) ou des exigences d'une amitié durable, n'ont certes rien perdu de leur actualité. Un autre point d'intérêt de cet ouvrage médiéval pour la sensibilité contemporaine, c'est l'implication personnelle de l'auteur dans son écrit. On est loin de la sécheresse du traité théologique. L'auteur s'y révèle, en sa quête d'amitié qui apparaît comme la quête de toute une vie. Comme le remarque Williams, « *Aelred of Rievaulx was one of the most self-revealing of writers* » (p. 103). Le traducteur semble avoir, toutes proportions gardées, suivi son exemple, en ceci qu'il révèle comme « une de ces petites ironies de la vie » le fait qu'un intellectuel protestant calviniste comme lui ait traduit l'ouvrage d'un cistercien du XII^e siècle ! Il a su également, comme il est d'usage, joindre à sa traduction une bibliographie, un index *locorum*, un index général et un bref index des mots latins qui sont toujours des instruments de recherche très appréciés des chercheurs.

Louis BRUNET
Collège de Sainte-Foy

Pierre BAYLE, **De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »**. Introduction et commentaires de Jean-Michel Gros. Presses Pocket (Agora), 1992, 433 pages.

Même si les écrits du calviniste français Pierre Bayle (1647-1706), et principalement son *Dictionnaire historique et critique*, ont été considérés par le siècle des Lumières comme une référence obligée dans le domaine de la philosophie morale et politique, nous devons bien admettre aujourd'hui qu'ils ont pratiquement sombré dans l'oubli. Il est vrai que le style de Bayle, tout en apories et en paradoxes, a certainement contribué à marginaliser sa pensée en offrant une absence de systématisation qui l'a repoussée aux frontières de la philosophie et de la littérature. Ce style