

# Les traductions des œuvres de Nicolas de Cues en français

Von Jean-Marie Nicolle, Rouen

## Introduction

Depuis l'an 2000, on assiste en France à un intense travail de traduction des œuvres de Nicolas de Cues.<sup>1</sup> Auparavant, on ne disposait que des traductions partielles de Maurice de Gandillac et de quelques textes courts. Depuis, nous sommes sur la voie d'une édition complète. Pourquoi cet engouement? Y a-t-il une »mode« française du Cusain? Les raisons sont complexes. Il n'y a cependant aucune coordination entre les chercheurs français. Pierre Magnard avait constitué à la Sorbonne une équipe de doctorants, mais elle n'a publié que le *De possess.* Marie-Anne Vannier a suscité un groupe de recherche sur les rapports entre Maître Eckhart et Nicolas de Cues qui a produit, pour l'instant, deux traductions (*De docta ignorantia* et *De filiacione Dei*). Toutes les autres traductions (on en compte plus d'une dizaine) sont dues à des initiatives individuelles, souvent dans le cadre d'une thèse de doctorat en philosophie. En conséquence, plusieurs titres (*De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De idiota*) sont parus dans deux traductions presque en même temps.<sup>2</sup> Récemment deux commentaires ont paru: celui du *De beryllo* par Maude Corrieras et celui du *De coniecturis* par Jocelyne Sfez. On peut regretter ce désordre, mais c'est aussi une richesse pour la recherche; la comparaison des choix des traducteurs est intéressante et permet de mieux saisir certains enjeux de l'œuvre du Cusain.

Hervé Pasqua est le traducteur le plus fécond et, à mon sens, le meilleur. Il espère mener à bien, sous la direction de Jean-Luc Marion, une édition complète de Nicolas de Cues aux Presses Universitaires de France. C'est un latiniste très habile qui sait faire passer les idées du Cusain dans un français précis, clair et agréable à lire. Néanmoins, ses choix ne sont pas exempts de critiques, comme nous le verrons plus loin.

---

1 Voir le tableau chronologique des traductions, plus loin.

2 Voir la liste des traducteurs, plus loin.

La traduction d'une œuvre est inséparable de l'interprétation que le traducteur en fait. Il est difficile, et sans doute encore prématuré, aujourd'hui, de dégager des écoles françaises, mais on peut néanmoins s'efforcer de discerner quelques approches, à partir des origines et des centres d'intérêt intellectuel des chercheurs. Plusieurs traducteurs abordent le Cusain par la voie de la théologie, le considérant comme un théologien de la Trinité, soucieux de développer une théorie de l'Être à partir de l'infinité divine. C'est, par exemple, l'approche du groupe de Metz qui collabore avec l'Institut Cusanus de l'université de Trèves. Hervé Pasqua représente une variante de cette approche théologique puisque, à partir du même Maître Eckhart, il défend la thèse d'une hénologie cusaine: le concept central ne serait pas l'Être, mais l'Un.

Une seconde voie est l'approche philosophique: on voit dans le Cusain un théoricien de la connaissance – connaissance du monde et de Dieu – qui, par sa critique de l'aristotélisme, prépare la pensée de la Renaissance, et, même, la pensée moderne. C'est l'approche du groupe de la Sorbonne, de Mme Coursaget, de Jocelyne Sfez, la mienne également.

On peut aussi discerner une approche plus historique consistant à rechercher les sources médiévales du Cusain et les transformations qu'il leur a fait subir: telle est la perspective de François Bertin et de Jean-Michel Counet.

Pour apporter une contribution au débat, je me propose d'exposer quelques problèmes pour passer du latin de Nicolas de Cues à la langue française d'aujourd'hui, en me limitant à la terminologie. Je commencerai par quelques difficultés techniques pour arriver à des exemples dont les implications philosophiques sont essentielles.

## 1. Quelques difficultés techniques

Tout travail de traduction est tendu entre deux exigences opposées: être fidèle au texte-source et être compris par le public ciblé. On distingue les »sourciers« et les »ciblistes«: les »sourciers« s'attachent aux signifiants de la langue d'origine et sont d'abord attentifs au langage de l'auteur (*source language / Ausgangssprache*); les »ciblistes« mettent l'accent sur le sens du discours qu'il s'agit de traduire afin qu'il soit reçu au mieux par

les lecteurs; ils sont d'abord soucieux de la bonne réception dans le langage cible (*target language / Zielsprache*). Entre ces deux pôles, il existe, bien entendu, des degrés intermédiaires. C'est pourquoi il y a une diversité des choix terminologiques dont je vais commenter quelques exemples.<sup>3</sup>

Selon le point de vue des »sourciers«, plusieurs impératifs doivent être respectés. Il faut d'abord être fidèle à la pensée de l'auteur, ce qui veut dire rester au plus près du texte, de son rythme et de son lexique. Par exemple, *absolutus* ne devrait pas être traduit par »illimité« ou »simple«, car le mot »absolu«, en français, est suffisamment univoque pour qu'on le conserve. Il en va autrement de mots plus polysémiques. Par exemple, *ratio* qui désigne la faculté du raisonnement signifie aussi la cause d'un fait ou bien encore un rapport mathématique; le mot français »raison« a conservé ces trois sens, mais il faut supposer la culture du lecteur pour le garder sans préciser davantage son sens.

Selon les »ciblistes«, il faut connaître l'histoire de la langue pour tenir compte des évolutions sémantiques. La langue française a reçu beaucoup de mots latins, mais les a transformés. Par exemple, *discretio* qui donne le mot »discrétion« n'est guère plus employé, aujourd'hui, pour désigner la distinction de petites quantités discontinues. La discrétion est une qualité morale consistant à s'effacer, à ne pas s'immiscer dans les affaires d'autrui. Pour parler de la fonction discrétive de la raison, il vaut mieux employer »distinction« ou »discernement«. De même, *connexio* évoque aujourd'hui l'idée de branchement, de relais d'un appareil à un réseau. On parle de connexion au téléphone, de connexion à Internet. Parler de connexion du Saint Esprit paraît alors assez déplacé. Il vaut mieux utiliser le »lien« ou la »liaison«.

Cependant, il n'y a pas toujours de solution satisfaisante. Par exemple, *contractio* est très difficile à rendre en français. La contraction désigne chez le Cusain la limitation des choses créées. Elle est ce par quoi une chose n'est ni maximale, ni minimale. Seules les choses multiples sont contractées. Ce terme désigne l'infériorité du créé par rapport à la puissance divine. Aujourd'hui, en français, il désigne un mouvement musculaire de défense, avec un retrait et une concentration; on est loin de la chute de l'être fini dans la diversité matérielle. Le mot »limitation« est

---

3 Voir le tableau des traductions de certains termes problématiques, plus loin.

trop vague, »restriction« a une connotation juridique, »réduction« n'indique pas assez le mouvement. Il n'y a pas d'équivalent satisfaisant.

Néanmoins, les structures de la langue latine et de la langue française sont suffisamment proches pour qu'on puisse poser quelques principes pratiques, comme respecter la syntaxe et connaître les distinctions logiques de l'auteur. En philosophie, il est essentiel de savoir séparer le nom d'une action du nom de son résultat. Par exemple, *praecisio* désigne une opération consistant à s'approcher au plus près de l'objet à connaître; le résultat obtenu sera une représentation exacte, c'est-à-dire sans différence avec son objet. Certains auteurs traduisent *praecisio* par »exactitude«. Or, lorsque le Cusain emploie *praecisio*, c'est généralement en parlant de l'effort de la pensée pour s'approcher de son objet. Le mot français »précision« est donc plus adéquat que le mot »exactitude« qui désigne un résultat. On peut avoir le même souci pour distinguer *connexio* et *nexus*: *connexio* est l'opération de mise en relation, alors que *nexus* en est le résultat. Maurice de Gandillac distinguait la »liaison« (*connexio*) et le »lien« (*nexus*). On trouve la même distinction entre l'opération dite *assimilatio* (rendre semblable à soi) et le résultat de cette opération, la *similitudo* (similitude ou ressemblance).

## 2. Le problème des titres

Le choix de la traduction des titres est très important car ils sont un repère définitif pour les éditeurs et le public. Il est très difficile de changer le titre d'une œuvre après sa première traduction sans provoquer une confusion dans les catalogues. Plusieurs titres du Cusain ont déjà fait problème en français.

*De visione dei sive de icona* a été traduit *Traité de la vision de Dieu*, par Golefer en 1630, *La vision de Dieu*, par Vansteenberghes en 1925 et *Le Tableau ou la vision de Dieu*, par Agnès Minazzoli en 1986. Si tous sont d'accord sur l'expression »La vision de Dieu«, en conservant l'équivoque du génitif »de« (la vision de l'homme par Dieu et la vision de Dieu par l'homme), ils ne sont pas d'accord sur le sous-titre *De icona*: parce que le mot »icône« renverrait le lecteur uniquement à l'art byzantin, Agnès Minazzoli préfère »tableau« pour rendre compte de l'ambiguïté entre le

support matériel d'une représentation et la représentation elle-même; le tableau matériel est un objet qui ne bouge pas de sa place, alors que le visage peint d'un omnivoyant semble mobile et suivre celui qui le contemple. Ce choix est discutable: en effet, le concept d'icône contient une dimension théologique; l'icône est un objet sacré par lequel se manifeste la présence divine, et ce n'est justement pas une représentation artistique. D'ailleurs, le peintre ne signe pas son icône. Nicolas de Cues était l'un des rares latins, à son époque, à connaître la théologie de l'icône. L'expérience à laquelle il convie ses amis est celle par laquelle chacun se reconnaît en tant que regardant. Voir et être vu ne font plus qu'un, et l'on entrevoit par là la présence divine. A travers cette figure peinte que l'artiste donne à voir, c'est Dieu lui-même qui se donne à voir. Il est dommage de perdre toute cette dimension théologique en remplaçant »icône« par »tableau«.

Plus récemment, Hervé Pasqua a traduit *Cribratio alchorani* par *Le Coran tamisé*. Ce choix est discutable, d'abord parce que la *cribratio* est une opération, alors que ce qui est tamisé est le résultat de l'opération. La structure grammaticale du titre est changée. Or, Nicolas de Cues n'expose pas seulement ce qu'il garderait du Coran, mais il procède à un examen point par point des divergences entre les religions. D'autre part, l'idée de crible est plus forte que celle de tamis. Ce qui est tamisé représente ce qu'il y a de meilleur. Ce qui est criblé a essuyé une sévère mise à l'épreuve. Aujourd'hui, passer au crible suppose un soupçon et la recherche très pointilleuse d'un petit objet qui peut facilement échapper à l'observation. Le travail du Cusain ne consiste pas seulement à énumérer ce que le Coran aurait de bon pour les chrétiens, comme le pâtissier passe au tamis sa farine pour n'en garder que la part la plus fine et la plus pure. L'examen de Nicolas de Cues est très critique. Il passe véritablement le Coran au crible de sa lecture critique. Maurice de Gandillac avait choisi la traduction »examen critique du Coran«. C'est la même idée soulignée par Hopkins (*A scrutiny of the Koran*) et par Dietlind et Wilhelm Dupré (*Prüfung des Korans*). Si l'on veut garder l'image de la *cribratio*, l'on pourrait traduire par »le passage au tamis du Coran« ou, tout simplement reprendre le vieux terme français »cribration«, qui est un calque du latin.

Le titre qui fait le plus problème en français est le *De idiota* que M. de Gandillac traduisait par *Le Profane*, alors que les traducteurs récents

préfèrent *L'idiot*. On se heurte, là encore, à l'histoire des mots. Si beaucoup de mots français proviennent du latin, ils ont eu une histoire très riche qui les a considérablement éloignés de leur sens originel. Aujourd'hui, l'idiot n'est pas seulement un homme simple qui n'a pas fait d'études. C'est aussi un être dont les facultés intellectuelles sont diminuées, qui ne comprend pas ce qu'on lui dit et dont le comportement est infantile. On parle de »l'idiot du village« pour désigner le simple d'esprit, le débile, voire le fou dont tout le monde se moque. Or, ce n'est pas le sens donné par le Cusain.

Selon Maurice de Gandillac, l'idiot désignait à l'origine le simple particulier par opposition à l'expert, puis, au Moyen Âge, le simple laïc par opposition au clerc, notamment au savant dominicain. Jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, l'idiot, en français, est l'opposé du lettré, puis, sous l'influence des préjugés citadins, il devient celui qui manque d'intelligence. Il faut comprendre le nom »idiot«, dans l'œuvre du Cusain, par opposition à son interlocuteur qualifié d'*orator*, c'est-à-dire, à l'époque, un prélat. C'est pourquoi Maurice de Gandillac préférait le terme de »profane«, c'est-à-dire celui qui n'est pas initié à un savoir, l'opposé de l'érudit, mais qui ne manque pas d'intelligence, voire de sens critique. L'inconvénient est qu'en français, si le profane désigne l'amateur opposé au spécialiste, il s'oppose également au sacré et évoque l'idée de profanation, c'est-à-dire de sacrilège.

On se retrouve face à deux mots – »l'idiot« et le »profane« – dont les connotations peuvent gêner la compréhension des idées du Cusain. Or, ce qui compte, c'est de faire passer les idées. On ne traduit pas des mots mais des idées. Alors, pour résoudre la difficulté, il faut considérer les raisons du choix de Nicolas de Cues. Son emploi du mot *idiotia* est un procédé ironique, une antiphrase de la part du Cusain, car son personnage en remonte à ses deux interlocuteurs qui sont des savants. L'idiot se révèle plus intelligent et plus sage que les lettrés, à la manière dont Socrate se révèle plus sage que les sophistes, les experts de son temps. On peut y voir également l'influence du thème mystique de la simplicité de la foi: une petite vieille sans instruction mais profondément croyante en sait plus sur Dieu que n'importe quel docteur en théologie; les petits, les illettrés, les femmes ont autant accès à Dieu que les grands universitaires. Ce qui importe, c'est moins le sens intrinsèque de l'idiot que son contraste avec les savants. Si l'on replace ce personnage dans la doctrine de la

docte ignorance, alors l'appellation d'idiot reprend tout son sens; celui que l'on désigne ainsi et qui accepte cette dénomination pratique une forme de sagesse modeste, humble, sans artifice de langage, mais finalement beaucoup plus féconde que l'érudition livresque.

### 3. Le problème de la culture des lecteurs

Le travail de traduction ne consiste pas seulement à décoder les termes un par un, d'une langue-source en une langue-cible. Traduire a pour but de dispenser le lecteur de lire le texte dans sa langue-source. La traduction permet au lecteur de lire la même chose qu'un autre lecteur dont la langue serait la même que celle de l'auteur. Bien sûr, cet idéal est inaccessible; dans toute traduction, il y a une perte de sens, ce que les théoriciens de la communication appellent une entropie. Il ne faut pas nécessairement figer le lexique par des équivalences rigides terme à terme. Il faut donc chercher les moins mauvaises solutions. Une traduction ne sera jamais une copie parfaite de l'œuvre originale. Elle sera toujours une réécriture de l'original, une forme d'écriture sous contrainte, mais dont le but doit être l'identité d'une parole malgré la différence des langues.

Il faut donc chercher la lisibilité de la traduction, c'est-à-dire sa compréhensibilité par un lecteur de culture moyenne, qui n'est pas nécessairement un latiniste ou un spécialiste de l'auteur; il faut viser le public le plus large possible; si l'on ne s'adresse qu'à des érudits, le travail de traduction n'apporte rien. Par exemple, le couple *explicatio / complicatio* ne peut être traduit par les mots «explication/complication» sans provoquer un malentendu. Un lecteur non latiniste ne peut deviner derrière eux les deux mouvements de l'être qui se répand dans les choses, qui s'y déplie (*explicatio*), puis qui se rassemble pour retrouver son unité et se replie (*complicatio*). Ces deux mots français désignent d'abord des opérations de la pensée dans son effort de connaissance: l'explication consiste à donner les causes d'un fait; la complication consiste à composer, à ajouter des idées les unes aux autres. C'est pourquoi les deux termes adoptés par Maurice de Gandillac, développement et enveloppement, seront beaucoup mieux compris.

#### 4. Le problème de »mens«

Je voudrais enfin développer un dernier problème, le plus délicat, consistant à tenir compte de la postérité du texte, à bien en connaître les interprétations et les enjeux afin d'éviter les lectures rétrospectives, sans toutefois échapper à la nécessité du choix philosophique. L'exemple le plus caractéristique me paraît être celui de *mens*.

Jean-Michel Counet et Hervé Pasqua ont choisi de traduire *mens* par »l'esprit«, alors que Maurice de Gandillac avait choisi la »pensée«. Les traducteurs allemands ont choisi *Geist*. Jasper Hopkins a choisi l'anglais *mind*. L'enjeu de ce choix est très important. Aux yeux d'un lecteur français cultivé en philosophie, la notion d'esprit renvoie à l'hégélianisme et à la tradition spiritualiste française, alors que la notion de pensée est associée au lexique cartésien. Faut-il »déhégélianiser« Nicolas de Cues?

Pour trancher, nous devons observer les termes proches utilisés par le Cusain lui-même. Il emploie *cogitatio*, mais en peu d'occurrences.<sup>4</sup> Par contre, il emploie très souvent *spiritus*.<sup>5</sup> Il entend *spiritus* en deux significations bien précises: d'une part, il s'agit de l'esprit humain (*spiritus noster*) par opposition à l'esprit divin, au Saint Esprit: l'esprit humain est une intelligence promise à la sagesse et qui participe de l'intelligence divine; d'autre part, il s'agit du souffle vital (Dupré traduit en allemand par *Lebensgeist*), de l'esprit qui circule dans les artères et qui stimule l'âme (*anima*) pour saisir les informations sensibles; c'est l'instrument des sens; l'esprit est un moteur qui rend compte, notamment, du fonctionnement de la volonté. Le Cusain en donne une définition précise: »nous appelons esprit tout ce qui se meut dans le vent et dans toutes les autres choses«. <sup>6</sup> Dans le *De pace fidei*, on trouve encore des paragraphes<sup>7</sup> dans lesquels le Cusain emploie les deux mots *mens* et *spiritus* en des sens bien séparés: *mens* pour les opérations intellectuelles et *spiritus* pour l'esprit de vie. Alors pourquoi traduire *mens* par esprit et non par pensée?

---

4 Par exemple, *De ludo*, h IX, n. 31, n. 32, n. 73 et n. 103, *De non aliud*, h XIII, n. 116.

5 Par exemple, *De sap.*, I, h <sup>2</sup>V, n. 12, n. 17, n. 20, n. 22; *De mente*, h <sup>2</sup>V, n. 100, n. 101, n. 102, n. 112, n. 113, n. 114, n. 115, n. 147; *De stat. exper.*, h <sup>2</sup>V, n. 183, n. 190, n. 191.

6 »[...] quod in vento motionem facit et in omnibus aliis, spiritum appellamus«, *De mente*, XIII, h <sup>2</sup>V, n. 147.

7 *De pace*, h VII, n. 50, n. 51, n. 63, n. 65.

On arrive à une confusion dommageable lorsque *mens* et *spiritus* sont employés dans la même phrase; au chapitre VII du *De mente*, Nicolas de Cues écrit: »In illis omnibus locis vehitur in spiritu arteriarum mens nostra«;<sup>8</sup> Hervé Pasqua traduit par: »Notre esprit est transporté dans tous ces lieux par l'esprit des artères«; il lui faut alors préciser dans une note que le mot esprit a deux sens différents dans la même phrase. Jasper Hopkins n'a pas ce problème puisqu'il sépare bien les deux notions (*spiritus* par *spirit* et *mens* par *mind*). Dupré est moins clair puisqu'il traduit *spiritus* par *Lebensgeist* au chapitre VII, mais revient à *Geist* au chapitre VIII sans faire la différence entre les deux termes latins.

Hervé Pasqua se justifie dans son introduction de *La Docte Ignorance*:<sup>9</sup> il dit reprendre la tradition thomasienne qui désigne par *mens* la partie supérieure de l'âme en tant que source de l'intellect; c'est de la *mens* que surgit l'intelligence. C'est par elle que l'homme se distingue des animaux; elle est le pouvoir de mesurer les choses pour les comparer et les juger; elle assure la fonction intellectuelle de l'âme. Seulement, juste après avoir affirmé cette parenté lexicale entre Thomas d'Aquin et le Cusain, Hervé Pasqua énumère une longue liste de divergences entre les deux auteurs, d'où il ressort que la *mens* se caractérise par l'activité de comprendre, par la recherche incessante de la sagesse.

Or, c'est bien ce que traduit le français »pensée«: la *mens* est une activité plus qu'une puissance. En français, »l'esprit« désigne une puissance installée dans l'homme, comportant plusieurs facultés (sensibilité, imagination, entendement, raison, mémoire, conscience, etc.) alors que la »pensée« désigne une activité, une opération toujours en marche, tendue vers la compréhension. Dès le premier chapitre du *De mente*, le Cusain précise sa définition: la *mens* subsiste en soi, alors que l'*anima* subsiste dans le corps;<sup>10</sup> les *mentes* peuvent être des âmes, non du point de vue de leur être, mais du point de vue de leur fonction. Tout au long de ce traité, le Cusain expose le fonctionnement de la *mens*.

Chez René Descartes, la pensée est ce sans quoi la méditation est impossible. Il l'affirme clairement dans la première méditation métaphysique en écartant d'emblée les fous qui vont jusqu'à douter d'avoir un

---

8 *De mente*, XIII, h<sup>2</sup>V, n. 100.

9 NICOLAS DE CUSA, *La docte Ignorance*, introduc., trad. et notes par Hervé Pasqua (Bibliothèque Rivages), Paris 2008, 14.

10 *De mente*, XIII, h<sup>2</sup>V, n. 57.

corps. Ils sont dans le délire. »sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens videtur, si quod ab iis exemplum ad me transferrem.«<sup>11</sup> mais ce sont des fous (*amentes*) et je ne paraîtrais pas moins fou (*demens*) si je me rapportais à leur exemple. La *mens* est une condition nécessaire de la poursuite de la méditation; si Descartes ou son lecteur en étaient privés, ils ne pourraient plus poursuivre la recherche de la vérité. Cela ne signifie pas qu'ils seraient privés d'esprit (*spiritus*), mais ce serait un esprit en panne ou détraqué, inapte à la réflexion rationnelle.

L'enjeu de la traduction de *mens* est également théologique. Si *mens* désigne l'esprit, alors l'homme est conçu comme une image de Dieu, nécessairement uni et destiné à la divinité; il est conçu par Dieu et destiné à le rejoindre. C'est une vision plutôt passive de l'homme. Mais si *mens* désigne la pensée, alors l'homme est un être qui s'élève de lui-même à la connaissance et qui se forme. C'est le sens du projet cartésien d'une réforme de la pensée; se réformer, c'est être acteur de soi, c'est se concevoir soi-même. C'est une vision active de l'homme.

Le problème du traducteur est donc de choisir, par un mot, la philosophie qui l'accompagne. Doit-on présenter le texte du Cusain, en traduisant *mens* par »pensée«, avec les connotations modernes de la pensée? On en ferait alors un penseur de la modernité. D'autre part, traduire par »esprit«, c'est, d'une certaine manière, gommer ce que Nicolas de Cues a de plus novateur.

Pour souligner l'analyse particulière de la *mens*, il nous paraît préférable de »deshégélianiser« le texte de Nicolas de Cues. Il ne s'agit pas, pour autant, de faire du Cusain un précurseur de Descartes au sens où, par exemple, la pensée permettrait une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu. Chez le Cusain, la pensée permet la connaissance de soi puisqu'elle est un miroir qui s'écrit lui-même, et elle est surtout un instrument de comparaison, de mesure, de jugement. Elle ne peut pas voir directement Dieu comme pourrait le faire l'esprit s'il était au même niveau que son modèle divin, mais elle prépare l'homme à cette vision. C'est pourquoi il me paraît nécessaire de bien maintenir la différence, en français entre les deux mots »esprit« (*spiritus*) et »pensée« (*mens*) et je préfère traduire *mens* par »pensée«, comme le fait, par exemple, Jocelyne Sfez.

---

11 RENÉ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, éd. Charles Adam/Paul Tannery, Paris 1904, t. VII, p. 19.

## Conclusion

Peut-on trouver dans la philosophie de Nicolas de Cues une aide à la traduction de ses propres œuvres? Il a en effet développé une sorte de théorie de la traduction à propos des noms de Dieu. Reprenant la tradition de la *via negativa*, issue du Pseudo-Denys le Cusain montre que l'Un est ineffable. Les mots sont comme gelés; il faut les dire autrement, sans vraiment savoir ce qu'ils disent. A propos des dénominations de Dieu, il montre les limites du langage humain et soutient qu'on ne peut parler de Dieu qu'en termes négatifs; on peut seulement dire ce qu'il n'est pas et non ce qu'il est. On parle de théologie négative. Si l'on appliquait la théologie négative à ses propres œuvres, cela voudrait dire qu'il faut être humble dans le travail de traduction; il ne saurait y être question d'exactitude; tout au plus, chaque traduction serait une conjecture, une approximation du texte-source.

Mais si Dieu est ineffable, alors l'homme est conduit au silence: »Maintenant donc que nous allons pénétrer dans la Ténèbre qui est au delà de l'intelligible, il ne s'agira même plus de concision, mais bien d'une cessation totale de la parole et de la pensée«, écrit Pseudo-Denys l'Aréopagite.<sup>12</sup> Il n'est même plus question de traduire quelque parole que ce soit. De plus, cette théorie ne concerne que la parole divine, alors que les textes du Cusain sont des œuvres humaines. Les »sourciers« ont tendance à sacraliser l'œuvre qu'ils veulent traduire, et, devant la difficulté à rester fidèles, ils renoncent parfois à terminer leur travail, en invoquant l'intraduisibilité du texte; il ne faudrait pas tomber dans ce travers à propos des œuvres de Nicolas de Cues.

N'oublions pas que le latin n'était pas la langue maternelle du Cusain, puisqu'il parlait allemand. Il avouait lui-même qu'il avait du mal à traduire ses propres pensées en latin, embarrassé qu'il était par les tournures de la langue germanique. Nous avons donc à traduire des textes qui sont déjà eux-mêmes des traductions. Néanmoins, cela n'a pas empêché le Cusain de jouer avec les mots latins, de créer des néologismes, d'inventer des formules pour dire des idées difficiles, autrement dit de surmonter les obstacles de la langue par un travail de création et de réécriture. Son

---

12 PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La théologie mystique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris 1943, ch. III, 1032c-1033d.

exemple doit nous encourager à travailler toujours plus pour améliorer les traductions de son œuvre.

## Tableau chronologique des traductions

### Avant 2000

- Traité de la vision de Dieu*, trad. Golefer, Paris, Charles Chappelain, 1630.
- La vision de Dieu*, trad. Édmond Vansteenbergh, Paris, Museum Lessianum, 1925.
- De la docte Ignorance*, trad. Moulinier, Paris, La Maisnie, 1930, rééd. 1979.
- Concordance catholique* (De concordantia), trad. Roland Galibois révisée par Maurice de Gandillac, Québec, Université de Sherbrooke, 1977.
- La paix de la foi* (De pace fidei), trad. Roland Galibois révisée par Maurice de Gandillac, Québec, Université de Sherbrooke, 1977.
- Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance* (1452–1456), suivies de *Du jeu de la boule* (1463), trad. Maurice de Gandillac, Paris, O. E. I. L., Coll. Sagesse chrétienne, 1985.
- Le Tableau ou la vision de Dieu* (De visione Dei sive de icona, 1453), trad. Agnès Minazzoli, Paris, Cerf, 1986.
- Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, trad. Francis Bertin, Paris, Cerf, 1991, [Contient l'Apologie de la docte ignorance, le Complément théologique et Le Principe].
- Sermons eckhartiens et dionysiens*, trad. Francis Bertin, Paris, Cerf, 1998.

### Après 2000

- Le guide du penseur ou du non-autre* (De non aliud), trad. Hervé Pasqua, Ker Lann (Rennes), Cahier du C. E. R. P. n° 10, 1995; rééd. Paris, Cerf, 2002.
- Triologus De Possesit*, Texte latin, traduction et notes par Pierre Caye, David Larre, Pierre Magnard, Frédéric Vengeon, Paris, Vrin, 2006.
- Ecrits mathématiques*, Présentation, texte latin, traduction et notes par Jean-Marie Nicolle, Paris, éd. Honoré Champion, 2007.

- La docte ignorance*, Introduction, traduction et notes par Hervé Pasqua, Paris, Bibliothèque Rivages, 2008.
- La paix de la foi*, suivi de Lettre à Jean de Ségovie, Introduction, traduction et notes de Hervé Pasqua, Paris, éd. Téqui, 2008.
- La filiation de Dieu*, trad. Jean Devriendt, préface Marie-Anne Vannier, Paris-Orbey, éd. Arfuyen, 2009.
- La Sagesse selon l'idiote*, traduction française du *De Idiota* (Livres I et II) par Françoise Coursaget, introduction et commentaires par Roger Bruyeron, Paris, Hermann, 2009.
- De la docte ignorance*, Traduction, introduction et notes par Jean-Claude Lagarrigue, Paris, Cerf, 2010.
- Le traité du béryl*, Tome 1, Texte, traduction et notes de Maude Corrieas, Paris, éditions Ipagine, 2010.
- Les dialogues de l'idiote* (*De idiota*), Introduction, traduction et notes de Hervé Pasqua, PUF, coll. Epiméthée, 2011.
- Les Conjectures* (*De coniecturis*), Texte traduit avec Introduction et notes par Jean-Michel Counet, avec la collaboration de Michel Lambert (*Les Classiques de l'humanisme*), Paris, Les Belles, Lettres, 2011.
- Les Conjectures*, introduction, traduction et notes de Jocelyne Sfez, Beauchesne, coll. Le grenier à sel, Paris, 2011.
- Le Coran tamisé* (*Cribratio alchorani*), Introduction, traduction et notes de Hervé Pasqua, PUF, coll. Epiméthée, 2011.
- Opuscules* [contient *Le Dieu caché*, *La recherche de Dieu*, *La filiation de Dieu*, *Le don du Père des Lumières*, *Conjecture sur les derniers jours*, *Dialogue sur la Genèse*, *L'égalité*, *Le principe*], Introduction, traduction et notes de Hervé Pasqua, Laboratoire de Recherche de l'ICR, Rennes, 2011.
- La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'idiote*, traduction française du *De idiota* par Françoise Coursaget, introduction et commentaires par Roger Bruyeron, Paris, Hermann, 2012.

#### Liste des traducteurs

<i>De concordia catholica</i> :	Galibois 1977
<i>De docta ignorantia</i> :	Pasqua 2008, Lagarrigue 2010
<i>De coniecturis</i> :	Counet 2011, Sfez 2011

---

<i>Apologia doctae ignorantiae:</i>	Bertin 1991
<i>De idiota:</i>	Pasqua 2011, Coursaget 2012
<i>De visione Dei:</i>	Minazzoli 1986
<i>De pace fidei:</i>	Galibois 1977, Pasqua 2008
<i>Complementum theologicum:</i>	Bertin 1991
<i>De beryllo:</i>	Corrierasio
<i>De principio:</i>	Bertin 2011
<i>De possess:</i>	Caye Larre, Magnard, Vengeon 2006
<i>Cribratio alchorani:</i>	Pasqua 2011
<i>De non aliud:</i>	Pasqua 2002
<i>De ludo globi:</i>	Gandillac 1985
<i>De filiatione Dei:</i>	Devriendt 2009, Pasqua 2011
<i>Scripta mathematica:</i>	Nicolle 2007

Tableau des traductions de certains termes problématiques

absolutus	<i>absolu</i> Counet Pasqua Gandillac Sfez Nicolle	<i>illimité</i> Counet	
assimilatio	<i>assimilation</i> Gandillac Nicolle Pasqua Sfez	<i>ressemblance</i> Counet	
complicatio/ explicatio	<i>complication/ explication</i> Pasqua Nicolle	<i>enveloppement/ développement</i> Counet Gandillac Pasqua Nicolle Galibois Sfez	
connexio	<i>connexion</i> Counet Nicolle Pasqua	<i>lien</i> Galibois Sfez	<i>liaison</i> Gandillac

Les traductions des œuvres de Nicolas de Cues en français

contractio	<i>contraction</i> Nicolle Pasqua Sfez	<i>restriction</i> Counet	<i>réduction</i> Galibois Gandillac Minazzoli
directio	<i>discernement</i> Gandillac Pasqua Counet Sfez	<i>distinction</i> Gandillac Pasqua Counet Sfez	
mens	<i>esprit</i> Counet Pasqua	<i>pensée</i> Gandillac Galibois Nicolle Sfez	
nexus	<i>connexion</i> Gandillac Pasqua	<i>lien</i> Counet Nicolle	
praecisio	<i>précision</i> Gandillac Nicolle  Pasqua Sfez	<i>exactitude</i> Counet	
ratio	<i>raison</i> Counet Pasqua Gandillac Sfez	<i>cause</i> Counet Pasqua	<i>rapport</i> Nicolle
similitudo	<i>similitude</i> Gandillac Counet Nicolle Sfez Pasqua	<i>ressemblance</i> Counet Pasqua Sfez	