

Henri Meschonnic replonge l'écriture de Humboldt dans le continu d'une « poétique », Pierre Caussat le tire au contraire du côté de la dissension, de la différence, du discontinu¹.

1. Traduction et interprétation

La première difficulté de la traduction regarde le fond même de ce que dit Humboldt : en comprenant le langage comme le milieu où se rencontrent les hommes, il prend acte de l'impossibilité de réduire le langage à l'*objet* d'une « théorie ». Cela implique aussi en retour que toute « théorie » ou toute « philosophie », dans la mesure où elle ne saurait faire abstraction de sa dimension langagière, est dans l'impossibilité de se refermer en un ensemble clos. On peut voir là les conditions pour une conception *interprétative* des savoirs.

¹ Comment se fait-il que j'aie pu moi-même m'engager à mon tour dans une telle entreprise, alors même que j'en savais les risques ? La motivation première est sans doute celle de faire connaître dans sa complexité une pensée entre toutes stimulante, et si souvent réduite à des simplifications qui la rendent méconnaissable. Dès lors, assumer les conséquences de cet intérêt, c'était entrer dans une confrontation avec le texte. Le projet le plus ancien concernait une traduction de la première version du texte sur le kavi, qui s'intitule *Über die Verschiedenheiten der Sprachen*, à la fois une synthèse très complète de la pensée humboldtienne sur le langage, et un texte non traduit en français. Il s'agissait, dans mon esprit, de ne pas commencer par retraduire ce qui existait déjà dans le volume publié par Pierre Caussat en 1974. Mais autant que le temps prévisible pour une telle entreprise, son ampleur et ses pièges me retenaient : je n'étais pas de taille à m'affronter à un tel ensemble. Après avoir retraduit le texte « Sur la naissance des formes grammaticales » pour le volume consacré au dossier du chinois constitué avec Jean Rousseau, j'ai eu l'opportunité de proposer un ensemble de textes sous une forme plus accessible, dans un cadre qui insistait expressément sur la question de la langue et donnait la possibilité de joindre le texte original à l'essai de traduction. Fallait-il fragmenter les textes, comme je l'avais envisagé tout d'abord ? c'était frustrant et peu en phase avec les exigences d'une compréhension demandée au lecteur en raison de la « densité » du propos humboldtien. Quant à choisir des textes intégraux, c'était aussi impossible, soit parce qu'ils étaient trop étendus, soit parce que leur objet était trop spécifique, correspondant le plus souvent à une communication à l'Académie des sciences de Berlin (Ces textes ont été regroupés et réédités par Jürgen Trabant, Humboldt, *Über die Sprache. Reden vor der Akademie*, Tübingen, Francke, ²1994). Même un texte comme celui sur l'écriture alphabétique, qui comprend des considérations de portée générale peu connues sur le langage, demeurerait par hypothèse trop rébarbatif. Il me fallut donc me rabattre sur les discours programmatiques, et je me résolus à compléter la retraduction de celui sur les formes grammaticales que Tonnelé avait donnée au XIXe siècle (Humboldt, « Sur la naissance des formes grammaticales et leur influence sur le développement des idées » (1822), dans J. Rousseau/D. Thouard (éds.), *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise. Humboldt/Abel-Rémusat (1821-1831)*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999) par celle de « Sur l'étude comparée des langues » et par l'esquisse « Sur le caractère national des langues », les trois formant un ensemble dans l'esprit de Humboldt. Ces deux derniers textes avaient auparavant été traduits par Pierre Caussat : j'ai d'abord pensé m'appuyer sur son travail pour, avec son accord et sa discussion, l'amender où cela pouvait être jugé nécessaire. Dès le premier paragraphe, il m'est vite apparu qu'une telle approche de la traduction était complètement irréalisable : il est déjà difficile de mettre ses pieds dans les traces d'un auteur que l'on espère rendre dans sa langue, suivre à moitié le chemin d'un autre traducteur était se rendre la vie impossible, devenir serviteur de trois maîtres au lieu de deux, alors même qu'il y avait suffisamment à faire avec le seul Humboldt. Ce parti n'empêcha d'ailleurs nullement une réflexion et une lecture commune de certains passages avec le premier traducteur. Je choisis donc finalement, après un proème constitué des pages de l'*Introduction* à la traduction de l'*Agamemnon* d'Eschyle consacrées au problème de la traduction (qui se trouvaient encore non traduites), d'articuler le volume autour de ces deux discours, le second, resté inachevé, lui-même complété d'un autre fragment faisant apparaître l'intérêt essentiel que Humboldt portait à la littérature pour l'étude du langage. L'ensemble donnait ainsi, ou redonnait, l'essentiel sous une forme brève, et prenait la forme d'une invitation à la réflexion sur le traduire.

Les « principes » qui l'inspirent sont énoncés sous différentes formes dans les écrits « linguistiques », mais rassemblés pour la plupart dans le discours sur la « tâche de l'historien » de 1821. Je les rappellerai brièvement.

S'il n'y a pas de « théorie » au sens strict ni de « système » chez Humboldt, c'est d'abord en raison de sa perception très affinée de l'impossibilité d'une objectivation du langage. Le langage est toujours à la fois *parlant et parlé*, sujet et objet, ou mieux : il est ce à partir de quoi il peut être question d'un « sujet » et d'un « objet », bref le milieu au sein duquel se constitue, se détermine et s'effectue la pensée dans sa double dimension de connaissance du monde et de communication avec autrui. La mise en forme du monde pour la pensée passe par la formation de catégories linguistiques et donc par un travail de la langue sur la langue. La réflexion sur la position première et sur l'opposition, la coordination et la séparation s'appuient en premier lieu sur des formes de la langues. Les préconstructions du langage fournissent les premières catégorisations à partir desquelles le travail de détermination et d'objectivation de la pensée peut s'opérer. Il est tout aussi illusoire selon Humboldt d'ignorer cette première médiation pour aller droit à « l'expérience » ou à « l'évidence », qu'elle soit « sensible » ou « intellectuelle », que de considérer que tout est dit du moment que les catégories linguistiques sont en place, comme si les formes de la pensée n'en étaient plus que la traduction plus ou moins épurée. Ce milieu de langue est partagé, commun, historique, en mutation constante. C'est le transitoire même par quoi tout est possible : ni objectif (il faut l'écriture, la « grammatisation », les dictionnaires –et ce n'est déjà plus le langage tel qu'on le pratique) ni subjectif (il me vient de l'extérieur, dans sa diversité, mais je me l'approprie dans un processus décisif pour la formation de ma propre conscience).

Contre une tradition séculaire qui voyait dans le langage essentiellement un moyen de communiquer ou d'exprimer nos pensées, Humboldt ne perd pas de vue le phénomène du langage dans toute sa complexité contradictoire. Il refuse l'idée d'un modèle unique de grammaire pour toutes les langues (sinon comme idée régulatrice), mais en même temps, son attention pour l'individualité dans la langue ne le conduit pas à une approche philologique. Le niveau du texte n'est donc pas décisif pour lui : l'homme compte davantage, la parole insérée dans une pratique sociale et historique, elle même étant une pratique.

a) Les conséquences sont que le linguiste est libéré du fétichisme du *texte*, sans pour autant oublier les réalisations individuelles et les œuvres poétiques, autrement dit la « littérature ». Celle-ci importe comme laboratoire de l'*energeia* des langues. Les langues américaines, rappelons-le, sont à ses yeux « encore à présent un vaste atelier où de nouveaux idiomes se forment et se transforment successivement » (GS III, 303).

Son insistance sur *l'oralité* s'explique aussi par là, qui se répercute jusque dans la texture de ses écrits : soit le travail à « l'œuvre » d'une vie, au *Kawiwerk*, qui est voué à être une tâche infinie ; soit des textes *adressés* : lettres savantes ou privées, colloques et rencontres entre particuliers, discours pour l'Académie. Dans ces discours, il synthétise sa pensée et, la formulant ou la reformulant, la réinvente. L'ordre de ces textes n'est pas celui de la logique seule (ou de la grammaire seule), mais de la progression d'un discours : seule l'extrême attention au mouvement de la pensée se formulant permet de percevoir l'extension d'une négation par exemple² ou à quoi renvoie un pronom. Il faut interpréter en ces cas là, revenir à l'ensemble d'un paragraphe ou de plusieurs pages, et retrouver le mouvement. Une lecture trop lente, un peu myope comme le

² Voir Humboldt, *Sur le caractère national des langues*, Paris, Seuil, 2000, p. 124-125

devient parfois celle du traducteur, se perd dans des détails insignifiants. Elle risque de *perdre le fil*. Qu'est-ce qui relève d'une incise, d'un propos intercalé et dit *mezza voce* à son auditoire, inscrit, mais sur un autre ton, dans la structure grammaticale d'ensemble ? Qu'est-ce qui, en revanche, est une négation décisive, portant sur l'ensemble d'une thèse, voire sur tout un développement ? La pensée de Humboldt n'est en rien dogmatique et déductive ; elle progresse en se faisant à elle-même des objections, et en s'appuyant sur des objections faites à la pensée courante. Elle séjourne volontiers dans les circonstanciées, le balancement des hypothèses contraires, la constructions provisoires de points de tensions, selon une sorte de micro-dialectique qui va aux difficultés, sans savoir si elle pourra s'en sortir.

L'attention à l'oralité convoque le thème du *dialogue*, non comme un agrément éthique fait pour plaire à notre conscience moderne, mais comme une nécessité liée au statut herméneutique du langage : c'est parce que tout langage porte avec lui « comprendre et non-comprendre » que le dialogue est essentiel et constitue le centre opératoire du langage. En effet, c'est en se parlant qu'on parvient à lever les malentendus, les mécompréhensions partielles, au moins *suffisamment pour la pratique*³. Le texte écrit est infiniment plus opaque que le moindre échange parlé, parce que la possibilité de lever les ambiguïtés, fussent-elles minimes, qui ne manquent pas de se produire d'elles-mêmes, à mesure que l'on parle, garantit un succès suffisant à la communication linguistique.

C'est l'occasion de suggérer aussi le lien de ce privilège du *langage actuel* sur le langage représenté à la thèse du caractère « transitoire » du langage : la fameuse formulation, qui n'apparaît que dans l'*Introduction* au *kavi*, selon laquelle le langage est « *energeia* » et non « *ergon* » renvoie à cette inscription première du langage dans une interaction. Pourquoi Humboldt a-t-il recouru ici à un mot savant, quasiment pédant, pour redire autrement ce qu'il disait diversement par ailleurs ? A mon sens, parce qu'il n'a pas perçu le mot comme lourdement « terminologique », mais qu'il l'a volontiers adapté à ses dires en l'empruntant au grec le plus commun : dans Aristote, sans doute, mais non dans la métaphysique. L'acception humboldtienne se rencontre en fait dans le premier paragraphe de *l'Ethique à Nicomaque*, un des textes aristotéliens qui ne s'est jamais démodé, où Aristote distingue préalablement les actions faites en vue d'une fin et le résultat de ces actions. *Energeia* est l'activité en tant qu'elle se fait, alors qu'*ergon* est ce qui en résulte. Dans ce paragraphe, il est parfaitement clair également qu'*energeia* est doublé par *praxis* : le langage est une *praxis* et non une chose (*pragma*). C'est pour cela qu'il est difficile de le représenter.

b) C'est pour cela que l'on est également, avec Humboldt, libéré du fétichisme du *système*, encore dominant dans la tradition linguistique (voir Chomsky). Il est dans le travail de la *reformulation*, de la *reprise*. Même son « classicisme » n'est pas dogmatique : admirateur de la civilisation grecque et traducteur de Pindare et d'Eschyle, Humboldt retient pourtant la puissance rhétorique comme le principal attrait de ce monde. C'est la *puissance de la parole* et non le culte « philologique » de textes devenus des substituts des « saintes Ecritures » qui le retient. Quand Humboldt continue de regretter l'absence de « périodes » en chinois, c'est bien au mode d'organisation synthétique du discours qu'il pense : la pensée parlante s'auto-organise dans un habitus rhétorique qui lui permet de donner forme au sens qu'elle produit, de donner forme en faisant sens. Interlocuteur privilégié de F. A. Wolf lors de l'élaboration par celui-ci de sa théorie

³ Voir sur ce point les pénétrantes analyses de Josef Simon, « Die Sache des Verstehens » (1997), dans *Lingua ac communitas* 7, 1997, p. 3-14 (traduction partielle dans *Sur le caractère national des langues*, p. 194-197).

sur la fabrique des poèmes homériques, qui insiste à la fois sur les contraintes dues à l'oralité et sur les conditions séculaires de la mise en écrit des poèmes et de leur correction par les critiques et diascévastes alexandrins, Humboldt a pu à la fois fournir des éléments théoriques au « Néo-humanisme » de 1800⁴ et se passionner pour ce qui, chez Wolf, excédait les limites d'un classicisme convenu.

Cette interaction constante, qui est historique, fait que l'objet de la compréhension linguistique se déplace : ce n'est plus le « texte » des philologues et des théologiens, plus le « discours » de l'herméneutique générale de Schleiermacher qui incluait l'oralité, mais bien la diversité des langues. On ne parlera pas au sens strict « d'herméneutique des langues », mais d'un déplacement de la question de la compréhension et de la non-compréhension qui l'accompagne comme son ombre à la dimension même où se déploie toute activité humaine : le langage. La « théorie du langage » que voulait être la « grammaire générale » ou que voudra être la « linguistique » est mise en perspective depuis une permanente auto-réflexion des conditions concrètes d'expression et de formulation de la pensée. L'herméneutique n'a pas à être une discipline particulière dans la perspective de Humboldt, puisque la compréhension langagière (et sa difficulté) est engagée dans tous les cas⁵.

Le texte sur la traduction de 1815 expose bien la difficulté : les idées dépendent des mots employés, et non l'inverse. S'il n'y a pas de concept sans signe, c'est que c'est le signe qui fixe un concept, à savoir une identité répétable et un usage approprié, car un concept est le produit d'un jugement interrompu, il est suffisamment déterminé pour un emploi, mais relativement re-déterminable indéfiniment dans un contexte nouveau. Mais aucun mot n'est simplement un signe : c'est toujours aussi une image ou copie, un produit de l'imagination à la fois reproductrice et productrice.

L'invention d'un mot est en effet⁶ comparable au travail de l'artiste, par lequel les objets sont résolus en idées, dissous ; autrement dit, ils sont modifiables et déterminables, séparables et reliables, ce qui confère une autonomie au monde de la langue, milieu par quoi et malgré quoi on se comprend en comprenant le monde, l'accord et l'entente (deux mots musicaux) se faisant et se défaisant incessamment entre les locuteurs-auditeurs

L'homme parlant et écoutant, rétorquant, est ainsi pris dans un ensemble de cercles : cercle de sa propre langue, cercles des langues qui l'entourent (nous en manions plusieurs à l'intérieur de la même). Cette prise de conscience n'est pas sans effets sur les croyances élémentaires : voilà le monde foncièrement « déréalisé », « déréifié », compris comme processus d'interlocution indéfiniment révisable. Si le dialogue ou l'entretien est au centre du langage, c'est qu'il est le seul recours pour réviser constamment les dérives et les malentendus qui se créent incessamment du fait même du caractère individuel de l'usage des langues. La confrontation maintient la relation et corrige partiellement les déplacements qu'elle induit par la recontextualisation qu'elle suscite : l'entrecompréhension est ainsi, comme la marche, une chute indéfiniment retardée.

⁴ Voir F. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, Bd. II, Berlin, Leipzig, 1921³, V, 2: „F. A. Wolf und die neuhumanistische Philologie und Gymnasialpädagogik“, p. 210-247; et la correspondance entre Humboldt et Wolf éditée par Matson, Humboldt, *Briefe an F. A. Wolf*, éd. Ph. Matson, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1990.

⁵ Sur ce point, je renvoie à mon article, « Verstehen im Nicht-Verstehen. Zum Problem der Hermeneutik bei Humboldt », in *Kodikas/Code 21*, Tübingen, 1998, pp. 271-285.

⁶ Voir « L'introduction » à *Agamemnon*, *op. cit.*, p. 33-35 (GS VIII, 129-131), et « Sur l'étude comparée des langues », *ibid.*, p. 93-97.

Si Humboldt met en crise la croyance naïve en une objectivité non médiée par les langues particulières, il n'en renonce pas pour autant à *connaître* le monde « sonore » des langues : sa réflexion sur le langage dans sa diversité est au contraire une contribution décisive à la réflexion sur les savoirs interprétatifs, une réflexion dont toutes les implications n'ont pas forcément été aperçues⁷.

Humboldt expose sa méthode de la connaissance compréhensive dans le texte *La tâche de l'historien* de 1821⁸. Ce discours consacré au travail de l'historien éclaire non seulement celui du « Sprachforscher », mais aussi les opérations les plus communes du langage : dans un cas comme dans l'autre, l'objet qu'il convient de connaître n'apparaît pas, il doit être *reconstruit* à partir d'éléments restant : traces, documents, restes, textes. C'est un « objet » très singulier puisqu'il se caractérise à partir d'une « subjectivité » absente à laquelle on entend remonter à partir des témoins qui s'interposent autant entre le chercheur et son objet qu'il ne permettent d'y accéder. Il s'agit d'un travail critique et interprétatif, analytique et synthétique à la fois (IV, 37). L'historien n'a d'objet qu'en tant que *pensé* :

« Car même les fruits de l'esprit et des mentalités [*Sinnesart*], la science et l'art, les institutions morales, perdent leur caractère spirituel [*das Geistige*] et deviennent matière si l'esprit ne les anime pas toujours à nouveau. Toutes ces choses portent en elles la nature de la pensée, qui ne peut être conservée que si on la pense [*der nur erhalten werden kann, indem er gedacht wird*] » (IV, 46-47)

L'historien est à la fois *philologue* ou juge scrupuleux et *poète*, inventeur d'une unité synthétique qu'il produit par intuition, anticipation –AHNUNG–, analogie révisable, selon un art de deviner qui renvoie à la « divination » herméneutique. Humboldt souligne justement le rôle de la précompréhension : il faut toujours s'être déjà compris pour se comprendre. Appliqué à l'histoire, ce principe renvoie au rôle de l'analogie de l'homme comme condition de possibilité de la compréhension, du *begreifen*.)

Les deux « méthodes » vont de pair sans se confondre : elles se corrigent mutuellement comme le font, chez Schleiermacher, la « critique » et l'« herméneutique », les interprétations « grammaticale » et « technique », la « comparaison » et la « divination »⁹. L'interprète vise le « centre d'où le véritable enchaînement devient compréhensible », « il doit chercher la vérité de ce qui advient sur une voie analogue à celle où l'artiste cherche la vérité de la forme » (IV, 4). L'interaction des deux méthodes renvoie à une structure clairement mise en évidence par les

⁷ Dilthey l'évoque certes parmi les sources théoriques de son propre projet, mais sans savoir exactement quel statut lui réserver : il le mêle à une multitude de contemporains (d'une traite : Wolf, WH, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Hegel, Schleiermacher, Bopp et J. Grimm = héros des « sciences de l'esprit » qui ne portent pas encore ce nom, mais que très tôt, Dilthey voit apparaître avec la génération 1770-1800, cf sa leçon inaugurale à Bâle en 1867). Dilthey remarque précisément : « W. von Humboldt se trouve, au milieu des romantiques, dans une situation d'étrangeté (*fremdartig*) à cause de sa sérénité et de la cohésion de sa personne, au sens kantien du terme (*Sammlung und Geschlossenheit*), il était pourtant apparenté à eux par son attrait pour la jouissance et la compréhension de la vie sous toutes ses formes, par une philosophie trouvant là ses fondements, par une propension à expérimenter les nouveaux problèmes des sciences de l'esprit (*ein Experimentieren mit den neuen Problemen der Geisteswissenschaften*) (...) » (VII, 95-96). Outre un développement sur la méthodologie de l'histoire, qui se rapporte plutôt à l'importance de Humboldt pour Droysen et son *Historik*, c'est tout dans *L'édification du monde historique*, la synthèse des travaux de Dilthey.

⁸ Je cite la traduction A. Disselkamp/A. Laks, *La tâche de l'historien*, Lille, PUL, 1985.

⁹ Voir Schleiermacher, *Herméneutique*, Paris, Cerf, 1989, et la présentation de C. Berner.

théoriciens romantiques : le « cercle herméneutique », autrement dit la structure d'implication réciproque de la connaissance des parties et de la connaissance du tout, qui suppose chaque fois de savoir ce qui est appréhendé comme « partie », à quoi correspond le « tout » etc.¹⁰ Sans pouvoir développer ici une confrontation systématique entre les propositions de Humboldt et celles des différents auteurs d'herméneutique qui lui sont contemporains, on peut suggérer un accord assez grand sur certains principes de méthode, à commencer par le suivant : « l'intelligence intégrale du particulier suppose toujours la connaissance du général sous lequel il est compris » (IV, 45-46)

La connaissance historique, par son mode « interprétatif », est un processus inachevable et constamment révisable. La conjonction des deux méthodes au sein d'une démarche de va-et-vient consiste en un ajustement incessant, dans une action réciproque constamment poursuivie, où, contradictoirement, la « certitude » de notre « connaissance » est mise à l'épreuve : « l'exercice de l'épreuve (*die pruefende Übung*) qui consiste à comparer, par ajustements successifs, le sentiment préalable et l'objet jusqu'à ce que la clarté, et avec elle la certitude, émergent de cette action réciproque réitérée » (IV, 47) (dans l'original : *welche das Vorempfundene an dem Gegenstande berichtend versucht, bis durch diese wiederholte Wechselwirkung die Klarheit zugleich mit der Gewissenheit hervorgeht*). C'est la structure même du dialogue dans l'échange le plus ordinaire que la méthode de l'historien et du « chercheur » en général élève à la clarté conceptuelle. La « théorie » de Humboldt est solidaire de sa pensée de la langue comme *praxis*, le mode sur lequel elle s'énonce n'est pas indifférent à ce que cette pensée entend *dire* et *mettre en œuvre*.

Pour tirer provisoirement certaines conclusions pratiques des analyses précédentes tout en reprenant la discussion des vues de Henri Meschonnic¹¹, il me paraît comme à lui clair que l'on ne saurait dissocier radicalement la « linguistique » de Humboldt de son usage de la langue. Pour autant, si une « poétique » est à l'œuvre dans son écriture, elle ne lui tient pas non plus lieu de pensée. Sans faire de lui un kantien orthodoxe, on peut lui accorder une maturité philosophique suffisante pour ne pas se laisser aller à une simple dérive des signifiants. La prise en compte du caractère relativement inobjectivable de la langue est un élément de portée critique ou même épistémologique : c'est en réfléchissant sur les imperfections des savoirs existants, en pensant les usages et leurs conditions que, sans quitter le sol de l'histoire, on participe à l'élaboration d'un savoir. La « thèse » de Humboldt ne doit pas être sacrifiée à son mode de dire, ni le *thème* réduit au *poème*. Humboldt écrit, certes, mais il argumente aussi. Et faire du *Geschichtsschreiber* un « écrivain de l'histoire » défendant une conception purement immanentiste de l'historicité conduit à neutraliser la pertinence philosophique même des positions de Humboldt. Le refus du formalisme, du système et de la terminologie n'impliquent pas un retrait du débat contradictoire et donc de la rationalité des savoirs qui se constituent. Il suffit de voir avec quel soin il discute avec ses interlocuteurs, que ce soit avec Wolf ou Schiller, ou encore avec Abel-Rémusat. L'attention aux conditions langagières de la pensée exprime chez Humboldt le signe d'une auto-réflexion critique sur les limites du savoir linguistique et non le désaveu de tout projet théorique. La lecture de Meschonnic qui voit dans Humboldt un des rares penseurs du continu et un allié dans la lutte contre les dualismes rencontre sa limite quand elle cherche à subsumer sous le point

¹⁰ Pour une présentation des problèmes affrontés par les diverses théories herméneutiques romantiques, je renvoie à mon introduction à *Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand*, Lille, P. U. Septentrion, 1996.

¹¹ H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999. Voir en annexe l'amorce d'une telle discussion dans la section finale de ma contribution à *La force du langage*.

de vue de la poétique et de la traduction les enjeux philosophiques propres aux textes humboldtiens, au lieu d'analyser leur articulation à une mise en forme et en sens spécifique. Le risque est alors de refaire –en croyant s'en éloigner- le geste de la déconstruction, à savoir lire les textes à rebours de leur intention, choisir le texte (ou le « poétique ») contre la thèse –et dissoudre ainsi la possibilité même d'une contradiction.

2. Problèmes de traduction

A cette difficulté d'ordre épistémologique, qui tient au statut « perspectif » des savoirs historico-langagiers, s'ajoute le mode particulier de développement du « Sprachstudium » humboldtien : par reprise et reformulation incessantes pendant plus de vingt ans si l'on prend comme point de repère la synthèse des *Langues du Nouveau continent* de 1812. Certaines formules – mais il faudrait sans doute parler d' « idées-formules »- sont ainsi remises sur le chantier à chaque réexposition du projet d'ensemble, en 1812, 1816, 1820, 1825, 1828 et 1835¹².

Il y a là un phénomène durable de retraduction interne d'une pensée qui se cherche d'ailleurs à même la formulation. Et ce qui est en cela particulièrement remarquable est que cette retraduction interne passe aussi par une retraduction externe, au sens où Humboldt formule à plusieurs reprises sa pensée directement en français, en 1812 et en 1826 notamment, pour la reprendre en allemand et ainsi de suite.

Pour les expressions singulières tout d'abord, on sait que Humboldt considère que chaque langue, au moment de la formation du mot ou de l'expression, saisit son objet selon une perspective particulière. Il y a là un phénomène de « condensation » des perceptions qui prend une forme historique : à maintes reprises, Humboldt le compare à la formation des nuages. Pourquoi cette comparaison ?

L'homme est dans la langue comme il est au milieu d'un nuage, sans la voir, dans un pur brouillard continu, imperceptible. Le brouillard, ce n'est pas ici les brumes spéculatives du Mage du Nord, mais la permanente mobilité d'un milieu qui se fait et se défait, à distance de la netteté des images telles qu'elles ressortent en plein soleil. Cette image n'est d'ailleurs nullement innocente : comme aime à le rappeler Jürgen Trabant, c'est précisément ainsi que Locke désigne le défaut des langues, qui entravent la communication des idées de l'entendement, produisant comme « un brouillard devant nos yeux », *a mist before our eyes* (*Essay* III, ix § 21, éd. P. H. Nidditch p. 388), ou, dans la traduction qu'en donne Leibniz, « des nuages sur nos yeux » (*Nouveaux Essais* III, ix, § 21, éd. J. Brunschwig, p. 296) En revendiquant cette image fortement péjorative, Humboldt en fait l'emblème d'une autre conception du langage. En filant la comparaison, il en tire d'ailleurs des propriétés remarquables, qui désignent des constantes de son analyse.

¹² Sur la mise en place de ce projet et les premières rédactions, voir P. Schmitter, « Das 'allgemeine' und 'vergleichende Sprachstudium' bei W. von Humboldt. Zu Inhalt und Genese eines linguistischen Forschungsprogramms (1789-1820) », dans G. Hassler/P. Schmitter (éds.), *Sprachdiskussion und Beschreibung von Sprachen im 17. und 18. Jahrhundert*, Münster, Nodus, 1999, pp. 455-491.

« De même que les langues, semblables en cela aux nuages dont la forme disparaît, et se perd dans un brouillard confus, lorsqu'on se trouve au milieu d'eux, permettent difficilement qu'on en analyse en détail à quoi tient proprement leur force et leur individualité, de même on ne peut influencer sur elles qu'imperceptiblement, et sans trop savoir soi-même, comment s'exerce une pareille influence. » (III, 318) 1812 *en français*

« (...) l'action indéterminée de la force de pensée se condense dans un mot comme de légers nuages apparaissent dans un ciel pur. C'est alors un être individuel, d'un caractère et d'une figure déterminés, d'une force agissant sur l'esprit, et capable de se transplanter. » (VIII, 129) 1815 *en allemand*

Mais le nuage renvoie aussi l'image *critique* permettant de saisir précisément la façon dont les phénomènes nous apparaissent¹³. Or là où la philosophie classique évoquait habituellement (de Leibniz à Kant) *l'arc-en-ciel*, et réduisait la portée du phénomène par rapport aux substance, Humboldt étend, avec les nuages, la phénoménalité à tout :

« On peut seulement regarder les nuages. *En eux-mêmes, ils ne sont rien* que des brumes sans formes, de la vapeur, conséquence de l'humidité et de la chaleur, et comme, vu de la terre, ils animent le ciel de leurs figures et couleurs, comme ils suscitent dans l'âme des imaginations et des sensations si originales ! » (à Charlotte, 6-9 mai 1830, je souligne : les nuages explicitent la *dissolution des choses, Ding*, qui s'offrent seulement en spectacle)¹⁴

Humboldt peut aller jusqu'à l'aveu de la connivence intime entre sa prédilection pour un spectacle et la propre pensée :

« Les apparences des nuages sont (au soir) les plus grands, les plus beaux et les plus éclatants des phénomènes, et depuis ma plus tendre enfance, ils constituent la plus grande part du plaisir que je prends à la nature » (*ibid.*, 6 avril 1831)

Le rapport du fluide au solide est décisif pour la compréhension du mouvement de pensée de Humboldt : la langue est *transitoire*, l'écrit marque des points d'ossification, la visée de la traduction, incapable de restituer quelque chose parce qu'il n'y a pas de « chose » derrière les mots, est d'opérer ce passage, cette actualisation d'une langue dans l'autre, actualisation qui est toujours une *altération*.

On comprend ainsi pourquoi Humboldt se méfie d'un vocabulaire technique et critique en particulier toute langue aspirant à se clore en une la terminologie. La langue se recontextualise dans le discours et la lecture. Comprendre peut être ainsi « verstehen », mais aussi « Begreifen » (IV, 47) qui diffère du jugement déterminant kantien ou encore « Auffassen » (III, 7). Il n'y aurait pas de sens pour le traducteur à tout rabattre sur une seule solution puisque, dans sa langue, Humboldt s'y refuse expressément. Les modes du « comprendre » sont multiples, il ne se réduit pas à la pure et simple détermination du donné par des catégories déjà connues, mais au contraire vise à constituer les bonnes catégories interprétatives à partir d'une description aussi juste que possible du matériau des langues. Le kantisme qu'on lui prête parfois par commodité est ainsi constamment retourné contre lui-même, ouvert à une historicité constitutive : c'est la

¹³ Sur ce point, voir mon *Kant*, Paris, Belles Lettres, 2001, p. 57-58.

¹⁴ Humboldt, *Briefe an eine Freundin*, éd. A. Leitzmann, Leipzig, 1909.

spécificité même du travail de Humboldt que de rechercher sans cesse cette interaction par va-et-vient entre les formes intelligibles et l'individualité de l'objet.

A défaut de pouvoir aborder ici tous les problèmes qui le méritent, il est peut-être opportun de revenir sur un des termes cruciaux, sur lequel s'est focalisée une partie de la discussion avec Pierre Caussat. Comment comprendre *Verschiedenheit* ? Dans quel contexte intellectuel s'insère cette notion chez Humboldt, centrale, puisque c'est à partir d'elle qu'il va proposer un nouveau paradigme pour l'étude des langues, la *Vergleichung* – on ne compare que ce qui n'est pas identique, mais comment nommer ce non-identique ?

Depuis 1974, Pierre Caussat tient pour « différence ». Contre « diversité », donc, qui renvoie, m'écrit-il, à « la poussière, la dispersion, la dissolution de l'unité (si on veut mythe, ce sera l'image archétypale de Babel : pluriel = condamnation) »¹⁵. De même dans son compte rendu de *Sur le caractère national des langues*¹⁶ : « Car la diversité, c'est le multiple pulvérisé, inconsistant, voire chaotique, en attente de sa réduction à l'unité ; en bref, le mauvais côté des choses ». Pourtant, reconnaît-il, la référence à Leibniz¹⁷ est « obvie », et le sens de « variété » ne lui paraît pas à exclure, non plus que « variation ».

Mais selon lui, seule « différence » convient, sans qu'il y voie ni une trace du « binarisme » de la tradition logique, remontant aux dichotomies platoniciennes puis à l'arbre de Porphyre, ni un concept plus radical et contemporain de « différence », qui devrait quelque chose à la « différence ontologique » heideggerienne, pourtant omniprésente, sous diverses appellations, dans la philosophie française des trente dernières années.

Je voudrais suggérer que le traducteur ne doit pas simplement être au clair avec la langue qu'il traduit, sa signification spécifique, son contexte propre d'énonciation, mais aussi avoir une

¹⁵ Lettre du 4 décembre 2000. Le 12 janvier 2001, P. Caussat précisait sa position dans une autre lettre en éclairant certains malentendus.

¹⁶ En tout respect du légitime exercice de la critique qui s'exprime dans ce compte rendu, je me dois cependant d'apporter quelques rectifications et remarques. Sur le fond, et en particulier ce qu'il convient d'entendre par *Verschiedenheit*, je développe mes arguments dans le texte même. Les rectifications tout d'abord : la première phrase de la « Présentation » (p. 7) est manifestement ironique et ne reflète pas mon « opinion » comme on s'en rend compte rapidement en lisant la suite : nul désir sournois là-dedans de « refermer » ce que Humboldt aurait « ouvert » ; le « relativisme » n'est pas en tant que tel l'enjeu de la querelle *différence/diversité*, la page 180 se réfère uniquement au « relativisme linguistique », à titre purement pédagogique, pour y soupçonner une « réification » du « relativisme » : le sens de la « Présentation », suggérant un dépassement du kantisme par une auto-réflexion des langues dans leur diversité et la référence à Josef Simon p. 11 (de même que p. 194-197) excluent tout dogmatisme rationaliste ; « inédit » : la couverture porte la mention : « Les textes présentés ici, essentiels et souvent inédits en français ... » en 4° et « inédit » sur la couverture même, ce qui dépend plus de l'éditeur que du traducteur, mais peut à la rigueur se rapporter à la composition de l'ensemble ou aux traductions (l'explique à la note 1 pourquoi j'en suis venu à ce choix) ; les traductions de P. Caussat sont signalées à maintes reprises (p. 17, 22, 172, 174, 177, 199) ; la note de la p. 17 signifie que, sur 4 textes, P. Caussat en a traduits « certains », à savoir 2 (il n'est pas question là du *Kavi*) ; sans être un apôtre du « style austère » en traduction, je me défie cependant, pour autant que je puisse m'en rendre compte, du « gai traduire » : ainsi, je saisis mal pourquoi, quand il cite ma traduction p. 35 en la modifiant, Pierre Caussat croit nécessaire d'introduire le terme « imiter » (« ...une traduction est d'autant plus déviante qu'elle aspire à grand labeur à *imiter* la fidélité. » trad. P. C., je souligne D. T.) que je ne parviens pas à retrouver dans la phrase et qui me paraît être une contamination de la phrase suivante où apparaît effectivement le verbe « imiter » (Humboldt écrit : « ...dass eine Übersetzung um so abweichender wird, je mühsamer sie nach Treue strebt. », p. 34 ; que je traduis sans trop de gaieté : « ...une traduction s'écarte d'autant plus qu'elle aspire péniblement à la fidélité. », p. 35, tr. D.T.).

¹⁷ Que j'introduisais p. 177 de *Sur le caractère national des langues*.

conscience critique de sa propre langue et des implications de ses choix terminologiques. Je m'appuie pour le montrer sur les réflexions d'Etienne Balibar, qui a récemment traduit, trois siècles après Coste, un chapitre de l'essai de Locke, précisément « Of Identity and Diversity » (*Essay II*, xxvii) :

« Nous avons traduit le titre du traité de Locke par « Identité et différence » de façon à l'inscrire dans une lignée qui va du *Sophiste* de Platon à l'opuscule de Heidegger (*Identität und Differenz*) et au livre de Deleuze (*Différence et répétition*), en faisant ressortir la place importante qu'il y occupe : précisément celle qui consiste à avoir identifié l'identité à la reconnaissance d'un « soi » par soi-même, telle qu'elle s'opère dans l'élément de la conscience. Sans cela, en particulier, ni Kant, ni Fichte, ni Hegel, ni même Husserl n'auraient été possibles, bien qu'ils tiennent Locke pour « empiriste », quand ce n'est pas pour « naturaliste », et s'en détournent au profit d'une référence cartésienne plus ou moins mythique. Encore faut-il montrer que cette *modification* [je souligne, D.T.] ne fait pas violence au texte et quelle intelligibilité supplémentaire elle peut lui conférer. »¹⁸

Le propos de Balibar est manifestement de réinscrire l'analyse lockienne dans la grande lignée philosophique qui passe par l'idéalisme allemand en venant de Platon et culmine chez Heidegger. Il me paraît d'autant plus significatif qu'il opère cette « modification » sémantique que :

1) le statut philosophique de Locke n'est pas au fond contesté par personne (comme ce pourrait être le cas pour Humboldt qui ne fait pas partie du « canon » des « classiques » de la philosophie) ;

2) Balibar ne pourrait être soupçonné directement de reprendre à son compte « l'histoire des idées » heideggerienne, puisqu'au contraire le propos de son ouvrage est de montrer l'importance décisive de Locke pour la formation et la formulation du « Selbstbewusstsein », pour « L'invention de la conscience » selon le titre qu'il choisit pour son essai introductif.

Or c'est précisément parce que Balibar ne reprend pas directement à son compte cette « généalogie philosophique » allant de sommet en sommet, mais qu'il lui rend cependant hommage en choisissant « différence » et en n'assumant pas « diversité », qu'il révèle de façon particulièrement significative les implications d'un tel choix de traduction dans notre contexte politico-culturel, tel qu'il s'est formé depuis les années 1960.

Leibniz n'aura pas le même souci de faire rentrer artificiellement Locke dans la grande histoire de la métaphysique, sans doute parce qu'il ne se souciait pas d'en être ou pas et se contentait de réfléchir à propos de toute chose s'offrant à lui. Ainsi les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* disent bravement : « Ce que c'est qu'identité ou diversité » (II, xvii).

Il s'en tenait à un usage et surtout à une pensée de la continuité graduelle des êtres qui lui permettait de tenir ensemble la plus grande diversité et la plus grande individualité dans une même harmonie. La diversité n'est plus chez lui un défaut ou un manque d'être, mais l'affirmation de la plénitude de l'être dans une perfection multiple. C'est pour cela qu'il retourne la défiance lockienne du langage en un assentiment de la diversité –que Humboldt précisément accentuera. C'est bien Leibniz qui voit dans la diversité des langues la richesse d'une

¹⁸ J. Locke, *Identité et différence*, Paris, Seuil, 1998, traduction et présentation par E. Balibar, ici p. 191-192.

multiplication de la perfection de l'être comme force expressive : plus les langues sont individuées, mieux elles reflètent chacune à leur façon notre esprit, mieux elles l'analysent et l'exposent. Ce n'est pas la différence de terme à terme, donc l'écart, qui préoccupe Leibniz, mais bien la diversité dans sa complexité harmonique. Humboldt, quand il élabore son projet comparatif, s'inscrit manifestement (du lieu même d'où il énonce son programme) dans une lignée leibnizienne, quitte à la transformer radicalement. *Différer* et *différence* (avant leur emploi derridien), c'est, dans la tradition philosophique, signaler ce qui distingue l'espèce du genre, une espèce d'une autre ou dans une espèce des accidents. Chez Porphyre, les différences peuvent rendre autre, ce sont les « différences spécifiques », ou seulement porter sur une qualité accidentelle. C'est selon la différence spécifique « qui rend autre » que se fait « la division des genres en espèces et que se forment les définitions puisqu'elles sont constituées du genre et des différences de cette sorte »¹⁹. *Diaphorà* fonctionne ainsi chez Porphyre avec *diairèsis*, ce qui Boèce rend par *differentia* (*de differentia*) et *divisio*. En revanche, *diversus* rend *alloios*, qui spécifie chez Porphyre comme Aristote la différence qualitative.

Humboldt n'est pas indifférent à ces nuances. Dans son texte de 1812, il choisit, manifestement en connaissance de cause, la *variété* pour désigner son projet dans sa plus grande originalité :

« La *variété de caractère* entre les langues est aussi grande que celle des nations elles-mêmes, et elle n'est *point seulement une différence dans le degré de perfection* que chacun a acquise » (GS III, 337 ; § 19, je souligne ; cf. § 20, III, 339)

Afin d'évoquer, fût-ce trop brièvement, les problèmes de traductions internes rencontrés par Humboldt et ne pas me limiter à des questions de termes qui, pour importantes qu'elles soient parfois, pourraient bien recouvrir les véritables problèmes, liés à la syntaxe, à l'ordre de la progression du discours, à la *disposition* des mots, je reproduis dans ce qui suit deux versions d'un texte sur la grammaire chinoise, datant mars 1826. L'intérêt de ces deux versions tient en particulier au fait que Humboldt est ici dans la même position que le traducteur français, il doit se traduire dans sa langue. En effet, sollicité pour donner une communication à l'Académie des sciences, Humboldt, engagé dans une discussion approfondie avec Jean-Pierre Abel-Rémusat sur la spécificité du chinois, discussion qui devait l'amener à revoir fondamentalement certaines de ses positions²⁰, n'ayant pas le temps d'entreprendre une autre recherche, a voulu présenter les intuitions qui inspiraient son écrit à Rémusat. Il s'est donc, de façon très libre, traduit lui-même, ou plutôt il a sans doute reformulé dans sa langue les idées exposées dans un français excellent mais peu marqué.

Dans toutes les langues, une partie de la grammaire est explicite, marquée par des signes ou par des règles grammaticales, et une autre sous-entendue, est supposée conçue sans ce secours.	In der Grammatik jeder Sprache giebt es einen ausdrücklich bezeichneten und einen stillschweigend hinzugedachten Theil.
Dans la langue chinoise, la grammaire explicite est dans un rapport infiniment petit, comparativement à la grammaire sous-	In der Chinesischen steht der erstere in einem unendlich kleinen Verhältnis gegen den letzteren.

¹⁹ *Isagoge* III, 4, tr. de Libéra/Segonds, Paris, Vrin, 1999, p. 11.

²⁰ Voir Jean Rousseau, « La question du chinois dans la théorie de Humboldt », in *Lettres édifiantes*, op. cit., pp. 29-76.

entendue.	
Dans toutes les langues, le sens du contexte doit plus ou moins venir à l'appui de la grammaire.	In jeder Sprache muss der Zusammenhang der Rede der Grammatik zu Hülfe kommen.
Dans la langue chinoise, le sens du contexte est la base de l'intelligence, et la construction grammaticale doit souvent en être déduite.	In der Chinesischen ist er die Grundlage des Verständnisses, und die Construction kann oft nur von ihm abgeleitet werden.
GS IV, 279 (fini le 7 mars 1826)	GS V, 319 (prononcé le 26 mars 1826)

On remarque aussitôt que le français explicite beaucoup plus que l'allemand ; dans sa langue, Humboldt revient à des formulations dont l'équivalent français permet de mesure à la fois la précision et la densité. Chaque adjectif peut ainsi être développé en une proposition complète (première phrase), alors que l'allemand concentre par des pronoms de rappel par toujours identifiables de façon univoque et des propositions qualitatives qui enveloppent des discours entiers (seconde phrase). Les deux dernières phrases sont d'une portée est capitale pour notre propos puisqu'elles introduisent l'inversion de perspective entre la connaissance des règles et leur application, tout se passant comme si, en chinois, la grammaticalité était indissociable d'une contexte particulier. L'usage de la grammaire est comme suspendu à l'intelligence du discours. C'est là aussi où les deux versions semblent s'écarter davantage. L'expression « le sens du contexte » est ainsi retraduite et explicitée par Humboldt en « der Zusammenhang der Rede », à savoir « ce qui tient ensemble le discours », le « contexte » si l'on veut : l'accent passe du côté de la pratique, de l'activité de parler, alors qu'il était posé en français sur la part interprétative de l'interlocution. Les deux formulations s'approfondissent et se confortent mutuellement. Elles indiquent au traducteur les libertés que peut prendre un traducteur qui a réfléchi sur la langue, non parce qu'il serait ici « identique » avec « l'auteur » et servirait ainsi de garant de l'authenticité de la restitution du « sens » par delà les inévitables altérations de la « lettre », mais parce qu'il y a une plasticité essentielle des langues, qui sont d'abord des discours singuliers, adressés à des auditeurs ou à des lecteurs qui ne sont pas interchangeable. Ces réflexions humboldtiennes, tirées de sa propre pratique, ne signifient pas que toute expression linguistique est relativement floue et peut donc à ce titre faire l'objet d'une pluralité de tentatives de clarifications ; du moins elles n'impliquent pas une thèse de l'indétermination des traductions, mais simplement que c'est la compréhension qui conditionne la traduction et non l'inverse. On peut ajouter : cette *compréhension* aboutie produit une *interprétation* qui constitue une condition nécessaire de la *traduction* d'une *œuvre*, au point que la compréhension sans interprétation est aussi illusoire que la traduction sans compréhension.

Denis Thouard

C.N.R.S. Lille

U.M.R. 8519 « Savoirs et Textes »

Annexe 1 : comment traduire l'Introduction à l'œuvre sur le kavi ?

Afin de réfléchir au problème du traitement d'unités discursives plus amples que celles qui ont pu être abordées dans le texte, il est éclairant de comparer quelques passages des traductions italienne, espagnole et anglaise, avec la traduction française existante (Caussat, Paris, Seuil, 1974). Les pages sur la "forme interne de la langue" paraissent à cet égard particulièrement appropriées puisque, en un sens, c'est bien l'enjeu de la traduction qui se trouve exprimé en elles. On propose ainsi un matériau au lecteur qui pourra *essayer* directement la diversité des langues.

Denn es muss innerlich jeder Begriff an ihm selbst eigenen Merkmalen oder an Beziehungen auf andere festgehalten werden, indem die Artikulationssinn die bezeichnenden Laute auffindet. Dies ist selbst bei äußeren, körperlichen geradezu durch die Sinne wahrnehmbaren Gegenständen der Fall. Auch bei ihnen ist das Wort nicht das Äquivalent des den Sinnen vorschwebenden Gegenstandes, sondern der Auffassung desselben durch die Spracherzeugung im bestimmten Augenblicke der Worterfindung. Es ist dies eine vorzügliche Quelle der Vielfachheit der Ausdrücken für die nämlichen Gegenstände; und wenn z. B; im Sanskrit der Elefant bald der zweimal trinkende, bald der Zweizahnige, bald der mit einer Hand versehene heißt, so sind dadurch, wenn auch immer derselbe Gegenstand gemeint ist, ebenso viele verschiedene Begriffe bezeichnet. Denn die Sprache stellt niemals die Gegenstände, sondern immer nur die durch den Geist in der Spracherzeugung selbsttätig von ihnen gebildeten Begriffe dar; und von dieser Bildung, insofern sie als ganz innerlich, gleichsam dem Artikulationssinne vorausgehend angesehen werden muss, ist hier die Rede. Freilich gilt aber diese Scheidung nur für die Sprachzergliederung und kann als in der Natur vorhanden betrachtet werden.

Car tout concept doit s'articuler intérieurement sur des indices distinctifs qui lui sont propres ou qui signalent ses relations à d'autres concepts, tandis que, de son côté, le sens articuloire se met en quête des marques phonétiques. Tel est le cas même en ce qui concerne les objets extérieurs, corporels, directement perceptibles par les sens. Ici aussi, on a affaire, avec le mot, moins à un équivalent exact de l'objet offert aux sens, qu'à la manière dont il a été pris en charge par la production du langage à l'instant même où le mot a été inventé. Nous tenons là une des sources de la pluralité des expressions disponibles pour les mêmes objets, et quand en Sanscrit, par exemple, l'éléphant se nomme tantôt "l'animal qui boit deux fois", tantôt "celui qui a deux dents", tantôt "celui qui est pourvu d'une main", on se trouve par là en présence d'autant de concepts diversement marqués, bien qu'on y vise chaque fois le même objet. Car la langue ne représente jamais les objets, mais toujours les concepts que s'en forme l'esprit et qu'il produit de lui-même dans la langue; et c'est de cette instauration, pour autant qu'il s'impose de la considérer dans son intériorité, comme anticipant en quelque sorte le sens articuloire, qu'il est ici question. Mais, à la vérité, une telle dissociation n'a qu'une valeur méthodologique et ne saurait être imputée à la nature elle-même. (traduction P. Caussat, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, Paris, Editions d u Seuil, 1974, p. 234-235).

Ogni concetto deve infatti venire coordinato interiormente ai tratti che gli sono proprio o alle relazioni che lo legano ad altri concetti, mentre il senso articolario trova i suoni designativi. Questo si verifica perfino per gli oggetti esterni, corporali, direttamente percipibili attraverso i sensi. Anche qui la parola è l'equivalente non dell'oggetto che si offre ai sensi, ma dell'interpretazione che di quest'ultimo si dà con la produzione linguistica nell'istante preciso dell'invenzione della parola. E di qui che scaturisce in modo particolare la molteplicità di espressioni per i medesimi oggetti; quando ad esempio il sanscrito l'elefante viene chiamato ora 'quello che beve due volte', ora 'quello con due zanne', ora 'quello provvisto di una mano', vengono in tal modo designati altrettanti concetti diversi, benché sia sempre inteso il medesimo oggetto. Il linguaggio infatti non rappresenta mai gli oggetti, ma sempre i concetti che lo spirito, a partire da questi, spontaneamente forma nella produzione linguistica; questa formazione è qui in questione, in quanto essa deve essere concepita come del tutto interna, in qual modo anteriore al senso articolario. Indubbiamente, però, questa divisione ha valore solo per l'analisi linguistica e non la sia può considerare come data in natura (tr. Donatella di Cesare, *La diversità delle lingue*, Bari, Editori Laterza, 1993, p. 72).

Pues cada concepto ha de ser fijado internamente a rasgos que le son propios o a relaciones con otros, y es el sentido de la articulación el que debe hallar los sonidos apropiados para la designación. Esto ocurre incluso en los casos de objetos externos, corpóreos, perceptibles por los sentidos. Pues tampoco en ellos la palabra es el equivalente del objeto que se ofrece a los sentidos, sino que es el correlato de la acepción del mismo por la

creación lingüística en el momento preciso de inventar la palabra. Ésta es una fuente primordial de la multiplicidad de expresiones para los mismos objetos; y cuando el sánscrito designa el elefante ora como el que bebe dos veces, ora como el que tiene dos colmillos, ora como el dotado de una mano, por más que el objeto designado sea siempre el mismo, la designación lo es de otros tantos conceptos. Pues la lengua no representa nunca los objetos, sino los conceptos que de ellos se forma el espíritu espontáneamente al crear lenguaje; y de lo que aquí se trata es de esta formación de los conceptos, que debe entenderse como totalmente interior e incluso previa al sentido articulatorio. Claro está que esta división sólo es válida para el análisis del lenguaje, y que no se la puede considerar como dada en la naturaleza. (tr. Ana Agud, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Barcelona, Anthropos, Editorial del hombre, 1990, p. 119-120).

For every concept must inwardly be held fast to markers peculiar to itself, or to relations with other concepts, while the sense of articulation discovers the designating sounds. This is even the case with external physical objects that are plainly perceivable by the senses. Even for them the word is not the equivalent of the object that hovers before the sense, but rather the conception thereof through language-production at the particular moment of finding the word. This is a notable source of the multiplicity of expressions for the same objects; and if in Sanscrit, for example, the elephant is now called the twice-drinking one, now the two-toothed one, and now the one equipped with a single hand, as many different concepts are thereby designated, though always the same object is meant. For language never represents the objects, but always the concepts that the mind has spontaneously formed from them in producing language; and this is the forming under discussion here, the sense of articulation. But this division admittedly holds only for language analysis, and cannot be regarded as existing in nature. (tr. Peter Heath, *Wilhelm von Humboldt: on language: on diversity of human language construction and its influence on the mental development of the human species*. Edited by Michael Losonsky. Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge. 1999. p84).

Les choix terminologiques, qu'il faut prendre en compte sans y voir la difficulté principale, posent des problèmes spécifiques aux langues romanes ; quelquefois les possibilités du traducteur sont limitées : si l'on rend par exemple *Sprachkunde* par *linguistica*, en traduisant *Sprachsinn* par *senso linguistico*, on lui donnera une marque technique à laquelle échappera *Sprachform*, *forma della lingua*; difficulté similaire avec *Lautform*, rendu par *forma fonica* (et "phonétique" comme dans la traduction française) et *Lautsystem* par *sistema dei suoni*. Souvent, c'est l'interprétation qui permet de trancher ces difficultés d'ordre technique; soit le terme de *Auffassung*, il est traduit par *interpretazione* (p. 72), *auffassend* par *con attitudine interpretativa*, et *Naturauffassung* par *concezione della natura* dans le § sur la forme interne de la langue (p. 73; la traduction française parlait chaque fois de "stratégie", o. c. p. 236, ou de "manière de prendre en charge", p. 234).

Pour les difficultés posées par ce paragraphe dans son entier, les différentes remarques et propositions qui pourront être faites sont bienvenues.

Annexe 2 : le Humboldt de A. Berman (1984)²¹

L'ouvrage d'Antoine Berman *L'Épreuve de l'étranger* (Paris, Gallimard, 1984), au titre emprunté à Heidegger²², présente les grandes conceptions de la traduction dans l'Allemagne romantique, en passant par Luther et Herder. Riche de références variées et d'exemples intéressants, ce livre manifeste pleinement l'impossibilité à lire Humboldt (et Schleiermacher) depuis certains présupposés : à savoir que la traduction est l'affaire de la langue, des écrivains ou plutôt des poètes, et que la langue porte avec elle la pensée, les enjeux d'une histoire profonde de l'être, alors que la réflexion sur la langue et la volonté de théorisation sont rejetées comme superficielles et inauthentiques.

Le chapitre consacré à Schleiermacher et Humboldt (ch. X, p. 226-249), regroupés pour l'occasion, traduit un malaise persistant, comme s'il s'agissait de régler à travers eux la question de "l'herméneutique", prise au sens péjoratif d'une volonté de sens à tout prix, avec celle de la "linguistique", synonyme de méconnaissance théorique de l'essence de la langue. Laisant la question de savoir si la lecture de Schleiermacher se tient ou non (comment "tiendrait"-elle, dès lors qu'elle laisse de côté le système philosophique sur lequel elle repose?), je suivrai simplement ici la présentation de Humboldt, annoncé comme "représentant du classicisme" (entendre Goethe et Schiller) mêlant "réflexion abstraite" et "étude empirique des langues", les deux supposés hétérogènes (p. 226).

Dans la perspective de Berman, qui se veut "moderne", le modèle des modèles, celui qui a fait passer ses traductions au rang de "traductions historiques" (p. 251), est Hölderlin -un Hölderlin, faut-il aussitôt préciser, lu à travers Heidegger. Selon cette lecture, Hölderlin aurait été assez loin pour transformer l'appropriation d'une langue par une autre -en quoi consiste la traduction- en un mouvement violent de libération de sa propre langue (et donc de sa subjectivité) par la révélation de l'autre langue, de l'étranger. Contre lui, Humboldt est campé dans la position du représentant classique de la *Bildung*. Sa distinction de *l'étranger* et de *l'étrangeté* (cf. la thèse 5) recouvrerait pour Berman la préservation d'une "conception classique de la culture et du rapport des langues" (p. 248) : la *Bildung* peut bien s'étendre et s'affirmer dans la traduction, elle a garde toutefois de ne pas s'exposer "à la démesure de la 'motion violente' de l'étranger". Le commentaire final est édifiant : "Ce qui signifie peut-être en fin de compte : refuser l'étrangeté de l'étranger tout aussi profondément que l'ethnocentrisme du classicisme français" (p. 248). Parce qu'il distingue l'étranger de l'étrangeté (*Das Fremde* vs. *Die Fremdheit*), Humboldt est soupçonné de ne pas aller assez loin du côté du dionysiaque et d'une altérité radicale. Il n'est donc pas assez "moderne", et l'on a vite fait de rabattre son prétendu "classicisme" du côté non seulement de Schiller, mais même de Corneille et de Racine. Il serait donc lui aussi "ethnocentrisme"!

Mais en s'engageant dans une reprise de la querelle entre Classiques et Romantiques, en rabattant le classicisme allemand sur le français (compris apparemment comme l'essence de tout classicisme), Berman fait un choix unilatéral du dionysiaque, qui serait plus littéral et plus profond, contre l'apollonien, et s'interdit du même coup de lire Humboldt. Alors que celui-ci prend bien le soin de distinguer son analyse des réalisations françaises, marquées par l'universalisme abstrait, Berman les assimile. Quand Humboldt écrit "l'étranger", Berman y

²¹ Tiré de « Goethe, Humboldt : poétique et herméneutique de la traduction », in J.L. Chiss/G. Dessons (éds.), *La force du langage*, Paris, Champion, 2000, p. 200-204.

²² *Approches de Hölderlin*, tr. Paris, Gallimard, 1973, p. 147.

soupçonne la présence du même ou du propre, et comprend l'idée qu'il ne faut pas chercher à faire passer "l'étrangeté" comme une limitation de l'ambition du traducteur dans l'expérience de l'altération de sa langue. C'est une lecture "moderne" que prône Berman, dans laquelle on sent du Nietzsche, du Bataille, du Heidegger etc. Humboldt est classique, donc conformiste, reculant devant l'expérience des limites, il s'arrête à mi-chemin, et c'est comme s'il n'avait pas quitté les idéaux schillériens, voire voltairiens. Il n'accéderait pas à l'intuition du tragique de la différence non dialectisable, mais serait pris dans le mouvement idéaliste et circulaire de la *Bildung*, qui rapatrie chez le sujet ce dont elle s'est emparée ailleurs.

Il me semble qu'une telle lecture méconnaît profondément l'enjeu même du travail de Humboldt, et en particulier sa proposition herméneutique fondamentale (qu'il reprend dans ses trois grands textes sur le langage), à savoir que *tout comprendre est toujours en même temps un non-comprendre*. La tension irrésolue, plus tragique que dialectique, caractérise la pensée de l'autre chez Humboldt. Si une pensée a véritablement mis en œuvre le sens du divers à l'époque de l'idéalisme, c'est certainement celle de Humboldt, non seulement par le rôle central de ses analyses sur la constitution de la subjectivité dans l'échange de paroles ou sur la structure dialogique de la pensée, mais très concrètement, par son étude inlassable des diverses langues du monde. Sans doute Humboldt est-il non moins que ses contemporains, fortement marqué par le "modèle" grec, comme dit Jean Quillien²³, la redécouverte philologique et archéologique d'une autre Grèce, plus concrète et plus attrayante, mais justement, il saura s'en défaire (sans l'abandonner d'un point de vue esthétique et subjectif, mais en se libérant du modèle théorique qu'elle représentait). La pensée humboldtienne de la diversité s'élabore à travers la rencontre de plusieurs figures de "Contre-Grèce" linguistique : le basque, les langues américaines et en particulier le nahuatl, passagèrement le sanscrit, l'égyptien, massivement le chinois, qui ouvre des horizons théoriques nouveaux, enfin les langues océaniques. Quand on considère que la représentation que l'on se forme du monde a partie liée avec la structure du système signifiant que l'on met en œuvre, l'étude concrète des diverses façons de mettre en forme le monde, suivant les lignes des différentes familles de langues principales, constitue la meilleure "épreuve" de son intérêt pour l'altérité. Entrevoir en revanche une Grèce dionysiaque, n'est ce pas toujours confesser un classicisme inversé? (une autre façon de le faire étant, en allant toujours dans le sens de l'origine, d'une archéologie de la pensée européenne, d'ériger le sanscrit en modèle).

En introduisant Humboldt après Schleiermacher, Berman prévient qu'il ne va pas ajouter grand'chose à ce qu'il vient d'exposer à propos de celui-ci. Il permet simplement de souligner les limites de la position (p. 242). De ce texte de Humboldt, Berman ne fournit que des traductions qu'il coupe à loisir pour passer certaines difficultés, et qu'il n'hésite pas à paraphraser. Dans la mesure où il est question de traduction, et de penser la traduction, quelques remarques sur la façon dont Berman traduit et introduit Humboldt sont ici légitimes. Caractérisant le travail de l'imagination qui unit dans un mot son et concept, Humboldt écrit :

Alle Sprachformen sind Symbole, nicht die Dinge selbst, nicht verabredete Zeichen, sondern Laute, welche mit den Dingen und Begriffen, die sie darstellen, durch den Geist, in dem sie entstanden sind, und immerfort entstehen, *sich in wirklichem, wenn man es so nennen will, mystischem Zusammenhange befinden*, welche die Gegenstände der Wirklichkeit gleichsam aufgelöst in Ideen enthalten, und nun auf eine Weise, der keine Gränze gedacht werden kann, verändern, bestimmen, trennen und verbinden können (VIII, 131).

²³ J. Quillien, *Humboldt et la Grèce*, Lille, PUL, 1979.

Traduction A. Berman

Ma traduction

Toutes les formes du langage sont des symboles, non les choses mêmes, non des signes convenus, mais des sons qui entretiennent avec les choses et les concepts qu'ils représentent [...] *des rapports réellement mystiques, si l'on peut dire*, des rapports qui contiennent les objets de la réalité pour ainsi dire en état de dissolution dans les idées et qui peuvent, d'une manière à laquelle il n'est possible de penser aucune limite, changer, déterminer, séparer et relier.

Toutes les formes de langage sont des symboles, non les choses mêmes, non des signes conventionnels, mais des sons qui entretiennent avec les choses et les concepts qu'ils présentent, par le fait de l'esprit dans lequel ils sont nés et naissent constamment, *une connexion réelle et, si on veut la nommer ainsi, mystique*, qui contiennent les objets de la réalité pour ainsi dire résolus en idées, et peuvent, d'une façon pour laquelle on ne peut penser de limite, les modifier, les déterminer, les séparer et les relier.

[NB : la coupe est de A. Berman]

J'attirerai uniquement l'attention sur la place des mots : c'est uniquement parce qu'il traduit le "si l'on peut dire" *après* "mystique" et non *avant* que Berman peut écrire que Humboldt "cherche, non à définir linéairement" le travail de l'esprit, "mais à le saisir dans toute sa mythique complexité" (p. 243). On passe du "mystique" au "mythique" pour avoir ignoré sa modalisation : on lit ce qu'on désire lire, et l'on traduit de même. En outre, en introduisant un pluriel pour "Zusammenhang", le traducteur s'égare en substituant "rapports" à "sons", qui est sujet du dernier membre de la phrase. Il suggère ainsi que les "rapports réellement mystiques" contiennent les objets de la réalité, alors que Humboldt décrit simplement le travail des sons, qui est discret, puisqu'ils relient en séparant.

Dans sa discussion de la distinction entre *Fremde* et *Fremdheit*, Berman n'est pas plus capable que Humboldt d'indiquer où passe la ligne de démarcation, sinon en évoquant un autre "sentiment d'évidence", un sentiment plus "esthétique" que "linguistique", et que, pour de bonnes raisons, Humboldt rejette explicitement comme étant le refuge de l'arbitraire, préférant renvoyer à l'usage ordinaire de la langue.

Mais quelle est donc cette *Fremdheit* que reprend à son compte Berman?

"La *Fremdheit*, c'est aussi l'étrangeté de l'étranger dans toute sa force : le différent, le non-semblable, ce à quoi on ne peut donner la semblance du même qu'en le tuant. Ce peut être le terrible de la différence, mais aussi la merveille de celle -ci; ainsi, toujours, est apparu l'étranger, démon ou déesse. La ligne de partage entre l'étranger, *das Fremde*, et l'étrangeté, *die Fremdheit* (qui peut être l'*Unheimlichkeit* de Rilke, et de Freud, "l'inquiétante-étrangeté"), est aussi difficile à tracer que celle entre l'étrangeté inauthentique et l'étrangeté authentique (...)" (p. 247).

L'introduction des catégories d'authenticité, le culte de la différence, du *deinos* du chœur d'*Antigone* (lu depuis Heidegger), le *schrecklich* rilkéen, l'*Unheimlichkeit* freudienne, le

mythique, l'être heideggerien s'abrite derrière la *Fremdheit* revendiquée par Berman. On retrouve le fonctionnement de la différence ontologique entre l'être et l'étant. On comprend du même coup ce que Berman voudrait tant retrouver, et qu'il n'est pas mécontent de ne pas trouver chez Humboldt, mais seulement chez Hölderlin. L'altérité de l'être, la destitution radicale du sujet reste ainsi une affaire grecque, et sérieuse, poétiquement et philosophiquement, alors que l'étranger humboldtien est trop divers, trop concret, trop empirique. Il y a une altérité qui se veut radicale, ontologique et grecque, qui n'est que l'inversion du discours "logocentrique" le plus classicisant, tout comme il y a de la virtuosité académique dans la déconstruction.

Humboldt permet d'échapper politiquement à l'ethnocentrisme qu'on lui impute, alors que son critique ne fait que croire idéologiquement y échapper. Le chapitre suivant, consacré aux traductions hölderliniennes présentées dans une perspective heideggerisante, qui fait à dessein contraste avec le "méthodologisme" de Schleiermacher/Humboldt, donne à plus d'un titre la clé de la non-lecture de Humboldt (ou le chapitre correspondant de l'article "L'auberge du lointain", à l'intitulé non moins significatif : "Hölderlin ou la traduction comme manifestation", *Les tours de Babel*, 1985, p. 93-107).

Annexe 3 : Herméneutique ou poétique de la traduction? A propos des traductions de Humboldt analysées par Henri Meschonnic.²⁴

Si l'on passe de l'autre côté du langage, c'est-à-dire de Humboldt traducteur à Humboldt traduit, on retrouve les mêmes problèmes, dans une perspective différente et à bien des égards complémentaires. La langue n'est-elle pas en effet pour Humboldt non seulement ce que l'on parle mais aussi ce qui se sédimente et est repris de diverses façons?

L'étude que Henri Meschonnic a consacrée aux traductions françaises du texte de Humboldt sur l'écriture de l'histoire, *Über die Aufgabe des Geschichtschreiber* (1821), est non seulement une méditation exigeante sur la traduction de textes de "philosophie", mais aussi et du même coup une lecture forte de Humboldt à travers le filtre de ses traductions ("Poétique d'un texte de philosophe et de ses traductions : Humboldt, sur la tâche de l'écrivain de l'histoire", in *Les Tours de babel*, 1985, pp. 181-229).

Ce texte associe une grande attention aux différents aspects de la langue et surtout du discours humboldtien (au sens de sa profération individuelle) à une réflexion serrée sur les enjeux et la portée de l'acte de traduire -deux dimensions qui sont très souvent dissociées dans la littérature sur la traduction. Dans la mesure où Humboldt lie intimement langage, histoire et littérature, comme le fait Henri Meschonnic dans son propre travail, il y a entre les deux comme une harmonie et une solidarité. Des livres aussi divers que *Modernité, modernité* (Lagrasse, 1988, sp. p. 32-33) ou *Des mots et des mondes* (Paris, 1991) sont profondément humboldtiens. C'est aussi le cas des textes où celui-ci est à peine cité. Sans prétendre résumer ici la recherche de Henri Meschonnic, il me suffit de souligner qu'il développe l'idée d'une détermination mutuelle du sujet, du langage et de l'histoire, appréhendées à travers une redéfinition du rythme et du poétique. A l'approche dualiste du langage centrée sur le signe, il oppose le rythme, un continu qui relie le poétique et le théorique dans le même travail du langage qui est avant tout discours, subjectivation.

La tâche assignée dès lors au traducteur est de retrouver "le mince fil du discours" (*Modernité, modernité*, p. 33), la parole parlante, plutôt que la langue, le système des équivalences, qui manque l'essentiel. La pensée en acte, dans le moment de sa formation/formulation, est indissociable d'une transformation inventrice du langage -et c'est bien ce qu'il s'agit de rendre dans la traduction. Cela suppose donc que l'on suive avec le plus grand respect le mouvement même du texte primitif, et en particulier son rythme, y compris dans un texte de prose et même dans un texte de prose "philosophique". La part d'invention, la subjectivation du langage dans le discours qui est aussi bien le devenir langage du sujet légitime à ses yeux le projet d'une poétique de la traduction. Comme l'écrit Henri Meschonnic, il s'agit d'un "essai de saisir un travail du concept dans et par son écriture" (« Poétique d'un texte philosophique », 1985, p. 217), de la "tentative de montrer la poétique jusque dans un texte philosophique" (p. 186).

²⁴ Ibid., p. 204-210.

Pas n'importe quel texte, cependant. L'analyse des traductions suppose une certaine compréhension de Humboldt : "Son texte fait à la fois la pratique et la théorie de sa propre poétique : la tension et la tenue des rapports entre la théorie du langage-discours et celle de l'histoire" (p. 191). Il reste donc au traducteur à "reconnaître cette poétique", et principalement, comme le montre le détail de l'analyse, à ne pas lui substituer une rhétorique, c'est-à-dire un système d'équivalents particuliers qui relèvent d'un code (culturel, idéologique, de mode, ou structurel). En postulant une poétique des textes philosophiques, et en montrant sa présence chez Humboldt, Meschonnic renvoie le travail du concept à "une poétique qui lui est propre" (p. 217-218), qu'il oppose à une "rhétorique de la langue" où justement ce travail serait recouvert dans la normalité d'usages et de modes de dire communs. Le sens du texte philosophique échappe si l'on omet la transformation poétique de la langue par la pensée innovante. Sans poétique, la traduction risque de négliger le travail philosophique lui-même, la pensée à l'œuvre dans le langage.

Concrètement, les analyses des traductions de Pierre Caussat ("La tâche de l'historien", in W. von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, Paris, Seuil, 1974, pp. 33-63) et de Annette Disselkamp et André Laks (G. de Humboldt, *La tâche de l'historien*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1985) font bien ressortir en effet l'opposition entre une traduction qui privilégie les éléments lexicaux, au besoin utilisés comme une terminologie, et la dimension progressive-régressive du rythme de la phrase. C'est bien par ce rythme ou la "poétique du texte" (p. 222) que s'effectue l'implication mutuelle du système (de la langue) et de l'événement (du discours). Quand on néglige le rythme, on tend à n'avoir plus que des structures sans discours, sans histoire, sans sujet. La moindre omission, comme celle des opérateurs, par exemple, qui confèrent au texte son rythme logique, contribue à "détextualiser le texte" (p. 205). Des actualisations et des modernisations (chez P. Caussat) ne sont que des effets de rhétorisation qui contribuent à la dépoétisation et à la désécriture de Humboldt.

Henri Meschonnic pose ici pour la traduction de textes philosophiques et en particulier de ceux de Humboldt des exigences élevées, autant difficiles que nécessaires. Pour autant, le projet légitime d'une "poétique des textes philosophiques" me semble devoir être complété par une opération herméneutique et critique dont elle ne peut faire l'économie. Henri Meschonnic entend sans doute conférer à la poétique l'ensemble de ces fonctions, ressaisies dans leur mouvement unitaire, ce que les disciplines traditionnelles du sens, la philologie et l'herméneutique en particulier, échouent selon lui à accomplir. En effet, elles resteraient prises, comme la rhétorique, dans la logique binaire du signe, opposant indéfiniment par exemple l'esprit et la lettre, le fond et la forme, le signifié et le signifiant. La question est de savoir dans quelle mesure la poétique ainsi élargie est à même d'assumer les tâches critiques et réflexives appelées par l'interprétation.

Il se trouve que la question d'une poétique de l'écriture n'est pas vaine pour Humboldt qui a construit son œuvre théorique sur le refoulement d'une carrière poétique abandonnée (qui remplit cependant un volume des œuvres complètes, et dont la traduction d'Eschyle n'est elle aussi qu'une poursuite par d'autres moyens). A côté de Goethe et Schiller, il a bientôt compris qu'il ne faisait pas le poids! On peut même interpréter le fait de se tourner vers le langage, après une exploration approfondie des domaines de la politique, l'esthétique, la philologie et l'anthropologie, comme une tentative de médiation personnelle entre une aspiration poétique contrariée et un désir de comprendre le monde humain. Sa grande attention au rythme propre de la métrique grecque, dont la reconstitution fut en elle-même une croix philologique (que l'on crut surmontée avec la publication du *De metris* de Gottfried Hermann en 1799), atteste bien que sa traduction des

tragiques n'est pas une traduction du sens seul, mais prend en compte la forme linguistique dans son travail et son autonomie. La particularité de l'écriture humboldtienne, même lorsqu'il s'engage dans des questions directement théoriques, est précisément qu'il donne cette impression d'inventer sa pensée à mesure qu'il l'écrit, sans se sentir tenu par aucune terminologie fixe ou cadre préconçu. Il y a donc bien un travail original, où la pensée se constitue à mesure qu'elle prend forme dans la langue.

Cependant, si l'approche poétique de Henri Meschonnic entend respecter la spécificité de l'écriture délibérément non terminologique de Humboldt ainsi que l'invention progressive de son discours, on peut s'interroger sur les limites d'une poétique de la traduction des textes philosophiques. S'il y a sans doute une part de poétique du moment qu'il y a du langage naturel - et dans toute philosophie il y en a -, peut-on dire que c'est le poétique qui doit commander les impératifs d'une traduction philosophique? La dimension de la formalisation, quand même on démontre aisément les échecs de ses prétentions, dégage néanmoins un espace argumentatif de nature différente relativement autonome par rapport à la poéticité du texte philosophique. Si une poétique du texte hégélien promet d'enrichir l'analyse de la pensée hégélienne elle-même, car il y a par exemple certaines analogies intéressantes et revendiquées entre le rythme et la proposition spéculative, qu'en sera-t-il d'Aristote? de Fichte? etc. Non que leur textualité n'offre matière à des analyses de ce type, mais l'ambition du texte philosophique est aussi de valoir au-delà de son inscription singulière, et de constituer un ordre du discours propre, celui de l'argumentation. Or, la lecture, la compréhension et la traduction du texte philosophique se doit de prendre en charge cette ambition d'universalité. Non que ces textes soient d'une autre nature ou d'une autre dignité : ils se constituent par l'usage de codes et de formalismes qui ne sont pas seulement des obstacles à la manifestation du sens individuel, mais bien des indispensables auxiliaires de leur visée d'universalité, laquelle ne s'accomplit toutefois jamais au point de se passer ou de feindre se passer du "fil du discours".

Autrement dit, le cas de Humboldt est peut-être trop beau, et appelle sa relativisation. Bien sûr, traduire Kant suppose de sentir certains développements et enveloppements propres à sa langue, mais ne faut-il pas être un peu prosaïque et privilégier la logique des idées sur le respect du rythme? Le fonctionnement trop systématique d'un index philosophique respectant l'équivalence entre les termes originaux et les termes de la langue traduisante est un raidissement plutôt qu'une démonstration de la rigueur de la traduction. Une telle formalisation fait l'économie d'une approche herméneutique (et donc circonstanciée) des occurrences. Mais il y a des effets argumentatifs et une certaine puissance de la syntaxe qui s'émancipe aussi relativement de l'ordre poétique du langage naturel où joue le rythme. Avec la formalisation aristotélicienne de la logique, on obtient la possibilité d'une écriture philosophique qui opère au niveau logique de ses raisonnements, niveau qui transcende le niveau rythmique (et qui est, bien sûr, également transcendé par lui).

Dans tous les cas, l'analyse et la compréhension du texte est préalable à sa restitution. Elle instaure une coupure dans le mimétisme poétique qui bien souvent n'est qu'une ignorance de la différence des *caractères* des langues. Or le caractère est précisément, pour Humboldt, la marque de leur historicité continuée. L'illusion de la traduction mimétique, portée par une approche exclusivement esthétique, est mise à mal dans le cas des textes philosophiques. Non que la nécessité d'une poétique de la traduction disparaisse en ce cas, mais elle ne saurait précéder l'interprétation.

Du reste, les analyses de Henri Meschonnic présupposent bien une interprétation préalable. Si la compréhension se fait dans la langue, ce n'est pas la traduction effective qui en délivre les effets de sens, mais l'interprétation. En l'occurrence, Henri Meschonnic propose une lecture cohérente de Humboldt, qui souligne sa radicale nouveauté. Et dans ce texte traitant de l'histoire, il voit la défense d'une historicité radicale sans téléologie, autrement dit sans idéalisme. Cette "pensée de l'historicité", précise-t-il plus tard (Meschonnic, *La pensée dans la langue*, 1995, p. 22), est "une création située et continuée de sens". Une telle lecture suppose une interprétation radicalement immanentiste de la figure transformée d'une providence qu'utilise Humboldt sous la forme de gouvernement mondial et d'histoire mondiale (et non *universelle*, comme chez Schiller). Henri Meschonnic distingue, pour l'opposer, Humboldt de ses contemporains. Il le soustrait à l'influence de la philosophie kantienne, préférant y voir une pensée poétique du discours se faisant dans la langue, une pensée de l'invention continue, de la subjectivité et non des systèmes, du signe.

Un intérêt substantiel pour la langue, une certaine affinité élective les rapproche. Dans cette mesure, chez l'un comme l'autre, la poétique de la traduction engage aussi et peut-être principalement une herméneutique de la traduction, quand même ils ne la revendiquent pas. Si Humboldt occupe une position originale par rapport aux "philosophies de l'histoire" de l'idéalisme, il n'est pas certain qu'il soit à tous égards émancipé de la téléologie au moment où il écrit ce texte (1821). Dans le domaine linguistique, il proposera en 1822, un an plus tard, avec *De la naissance des formes grammaticales*, un schéma hiérarchique et relativement téléologique; de même que dans le texte sur la traduction, il renvoie aux critères de perfection propres à chaque langue, mais aussi à l'essence du langage en général.

L'interprétation d'un tel texte reste problématique, davantage peut-être qu'il n'apparaît dans la lecture de Henri Meschonnic. Or, la poétique de la traduction, dans sa démonstration, dès son analyse critique des options des traductions antérieures, a déjà adopté une interprétation. Ne vaut-il pas mieux exhiber ce lien du traduire au comprendre? La poétique s'appuie sur une interprétation, mais elle se refuse à l'assumer de façon autonome.

Pourtant, la distinction des tâches est bien une nécessité critique, que savait parfaitement identifier Schleiermacher, qui a porté le questionnement herméneutique au niveau de son auto-réflexion. Non qu'il ait ignoré la nécessité d'une poétique (elle prendra chez lui la forme plus ample d'une esthétique de la production), mais afin de distinguer nettement les deux moments. De même que la traduction suppose une théorie de l'interprétation (voir "Des différentes manières de traduire", in *Les Tours de babel*), tout en représentant une activité particulière, il est nécessaire de distinguer l'acte même de la compréhension, qui fait proprement l'objet de l'herméneutique, de son exposition sous forme de commentaire ou de traduction. Cette séparation possède une fonction éminemment critique. Elle n'implique aucunement que l'on désire soustraire l'activité intellectuelle à la discursivité de la langue et à son rythme : la réflexion n'est pas moins concrète quand elle opère dans la totalité continue de l'expérience vive des césures et quand elle marque des moments d'arrêt. Humboldt le savait bien, qui faisait précéder sa traduction de *l'Agamemnon* non seulement de considérations sur les principes et les tâches du traducteur, mais aussi d'une brève esquisse d'interprétation de la pièce.

Un autre exemple significatif est celui de *l'historien*: Henri Meschonnic propose de traduire au sens fort "Geschichtsschreiber" par "écrivain de l'histoire". Il est vrai que le travail de l'imagination (et de l'imagination narrative) est au centre du travail de l'historien pour Humboldt, qui n'a pas attendu de lire *Temps et récit* pour en être convaincu. Mais un tel parti n'entraîne-t-il

pas le texte humboldtien du côté d'une poétisation qui excède son objet? Comment ignorer la visée épistémologique de ce texte, qui étend certaines inspirations kantienne à des domaines culturels et historiques que la philosophie critique n'était pas en mesure de traiter? Humboldt ne revendique pas seulement la part de l'imagination poétique dans la constitution du récit historique, comme Jürgen Trabant l'a montré, il s'interroge en général sur les modalités d'une reconstitution du passé historique. Au milieu du XIXe siècle, Johann Georg Droysen, dans son *Historik* (1857), verra en lui son *unique* prédécesseur (voir U. Muhlack, "J. G. Droysen : *Historik* et herméneutique", in A. Laks/A. Neschke (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique*, Villeneuve d'Ascq, PUL, 1990, p. 364-366).

Un mot dit tout, dit tout de la traduction, dont il résume le projet. "Ecrivain" et "historien" sont là tous les deux. "Aufgabe" est rendu dans les deux traductions françaises par "tâche", mais Benedetto Croce, qui a traduit le même texte en italien, l'interprète à l'antique comme "ufficio" (*Sull'ufficio dello storico*, 1941 -alors que Fulvio Tessitore le rend par *Il compito dello storico*, 1980). Entre la "tâche" programmatique et le latinisant "ufficio", l'interprétation passe dans la traduction qui propose, avec le texte qu'elle restitue, une lecture de ce texte.

La traduction engage la compréhension, de même que Humboldt lui-même s'est engagé dans sa recherche, son *Studium*, et y a joué en grande part le sort de sa pensée. La difficulté de la traduction humboldtienne n'est pas de se heurter à un texte compliqué, mais d'entrer dans la force productive à l'œuvre, au cœur de son effort exploratoire, dans le foyer de pensée du langage qui n'est précisément pas une logique, mais une *energeia*. Et la pensée de Humboldt ne peut s'atteindre en faisant l'économie de cette expérience de langage.