

MACIEJ POTĘPA

Uniwersytet Łódzki

PRZEŁOM W HERMENEUTYCE — F. D. SCHLEIERMACHER

W. D i l t h e y, największy interpretator filozofii Schleiermachera twierdzi, że Schleiermacher dokonał w historii hermeneutyki radykalnego zwrotu¹. W pracy *Die Entstehung der Hermeneutik* sugeruje on następującą prawidłowość rozwoju historii hermeneutyki: od filologicznej praktyki z nieokreślonymi regułami interpretacyjnymi do praktyki opartej na regułach, następnie od tej praktyki do etapu systematyzacji reguł, który przechodzi dzięki Schleiermacherowi w przełomową dla rozwoju hermeneutyki fazę analizy pojęcia rozumienia. Dilthey sądzi, że analiza rozumienia stworzyła filozoficznie pewne podstawy dla stosowania w hermeneutyce reguł interpretacyjnych².

Wizerunek Schleiermachera, który nie był kwestionowany przez pierwsze sześćdziesiąt lat naszego stulecia (Autorytet Diltheya w tym punkcie nie był w ogóle poddawany w wątpliwość aż do 1959 r.) oparł D i l t h e y na tekstach hermeneutycznych zawartych w *Sämtliche Werke* Schleiermachera, które zaczęły się ukazywać w roku śmierci filozofa (1834 r.): mianowicie obu *Akademiereden* z 1829 r., dziele *Hermeneutik und Kritik*³ opracowanego przez F. Lückego na podstawie tekstów nieopublikowanych za życia Schleiermachera oraz notatkach z wykładów o hermeneutyce spisanych przez jego uczniów.

Dopiero w 1959 r. w rozprawach Heidelberskiej Akademii Nauk ukazała się zainspirowana przez H. G. Gadamera i zrealizowana przez jego ucznia H. K i m m e r l e, nowa edycja tekstów hermeneutycznych Schleiermachera. H. Kimmerle

¹ W. D i l t h e y: *Die Entstehung der Hermeneutik*. W: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, Stuttgart-Göttingen, 1961, s. 320.

² Problematyczne wydaje się nam, że D i l t h e y ufundowanie hermeneutyki w analizie rozumienia traktuje po prostu za objaw postępu w rozwoju hermeneutyki. Dla nas jest ono raczej następstwem zwrotu ku ugruntowaniu filozoficznej hermeneutyki, następstwem zmiany w samym przedmiocie interpretacji. Por. H. K i m m e r l e: *Hermeneutische Theorie oder tautologische Hermeneutik*, „*Zeitschrift für Theologie und Kirche*”, t. LIX, 1962, s. 114-116. Por. także P. Szondi: *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt am Main 1975, s. 143 i 155.

³ F. D. S c h l e i e r m a c h e r, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Hrsg. Fr. L ü c k e *Sämtliche Werke*. I. Abt, Bd. 7, Berlin 1838.

postawił sobie za zadanie przedstawienie autentycznych tekstów Schleiermache-
ra na podstawie rękopisów. W odróżnieniu od wydania L ü c k e g o, które zmierzało do
przedstawienia hermeneutyki Schleiermache-
ra jako spójnej całości z wyraźnie
zaznaczoną, wniesioną przez L ü c k e g o, osią konstrukcyjną, edycja Kimmerlego
pokazuje jak dalece teksty hermeneutyczne Schleiermache-
ra pozostały
fragmentami nigdy nie napisanej większej całości, oraz że często różnią się one między
sobą co do teoretycznego przesłania.

Dopiero od czasu tej edycji — która zaczyna się od *Aphorismen* z 1805 i 1809 roku i
kończy się na *Randbemerkungen* z 1832/33, i zawiera pierwszy projekt hermeneutyki
napisany między 1810 a 1819 r., dalej *Kompendium hermeneutyki* z 1819 r.
(*Kompendienartige Darstellung* von 1819), oraz wyodrębnione przedstawienie drugiej
części tego *Kompendium* z okresu między 1820 i 1829 r. i w końcu *Akademiereden* z
1829 r. hermeneutyka Schleiermache-
ra może zostać przedstawiona w swoim
rozwoju, a jej Diltheyowska recepcja i interpretacja może zostać zweryfikowana⁴.

I. POCZĄTKI HERMENEUTYKI. POPRZEDNICZY DILTHEYA

Schleiermacher nie zamierzał kontynuować tradycyjnej hermeneutyki,
ponieważ reguły hermeneutyki teologicznej i filozoficznej nie były ufundowane na
zasadach ważnych dla każdej dziedziny rozumienia. Kiedy hermeneutyka teologiczna
lub filozoficzna interpretowała *Biblię* czy teksty antyczne, wtedy posługiwała się
regułami rozumienia ważnymi tylko dla tych wyróżnionych przedmiotów. Ogólna teoria
hermeneutyki, która pretendowałaby do uniwersalnej ważności, w zasadzie wtedy nie
istniała. W opozycji do hermeneutyki teologicznej (E r n e s t i) czy filologicznej (A s t,
W o l f), a zgodnie z intencjami hermeneutyki oświeceniowej (C h l a d e n i u s,
M e i e r), tworzy Schleiermacher ogólną teorię hermeneutyki⁵. Obie rozprawy,

⁴ H. Kimmerle we wprowadzeniu do edycji tekstów hermeneutycznych jak i w swojej pracy
doktorskiej *Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens*
(praca w maszynopisie), opierając się na pominiętych przez L ü c k e g o a jeszcze bardziej przez
Diltheya, wczesnych tekstach hermeneutycznych Schleiermache-
ra, kładzie akcent
zamiast na psychologicznym akcie rozumienia, w którym dystans czasowy między autorem a
czytelnikiem w sensie teorii historyzmu ulega skasowaniu, na interpretacji gramatycznej i na
dokonującym się dzięki niej rozumieniu języka. Por. H. K i m m e r l e, *Einleitung*. W: Fr. D. E.
Schleiermacher, *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hrsg. und eingel.* von H. K. Heidelberg
1959, s. 14.

⁵ Johann August E r n e s t i (1707-1781) — filolog, autor pracy *Institutio interpretis Novi
Testamenti* (1761), w której wypracował na podstawie studium antyku zasady gramatyczno-
historycznej interpretacji w hermeneutyce i zastosował je do wyłożenia sensu *Nowego Testamentu*.

⁶ Johann Martin C h l a d e n i i (1710-1759) — filozof, teolog. Jako pierwszy podejmuje w pracy
Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften (1742) próbę zbudowania w
hermeneutyce ogólnej teorii interpretacji.

⁷ Georg Friedrich Meier (1718-1777) — filozof, estetyk, uczeń G. Baumartnera, autora
słynnej *Aesthetica* (1750). Autor prac: *Anfangsgründe aller schonen Künste und Wissenschaften*
(1748) i *Versuch einer allegemeinen Auslegungskunst* (1757). Uważany jest za współtwórcę
niemieckiej estetyki.

które Schleiermacher w sierpniu i listopadzie 1829 r. wyłożył na plenarnych posiedzeniach Pruskiej Akademii Nauk, nosząc tytuł: *Ueber den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*⁶. A więc, Schleiermacher rozumiał swój projekt hermeneutyki nie jako *creatio ex nihilo*. Schleiermacher powołuje się na dzieła obu wybitnych filologów, które uważa za najbardziej wybitne, jakie ukazały się na ten temat do tej pory⁷.

Zanim przejdziemy do przedstawienia punktów zbieżnych i różnic między hermeneutyką Schleiermacherską a jego bezpośrednimi w niej poprzednikami, należałoby przedstawić hermeneutykę F. Asta i A. Wolfa na tle tradycji, z której z kolei oni wyrastają, a mianowicie: hermeneutyki oświecenia I. Chladeniego i G. F. Meiera. Różnica między hermeneutyką F. Asta i A. Wolfa a hermeneutyką oświecenia daje się sprowadzić do pięciu punktów:

1. Na miejsce wykładania sensu poszczególnych “zaciemnionych” miejsc w tekście, wkracza zadanie zrozumienia autora tekstu. Problem zrozumienia autora tekstu jest nieznamy hermeneutyce oświecenia, ponieważ nie ujmowała ona tekstu jako środka ekspresji autora, lecz jako przedstawienie jego poglądów na temat rzeczy, o której traktuje tekst. Wedle Chladeniusa i Meiera wyłożenie sensu jakiegoś miejsca w tekście sprowadza się do zrozumienia tego miejsca, co ze swej strony równoznaczne jest ze złożeniem wyjaśnień na temat rzeczy, do której odnosi się to miejsce w tekście⁸. Czytelnik albo interpretator rozumie prawidłowo jakieś miejsce w tekście, jeśli odwzorowuje (*nachvollzieht*) pogląd autora, jeśli uzyskuje ten sam co autor wgląd w stan rzeczy. Hermeneutyka oświecenia jako hermeneutyka wykładania sensu tekstu jest hermeneutyką, w której autor i interpretator dochodzą do zgodności w elemencie trzecim, jakim jest rzecz, o której mowa jest w tekście. Natomiast dla F. Asta i A. Wolfa hermeneutyczny nie polega na wyłożeniu sensu szczególnie trudno dostępnych rozumieniu miejsc w tekście, ponieważ już przy pierwszym zetknięciu się z tekstem, w każdym jego elemencie zawarta jest idea (duch) całości tekstu. Interpretator wedle Asta dociera poprzez zetknięcie się z tekstem, do idei całości, ponieważ duch jest obecny jako pierwotna, niepodzielna istota w każdej jego części. Konkretnie: duch epoki jest obecny w każdym poszczególnym poecie.

2. Także problem dystansu czasowego rozwiązuje się dla Asta i Wolfa poprzez założenie stale identycznego a-histerycznego ducha. To co czasowe jest dlań czymś relatywnym, od czego należy abstrahować, żeby rozpoznać ducha. Do tego dochodzi, że historyczna odległość wykładni sensu tekstu względem tekstu stale jest ta sama, ponieważ hermeneutyka odnosi się jedynie do dzieł antycznych.

3. Problemem koła hermeneutycznego, nie znany dla Chladeniusa i Meiera — nie stwarza Astowi żadnego problemu. Dla Asta koło hermeneutyczne nie jest właściwym warunkiem rozumienia, lecz logicznym i metodologicznym błędem, sprzecz-

⁶ F. Schleiermacher: *Hermeneutik* hrsg. H. Kimmerle, Heidelberg 1974, s. 123-156.

⁷ Tamże, s. 125. Schleiermacher powołuje się na pracę F. Asta: *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut 1808, oraz na *Darstellung der Alterthumswissenschaft* Wolfa, zawartej w pierwszym tomie wydawanego przez niego w 1807 r. czasopiśmie “Museum der Alterthumswissenschaft”.

⁸ P. Szondi: *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt am Main 1975, s. 142.

nością, którą należy usunąć z hermeneutyki. Przy założeniu apriorycznej identyczności tego, co szczególne i całości, sprzeczność zawarta w kole hermeneutycznym daje się łatwo usunąć, ponieważ poznanie tego, co szczególne jest już zawsze poznaniem całości.

4. Jeśli rozumienie tekstu nie jest już rozumiane jako rozumienie całości wszystkich miejsc w tekście, lecz jako rozumienie autora i jego stosunku do tekstu, na miejsce metody sumującej poszczególne cząstkowe rozumienia wkracza metoda genetyczna. Przy czym historia genezy jakiegoś dzieła nie jest historią tylko dlań swoistą, dlatego że odnosi się do niej następująca prawidłowość: punkt początkowy produkcji poetyckiej wypływa z idei całości, która po rozwinięciu się w poszczególne momenty, powraca do siebie samej, a mianowicie do swojego początku.

5. Na miejsce nauki o wielości sensów pisma wkracza u A s t a nauka o wielości sposobów wykładania. Ast rozróżnia rozumienie historyczne, które odnosi się do treści tekstu, rozumienie gramatyczne, odnoszące się do formy, języka, oraz rozumienie duchowe, które odnosi się do ducha poszczególnego pisarza i epoki, do której on należy.

II. ZAŁOŻENIA HERMENEUTYKI SCHLEIERMACHERA

Te pięć punktów, które określają przede wszystkim pozycję A s t a w opozycji do hermeneutyki oświecenia⁹ są dobrą podstawą do przejścia do hermeneutyki F. E. Schleiermachera. Oczywiście nie należy z tego wyprowadzać wniosku, że dopiero pod wpływem Asta i Wolfa zajął się Schleiermacher problemami hermeneutyki, ponieważ jego najwcześniejsze notatki, jak już to wspominaliśmy, pochodzą z 1805 roku, a więc powstały przed pojawieniem się pism Asta i W o l f a. Pod koniec *Akademierede* z 1829 r. wskaże Schleiermacher na fakt, że powodem, który skłonił go do zajęcia się teorią hermeneutyczną była praca nad egzegezą *Nowego Testamentu*. Schleiermacher uświadomił sobie, że dotychczasowej hermeneutyce nie tylko brakowało reguł interpretacyjnych, co ich *prawdziwego uzasadnienia, dlatego że nigdzie nie zostały jeszcze ustalone ogólne zasady*¹⁰.

Schleiermacher nie szuka podstaw dla swojej hermeneutyki, jak C h l a d e n i u s, w identycznej strukturze różnych miejsc w tekście¹¹, czy jak M e i e r w tekście ujętym jako znak¹², lecz w samym akcie rozumienia. W ujęciu Schleiermachera hermeneutyka otrzymuje jakościowo nową funkcję, a mianowicie ma ona w ogóle rozumienie umożliwiać, świadomie, metodycznie wprowadzać do każdego przypadku. Teoria hermeneutyczna rna mieć charakter uniwersalny, to znaczy: nie może odnosić się tylko do szczególnych tekstów, jak *Biblia* czy klasyczne dzieła antyku. Hermeneutyka nie rna wyłącznie do czynienia, jak uczy A s t, z dziełami pisarzy, czy jak sądzi W o l f, z tekstami obcojęzycznymi. Jej zakres zastosowań jest uniwersalny: nie tylko teksty pisane, lecz także teksty mówione są dla niej przedmiotem interpretacji. Nie tylko dzieła

⁹ Tę zwięzłą charakterystykę hermeneutyki oświecenia i stanowiska hermeneutycznego Asta zawięzcam książce P. Szondiogo: *Einführung in die literarische Hermeneutik*, s. 157.

¹⁰ F. Schleiermacher: *Hermeneutik*, op. cit., s. 123.

¹¹ P. S z o n d i: op. cit., s. 45.

¹² Tamże, s. 100.

literackie dostarczają problemów hermeneutycznych, lecz także gazety, ogłoszenia, rozmowy.

Hermeneutyka nie jest jedynie ograniczona do tekstów literackich, ponieważ także często w środku rozmowy sięgam po hermeneutyczne operacje; kiedy nie zadowolam się zwykłym stopniem rozumienia i próbuję wyjaśnić sobie, jak dokonano się u przyjaciela przejście od jednej myśli do drugiej i z jakimi to poglądami, sądami i dążeniami było ono związane (...). (...) rozwiązanie tego zadania, dla którego szukamy teorii, w żadnym stopniu nie ogranicza się tylko do tekstu pisanego, lecz pojawia się wszędzie tam, gdzie napotykamy za pośrednictwem słów na myśli, czy też ich szeregi¹³.

Schleiermacher opiera rozumienie na ścisłej praktyce (*strenger Praxis*)¹⁴, która wychodzi od założenia, że niezrozumienie ujawnia się samo z siebie, a do rozumienia należy dążyć w każdym punkcie¹⁵.

Dawnej hermeneutyce miejsca (*Stellenhermeneutik*) kierującej się w swojej praktyce maksymą: *rozumiem wszystko aż do momentu, kiedy nie natrafiam na sprzeczność czy nonsens*, przeciwstawia Schleiermacher hermeneutykę, która postępuje wedle reguły: *niczego nie rozumiem, czego nie ujmuję jako konieczne i czego nie mogę skonstruować*¹⁶. Rzeczywiste rozumienie jest sztuką operowania regułami, w trakcie której ujawnia się sens danej mowy. Każde rozumienie daje się w zasadzie sprowadzić do Określonych teoretycznych reguł. Schleiermacher definiuje hermeneutykę jako *teorię sztuki rozumienia*¹⁷: rzeczywiste rozumienie jest sztuką posługującą się rozbudowanym systemem reguł, za pomocą których rozszyfrowany zostaje sens mowy czy tekstu. Konsekwencją stanowiska Schleiermachera nie jest ujęcie interpretacji — jak sądzi F. D. H i r s c h¹⁸ — jako praktyki sprowadzającej się do opanowania technicznych reguł, ponieważ samo zastosowanie reguł rozumienia nie daje się sprowadzić do żadnej wyróżnionej reguły¹⁹. W praktyce hermeneutycznej nie możemy zdać się na zastosowanie raz wyuczonych reguł, dlatego, że interpretacja następujących po sobie wypowiedzi nie daje się zmechanizować (*mechanisieren*)²⁰. Schleiermacher modyfikuje zadanie hermeneutyki: nie chodzi w niej już o poznanie znaczenia określonego miejsca w tekście, lecz o zrozumienie genezy tego miejsca, jego związku z pozostałymi miejscami tekstu i jego motywacji. Hermeneutyka

¹³ F. Schleiermacher: *Hermeneutik...*, op. cit., s. 129 i 130.

¹⁴ F. Schleiermacher: *Sämmtliche Werke*, Berlin 1834–1846, Bd. 7, s. 29.

¹⁵ P. S z o n d i: op. cit., s. 164.

¹⁶ F. Schleiermacher: *Hermeneutik...*, op. cit., s. 129 i 130.

¹⁷ F. Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, hrsg. H. Scholtz, Leipzig 1910, s. 54.

E. D. (jr) H i r s c h w swojej książce *Validity in Interpretation* interpretując krytycznie dzieło Schleiermachera, zwraca uwagę na to, że: *rzeczywista wartość epokowych rozważań na temat hermeneutyki nie leży w ustaleniu jej kanonu, lecz w inteligentnym, wyraźnym ograniczeniu jej ważności. Można ustalić jako ogólną regułę interpretacji, że nie ma żadnych reguł, które można by zastosować ogólnie, jak i praktycznie*. Por. E. D. H i r s c h: *Prinzipien der Interpretation*. München 1972, s. 255.

¹⁹ F. Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, s. 132.

²⁰ E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. v. M. F r a n k, Frankfurt am Main 1977, s. 81.

nie pojawia się dopiero tam, gdzie zrozumienie napotyka na trudności, lecz gdzie zwykły stopień rozumienia nie wystarcza. Zwykły stopień rozumienia ma zostać zastąpiony świadomym (naukowym) rozumieniem. Ta przesłanka prowadzi Schleiermachera do wyłączenia znajomości języka (*Sprach — und Geschichtskennntnisse*) z właściwego aktu rozumienia. Wiedza o języku i historii jest założona u podstaw aktu rozumienia, lecz nie jest jego istotnym momentem. I tak rozumienie przy pomocy reguł hermeneutycznych np. klasycznego dzieła literackiego zakłada uprzednią znajomość języka, w jakim dzieło to zostało napisane, i historii epoki, do której ono należy, ale nie są to, zdaniem Schleiermachera, warunki decydujące o przebiegu samego aktu rozumienia. Do właściwego aktu rozumienia nie należy również często wymieniany w historii hermeneutyki tzw. *drugi akt rozumienia*, *wyeksplikowanie tego, co już zostało zrozumiane* (*Darstellung des Verstandenen*). W tym świetle należy czytać pierwszy aforyzm hermeneutyki z 1805 r., który sformułował Schleiermacher w sporze z *Institutio Interpretis Novi Testamenti Ernestiego*: *Do hermeneutyki należy właściwie tylko to, co Ernesti nazywa subtilitas intelligendi. O ile subtilitas explicandi jest więcej niż zewnętrzną stroną rozumienia (...) należy do sztuki przedstawienia*²¹. *Subtilitas explicandi*, nie wspominając o *subtilitas applicationis*²² nie należy do hermeneutyki, ponieważ wyłożenie tego, co już zrozumiane, jest ze względów pedagogicznych zawsze ukierunkowane na historycznie uwarunkowanego odbiorcę.

Podstawowa produktywna tendencja hermeneutyki Schleiermachera to ukierunkowanie interpretacji na konkretny proces mówienia. Język (*Sprache*) zwłaszcza we wczesnych projektach hermeneutyki jest uniwersalnym przedmiotem rozumienia. Rozumienie jest przede wszystkim rozumieniem języka. Schleiermacher: *Język jest tym, co wszystko zakłada w hermeneutyce, i wszystko, co w niej Znajdziemy, wraz z obiektywnymi i subiektywnymi założeniami, musi zostać z niego wyprowadzone*²³. W polemice z pracą *Institutio Interpretis Novi Testamenti* teologa Ernestiego, do którego stale odwołuje się Schleiermacher w *Aforyzmach* z 1805 r. i w manuskrypcie *Hermeneutik Erster Entwurf* z 1819 — utrzymuje Schleiermacher, że poszczególne słowa języka nie mają jednego określonego sensu (*sensus*) i wielu znaczeń (*signifikationes*), jak sądzi Ernesti, lecz do danego słowa należy *ogólna sfera jego znaczenia* (*allgemeine Bedeutungssphäre*) i różne *modyfikacje znaczeniowe* (*Bedeutungsmodifikationen*), w których się ona przejawia²⁴. Ogólna sfera znaczeniowa nie jest dla nas dostępna. Kiedy szukamy nie znanego dla nas znaczenia danego słowa, nie możemy jednocześnie zakładać, że znamy jego ogólne znaczenie, ponieważ ono samo należy do tego, czego szukamy. Zazwyczaj w takim przypadku postępujemy w ten sposób, że rozważamy wiele możliwych modyfikacji znaczeniowych danego słowa przybliżając się stopniowo do jego *istotnej jedności* (*wesentliche Einheit*), czyli *ogólnej sfery znaczenia*. *Istotna jedność* słowa nie jest dla nas na drodze pojęciowej dostępna, ponieważ zawsze obcujemy tylko z pewną ilością konkretnych modyfikacji znaczeniowych. Natomiast dzięki uczuciu możemy zgadywać *istotną jedność* słowa. Na

²¹ F. Schleiermacher: *Hermeneutik...*, op. cit., s. 31.

²² I. I. R a m b a c h: *Institutiones hermeneuticae sacre*, 1723, s. 2.

²³ F. Schleiermacher: *Hermeneutik...*, op. cit., s. 38.

²⁴ F. Schleiermacher: *Hermeneutik...*, op. cit., s. 92.

drodze intelektualnej nie osiągamy zupełności sukcesywnie rozwijanych modyfikacji znaczeniowych i dlatego uczucie zastępuje intelekt w procesie określenia z ogólnej sfery znaczenia szczególnej modyfikacji znaczeniowej danego słowa. Istotna jedność słowa pomyślana jest więc jako idealna nieskończoność (*ideales Unendliches*), która prezentuje się w nieskończonej sumie swoich poszczególnych modyfikacji. W konkretnej modyfikacji znaczeniowej ogólna sfera znaczenia jest nierozdzielnie związana z tym, co szczegółowe i dlatego sama w sobie nie wychodzi na jaw. Modyfikacja znaczeniowa nie jest niezmienną wielkością, ponieważ każdorazowo powstaje jako uwarunkowana przez konkretne otoczenie zdania (*Umgebung eines Satzes*). W tym sensie każda konkretna modyfikacja znaczeniowa jest niepowtarzalna. Konkretny język nie jest, wedle Schleiermачera, istniejącą dla siebie — niezależnie od procesu mówienia — strukturą, lecz jest zawsze *czymś dziejowym* (*etwas Geschichtliches*). Kunsztowne splecenie jednocześnie ogólnego i szczególnego znaczenia słowa wynika ze związku, w jakim pozostaje to słowo z innymi słowami zdania; także ze związku tego zdania z innymi zdaniami tekstu. Ogólna sfera znaczenia podlega również zmianie, ponieważ nie zawsze jest ona reprezentowana w każdej epoce przez tę samą różnorodność modyfikacji znaczeniowych.

Z gramatycznej analizy ogólnej sfery znaczenia słowa wynika, że postulat jedności słowa nie daje się pogodzić z patrystyczno-scholastyczną nauką o wielości sensów pisma (*mehrfachen Schriftsinn*). Hermeneutyczna nauka o jedności słowa sytuuje Schleiermачera w antyscholastycznej tradycji Reformacji, która również obstawała przy tezie jedności sensu słowa. Nauka Schleiermачera o jedności słowa, zakładająca faktycznie nie istniejącą jego jedność, nie jest zgodna z metodologicznymi zasadami współczesnej nauki o języku; narusza również reguły strukturalistycznej lingwistyki²⁵. *Doskonałej jedności słowa nie można znaleźć* — pisze Schleiermacher — *ani w martwych językach, ponieważ nie zbadaliśmy jeszcze całego ich rozwoju, ani w żywych, bowiem się jeszcze rozwijają*²⁶.

Otóż dla współczesnego lingwisty postulat jedności słowa, jak i odniesienie się w analizie do przyszłego języka — są nie do przyjęcia. Przedmiotem lingwistyki nie jest język przyszły, potencjalnie istniejący w dzisiejszym języku, lecz dzisiejszy system językowy, który nie dopuszcza żadnego wymiaru czasu²⁷. Zadaniem hermeneutycznego rozumienia jest odwzorowanie (*Nachbilden*) i zrekonstruowanie (*Nachkonstruieren*) — zgodnie z regułami sztuki indywidualnej jedności znaczeniowej słowa. Reguły hermeneutycznej sztuki muszą zostać wyprowadzone z zasadniczych określeń języka ujętego jako dzieło sztuki. Mają one charakter ogólnej metody odnoszącej się wyłącznie do interpretacji języka. Dopiero w późniejszych tekstach nt. hermeneutyki, w *Die Kornpendienanige Darstellung* von 1819, obu *Die Akademiereden* von 1829 i w *Die Randbemerkungen* von 1832/33 rozróżnia Schleiermacher w rozumieniu dwa momenty: (...) *rozumieć jako fakt w myślącym człowieku* (...). *Z jednej strony jest każdy człowiek miejscem., w którym kształtuje się w swoisty sposób dana mowa, i jego mowę można zrozumieć tylko w całości języka. Z drugiej strony jest on także stale rozwijającym*

²⁵ P. S z o n d i: *Einführung...*, op. cit., s. 180.

²⁶ F. Schleiermacher: *Hermeneutik...*, op. cit., s. 92.

²⁷ P. S z o n d i: *Einführung...*, op. cit., s. 180.

się duchem i jego mowa daje się zrozumieć jako fakt duchowy pozostający w związku z innymi faktami ducha. Rozumienie istnieje tylko w przenikaniu się tych obu momentów. Mowa nie jest rozumiana jako fakt ducha, jeśli nie jest rozumiana w swoim odniesieniu do języka, ponieważ wrodzony charakter języka modyfikuje ducha. Nie jest ona także rozumiana jako modyfikacja języka, jeśli nie jest rozumiana jako fakt ducha, ponieważ w nim leży podstawa wszelkiego wpływu indywiduum na język, który sam istnieje tylko dzięki mowie²⁸.

Rozumienie składa się więc z dwóch pozostających ze sobą w ścisłym związku momentów: pierwszemu z nich, rozważaniu mowy w jej odniesieniu do całości języka, służy interpretacja gramatyczna, drugiemu, rozważaniu mowy w jej odniesieniu do myślenia twórcy, służy interpretacja psychologiczna, którą w późniejszym okresie nazywa też Schleiermacher interpretacją techniczną.

III. HERMENEUTYKA W PÓŻNEJ TWÓRCZOŚCI SCHLEIERMACHERA

Hermeneutyka wczesnego Schleiermachera rna za swój przedmiot rozumienie swoistego języka jednostki (szkoły, narodu) z nadrzędnej ogólnej wspólnoty językowej (*Sprachgemeinschaft*), którą po części zostaje, po części współtworzy. Jedność tego, co ogólne, z tym, co szczególne, w indywidualnym języku zostaje wyjaśniona, po pierwsze, wedle reguł określonych na podstawie struktury języka i jego ogólnych praw (przez tzw. interpretację gramatyczną) i, po drugie, na podstawie stylu mowy (przez tzw. interpretację techniczną).

Późny Schleiermacher (od 1819 r.) zmierza stopniowo coraz bardziej do psychologicznego rozumienia pojęcia indywidualności. Poszczególne teksty pisane czy mówione nie będą pierwotnie odnoszone do ogólności języka, lecz do całości określonego życia, które je wyłoniło. Chodzi więc przede wszystkim o zrekonstruowanie (*Nachkonstruieren*) na drodze interpretacji psychologicznej poszczególnej mowy jako momentu manifestującego całość życia człowieka. Życie, indywidualny los, jest teraz hermeneutyczną zasadą, która kieruje procesem rozumienia.

Schleiermacher, radzę koniecznie wprawiać się w interpretacji znaczących rozmów. Ponieważ bezpośrednia obecność mówiącego, żywy wyraz, który manifestuje zaangażowanie się w nią całą swoją duchową istotę, sposób w jaki rozwijają się tu myśli z całości jego życia — to wszystko o wiele bardziej pociąga niż samotne rozpatrywanie jakiegoś wyizolowanego tekstu. Przy czym należy jednocześnie określony ciąg myśli rozumieć jako manifestujący się moment życia (*hervorbrechenden Lebensmoment*), jako czyn pozostający w związku z wielu innymi tego rodzaju czynami. I właśnie ta strona jest tą, która przy wyjaśnianiu autora była najczęściej zaniedbana²⁹. Z tych zdań jednoznacznie wypływa intencja hermeneutyki Schleiermachera, jednocześnie aktualność, którą musiała ona mieć dla filozofii życia na początku XIX stulecia. Nie chodzi w niej o wyłożenie sensu pojedynczych miejsc w tekście, lecz o ujęcie tekstu i mowy w ich wywodzeniu się ze źródła, jakim jest dla nich indywidualne życie autora; mowa i tekst zostają ujęte jako ekspresyjny moment życia i jednocześnie jako

²⁸ F. Schleiermacher: *Hermeneutik...*, op. cit., s. 76.

²⁹ Tamże, s. 131.

świadectwo aktywności autora — jako jego aktywna, aktualna manifestacja życia, a nie jako zastygnięty w czasie dokument.

Interpretacja psychologiczna jest tym, co najbardziej własne w hermeneutyce Schleiermachera. Jest ona ostatecznie przeniesieniem się (*sich-versetzen*)³⁰ w położenie pisarza, ujęciem *wewnętrznego procesu* powstawania dzieła³¹, reprodukcją pierwotnej produkcji, odtworzeniem twórczego pierwotnego aktu³², poznaniem tego, co już poznane (*Erkennen des Erkannten*)³³, rekonstrukcją żywego momentu koncepcji, jej *zależkowego rozstrzygnięcia* (*Keimentschluss*), wokół którego organizuje się kompozycja³⁴. Mowa, tekst w interpretacji psychologicznej odniesiona jest do sposobu zachowania się podmiotu, a nie rzeczy, o której ona traktuje. W tym sensie mowa ujęta jest jako wyraz indywidualnego myślenia, a w przypadku ekstremalnym, jak poezja, jest wolną nie związaną przez byt kombinacją. Mowa nie tylko jest wewnętrznym produktem procesu wytwarzania myśli, lecz także jest komunikatem (*Mitteilung*), posiadającym zewnętrzną postać. To samo odnosi się do tekstu pisanego. Mowa, tekst jest dzięki sztuce zawsze już przedstawieniem (*Darstellung*)³⁵.

Gdzie mowa jest sztuką, tam sztuką jest rozumienie. Hermeneutyka nie kieruje się rzeczową treścią mowy, czy tekstu, lecz na jej aspekt “estetyczny” jako dzieła sztuki (*Kunstwerk*) czy *kunstownego myślenia* (*Künstlerisches Denken*). Z tego punktu widzenia jest zrozumiałe odniesienie hermeneutyki do retoryki: *Każdy akt rozumienia jest odwróceniem (Umkehrung) aktu mówienia, w którym ma zostać uświadomione, jakie wewnętrzne myślenie leży u podstaw zewnętrznego aktu mówionego*³⁶. Poprzez interpretację psychologiczną następuje zrównanie się interpretatora z autorem, a właściwie postawienie się jego w miejsce autora. *Problemem Schleiermachera nie jest ciemna historia, lecz ciemne Ty*³⁷.

Co właściwie oznacza to zrównanie się z autorem? Sens formuły “zrównania się z autorem” najlepiej oddać można przy pomocy formuły Schleiermachera: *autora należy lepiej zrozumieć niż on sam się rozumiał*³⁸. Interpretator jest w stanie — zdaniem Schleiermachera — w rozumieniu ujętym jako *rekonstrukcja produkcji* uświadomić to, czego autor sobie nie uświadomił. Niewątpliwie u podstaw sensu tej formuły leży teoria twórczości genialnego artysty, na którą powołuje się nauka o nieświadomej produkcji i koniecznej świadomości w reprodukcji. To estetyka geniusza (*Genieästhetik*) została wraz z tą formułą przeniesiona do hermeneutyki³⁹. Schleiermacher legalizuje przy pomocy tej reguły zrównanie się interpretatora z autorem. Autor nie rna

³⁰Tamże, s. 132

³¹F. Schleiermacher: *Sämtliche Werke*, Bd. III, 3, s. 355 i 358.

³²H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1975, s. 180.

A. B o e c k h: *Enzyklopädie und Methodologie de philologischen Wissenschaften*, hrdg. W. Bratuschek, 2 Aufl. 1886, s. 10.

³⁴H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, s. 180.

³⁵F. Schleiermacher: *Ästhetik*, hrsg. R. Odebrecht. Berlin 1931, s. 269.

³⁶F. Schleiermacher: *Sämtliche Werke*, Bd. 7. Berlin 1838, s. 9.

³⁷H. G. G a d a m e r: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972, s. 179.

F. Schleiermacher: *Hermeneutik...*, op. cit., s. 87.

H. G. G a d a m e r: *Wahrheit und Methode*, op. cit., s. 180.

uprzywilejowanej pozycji względem interpretatora. Artysta nie jest uprzywilejowanym interpretatorem własnej twórczości o ile refleksyjnie zwraca się ku własnemu dziełu. Nauka o genialnej produkcji dokonuje ważnego ustalenia w hermeneutyce, ponieważ zaciera różnicę w procesie rozumienia sensu dzieła między interpretatorem a autorem⁴⁰.

Jeśli mowa czy tekst jest mechanicznym produktem skonstruowanym wedle ustalonych reguł i praw, to jego kompozycja zostanie świadomie zrekonstruowana dzięki hermeneutycznej sztuce interpretacji. O ile jest ona indywidualnym twórczym dokonaniem geniusza, nieświadomą genialną produkcją, to jej rekonstrukcja nie może przebiegać wedle ustalonych reguł interpretacji hermeneutycznej. Geniusz bowiem sam tworzy reguły i wzory, nowy sposób użycia języka, niespotykane do tej pory literackie kompozycje, itd. Schleiermacher w pełni zdaje sobie z tego sprawę. Genialnej produkcji odpowiada po stronie hermeneutyki diwinacja (*Divination*) — bezpośrednie zgadywanie sensu genialnego dzieła, oparte na uczuciu. O ile granice między tym, co kunsztowne, i tym, co pozbawione kunsztu, między produkcją mechaniczną i genialną ulegają zatarciu, o ile każda mowa jest w pewnym stopniu przejawem indywidualności jej twórcy i jako taka nie podlega regułom hermeneutycznej interpretacji, to ostateczną podstawą jej rozumienia w płaszczyźnie psychologicznej jest założenie kongenialności interpretatora wobec twórcy dzieła. Możliwość tego kongenialnego aktu rozumienia opiera się na uprzednim powiązaniu wszelkiej indywidualności. Schleiermacher przyjmuje faktycznie, że każda indywidualność jest manifestacją *całego życia* (*des Allebens*). Każdy człowiek nosi w sobie minimum z drugiego człowieka i diwinacja jest wywołana przez porównanie ze sobą samym. Tylko dlatego może Schleiermacher powiedzieć, że indywidualność autora można bezpośrednio uchwycić, kiedy się sami w niego przemieniamy.

IV. HERMENEUTYKA SCHLEIERMACHERA A HERMENEUTYKA DILTHEYA

Koncepcja późnego Schleiermachera, akcentująca w hermeneutyce interpretację psychologiczną, określiła XIX-wieczne teorie Savignego, Boeckha, Steindhala i przede wszystkim Diltheya. Stanowczo została ona podjęta dopiero przez W. Diltheya. Dilthey ze swoim programem filozoficznego rozumienia życia i poszukiwaniem dla tego rozumienia hermeneutycznego fundamentu, którego źródłem jest samo życie, był w hermeneutyce kontynuatorem Schleiermachera. Dilthey przejmuje myśl Schleiermachera o roli psychologicznej interpretacji w hermeneutyce, ale nadaje jej odmienny kierunek od tego, jaki miała pierwotnie. Hermeneutyka nie jest dla Diltheya uniwersalną nauką umożliwiającą w każdym przypadku rozumienie, lecz przekształca się w naukę o metodzie nauk humanistycznych, gwarantującą w niej naukowe rozumienie. Cel hermeneutyki to zapewnienie obiektywności w rozumieniu indywidualnego i historycznego momentu w ludzkim istnieniu⁴¹.

⁴⁰ Pod wpływem Schleiermachera także inni, jak A. Boeckh, Steindhal i Dilthey powtórzyli jego formułę w tym samym sensie. Por. H. G. Gadamer, op. cit., s. 181.

⁴¹ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart 1961, Bd. 5, s. 317.

Rozumienie, o które chodzi w hermeneutyce Diltheya, jest ostatecznie rozumieniem życia, a tym samym tych form, w jakich obiektywizuje się w świecie zmysłowym wspólnota istniejąca między jednostkami — prawo, państwo, religia, nauka i filozofia. Podstawą ujęcia życia w takich wartościujących i historycznych kategoriach jak cel, wartość, sens, znaczenie — jest idea tożsamości twórcy i interpretatora. Postęp w naukach humanistycznych polegać rna na stopniowym rozjaśnianiu dziejów w procesie nieustannej cyrkulacji przeżycia, przedstawienia i rozumienia świata duchowego w pojęciach ogólnych⁴². U podstaw modelu rozumienia Diltheya, który na miejsce naiwnej teorii uczucia (*Einfühlung*), przyjmuje metodologiczny związek między przeżyciem, przedstawieniem i rozumieniem (*Erleben, Ausdruck, Verstehen*), leży model filozofii refleksji (motyw w ogóle nie występujący w hermeneutyce Schleiermacha): życie historyczne jako permanentna samoobiektywizacja ducha, polega na tym, że się ono eksterioryzuje w obiektywizacjach i jednocześnie powraca do siebie za pośrednictwem refleksyjnego ujęcia tych eksterioryzacji życia⁴³. Ale podobnie jak dla Schleiermachera w interpretacji psychologicznej rozumienia rna za zadanie ujawnienie sensów — najczęściej nieświadomych jakie nadawali swym wytworom ich twórcy. Podstawą rozumienia zobiektywizowanych ekspresji życia jest wykraczająca poza dystans czasu *ogólna natura człowieka*, która zarówno w interpretującym jak i interpretowanym przyjęła szczególną formę. Interpretator jest w stanie zrozumieć indywidualną manifestację życia należącego do przeszłości tylko dlatego, że sam jest indywidualnością. W tym celu musi interpretator *przenieść się* w czas, do którego należy interpretowana, zobiektywizowana forma życia, np. tekst, ujęty jako manifestacja indywidualnego życia. Rozumienie jest więc dla Diltheya rekonstrukcją procesu kreacji sensu; rekonstruuje się nie pojedyncze *stany psychiczne*, lecz świat duchowy autora ujęty jako *związek oddziaływań* (*Wirkungszusammenhang*) mający w odróżnieniu od przyczynowego związku przyrody — charakter teologiczny. Dilthey wierzy, że taka rekonstrukcja świata duchowego jest możliwa dzięki rozumieniu, które nie polega na wczuwaniu się w czyjeś stany psychiczne, lecz na interpretacji wartościującej. Interpretacja wartościująca rna za zadanie odtworzyć w *przeżyciu* (*Nacherleben*) w psychice badacza przeżyć twórcy badanego wytworu i polega na żywym uprzedmiotowieniu w sobie obcego życia psychicznego. Zasadnicze różnice między hermeneutyką Diltheya a Schleiermachera polegają na tym, że w hermeneutyce Schleiermachera naprzeciw zakodowanej w języku identyczności — przedmiot analizy dialektyki (gramatyki) — znajduje się wyartykułowana w języku indywidualność — przedmiot hermeneutyki i retoryki, natomiast Dilthey w swojej hermeneutyce zupełnie pomija interpretację gramatyczną. Interpretacja gramatyczna

⁴² W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1981, s. 186.

⁴³ I. Habermas: *Dilthey's Theorie des Ausdrucksverstehens: Ich — Identität und sprachliche Kommunikation*, w: *Materialien zur Philosophie W. Dilthey*, hrsg. v. F. Rodi. Frankfurt am Main 1984, s. 322.

⁴⁴ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, s. 219.

pełni — w oczach D i l t h l e y a — jedynie rolę pośrednią, jest zaledwie fazą wstępną w procesie rozumienia⁴⁴. Ogólna metoda odtwarzania przeżycia wkracza dopiero wtedy, kiedy rozumienie opuszcza sferę słów i ich sensu i nie szuka sensu znaków, lecz o wiele głębszego sensu *manifestacji życia*⁴⁵. Również w interpretacji hermeneutyki S c h l e i e r m a c h e r a zawartej w pracy *Die Entstehung der Hermeneutik* pomija on podstawowy fakt, że w hermeneutyce Schleiermachera obok interpretacji psychologicznej występuje interpretacja gramatyczna, która nie jest zaledwie fazą wstępną w procesie rozumienia, lecz stanowi jego niezbywalny moment⁴⁶. Obie interpretacje: gramatyczna i psychologiczna manifestują na różne sposoby przynależność rozumienia fenomenowi języka. Zarówno interpretacja gramatyczna sprowadzająca mowę do ogólnego użycia języka, jak też psychologiczna odnosząca ją do indywidualności autora, wykładają proces mówienia odbywający się w języku. O tyle też nie ma sensu ich radykalne przeciwstawienie, ponieważ odsyłają nawzajem do siebie i uzupełniają wzajemnie. Wprawdzie podkreśla Schleiermacher, że każda z obu interpretacji zmierza do idealnego celu, a mianowicie tak pełnego wyczerpania swoich możliwości, że czyni zbędną drugą, zawierając w sobie jej rezultat — to w rzeczywistości stosujemy je obie, chociaż w różnym stopniu. Z jednej strony, mowa jako wolny czyn indywiduum daje się zrozumieć w żywej rekonstrukcji. Oryginalność mowy jest normą, która kieruje interpretacją. Sposób interpretacji jest to psychologiczne wyjaśnienie tego, jak indywidualność mowy wynika z całości życia jej autora. Z drugiej strony, klasyczna mowa jako wzorzec stwarzający nowe użycie języka i określająca następujące po niej produkcje wymaga maksimum gramatycznego myślenia. Oba sposoby interpretacji, wzięte z osobna orientują się na różne ekstremalne możliwości mowy czy tekstu i znajdują zastosowanie w zależności od ich charakteru.

Minimum psychologicznej interpretacji (przy maksimum gramatycznej) w przypadkach: mowy klasycznej, eposu, czystej historii. Minimum gramatycznej przy minimum psychologicznej: w listach, liryce, polemice. Ideałem jest oczywiście zbieganie się w jedność obu sposobów interpretacji — co odpowiada przypadkowi idealnej interpretacji⁴⁷. W rzeczywistości napięcie między indywidualnością a idyntitycznością w języku jest stale obecne w każdej sytuacji mówienia. Nawet poeta, który w maksymalny sposób indywidualizuje język nie wykracza poza napięcie między ogólnym, idyntitycznym użyciem języka a niepowtarzalną manifestacją w nim swojej własnej indywidualności. Gramatyka jako potencjalny system formalnie determinujący większość językowych wypowiedzi nie dyktuje konkretnego użycia języka. W formalnej gramatycznej strukturze języka nie jest zawarty podmiot, który znaczenie znaków językowych w interpretacji indywidualizowałby w zależności od sytuacji ich użycia. O tyle właśnie to, co indywidualne nie jest implikacją uniwersalnego systemu znaków językowych, lecz

⁴⁵ Tamże, s. 234.

⁴⁶ Diltheyowską recepcją hermeneutyki Schleiermachera z punktu widzenia „filozofii życia” wyolbrzymia rolę interpretacji psychologicznej i dlatego nie oddaje sprawiedliwości tej koncepcji. Por. także M. F r a n k: *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt am Main 1977, s. 248.

⁴⁷ F. Schleiermacher: *Hermeneutik...*, op. cit., s. 83.

stale jego granicą i potencjalnym zagrożeniem, ponieważ indywidua stale wnoszą do systemu swój *niepowtarzalny wkład (individuellen Beisatz)*⁴⁸. Pojęcie indywidualnego wkładu do języka, które wychodzi na jaw w konkretnym użyciu języka, nie daje podciągnąć się pod reguły semantyczno-syntaktyczne systemu językowego. Każda mowa jest podwójnie odniesiona do języka: z jednej strony, należy do systemu językowego (do języka ujętego jako ogólny system znaków) — ujawniając *totalność języka* — który przypisuje w identyczny sposób wszystkim uczestnikom rozmowy syntaktykę i semantykę⁴⁹, z drugiej zaś: do języka, który staje się naprawdę językiem, dzięki mowie⁵⁰ nadającej indywidualny sens znakom językowym w niej wytworzonym. Induwiduum *częściowo wytwarza w mowie nowe sensory, częściowo utrzymuje w dalszym istnieniu stare, które w niej powtarza*⁵¹. Pierwszy aspekt reprezentuje gramatyka, drugi — retoryka i hermeneutyka. Żadna wypowiedź nie może zostać wyłącznic zrozumiana na poziomie analizy gramatycznej⁵².

Rekonstrukcja gramatycznej sekwencji i w niej zawartych elementów znaczących dopiero wtedy staje się hermeneutyczną operacją, kiedy określamy sens tych elementów; sens, który konstytuuje się za ich pośrednictwem, ale nie wyłącznie dzięki nim. Błędem jest sądzić, że język mówi sam za siebie, jak sądzili Heidegger i niektórzy strukturaliści⁵³.

Podmiot jest ostateczną instancją — na co wskazuje w swej hermeneutyce S c h l e i e r m a c h e r — która sprawia, że sens każdorazowo może zostać wytworzony i rozumiany. A system językowy jest dla Schleiermachera — niestabilnym, dziejowo niezamkniętym związkiem, który znajduje się w nieustannej przemianie za sprawą indywidualnej mowy i nigdy nic może osiągnąć statusu ogólnie ugruntowanej idei: ogólnego języka — który nie dopuszczałby żadnej interpretacji.

⁴⁸ A. B o e c k h: *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, hrsg. v. E. Bratuschek. Darmstadt 1966, s. 87.

⁴⁹ E Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, s. 458, 364, 380.

⁵⁰ Tamże, s. 78-79.

⁵¹ Tamże, S. 167.

⁵² Tamże, s. 79.

⁵³ M. H e i d e g g e r: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, por. M. Fra n k: op. cit., s. 22.