

L'herméneutique dans son histoire. À propos de Peter Szondi

Christian Berner



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rji/1373>

DOI : 10.4000/rji.1373

ISSN : 1775-3988

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2013

Pagination : 29-43

ISBN : 978-2-271-07611-3

ISSN : 1253-7837

Référence électronique

Christian Berner, « L'herméneutique dans son histoire. À propos de Peter Szondi », *Revue germanique internationale* [En ligne], 17 | 2013, mis en ligne le 01 juin 2016, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rji/1373> ; DOI : 10.4000/rji.1373

L'herméneutique dans son histoire. À propos de Peter Szondi

Christian Berner
(UMR 8163, STL, Université de Lille 3)

L'herméneutique *dans* son histoire : sous ce titre nous voulons proposer quelques réflexions qui ont trait à la fois au moment historique de l'élaboration de l'herméneutique littéraire de Peter Szondi et à son rapport à l'histoire de l'herméneutique. Szondi, dans son projet d'herméneutique littéraire, recourt à des moments de l'herméneutique – qui ne sont pas toujours, mais parfois, ceux que retient l'histoire traditionnelle de l'herméneutique. L'herméneutique est « dans » l'histoire, dans une histoire spécifique où ont été conservées, en dehors de l'histoire officielle¹, des herméneutiques qui parlent du présent de Szondi, notamment les quatre auteurs qui, à des titres divers, introduisent à l'herméneutique littéraire : Chladenius, Meier, Ast et Schleiermacher. Où l'on remarquera que Chladenius a droit à quatre leçons, Meier et Schleiermacher à deux, Ast à une seule, Szondi accordant donc deux fois plus de place à l'herméneutique des Lumières. Szondi retient, nous dit-il, ce qui dans le passé est encore vif pour le présent, ce qui a donc un potentiel critique. Ce dernier est dégagé en combinant une méthode historique et systématique : « La démarche la plus avantageuse réunit [...] les méthodes historiques et systématiques : le questionnement critique de l'histoire, l'herméneutique dans la perspective d'un système futur, qui, lui-même, apparaîtra un jour comme historique » (IHL 18/ ELH 25)².

1. Nous entendons par là l'histoire de l'herméneutique présentée par Dilthey dans son essai de 1900 sur « La Naissance de l'herméneutique », reprise de manière assez convenue de Heidegger à Ricœur en passant par Gadamer. Voir Denis Thouard, « Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900 » dans *Le moment 1900 en philosophie*, éd. Frédéric Worms, Lille, Septentrion, 2004, p. 169-184.

2. Nous citons en indiquant les abréviations suivantes dans le texte: IHL : Peter Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, tr. fr. Mayotte Bollack, Paris, Cerf, 1989 ; ELH : Peter Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Studienausgabe der Vorlesungen, Band 5, Frankfurt am Main, 1975.

L'herméneutique littéraire à laquelle Szondi introduit a conscience de sa propre historicité³, relative à un moment où elle s'élabore comme science des textes contre d'autres méthodes en cours dans l'approche des œuvres littéraires, comme le précise le texte de 1963 *Sur la connaissance philologique*⁴. Dans ce contexte, nous allons focaliser notre attention sur l'opposition de Szondi à ce qu'on appelle l'« herméneutique philosophique » issue des analyses de Heidegger et se présentant alors dans l'œuvre de Gadamer, dans *Vérité et méthode* (1960), qui marque fortement, dans l'histoire, le moment de cette introduction à l'herméneutique littéraire. Nos remarques se concentreront sur trois points : nous rappellerons à titre d'introduction quelques éléments relatifs à la revendication d'une herméneutique littéraire ; nous inscrirons ensuite cela dans l'opposition à l'herméneutique philosophique et nous comparerons l'herméneutique de Szondi et la démarche contemporaine de Karl-Otto Apel, une herméneutique critique matérielle et une herméneutique critique transcendantale ; nous reviendrons enfin sur le rapport de Szondi à l'histoire de l'herméneutique et au choix des moments qu'il reconstruit comme ceux qui sont encore vivants dans le présent.

De « la connaissance philologique » à une « herméneutique littéraire »

L'introduction à l'herméneutique littéraire n'est à vrai dire pas une simple introduction : pour Szondi, l'herméneutique littéraire n'existe pas encore. C'est donc aussi une introduction *de* l'herméneutique littéraire qu'il convient d'asseoir en tant que discipline.

La méthode qui fonde une introduction à l'herméneutique littéraire, que l'on tente ici de construire, se dégage de la réponse à une question : existe-t-il aujourd'hui une herméneutique littéraire ? Les réflexions que l'on a faites et les digressions historiques ont montré que, dans le sens d'un enseignement « matériel » (c'est-à-dire incluant la pratique) de l'explication des textes littéraires, elle fait aujourd'hui défaut et pourquoi. (IHL 18/ EHL 24-25)

On sait que la particularité de l'herméneutique littéraire tient à sa volonté de dépasser la simple philologie au sens traditionnel du terme pour réunir la réflexion sur la forme et la réflexion sur l'histoire. Lorsqu'il se revendique, comme dans « De la connaissance philologique », de la philologie, il faut préciser ce que Szondi entend par herméneutique « littéraire ». En effet,

il n'est pas possible de combler sans révision critique le manque d'herméneutique littéraire à notre époque en se servant de l'herméneutique philologique que les siècles précédents nous ont transmise ; d'abord parce que celle-ci a, en dépit de ses intentions,

3. Voir Denis Thouard, « Philosophie, Philologie und Hermeneutik bei Peter Szondi », dans *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Mohr, Tübingen, 2006, n° 5, p. 347-357. Cf. Denis Thouard, « Qu'est-ce qu'une « herméneutique critique » ? », *Methodos* [en ligne], n° 2, 2002, mis en ligne le 05 avril 2004. URL : <http://methodos.revues.org/index100.html>, § 5 s.

4. Peter Szondi, « Sur la connaissance philologique », tr. A. Laks, dans *Poésies et poétiques de la modernité* (éd. M. Bollack), Paris/Lille, MSH/PUL, 1981, p. 11-29.

des prémisses historiques, ensuite parce que nous entendons sous le terme d'herméneutique littéraire une théorie de l'interprétation qui, sans être non philologique, réconcilie l'esthétique et l'apprentissage de l'interprétation. Elle doit par conséquent prendre appui sur notre compréhension actuelle de l'art et, dans cette mesure, être elle-même déterminée historiquement et non pas valable pour tous les temps. (IHL 18 : EHL 25)

En bon héritier de la philosophie allemande, une théorie des formes et une théorie philologique devaient être réconciliées, comme Szondi le relève dans le programme de Ast auquel il pourrait « presque » souscrire (IHL 99/ ELH 140).

On sait que l'herméneutique visée par Szondi veut être « matérielle » et « critique », termes qui ont plusieurs sens et qui ont souvent été commentés⁵. Nous devons en rappeler plusieurs points. Le terme « critique » renvoie d'une part, dans le contexte philologique, à l'activité de jugement d'une discipline qui va traditionnellement de pair avec l'herméneutique et qui doit, par exemple, juger de l'adéquation d'une chose au regard de son idée, de l'insertion d'une partie dans un tout et donc porter un jugement discriminant le vrai et le faux, l'authentique et l'inauthentique. À ce cadre philologique se joint la proximité avec l'usage de ce terme dans la « théorie critique », qui se déclarait proche du matérialisme marxiste et, secondée par la psychanalyse, devait opposer à l'« herméneutique philosophique » la « critique des idéologies ». C'est à cela que se réfère sans doute aussi Szondi, appelant une herméneutique à prendre réflexivement conscience de ses auto-illusions. Par « critique », il faut donc entendre aussi un questionnement qui inclut les conditions de possibilité de la production ou création des œuvres. Cette herméneutique critique est dite par Szondi « matérielle ». En un premier sens, toujours en raison de la proximité avec le matérialisme de la théorie critique. Mais une herméneutique matérielle est aussi une théorie de l'interprétation qui prend en compte la pratique (*auf Praxis eingehende* [IHL 18/ ELH 25]), c'est-à-dire qui s'attache *tout particulièrement* à la pratique ou qui réfléchit à la pratique confrontée au matériau. L'aspect matériel s'exprime enfin dans les critères qui rendent possible la compréhension : parmi eux, il y a l'« historicité » et l'« appartenance à un genre » (IHL 130/ ELH 185). Une telle herméneutique *plongeant dans la pratique* tient donc compte des contraintes que l'on rencontre dans la mise en œuvre du travail de l'interprétation. C'est confrontée à cela que peut être dégagée l'historicité multiple et propre des textes et interprétations, et que cet aspect matériel se rapproche également de la critique au sens des Francfortois.

En cela, il s'agissait pour Peter Szondi de revenir à une certaine philologie, étant entendu que cette philologie pouvait apporter des « connaissances », des connaissances relatives à une langue dans une histoire, comme en témoigne le texte programmatique « De la connaissance philologique ».

5. En français, renvoyons entre autres, outre aux travaux de Denis Thouard, à l'introduction de Jean Bollack à l'*Introduction à l'herméneutique littéraire*, p. I-XVIII, et à Pierre Judet de la Combe, « Interprétation et poésie critiques », dans *Critique*, n° 672, Paris, Minuit, mai 2003, p. 317-331.

La critique de l'herméneutique philosophique

Pour préciser l'historicité du moment de l'herméneutique littéraire, relatif à ce que Szondi appelle une « situation », il convient de l'opposer à l'« herméneutique philosophique », celle de Heidegger d'une part, bien qu'alors ce dernier avait depuis longtemps renoncé à utiliser le terme « herméneutique »⁶, celle de Gadamer d'autre part, dont *Vérité et méthode* était paru en 1960 et avait été réédité en 1965. Dans ce dernier ouvrage, Gadamer reprend l'inflexion existentielle de la méthode transcendantale qui fait du comprendre un mode d'être, le rapport du *Dasein* à son être. Gadamer se rattache comme suit à Heidegger :

L'analytique heideggerienne de la temporalité du *Dasein* humain a montré de manière convaincante, selon moi, que comprendre n'est pas un mode de comportement du sujet parmi d'autres, mais le mode du *Dasein* lui-même. C'est dans ce sens que le concept d'herméneutique est ici mis en œuvre. Il désigne la motion fondamentale [*Grundbewegtheit*] de l'existence, qui la constitue dans sa finitude et dans son historicité, et qui embrasse par là même l'ensemble de son expérience du monde⁷.

La compréhension est, dit-il, « *la forme d'accomplissement originnaire du Dasein* qui est un être-au-monde », « le caractère ontologique originnaire de la vie humaine elle-même⁸ ». C'est par rapport à cet arrière-plan heideggerien que l'on comprend que la question herméneutique n'est pas pour Gadamer une question de méthode :

Mon ambition authentique a été, et demeure, de nature philosophique : ce qui est en question, ce n'est pas ce que nous faisons, ni ce que nous devons faire, mais ce qui survient avec nous par-delà notre vouloir et notre faire [*was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht*]. En ce sens il n'est ici absolument pas question des méthodes des sciences de l'esprit⁹.

On ne voit cependant pas immédiatement pourquoi réfléchir à « ce que nous faisons » et « ce que nous devons faire » ne serait pas « de nature philosophique », tant il est vrai que depuis l'Antiquité, c'est bien là une tâche qui semble incomber à la philosophie. Cela ne se comprend que si l'on pense à une philosophie qui se veut plus fondamentale parce que, par-delà le sujet et sa volonté, elle veut remonter aux fondements ou à l'être, donc par rapport à une philosophie « première » ou à une « ontologie ». C'est dans cette perspective ontologique en effet, redevable à Heidegger, que la langue et l'être sont appariés et que, si nous sommes des êtres

6. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, dans *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, 1985, Vittorio Klostermann, t. 12, p. 93 ; trad. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 97.

7. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. fr. E. Sacre, Seuil, 1976, p. 10 ; nous citerons dorénavant cette préface suivant la pagination, figurant en marge de la traduction, des œuvres complètes GW 2, 440 (nous citons H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999 : GW suivi du numéro du volume).

8. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, 1996, p. 280 ; nous citerons désormais cette traduction suivant la pagination des œuvres complètes, indiquée dans la version française : ici GW 1, 264.

9. GW 2, 438 s.

de parole, cet appariement nous inscrit dans un devenir [*Geschehen*] qui est quelque chose qui nous « advient », qui nous arrive [*was... mit uns geschieht*] sans que nous en soyons maître, dans le devenir même du langage. La langue est en effet le mode d'être de la transmission. Ce qui nous advient de fondamental, c'est la langue que nous écoutons dans sa transmission et à laquelle nous nous soumettons :

Cette structure de l'expérience herméneutique, qui contredit si fondamentalement la pensée méthodologique des sciences, repose de son côté sur le caractère d'advenir de la langue que nous avons explicitement présenté¹⁰.

Gadamer a soutenu que le caractère d'événement de la langue tient à la « transmission » à laquelle nous sommes « livrés » et qui définit notre « appartenance » à la langue (*Zugehörigkeit*)¹¹. Les termes ici doivent être expliqués dans cette étrange constellation. Nous avons d'une part la « transmission », la « tradition » linguistique à laquelle nous sommes *livrés* parce que nous naissons dans une langue, au milieu de discours, au cœur d'un univers de parole. Nous appartenons alors à cette langue parce qu'elle nous parle, qu'elle s'adresse à nous et que nous l'écoutons. Cette écoute n'est pas, suivant Gadamer, de l'ordre de notre volonté : elle est l'inévitable réponse de la parole « adressée »¹². Recevoir la parole comme parole, c'est l'écouter. En cela l'écoute est d'abord soumission à l'adresse, à la parole reçue par la tradition qui qualifie l'appartenance¹³. Entendre, écouter, c'est se soumettre ou reconnaître notre appartenance à une langue qui nous dépasse. On comprend alors comment peut être reprise l'idée que la langue nous parle, c'est-à-dire qu'à la fois elle s'adresse à nous et qu'elle dit notre être.

Voilà qui conduit Gadamer à la formule qui, selon lui, fait le partage des herméneutiques, formule suivant laquelle il ne faut pas imaginer « mieux comprendre », mais se contenter de dire « qu'on comprend autrement, si tant est que l'on comprenne » (« *dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht* »)¹⁴. Cette affirmation devait susciter des réactions de la part de ceux qui se réclament de l'herméneutique, puisque semblent être écartés d'une part tout travail méthodique de l'interprétation, d'autre part toute prétention à la validité et à la scientificité du comprendre, à une « connaissance » philologique. C'est dans ce contexte que

10. GW 1, 467.

11. GW 1, 466.

12. GW 1, 466. C'est en cela qu'il y a « *Entsprechung* », une « convenance » ou une « correspondance » entre la parole qui nous parle et celle que nous parlons. On relèvera qu'en allemand il existe un verbe caractéristique qui semble bien indiquer que pour écouter, il faut arrêter d'agir, suspendre tout engagement pratique pour diriger toute son attention à l'écoute : le verbe *aufhören*, qui signifie à la fois « arrêter », « cesser », et « dresser l'oreille ». C'est que pour entendre, il faut écouter toutes affaires cessantes.

13. GW 1, 467.

14. « [...] *il faut comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris* – une formule qui a depuis souvent été répétée et dont les interprétations variables dessinent l'ensemble de l'herméneutique moderne. Et en effet, cette proposition renferme le problème proprement dit de l'herméneutique. » (GW 1, 195-196).

nous voulons mettre en parallèle deux réactions contemporaines, celle de Szondi d'une part, celle de Karl-Otto Apel de l'autre.

L'herméneutique littéraire comme réponse

Dans les « remarques sur l'état de la recherche en herméneutique littéraire », Szondi écrit, en présentant les différentes écoles dans le champ de la critique littéraire :

Pour les différentes écoles qui ont marqué les nouvelles philologies depuis leur naissance (et ce n'est que de celles-ci qu'il doit ici être question), le développement d'une herméneutique littéraire spécifique n'était pas un besoin. Le positivisme ne s'occupait que de faits et, dans la mesure où il prenait l'interprétation des faits pour quelque chose de donné, la question de la naissance de cette interprétation et de la connaissance des faits demeurait non posée. L'histoire des idées n'avait affaire qu'à l'esprit : ce qui aurait été à interpréter n'était considéré que comme la simple enveloppe de ce qui était propre. Les différentes écoles de l'interprétation immanente s'efforçaient de montrer que l'œuvre singulière des arts du langage ne pouvait être adéquatement comprise qu'à partir d'elle-même : la question de savoir comment une telle compréhension naît n'avait que perturbé l'emphase de cet effort. Que le Dasein soit comprendre, la science de la littérature marquée par la philosophie de l'être n'avait pas besoin de se le laisser répéter et elle concluait : si comprendre est être-là, alors les conditions de la possibilité du comprendre sont l'affaire de l'ontologie fondamentale ; moins que jamais on n'avait besoin d'une critique de la raison littéraire. (ELH, 404)

C'est ce dernier point qui doit être précisé, puisqu'il engage la compréhension ordinaire de l'herméneutique philosophique. L'ontologie fondamentale a en partie rendu impossible l'émergence d'une authentique science de la compréhension des textes, que Szondi appelle « herméneutique littéraire », en renvoyant l'analyse des conditions de la compréhension à l'analyse existentielle. Car replié sur lui-même et non plus ouvert sur ses objectivations, le sujet perd la dimension proprement herméneutique. Il n'interprète plus des œuvres en reconnaissant le conditionnement linguistique de la littérature ou le conditionnement de la connaissance par son historicité etc., sacrifiant la dimension de connaissance. Or cette exigence scientifique apparaît clairement dans les principes de l'exposé programmatique de Szondi qu'est « Sur la connaissance philologique ». Ce bref essai de 1963 précise que la philologie, c'est-à-dire l'herméneutique, est une *authentique connaissance*, permettant de faire le partage entre ce qui est valide et ce qui ne l'est pas. « Sur la connaissance philologique » s'interroge, dans le cadre d'une critique de la raison littéraire, sur le « mode de *connaissance* propre à la science de la littérature »¹⁵. La définition de l'herméneutique littéraire est empruntée à Schleiermacher :

15. Je souligne, Ch. B.

La compréhension parfaite d'un discours ou d'un écrit est une œuvre de l'art et exige une doctrine de l'art ou une technique, que nous désignons par l'expression d'herméneutique¹⁶.

Szondi souligne la *prétention à un savoir*, à une connaissance, connaissance spécifique dans la mesure où ce savoir est le savoir d'une œuvre de l'art :

la tâche qui incombe à la compréhension des textes : trancher entre le faux et le vrai, entre ce qui est étranger au sens et ce qui lui appartient, sans rien retrancher, au nom d'une prétendue univocité, au mot souvent objectivement plurivoque, ni au thème dont il n'arrive guère qu'il ne le soit pas¹⁷.

C'est en cela qu'il s'agit, dit Szondi, d'une authentique « activité critique », qui sera longuement mise en œuvre dans l'*Introduction à l'herméneutique littéraire*.

Nous pouvons illustrer l'opposition du repli sur soi à la méthode par le statut accordé à la mécompréhension dans une approche existentielle et dans une approche herméneutique méthodique. L'interprétation *existentielle* de la mécompréhension, qui l'enracine dans notre finitude existentielle et voit sa manifestation dans le souci, a conduit la philosophie herméneutique du XX^e siècle à analyser le comprendre. Cette perspective prédomine tant chez Heidegger que chez Gadamer : on ne comprend pas en raison de notre finitude et nous devons par conséquent projeter etc. Le principe de la mécompréhension est en revanche tout autrement présenté dans sa perspective *méthodologique* dans l'herméneutique de Schleiermacher, où il s'agit d'un authentique principe méthodologique général : je ne comprends vraiment que ce que je reconstruis dans sa nécessité¹⁸. La maxime laxiste de la non-compréhension rend la compréhension incertaine et la limite aux passages obscurs (c'est là ce que fait la *Stellenhermeneutik*) ; la maxime rigoureuse dit en revanche que je dois faire partout *comme si* je ne comprenais pas pour construire de manière nécessaire. Ce dernier principe est strictement technique et non pas existentiel, fondé sur le fait que lorsque je ne comprends pas, il est souvent déjà trop tard et que, du coup, je ne parviens plus à repérer l'origine de la mécompréhension, étant par conséquent dans l'incapacité d'y remédier. Aussi est-ce l'ordre d'une pratique rigoureuse à même les textes dont se désintéresse la « philosophie herméneutique ». En inscrivant la compréhension dans un advenir, l'herméneutique philosophique sacrifie le comprendre.

L'herméneutique critique transcendantale

Un regard jeté sur Karl-Otto Apel peut être éclairant car on retrouve au cœur-même de la philosophie transcendantale une critique parallèle à celle de

16. *Présentation abrégée des études théologiques* (1830), § 132, traduit sous le titre *Le statut de la théologie. Bref exposé*, par B. Kaempf avec la collaboration de P. Bühler, Paris et Genève, Cerf et Labor et Fides, 1994, p. 59.

17. Peter Szondi, « Sur la connaissance philologique », *op. cit.*, p. 28.

18. Szondi le montre à juste titre, sans voir cependant le fondement de cet état des choses (ELH, 406).

Szondi. Apel développe en effet, en réaction à la philosophie herméneutique, une herméneutique critique non pas matérielle, mais transcendante. Dans une importante note à l'introduction de 1973 à la *Transformation de la philosophie*, dont les textes s'échelonnent de 1955 à 1972, Apel relate que c'est le propos « il suffit de dire qu'on comprend autrement, lorsqu'on comprend » qui a suscité son opposition à l'herméneutique philosophique de Gadamer¹⁹, et on peut voir là la matrice de l'ensemble de son développement. Apel n'a aucune peine à reconnaître qu'historiquement, on peut toujours montrer qu'on comprend autrement et qu'il est impossible d'établir définitivement que l'on comprend « mieux ». Il en souligne cependant les terribles conséquences : rien ne permet plus alors de distinguer « comprendre » et « ne pas comprendre », car lorsque je comprends autrement, je ne sais pas si au fond je comprends ou si je ne comprends pas. On sacrifie ainsi la prétention à la validité où à l'idée régulatrice de vérité. Aussi Apel et Gadamer ont-ils deux interprétations différentes de ce qu'implique la question : « comment comprendre est-il possible ? »²⁰ Pour Apel, et contre Gadamer, en matière de compréhension, il ne faut pas simplement décrire ce qui advient de nous lorsque nous comprenons, mais encore dégager les critères qui permettent de distinguer la compréhension adéquate de la mécompréhension et rendre compte, dans la perspective même de l'« historicité du comprendre », d'un « progrès de la compréhension »²¹. Aussi est-ce parce que les hommes sont pris dans une histoire qui les dépasse que comprendre, c'est comprendre mieux :

C'est précisément pour cela que toute compréhension, dans la mesure où elle réussit, doit mieux comprendre un auteur qu'il ne se comprend lui-même en dépassant réflexivement – au sens hégélien – l'auteur dans sa compréhension du monde et de lui-même et non pas en reconstruisant simplement ses expériences vécues psychologiques en les revivant [nacherlebend] (Schleiermacher-Dilthey)²².

C'est pourquoi Apel affirme :

S'il y a un sens à maintenir l'hypothèse que l'on comprend, alors il faut maintenir le postulat suivant lequel on ne comprend que – et dans la mesure où – l'on comprend mieux. À partir de là on pourra recourir tout à fait positivement aux deux critères, c'est-à-dire aux conditions de possibilité de la meilleure compréhension, qui a mon sens sont plus liés que Gadamer ne l'avoue²³.

Ces deux critères ou conditions de possibilité sont « avoir des concepts plus distincts », c'est-à-dire une meilleure connaissance de la chose, et ensuite « rendre

19. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vol., Francfort/Main, Suhrkamp, 1973 ; *Transformation de la philosophie*, 2 vol., tr. fr. par Ch. Bouchindhomme, Th. Simonelli, D. Trierweiler et P. Vandeveldé, Paris, Cerf, 2007 et 2010. Nous citons dorénavant TP, suivi du numéro de tome et de la page. Ici TP 1, 46 note ; tr. fr., 1, 53 note.

20. GW 2, 439.

21. TP 1, 45 ; tr. fr. 1, 51.

22. TP 2, 122 ; tr. fr. 2, 372. Dans sa lecture de Schleiermacher et Dilthey, Apel se contente de reproduire la lecture de Gadamer en limitant leur méthode à l'interprétation psychologique. Une telle lecture est erronée.

23. TP 1, 46 note ; tr. fr. 1, 53 note.

conscient ce qui ne l'était pas », c'est-à-dire avoir une meilleure connaissance de l'auteur et des conditions de sa production. En cela, l'herméneutique est « critique », à l'inverse de celle de Gadamer qui rend impossible la pensée d'un « progrès de la compréhension²⁴ ». L'insuffisance théorique a ainsi une répercussion pratique : l'absence du « mieux comprendre » comme but entraîne la perte de toute motivation de l'effort de comprendre, ce à quoi travaillent les méthodes. C'est pourquoi Apel maintient le lien entre l'idée régulatrice de la vérité et, corrélativement, de la compréhension correcte, et l'idée éthique du « mieux comprendre » qui s'accomplit dans la discussion.

Ce moment de l'analyse de Apel mis en parallèle avec Szondi est donc une autre réponse à une même question, une réponse transcendantale qui développe elle aussi une herméneutique réflexive et critique. Pour tous les deux, les tenants de l'ontologie fondamentale sacrifient la question de la validité : qu'est-ce qui fait qu'une interprétation ou compréhension puisse prétendre à la validité ? Le Dasein est découplé de la connaissance : voilà à quoi réagissent de manière différente à une époque identique Karl-Otto Apel – dont le titre de la thèse de 1950, « Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Heideggers²⁵ », dit à lui seul la perspective – et Peter Szondi, même si ce dernier y répond de manière matérielle, en appuyant la méthode herméneutique sur des matériaux, alors que l'herméneutique de Apel remonte aux conditions de la connaissance dans une démarche transcendantale.

Szondi et l'histoire de l'herméneutique

Après ces quelques éléments sur la situation historique, centrés sur l'opposition à *Vérité et méthode*, il faut revenir à l'histoire de l'herméneutique que l'*Introduction à l'herméneutique littéraire* nous présente et qui prétend développer ce qui rendra possible une herméneutique matérielle contemporaine. Aussi l'histoire convoquée dans ces leçons a pour finalité, comme le dit Szondi dans certains passages, de s'opposer tant à celle qu'avait présentée Dilthey qu'à celle qui régit *Vérité et méthode*. Et la méthode de Szondi diffère en effet radicalement des présentations générales de Dilthey et de Gadamer : au lieu de résumer des moments importants, ce qu'il fait néanmoins dans le chapitre I, Szondi s'attache à une lecture beaucoup plus détaillée des textes mêmes, à une lecture matérielle, en choisissant quelques auteurs seulement. Il s'agit, pour Szondi, de puiser dans des herméneutiques disponibles mais oubliées ou négligées, comme celles de Chladenius ou Meier, des éléments à mettre au service de la « critique de la raison littéraire ».

Pour ce faire, Szondi critique donc les histoires traditionnelles, à commencer

24. K.-O. Apel, « Idées régulatrices ou advenir de la vérité ? : à propos de la tentative gadamérienne de répondre à la question des conditions de possibilité d'une compréhension valide », dans *L'héritage de Gadamer*, éd. Guy Deniau et J.-Cl. Gens, Paris, 2003, p. 154.

25. Voir Martine Le Corre-Chantecaille, « Penser avec... et contre... ». *La pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel : une théorie et une pratique de l'intersubjectivité*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2012, p. 13-45.

par celle que Dilthey a présentée dans « La naissance de l'herméneutique²⁶ », parue en 1900. Le jugement de Szondi est sévère, sans se livrer à une étude historique qui aurait permis de relativiser quelque peu les choses. Il y voit une reconstruction téléologique, postulant une marche réglée des choses, soumise donc à une philosophie de l'histoire. Car la reconstruction de Dilthey, initialement centrée sur Schleiermacher dans la *Preisschrift* de 1860, publiée en 1966, en partie reprise et complétée tout au long de la carrière de Dilthey²⁷ jusqu'à la célèbre conférence sur la « naissance de l'herméneutique », est très marquée par des conditionnements historico-systématiques qui ont conduit à poser l'herméneutique au fondement des sciences historiques et humaines à partir de sa généalogie théologique, suivant des principes que Szondi finalement met lui-même en œuvre.

Cette critique, bien réelle, n'est pourtant pas ici l'essentiel : il faut se demander avant tout pourquoi Szondi, pour introduire l'herméneutique littéraire, a choisi ces moments que représentent Chladenius, Meier, Ast et Schleiermacher. Car Szondi écrit finalement une drôle d'histoire : pour fonder une herméneutique littéraire, philologique et esthétique, il s'attache d'abord à des herméneutiques épistémologiques et logiques. À la fin du premier chapitre de l'introduction à l'herméneutique, définie comme « l'enseignement de l'interprétation d'œuvres littéraires », Szondi écrit :

Cette introduction ne peut pas se réduire à la reproduction du développement historique de l'herméneutique ; elle ne peut pas non plus en tenir compte, ni vouloir ébaucher à l'heure actuelle une herméneutique *ex nihilo* ; c'est bien autorisée par l'examen critique des théories antérieures de l'herméneutique qu'elle peut non seulement être consciente de l'historicité de celle-ci, mais de ce qu'elle doit concevoir aujourd'hui. La démarche la plus avantageuse réunit donc les méthodes historiques et systématiques : le questionnement critique de l'histoire de l'herméneutique dans la perspective d'un système futur, qui, lui-même, apparaîtra un jour comme historique. Ainsi la nécessité de se limiter à l'herméneutique des époques encore actives dans la nôtre ne s'impose pas seulement à partir de raisons pratiques telles que le temps ou la compétence, mais à partir de la logique de la chose : les Lumières, la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle. (IHL 18 / ELH 25).

Il ne s'agit donc pas d'une reconstruction de l'histoire de l'herméneutique, mais de la recherche, dans l'histoire, des intérêts systématiques dans la mesure où certaines époques sont encore actives dans la nôtre. Ou alors, il s'agit de réactiver des herméneutiques historiques disponibles qui permettent ce que Cassirer aurait appelé des « renaissances ». C'est donc d'une reconstruction critique qu'il s'agit. À ce titre, chacun des auteurs convoqués a une fonction stratégique, fournissant des éléments que Szondi met au jour à même les textes, aidé en cela par les

26. Wilhelm Dilthey, « La naissance de l'herméneutique », dans *Ecrits d'esthétique*, trad. fr. D. Cohn et E. Lafon, Paris, Cerf, 1994, p. 291-307 ; *Die Entstehung der Hermeneutik*, dans Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, Leipzig-Berlin, Teubner, 1924, p. 317-338.

27. Notamment dans « Le système naturel des sciences de l'esprit au XVIII^e siècle » (dans W. Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, trad. fr. Fabienne Blaise, Paris, Cerf, 1999, p. 124 *sq.*).

publications de Lutz Geldsetzer²⁸, publications qu'il faut également voir comme une réaction à la dévaluation gadamérienne de la méthode. Bref, il y a dans ces leçons une combinaison de la méthode critique et de la méthode historique, un « questionnement critique de l'histoire de l'herméneutique dans la perspective d'un système futur, qui, lui-même, apparaîtra un jour comme historique » (IHL 18/ ELH 25).

Nous ne ferons que quelques remarques, passant sur Meier et Ast et sans entrer dans le détail de l'interprétation, mais permettant de préciser quelques principes à défaut de pouvoir reconstruire l'intégralité. Relevons tout d'abord l'intérêt pour l'herméneutique des Lumières, et en particulier pour Chladenius auquel sont consacrés les deux tiers de l'ouvrage²⁹. Depuis les années 1990, l'herméneutique des Lumières est amplement retravaillée, notamment en Italie et en Allemagne. Schleiermacher l'avait écartée comme n'étant que des appendices de la logique, Dilthey ne les estimait pas et Gadamer, certes intéressé par le statut de l'histoire chez Chladenius, n'évoque pas celle de Meier dont il ne retient que la théorie des préjugés. Si, contre ces reconstructions et de manière tout à fait innovante, Szondi revient à Chladenius et à Meier, c'est que l'art d'interpréter s'y présente comme une science – mais pas comme une philosophie – une science de l'art d'interpréter qui se détache de la logique. Le sens y est déterminé comme ce qui est accessible à la raison, comme l'indique le titre même de l'ouvrage de 1742 de Chladenius : *Introduction à l'interprétation correcte des discours et écrits rationnels*, où il faut reconnaître que le caractère *rationnel* est la condition même de toute compréhension, car le sens rationnel est cela même que l'on comprend. Même la célèbre théorie de la perspective, du point de vue (*Sehe-Punct*), que Chladenius emprunte à Leibniz³⁰, n'a pour fin que de garantir la vérité en supprimant la relativité. Certes, il faut relever que Chladenius ne s'attache pas principalement au texte et son herméneutique ne peut donc pas être considérée comme une herméneutique « littéraire », mais elle reste malgré tout attachée à la spécificité de son objet, tenant compte de la diversité réelle des œuvres à interpréter. Pour Chladenius, il ne s'agit pas « de savoir comment s'effectue la compréhension, mais comment on arrive à une interprétation juste ». L'intérêt de Chladenius relevé par Szondi est le suivant :

il est assez général pour embrasser les problèmes qu'une herméneutique littéraire actuelle, quelque différente que puisse être aussi sa façon de les traiter, doit prendre pour constitutifs – il est en même temps empirique, et cela signifie qu'il est assez spécialisé pour ne pas interroger plus loin, comme on dit aujourd'hui, en évacuant au bénéfice d'un acte de la compréhension les problèmes particuliers. (IHL 21/ ELH 30)

28. Même si Szondi n'a pas toujours attendu les publications de Lutz Geldsetzer de la série herméneutique des *Instrumenta philosophica* publiés chez Stern à partir de 1965.

29. On sait bien entendu qu'il faut relativiser; le cours sur l'herméneutique littéraire de 1967/68 devait à l'origine être prolongé, notamment dans le sens de la prise en compte de l'historicité aux XIX^e et XX^e siècles, mettant en jeu la question de l'objectivité de la connaissance historique et des déterminismes socio-historiques. Voir la préface des éditeurs à ELH, 2.

30. Johann Martin Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (Leipzig 1742), mit einer Einleitung von Lutz Geldsetzer, Düsseldorf, 1969. Ici § 309, p. 188.

Il s'agit donc d'une herméneutique qui à la fois est matérielle et prétend à la connaissance. On pourrait envisager dans la même perspective le recours à Meier et notamment à son principe d'équité, compris au sens strictement méthodologique, comme condition pratique de l'herméneutique : je ne peux rien comprendre que je ne suppose comme « sensé » dans le cadre d'une raison partagée.

Relevons ensuite l'approche de Schleiermacher par Szondi. Il le reconnaît conformément à l'histoire de l'herméneutique présentée par Dilthey, bien que n'insistant pas tant sur l'interprétation psychologique mise en avant par ce dernier. Si Szondi s'attache à Schleiermacher, c'est qu'il y trouve une herméneutique du « texte », que Schleiermacher appelle « discours », de la « concrétion linguistique » (*sprachliche Konkretion*) (IHL 121/ ELH 172). Dire que le discours devient l'objet de l'herméneutique signifie un changement dans la mesure où ce n'est plus, comme chez Ast, le sens ou les différents sens d'un passage qui sont son objet. Sans entrer dans le détail de l'interprétation de Szondi, qui présente la pratique et les règles de l'interprétation, qu'elle soit grammaticale ou psychologique pour la définir comme un « instrument de la critique » (IHL 133/EHL 191) dans la mesure où comprendre est l'inversion d'un acte de discours, il convient de souligner l'importance *stratégique* liée à la redécouverte de l'interprétation grammaticale, c'est-à-dire des structures chez Schleiermacher. Szondi attribue ce mérite fondamental à l'édition de Kimmerle :

L'édition critique de l'*Herméneutique* de Schleiermacher suscitée par Gadamer et réalisée par Heinz Kimmerle est [...] de la plus grande importance pour les efforts en vue d'une nouvelle herméneutique littéraire (ELH, 406).

On trouvera étonnant, dans ce texte de 1970 consacré à l'état de la recherche en matière d'herméneutique littéraire, de voir rapprochés, par l'intermédiaire de Kimmerle, Gadamer et l'herméneutique littéraire au sens de Szondi. Pour le comprendre, il faut se demander pourquoi Gadamer aurait favorisé une recherche sur l'interprétation grammaticale qu'il pensait pouvoir trouver dans les manuscrits de Schleiermacher sur l'herméneutique.

Gadamer disposait au départ de deux stratégies possibles d'interprétation de Schleiermacher. Pour le comprendre, il faut avoir à l'esprit le statut de l'édition de l'*Herméneutique* à partir des manuscrits inédits et originaux réalisée par Heinz Kimmerle en 1959, pendant la période de préparation de *Vérité et méthode* (1960) à l'instigation de Gadamer qui, écrit Kimmerle, a « beaucoup contribué à la réalisation de cette édition »³¹. Ces manuscrits semblaient au premier regard montrer l'extrême importance que Schleiermacher attachait à la structuralité de la langue dans le cadre de ce qu'il appelle l'« interprétation grammaticale » qui, quantitati-

31. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle, deuxième édition revue et corrigée, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1974 ; cf. p. 5-6. On consultera aussi la traduction française de la *Postface* de Kimmerle dans le numéro spécial des *Archives de Philosophie*, n° XXXII cahiers 1 et 2, 113-128, janvier-mars et avril-juin 1969, Paris, Beauchesne, sous le titre « Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher » (la citation va ici à la page 127). On lira aussi ce que dit Gadamer sur ce point dans une note de *Vérité et méthode* (GW 1, 190, note 23).

vement, est plus développée dans ces notes. Ce qui aurait pu faire penser à sa priorité par rapport à l'interprétation psychologique. S'agissant de notes en vue de cours, le raisonnement quantitatif est cependant aléatoire, car rien dans les notes des étudiants n'indique que la partie psychologique ait été moins développée que la partie grammaticale, comme en témoigne l'édition Lücke. Peut-être Schleiermacher y faisait-il preuve d'une telle aisance et maîtrise qu'il n'avait que besoin de peu de secours écrit³². Mais en affirmant la priorité de l'interprétation grammaticale, ces textes semblent aller contre l'interprétation que *Vérité et méthode* aura finalement fixée en 1960, bien que Gadamer disposât de cette édition critique à laquelle il fait référence. Le fait mérite donc explication.

À la vérité, Gadamer était engagé dans une discussion contre Dilthey et l'historicisme qui reposait sur le travail d'annulation de la distance séparant auteur et lecteur au moyen de la reproduction psychologique. Le sujet devenait en quelque sorte accessible et n'était pas entièrement soumis à un destin. Cette liberté et autonomie du sujet était contraire à l'intuition première de l'herméneutique philosophique de Gadamer pour laquelle la compréhension se mouvant dans la dimension langagière, le sujet participe à une structure qui le dépasse : « Le monde de concepts dans lequel l'activité philosophique se déploie nous a depuis toujours englobés, de la même manière que la langue dans laquelle nous vivons nous a déterminés »³³. Que faire, dans cette situation et dans la lignée de l'ontologie fondamentale, du soi-disant « père » de l'herméneutique philosophique, Schleiermacher ? À vrai dire, deux possibilités se présentaient à Gadamer, qui devait finalement privilégier la première :

1. soit on fait de Schleiermacher le penseur de l'empathie, de la sympathie, de la compréhension psycho-géniale. Il faut alors le condamner comme on condamne Dilthey et sa prétention à réduire l'écart historique au lieu de s'en tenir à cette distance qu'est le respect de la tradition. Pour cela, il faut charger l'interprétation psychologique afin d'en faire ressortir l'unilatéralité pour d'autant mieux soumettre *a contrario* l'individu à cet « envoi de l'être [*Seinsgeschick*] » qu'est la langue ;

2. soit il faut montrer que Schleiermacher ne privilégie pas l'aspect psychologique ou technique de l'interprétation, mais au contraire l'aspect grammatical, c'est-à-dire la langue dans ses structures générales. La langue est alors présentée comme quelque chose qui dépasse les individus, un milieu dans lequel ils sont plongés dans une partielle inconscience, quelque chose qu'ils trouvent « toujours-déjà-là », en dehors d'eux et les constituant. La langue relèverait donc ici aussi d'un « envoi de l'être », elle serait reçue par l'homme comme parole de l'« Être ». Plus besoin alors de critiquer Schleiermacher, qui dirait simplement autrement « *Die Sprache spricht* », « la parole parle ». Sont alors manifestes les raisons pour lesquelles Kimmerle pouvait être poussé par Gadamer lui-même à mettre l'accent sur l'interprétation grammaticale, qui considère la langue dans son identité, dans

32. C'est là du moins la thèse de son premier éditeur, F. Lücke (Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Dr. Friedrich Lücke, Berlin, Reimer, 1838, p. IX, note 1).

33. H.-G. Gadamer, GW 1, 5.

ce qui dépasse les individus : les individus appartiennent à la langue qui est présence de l'« Être ». C'est en ce sens que Kimmerle dit à propos de Gadamer : « Les théories de Schleiermacher auraient pu alors se révéler immédiatement fécondes avant tout pour la dernière partie de son livre où il considère le "langage comme le milieu universel de l'expérience herméneutique". »³⁴

Mais en réalité, aucune de ces deux thèses ne résiste aux textes, car il y a toujours chez Schleiermacher interdépendance et relation réciproque entre l'individu et la langue : les individus dépendent de la langue tout comme la langue dépend des individus. Le but de l'herméneutique est la compréhension parfaite du style, qui est l'écart individualisant dans la langue. Peter Szondi l'a vu avec évidence, lui qui travaille et analyse cette concrétion langagière à même le matériau. Manfred Frank y a insisté à sa suite³⁵. Aussi Kimmerle devait-il finir par se rétracter quant à sa surestimation de l'aspect grammatical dans les premiers développements de l'herméneutique de Schleiermacher, alors que Gadamer conserva la caricature psychologisante pour mieux la critiquer.

Actualité de Szondi dans l'histoire

Que faut-il retenir du projet d'une herméneutique littéraire qui savait, comme « système futur », qu'elle « apparaîtra un jour comme historique » (IHL 18 / ELH 25) ? Certes, il y a une actualité dans une pratique que nous connaissons, celle de ce que l'on appelle l'« École » de Lille, à partir de Jean Bollack et de Heinz Wismann, celle de François Rastier et d'autres qui pensent l'unité du contenu et de l'expression. Le sens n'est pas un témoignage de l'être, il y a interprétation, parcours d'interprétation confronté à une diversité de textes. Le texte est une construction dont le sens n'est trouvé qu'en reconstruisant le texte, le texte construisant lui-même une signification. Une telle herméneutique matérielle se pratique. Mais avons-nous pour autant dépassé aujourd'hui le moment d'instauration d'une telle herméneutique ? Quelle est l'actualité de Szondi ? Ou faut-il dire qu'un demi-siècle après *Vérité et méthode*, les thèses de Szondi paraissent toujours aussi nécessaires et que l'herméneutique matérielle, réflexive et critique de Szondi garde l'essentiel de son potentiel critique ?

Il nous le semble, tant il est vrai que l'herméneutique reste toujours pour l'essentiel assimilée à l'« herméneutique philosophique », même là où l'on aurait pu croire qu'elle serait dépassée par une herméneutique réflexive et critique. On le voit en France, par exemple, avec la pensée de Paul Ricœur qui, en dépit de ses tentatives de réconciliation entre herméneutique et critique³⁶, n'a pas non plus réellement

34. H. Kimmerle, « Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher » *Archives de Philosophie*, n° XXXII, cahiers 1 et 2, 113-128, janvier-mars et avril-juin 1969, Paris, Beauchesne, p. 125.

35. Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

36. Comme par exemple dans son texte de 1973, « Herméneutique et critique des idéologies », dans *Du Texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 333-377.

permis ce dépassement. Car, chez Ricœur aussi, le terme « herméneutique » s'est progressivement estompé pour n'être plus guère présent qu'à propos de l'herméneutique biblique. Malgré son appel à une philosophie critique de la réflexion, la « philosophie herméneutique » préconisée par Ricœur est, il le dit lui-même, irrémédiablement lestée d'une dette à l'égard de Heidegger et de Gadamer qui en déterminent *fondamentalement* la démarche³⁷. Les textes récemment réédités, comme « Herméneutique de l'idée de révélation » (1977)³⁸, le montrent³⁹ : un sens, originaire, antérieur au texte, l'excédant, se révèle et détermine tant l'auteur que le texte dans sa matérialité, dans ses structures. Le potentiel critique de la recherche de Szondi reste alors intact : l'enjeu fondamental du statut du sens requiert toujours encore une herméneutique matérielle.

37. Paul Ricœur, *Du Texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 34.

38. Dans Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 197-269.

39. Voir l'analyse de Marc de Launay dans *Qu'est-ce que traduire ?*, Paris, Vrin, 2006, p. 57-59 qui résume ainsi ce que Ricœur pense des textes : « Pour Ricœur, le texte serait en quelque sorte la « trace » d'un « dire » originaire et pour ainsi dire immémorial, adressé à notre écoute nécessairement vouée à n'être jamais capable de déchiffrer correctement cette saturation originaire du sens » (p. 59).