

MACIEJ POTĘPA
Uniwersytet Łódzki

HERMENEUTYKA OŚWIECENIA: CHLADENIUS I MEIER

1. HERMENEUTYKA CHLADENIUSA

A. Hermeneutyka a krytyka

Johann M. Chladenius¹ próbował jako pierwszy w hermeneutyce stworzyć ogólną teorię wykładania sensu pisma, która przewyciężałaby jednostronność tradycyjnej hermeneutyki ograniczonej bądź do wykładania sensu *Pisma Świętego*, bądź pism należących do Antyku, bądź tworzących tzw. *Corpus juris*. Chladeniusowi nie chodzi o taką teorię rozumienia — jak to ma miejsce w hermeneutyce Schleiermachera, która przechodziłaby do porządku dziennego nad tym, czym różnią się między sobą poszczególne teksty: nie interesuje go też pytanie filozoficznej hermeneutyki Heideggera i Gadamera, mianowicie: o to, jakie są warunki możliwości w ogóle zrozumienia — lecz za podstawowe uważa w hermeneutyce pytanie, w jaki sposób zapewnić poprawne rozumienie w przypadku, kiedy takie rozumienie jest utrudnione za sprawą niejasności jakiegoś miejsca w tekście.

¹ Johann Martin Chladenii (1710-1759) — filozof, teolog. Jako pierwszy podjął w pracy *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742) próbę zbudowania w hermeneutyce ogólnej teorii wykładania sensu pisma. Hermeneutykę Chladeniusa omówił J. Wach w swoim trzytomowym dziele *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, I-III. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe. Tübingen 1926, Hildesheim 1966. Przewodnią tezę interpretacji Wacha jest przedstawienie Chladeniusa jako prekursora takiej koncepcji historii, jaka stawia w centrum swojej uwagi problem obiektywności poznania historycznego (Droysen, Dilthey). Por. J. Wach: *Das Verstehen...*, Bd. 3, s. 23-32.

Hermeneutyka Chladienusa, ale także później Georga F. Meiera, jest typową „hermeneutyką miejsca” (*Stellenhermeneutik*)². Chladienius poddaje interpretacji tylko dwa rodzaje tekstów, po pierwsze: książki historyczne, po drugie: różnego rodzaju podręczniki³. A więc brakuje u niego hermeneutyki teologicznej, ale także prawniczej i — co jest tu najważniejsze — hermeneutyki filozoficznej, albo inaczej — literackiej.

Autor *Einleitung...*, rozumie pod pojęciem „wyłożenie” (*Auslegung*) sensu jakiegoś tekstu: podanie takich pojęć, jakie konieczne są do wyłożenia — posługując się słowami samego Chladienusa — „prawdziwego rozumu” (*wahren Verstand*)⁴ jakiegoś miejsca w tekście, którego sens z jakiś bliżej nie znanych powodów nie jest jasny dla czytelnika. Pojęcie rozumu (*Verstand*) znaczy tu tyle samo, co dla nas pojęcie: sens słowa albo sens jakiegoś miejsca w tekście.

Chladienius odróżnia w tekście dwa typy niejasności, mianowicie takie, z jakimi ma do czynienia krytyk, i takie, na jakie natrafia hermeneuta. Dzięki temu odróżnieniu wyłącza on z zakresu hermeneutyki zajmowanie się niejasnościami, które wynikają z niedostatecznej znajomości przez interpretatora języka, w jakim został dany tekst napisany. Również przypadek językowej korekty tekstu nie należy, jego zdaniem, do zadania przed którym stoi hermeneuta⁵.

To odróżnienie hermeneutyki od krytyki nie jest niczym nowym w 18 wieku i właściwie utrzymuje się do drugiej połowy 19 wieku. Zanim pojęcie krytyki osiągnęło w dziele Kanta filozoficzne uzasadnienie, oznaczało ono od czasów renesansu filozoficzną naukę zajmującą się problemami edycji, uzupełnienia, czy nawet korektę dawnych, tzw. klasycznych tekstów⁶.

Wedle Chladienusa, zarówno usunięcie z tekstu niejasności wynikających z braku u czytelnika wystarczającej znajomości języka, w jakim został napisany tekst, jak i konieczność uzupełnienia czy nawet poprawienia zniekształconych miejsc w tekście, czy zajmowanie się miejscami, które są „w sobie dwuznaczne” — należy do obowiązków filologa natomiast usunięcie rozbieżności, jakie pojawiają się za pośrednictwem słów tekstu między myślami czytelnika, a „pojęciami, jakie z tymi słowami wiązał sam autor”, stanowi zadanie, przed jakim stoi hermeneuta⁷.

P. Szondi — wybitny badacz hermeneutyki Oświecenia — trafnie, jak się nam wydaje, zwraca uwagę na to, że z punktu widzenia współczesnej literackiej hermeneutyki zarówno akt reprodukcji języka, w jakim napisany został tekst, jak

² P. Szondi: *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt am Main, 1975, s. 33. Praca Szondiego jest najlepszym i najpełniejszym do tej pory wprowadzeniem do hermeneutyki Chladienusa i Meiera. Por. także *Philologie und Hermeneutik des 19. Jahrhunderts*, hrsg. II. Flashar, H. Gründer, A. Horstmann, Göttingen 1979, s. 27. Także: J. Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt 1991, s. 67-79.

³ J. Chladienius: *Einleitung zur richtigen Auslegung...* op. cit., s. 181-270. •

⁴ J. Chladienius- *Einleitung...*, op. cit., Vorrede (bez podania stron).

⁵ Tamże.

⁶ J. Grondin, op. cit., s. 68

⁷ J. Chladienius, op. cit., Vorrede.

i uchwycenie znaczenia jakiegoś miejsca w tekście na podstawie znajomości historii języka (a więc na podstawie kompetencji krytyka i gramatyka) zawsze odwołują — wbrew Chladeniusowi — do interpretacji⁸.

Z punktu widzenia hermeneutyki Schleiermachera, ale także hermeneutyki 20 wieku, można zasadnie pokazać, że wszystkie trzy typy niejasności, z jakimi, wedle Chladeniusa, ma do czynienia czytelnik tekstu — a na których usunięciu polega właściwe zadanie filologa — należą do zakresu zainteresowań hermeneutyki. Albowiem zarówno rekonstrukcja językowa tekstu, jak i odczytanie znaczenia jakiegoś miejsca w tekście na podstawie znajomości historii języka, w jakim został on napisany (przedmiot gramatyki i krytyki) są zadaniami, przed którymi zawsze stoi interpretator tekstu.

Chladenius definiuje rozumienie nie odwołując się przy tym do rozumienia osoby autora i interpretacji, jaką dany tekst, wedle autora, ma wyrażać. Przedmiotem rozumienia są dlań jedynie te niejasne miejsca w samym tekście, które nie są przedmiotem analizy krytyka.

Krytyka ma, wedle niego, być nauką o faktach, za pomocą jej reguł ma zostać najpierw ustalony stan jakiegoś tekstu, który dopiero później zostanie poddany hermeneutycznej obróbce. Przy lekturze historycznych dzieł może zdarzyć się, że mimo opanowania przez czytelnika języka, w jakim dzieło zostało napisane, czytelnik nie rozumie jakiegoś miejsca w tym dziele.

Wedle teorii Chladeniusa, niezrozumienie w tym przypadku bierze się stąd, że same słowa i zdania nie są w stanie wywołać u czytelnika tych samych pojęć, które z nimi wiązał autor. A więc sama znajomość języka dzieła nie gwarantuje nam tego, że rozumiemy to, o czym to dzieło traktuje.

Niezrozumienie o jakim mówi Chladenius wypływa z niezajomości przez czytelnika historyczno-rzeczowego kontekstu dzieła. Nie ulega wątpliwości, iż Chladenius dotyka tu podstawowego sposobu funkcjonowania samego języka, za którego pomocą zmierzamy do wyrażenia czegoś, co często dla drugiego człowieka nie jest jasne, ponieważ nie wywołuje u adresata tego samego sensu czy tego samego oddziaływania, które zakładał autor.

Wedle Chladeniusa, hermeneutyka powinna zajmować się takimi miejscami w tekście, jakie są niezrozumiałe dla czytelnika, dlatego że nie dysponuje on jeszcze pojęciami i poznaniem, które są konieczne do tego, żeby mógł on je w ogóle zrozumieć. Uniwersalność tej sytuacji wprost narzuca się, bo właściwie zawsze musimy dysponować — a więc nie tylko wówczas, kiedy obcujemy z dziełami autorów starożytnych — uprzednio daną „wiedzą”, która właściwie jest warunkiem możliwości zrozumienia czegokolwiek, ponieważ nawet w przypadku próby zrozumienia najbardziej trywialnej wypowiedzi drugiego człowieka nie możemy obyć się bez wiedzy o kontekście, w jakim ta wypowiedź zapada. Kto z nas może mieć pewność co to tego, co właściwie rozgrywa się w duszy drugiego człowieka, wtedy, kiedy wypowiadamy skierowanie do niego zdania?

⁸ P. Szondi, op. cit., s. 41

W perspektywie praktycznego obcowania z drugim człowiekiem stale musimy zakładać określone oddziaływanie nań wypowiedzianych przez nas zdań, chociaż takie *wniknięcie* w wewnętrzną mowę (*verbum interius*) drugiego nigdy nie daje się w sposób doskonały urzeczywistnić.

Dlatego też „rozumienie polega na niczym innym jak na przywołaniu pojęć, jakie są konieczne do doskonałego zrozumienia mowy czy pisma (...)”⁹. Jedyne takie pojęcie rozumienia, kontynuuje Chladenius, jest w stanie poprawnie oddać filozoficzną podstawę „sztuki wykładania sensu” (*Auslegungskunst*). Pojawienie się w tym miejscu pojęcia „hermeneutyka filozoficzna” (*philosophische Hermeneutik*) nie jest dziełem przypadku, ponieważ Chladenius, w pierwszej w ogóle napisanej po niemiecku hermeneutyce, używa zamiennie pojęć „sztuka wykładania sensu” i „hermeneutyka”¹⁰.

Ale co to właściwie znaczy „w doskonały sposób zrozumieć” (*vollkommen verstehen*) jakąś mowę czy tekst? Chladenius pisze: „Rozumie się w sposób doskonały jakąś mową czy pismo tylko wtedy, jeśli rna się na myśli wszystkie myśli, jakie słowo może w nas wywołać wedle reguł rozumu i duszy”¹¹.

A więc: czy rozumienie oznacza przedstawienie sobie wszystkiego tego, co myślał autor przy określonych słowach tekstu? Ideałem dla rozumienia jest raczej zrozumienie przez czytelnika dokładnie tego samego, co rozumiał autor tekstu. Należy jednak zauważyć, że w wyjątkowych przypadkach Chladenius dopuszcza w rozumieniu sytuację, w której czytelnik tekstu rozumie więcej od jego autora. Z sytuacją taką możemy w rozumieniu tylko dlatego mieć do czynienia, że słowa, mowa i pismo potencjalnie mogą znaczyć coś „czego sam autor nie miał na myśli”¹².

Oczywiście nie należy z tego pochopnie wyciągać wniosków, iż proces wyłączenia sensu mowy czy tekstu polega na dowolnej asocjacji myśli, jakie wywołują w naszej duszy skierowane do nas słowa. Raczej jest tak, że takie asocjacje podlegają regułom „rozumu i naszej duszy”. Normatywną instancją, którą nie może być w żadnym przypadku intencja autora — jest logika i normatywna psychologia¹³.

„Doskonałemu rozumieniu” odpowiada w terminologii Chladeniusa — „doskonały rozum” jakiegoś miejsca w tekście. W tym kontekście autor *Einleitung...* mówi o dwóch rodzajach rozumu, mianowicie: „rozumie bezpośrednim” (*unmittelbaren Verstand*) i „rozumie pośrednim” (*mittelbaren Verstand*). Chladenius nawiązuje tu niewątpliwie krytycznie do tradycyjnej nauki hermeneutyki teologicznej o tzw. „wielorakim sensie pisma” (*mehrfachen Schriftsinn*). Otóż do „rozumu bezpośredniego” jakiegoś miejsca w tekście docieramy za pomocą „skupienia swojej uwagi na samych słowach” (*durch die blosse Aufmerksamkeit*

⁹ Tamże, § 169, s. 92.

¹⁰ Tamże, § 176, s. 96.

¹¹ Tamże, § 155, s. 86.

¹² Tamże, § 156, s. 86.

¹³ P. Szondi, op. cit., s. 46.

auf die Worte der Stelle)¹⁴, co odpowiada w terminologii hermeneutyki teologicznej — „sensowi literalnemu” (*sensus litteralis*). Chladenius nie sprowadza sensu napisanego tekstu jedynie do jego *sensus litteralis*, ani nie przyjmuje, za Lutrem, zasady, wedle której *Pismo Święte* jest dla siebie samego najlepszym interpretatorem (*sui ipsius interpret*)¹⁵. O tym, czy mamy do czynienia w rozumieniu z „sensem literalnym” czy „sensem duchowym” rozstrzyga, jego zdaniem, rodzaj tekstu i struktura samego miejsca w tekście.

Chladenius krytykuje niesłusznie, jak się nam wydaje, patrystyczną i scholastyczną teorię wykładania sensu *Pisma Świętego*¹⁶, rozróżniającą czworaki jego sens, mianowicie: *sensus litteralis* — *sensus allegoricus* — *sensus tropologicus* — *sensus analogicus* — ponieważ sądzi, iż teoria ta każdemu miejscu w tekście przypisuje zarazem sens literalny, jak i trzy różne sensory duchowe. Nie dostrzega on poza tym, że w tym, co sumarycznie nazywa interpretacją alegoryczną mamy właściwie do czynienia z precyzyjnym rozróżnieniem różnych form interpretacji alegorycznej, stosowanych przy wykładaniu sensu *Pisma Świętego* w zależności od funkcji, jaką mają pełnić określone w nim miejsca względem wierzącego człowieka.

B. Rozumienie bezpośrednie i rozumienie pośrednie

Chladenius postawił sobie za cel rozszerzenie hermeneutyki do ogólnej sztuki wykładania mowy czy pisma: czyli przejście od hermeneutyki teologicznej do hermeneutyki ogólnej. Jego hermeneutyka należy do racjonalistycznego teoretyczno-filozoficznego dorobku Oświecenia. W przeciwieństwie do apodyktyczno-autorytarnych hermeneutyk wcześniejszych czasów dąży do zachowania w rozumieniu indywidualnego momentu¹⁷. To właśnie nadaje jej stygmat czasu Oświecenia. Ale w zgodzie z postulatem zachowania w interpretacji tego, co ogólnie obowiązujące hermeneutyka musi tu wyraźnie odgraniczyć tzw. moment indywidualny od momentu ogólnego.

Właśnie temu służy tu podział pojęcia „doskonałego rozumienia” na dwa pojęcia, mianowicie — „rozumienie bezpośrednie” i „rozumienie pośrednie”, z których tylko pojęcie „rozumienia bezpośredniego” odsyłać rna do subiektywności i do wymiaru historyczności rozumienia wnoszonego do procesu wykładania sensu tekstu przez interpretatora. Rozróżnienie to zapobiec rna rozszerzeniu się indywidualnego momentu, obecnego w każdym rozumieniu, na cały proces rozumienia.

Konkluzja z tego taka, że tylko w sferze „rozumienia bezpośredniego” możemy mieć do czynienia z pokrywaniem się intencji autora z sensem odkrywanym

¹⁴ J. Chladenius, op. cit., §574, s. 518.

¹⁵ K. Holl: *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst*. W: *Ges. Auf. zur Kirchengesch.* Bd. I., Tübingen 1932, s. 559.

¹⁶ P. Szondi, op. cit., s. 49.

¹⁷ P. Szondi, op. cit., s. 51, Także J. wach: *Das Verstehen*, Bd. 3, op. cit., s. 2S.

w tekście przez interpretatora. A samo rozróżnienie na „rozumienie bezpośrednie” i „rozumienie pośrednie” jest w ogólnej teorii wykładania sensu Chladeniusa tylko nowym, zgeneralizowanym i zsekularyzowanym ujęciem starego, znanego od czasu Antyku rozróżnienia na *sensus literalis* i *sensus spiritualis*.

Chladenius, rozróżniając w procesie wykładania sensu pojęcia „rozumu bezpośredniego” i „rozumu pośredniego”, rozróżnia jeszcze w obrębie tego ostatniego dwa momenty, mianowicie: moment zastosowania (*Anwendung*) i nadmiaru (*Ausschweifung*). Oba te pojęcia mają podkreślać to, że hermeneutyka odnosi się do wszystkich rodzajów mowy i pisma. Wymieniony w sferze „rozumu pośredniego” moment zastosowania (*Anwendung*) — co nie jest trudno zauważyć — odpowiada staremu pojęciu prawniczej i teologicznej hermeneutyki, mianowicie — pojęciu „applicatio”. Fenomen „applicatio” pierwotnie ściśle związany był z wykładaniem sensu tekstów religijnych i prawniczych, w kontekście tego, że przepisy prawa i pouczenia zawarte w tekstach religijnych mają za cel także moralne oddziaływanie na ludzi. Nie trudno zauważyć, że teksty prawnicze wykładane są przede wszystkim w odniesieniu do konkretnych przypadków, tzw. kazuś. Również moment aplikacji szczególnie jasno wychodzi na jaw w przypadku takiego religijnego fenomenu jak kazanie. Już w hermeneutyce pietyzmu Rambach rozróżnił w pracy *Institutiones hermeneutica* (1723) następujące rodzaje wykładania sensu *Pisma Świętego: subtilitas intelligendi, subtilitas explicandi* i *subtilitas applicandi* — czyli: zastosowanie¹⁸.

Fenomen „zastosowania” nie jest odnoszony przez Chladeniusa, jak w hermeneutyce pietyzmu, tylko do *Pisma Świętego*, ani nie oznacza jakiegoś aktu odnoszącego się do pewnych szczególnych rodzajów ludzkiej aktywności, jak kazanie czy prawnicze poznanie. Ponieważ ma on zawsze miejsce tam, gdzie jakiś tekst jest czytany i rozumiany. Chladenius rozumie fenomen zastosowania w sensie psychologicznego oddziaływania, jakie tekst wywiera na duszę czytelnika. Fenomen „zastosowania” w teorii wykładania sensu jest w ogóle koniecznym momentem w procesie ustalania znaczenia jakiegoś miejsca w tekście. A więc do pojęcia „doskonały rozum” tekstu, w zgodzie z oświeceniową wykładnią sensu terminu „zastosowanie”, należą również pojęcia, które wywołane są przez psychologiczne oddziaływanie danego tekstu na czytelnika.

C. Teoria „punktu widzenia” (Sehe-Punkt)

W ogólnej teorii sztuki wykładania sensu mowy i pisma dochodzi również do głosu — co zasługuje na szczególne podkreślenie — subiektywny, historyczny

¹⁸ J. I. Rambach: *Institutiones hermeneitticae sacrae* (1723), s. 29, Por. także: H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1975, s. 173.

charakter samego aktu rozumienia w tzw. teorii „punktu widzenia” (Sehe-Punkt)¹⁹. Teoria „punktu widzenia” zakłada perspektywiczność rozumienia, podkreślając przy tym, iż w każdym rozumieniu obecny jest subiektywny moment. W swej teorii „punktu widzenia” podejmuje autor *Einleitung...*, problem historycznej przemiany, jakiej poddane są zarówno rzeczywistość, jak i teksty oraz przedstawia konsekwencje, jakie z tego wynikają dla teorii wykładania sensu mowy i pisma.

Chladenius pisał: „To co dzieje się w świecie jest oglądane przez różnych ludzi na różne sposoby. (...) Przyczyny tej różnorodności należy szukać częściowo w miejscu i pozycji naszego ciała, która u każdego jest inna, częściowo w różnym powiązaniu, jakie mamy z rzeczami, częściowo w uprzednim sposobie myślenia, na mocy którego my zwracamy uwagę na to, a drugi człowiek na coś innego”²⁰.

Przytoczony fragment z *Einleitung...*, zdaje się wskazywać na to, że Chladenius rozumie zależność poznania od „punktu widzenia”, z jakiego człowiek spogląda na jakąś rzecz czy zdarzenie, przede wszystkim w sensie topograficznym. Ale zasadnym wydaje się też pytanie, na ile to sformułowanie jest tylko metaforą oddającą relatywność poznania, a na ile odnosi się ono do rozumienia jakiegoś tekstu.

Chladenius rozumie w paragrafie 309 *Einleitung...*, pod pojęciem punktu widzenia „te okoliczności naszej duszy, ciała i naszej całej osoby, które sprawiają czy są przyczyną, iż przedstawiamy sobie rzecz tak, a nie inaczej”²¹. Z definicji tej wynika, że pojęcie „punktu widzenia” przede wszystkim odnosi się nie do rozumienia jakiegoś tekstu, lecz do przedstawienia rzeczy, o której tekst mówi. Ponieważ jednak wyłożenie sensu jakiegoś miejsca w tekście, czy samego tekstu jest właściwie tożsame dla hermeneutyki Oświecenia z poznaniem rzeczy, o której tekst mówi, to nie można w teorii wykładania sensu tekstu abstrahować od pojęcia „punktu widzenia”²².

Okazuje się więc, iż jakieś miejsce w tekście wymaga wyłożenia jego sensu tylko wtedy, jeśli czytelnik widzi rzecz, do której się to miejsce odnosi, z innego punktu widzenia niż autor. W przypadku powstania takiego konfliktu różnego sposobu widzenia wysuwa Chladenius, pod adresem czytelnika i interpretatora, postulat uwzględnienia zarazem obu punktów widzenia, mianowicie: przedstawienie jej sobie „po części tak jak przedstawia ją sobie piszący”, „po części tak, jak ją sobie przedstawia interpretator”²³. Z tych też powodów nie można teorii

¹⁹ J. Wach ogranicza się w zasadzie w referowaniu hermeneutyki Chladeniusa do teorii „Sehe-Punkt”. (J. Wach: *Das Verstehen...*, Bd. 3, s. 23-32). Por. także: H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, s. 171. Wedle Gadamera teorię „Sehe-Punkt” przejął Chladenius od Leibniza; natomiast samo pojęcie wywodzi się z optyki. W filozofii Leibniza termin ten związany jest z perspektywizmem monady, która nie posiada żadnych okien, umożliwiających czyste spojrzenie na zewnątrz.

²⁰ J. Chladenius, op. cit., s. 1

²¹ Tamże, s. 187.

²² P. Szondi, op. cit., s. 81. Por. także J. Grondin, op. cit., s. 73.

²³ J. Chladenius, op. cit., § 324, s. 201.

„punktu widzenia” odnosić do pojęcia „historii oddziaływań” (*Wirkungsgeschichte*) związanej z jakimś tekstem, lecz jedynie do zmiany przedstawień związanych z rzeczą, z jakiej dany tekst mówi²⁴.

Teoria „punktu widzenia” nie prowadzi w teorii hermeneutycznej Chladeniusa — jak by się można tego spodziewać — do uznania produktywnej roli w rozumieniu dystansu czasowego dzielącego tekst od interpretatora; raczej chodzi w niej o coś zgoła odmiennego, mianowicie o zniesienie historycznego dystansu dzielącego tekst od czytelnika. Teoria ta bowiem znajduje swój punkt kulminacyjny we wskazaniu na to, iż „punkt widzenia” czytelnika musi zostać zastąpiony punktem widzenia autora. Innymi słowy: mimo obecności subiektywnego momentu w rozumieniu, celem ostatecznym rozumienia jest przekroczenie różnych punktów widzenia, na rzecz o której mówi tekst i osiągnięcie w końcu jej obiektywnego poznania.

A więc teoria „punktu widzenia”, która zwraca uwagę na nieskończoną ilość modyfikacji pojęć odnoszących się do jakiejś rzeczy²⁵ nie stanowi zagrożenia, jak się dzisiaj na ogół uważa, dla procesu „obiektywności” poznania; wręcz przeciwnie: celem jej jest dopiero zagwarantowanie rzeczowego poznania i lepszego poznania tekstu²⁶. W zgodzie z tym rozróżnia Chladenius w hermeneutyce, z jednej strony, taką postawę, jaka w interpretacji źródła historycznego poznania abstrahuje od własnego stanowiska i nie uwzględnia dystansu czasowego dzielącego czytelnika od interpretowanego dzieła. Z drugiej też strony mówi o hermeneutyce, w której refleksja skierowana jest na sam dystans czasowy i własny punkt widzenia, z którego wychodząc podejmuje interpretator próbę wyłożenia sensu tekstu. Jeśli byśmy to podejście w hermeneutyce do tekstu przenieśli na grunt hermeneutyki literackiej, wtedy mielibyśmy do czynienia z jednej strony z rozróżnieniem historyczno-gramatycznej interpretacji, a z drugiej strony z hermeneutyką uwzględniającą w rozumieniu tekstu proces tzw. „dziejowego oddziaływania” (*Wirkungsgeschichte*), jakiemu poddany jest każdy tekst.

Zarzut jaki można postawić wobec hermeneutyki Chladeniusa dałby się wyrazić w ten sposób, że nie daje się w niej uzgodnić dwóch momentów, mianowicie: nie można, z jednej strony, obstawać przy tezie mówiącej o obiektywnym charakterze poznania rzeczy samych w sobie, ujętej czy to w formie historii, czy jako tekst — a z drugiej zaś, opowiadać się w teorii wykładania sensu za subiektywnością hermeneutycznego poznania. Dlatego też teorię „punktu widzenia” hermeneutyki Chladeniusa tylko w ograniczonym stopniu można uznać za prekursorską w stosunku do współczesnych teorii hermeneutycznych, opowiadających się za uzależnieniem rozumienia mowy czy tekstu od tego, co wnosi doń podmiot rozumiejący, osadzony w konkretnej historii, określonym języku i tradycji.

²⁴ P. Szondi, op. cit., s. 85.

²⁵ J. Chladenius, op. cit., § 309.

²⁶ I. Grondin, op. cit., s. 73.

2. HERMENEUTYKA MEIERA

A. Teoria znaku: znaki naturalne a znaki sztuczne

Hermeneutyka G. Meiera²⁷ — autora dzieła *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* — mimo dzielenia z hermeneutyką Chladeniusa dążenia do zbudowania ogólnej teorii sztuki wykładania sensu, różni się od niej w jednym zasadniczym punkcie: mianowicie hermeneutyka Chladeniusa jest typową hermeneutyką tekstu (*Texthermeneutik*), w której tekst ujęty jest jako deklaracja autora na temat rzeczy, o której tekst mówi; natomiast hermeneutyka Meiera należy do tzw. hermeneutyki znaków (*Zeichenhermeneutik*)²⁸.

Meier definiuje hermeneutykę jako „naukę zajmującą się ustalaniem reguł, za pomocą których mogą zostać rozpoznane w tekście znaczenia na podstawie zawartych w nim znaków”²⁹.

Jeszcze dobitniej w trzecim paragrafie *Versuch...*, określa hermeneutykę jako naukę o znakach, która swoje zasady czerpie z tzw. „ogólnej charakterystyki” (*allgemeine Charakteristik*). Tym samym nawiązuje Meier do pracy Leibniza *De Arte combinatoria* (1666), w której autor *Teodycei* wypracował swoją teorię ogólnych znaków w formie „ogólnej charakterystyki” (*characteristica universalis*)³⁰.

Pojęcie znaku pojawia się już w patrystycznej hermeneutyce św. Augustyna, który w dziele *De doctrina Christiana* rozważa pojęciowy stosunek między rzeczą a jej znakiem. W rozdziale drugim pierwszej księgi tego dzieła św. Augustyn odnosi pojęcie znaków do rzeczy, które funkcjonują w określonym znaczącym związku. Dla św. Augustyna każdy znak odsyła do rzeczy, a z kolei nie każda rzecz odsyła do znaku³¹.

Zgodnie z teorią Leibniza — ujmującą świat jako „najlepszy i największy z możliwych ogólnych znaczących związków”³², i z inspiracji teorii znaków św. Augustyna, wedle której każdy znak jest rzeczą, a nie każda rzecz jest znakiem

²⁷ Georg Friedrich Meier (1710-1777) — filozof, estetyk, uczeń G. Baumgartnera, autora słynnej *Aesthetica* (175). Autor *prac Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften* (1748) i *Versucheiner allgemeinen Auslegungskunst* (1757). Uważany jest za współtwórcę niemieckiej estetyki. Por. Lutz Geldsetzer: *Einleitung zur Meiers „Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst“*, Düsseldorf 1965.

²⁸ P. Szondi, op. cit., s. 100.

²⁹ G. Meier: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Düsseldorf 1965, § I, s. 1.

³⁰ G. Meier, op. cit., § 3, s. 2.

³¹ P. Szondi, op. cit., s. 100.

³² Augustianus: *Vier Bücher über die christliche Lehre (De doctrina christiana)*. In: Aus. Schrif. Bibl., der Kirchenväter, Bd, 8, München 1925, s. 15. Por. także P. Szondi, op. cit., s. 102; G. Meier, op. cit., § 35, s. 18.

— dzieli Meier znaki na naturalne i sztuczne (*natürliche und willkürliche Zeichen*)³³.

Dla Meiera — ucznia Leibniza i Wolfa — przyznany rzeczą charakter bycia znakiem nie jest dla nich czymś przypadkowym i zewnętrznym, jak dla św. Augustyna, lecz wskazuje na konstytutywny charakter znaków względem świata, ponieważ znaki, czy rzeczy tworzą, jego zdaniem, „największy i najlepszy związek świata”. Ten znaczący związek jest dlań przede wszystkim związkiem kazu- alnym. Zgodnie z tym ujęciem związku kazu- alnego, przyczyna jest znakiem skutku i na odwrót: skutek jest znakiem dla przyczyny³⁴.

Meier przyjmuje za Leibnizem tezę, że Bóg jest tylko „stworcą świata” (*Weltschöpfer*), a nie jest „władcą świata” (*Weltregierer*). Z tego, że „Bóg stworzył świat najlepszy z możliwych światów” wynikają określone konsekwencje dla hermeneutyki Meiera, że: po pierwsze — świat jest „największym i najlep- szym ogólnym znaczącym związkiem”³⁵; po drugie naturalne znaki są w tym świecie, dla którego Bóg jest jego stwórcą, najdoskonalszymi znakami ze wszys- tkich innych³⁶.

W semiotycznej hermeneutyce Meiera zarówno dzieła natury jak i dzieła stworzone przez człowieka, ujmowane są jako znaki na podstawie założeń zapo- życzonych z filozofii Leibniza, które odnoszą się do doskonałości Boga i czło- wieka.

Teza ta ma określone konsekwencje przede wszystkim dla tzw. „znaków sztucznych”, albowiem zarówno znaki naturalne jak i sztuczne, odsyłając do ich twórcy (*Urheber*)³⁷, są do niego w pewien sposób podobne. O ile to podobień- stwo nie zostanie zniekształcone — co może zachodzić tylko przy znakach sztucz- nych — i ma tylko wtedy miejsce, jeśli autor pomylił się w tekście co do wyboru znaków przyjmuje Meier w zasadzie doskonałość znaków sztucznych. Natomiast nie rna on wątpliwości co do tego, iż znaki naturalne, ujęte jako następstwa naj- mądrzejszego boskiego wyboru i jego najlepszej woli, wyrażają doskonałość Bo-

Na czym polega konkretnie doskonałość znaków naturalnych? Meier wymie- nia takie własności jak, po pierwsze: „owocność znaku” (*die Fruchtbarkeit des Zeichens*), która polega na tym, że na podstawie znaku rozpoznać można wiele rzeczy, na drodze przyporządkowania danemu znakowi wielości znaczeń³⁸; po drugie: „wielkość znaku” (*die Grösse des Zeichens — magnitudo signi*), czyli, taką własność znaku, która oznacza tzw. „wielkie rzeczy”, zarówno w wymiarze fizycznym jak i moralnym,³⁹; po trzeciej: „jasność znaku” (*die Klarheit des Zei-*

³³ G. Meier, op. cit., s. 15. św. Augustyn rozróżnia znaki naturalne i znaki nadane (*gegebene*). Por. św. Augustyn, op. cit., s. 49.

³⁴ G. Meier, op. cit., § 76, 77, 78 s. 37 i 38.

³⁵ Tamże, s. 18.

³⁶ Tamże, § 37, s. 19.

³⁷ Tamże, § 38, s. 19

³⁸ Tamże, § 41, s. 21.

³⁹ Tamże, § 47, s. 24.

chens - claritas signi)⁴⁰, przy której to pomocy odróżnić można własne znaczenie znaku, od znaczeń innych znaków; po czwarte: „prawdę znaku”⁴¹ (*die Wahrheit des Zeichens — veritas signi*), na podstawie których rozpoznajemy prawdziwą rzeczywistość, oznaczoną przez ten znak; po piąte: „pewność znaku” (*die Gewissheit des Zeichens— certitudo signi*), dzięki której zdobywamy pewność, iż w ogóle mamy do czynienia ze znakiem, i to takim, jaki odnosi się do tzw. „wielkiej rzeczy”⁴².

Naturalne znaki mają też swój praktyczny wymiar, ponieważ to one umożliwiają rozumne kierowanie przez człowieka swoim życiem. Mianowicie są one użyteczne w osiąganiu prawdziwych celów ludzkiego poznania, „gwarantując człowiekowi pomyślność w życiu, wzmacniając cnotę i zmniejszając ciężary”, jakie spadają na człowieka⁴³.

Meier jest jak najdalszy od tego, żeby przeciwstawiać naturalne znaki — znacom sztucznie stworzonym przez człowieka.

Czy z tego, iż znaki naturalne są „doskonałymi znakami”, można wyprowadzić wnioski o doskonałości znaków sztucznych? Meier daje na to pytanie zarazem odpowiedź twierdzącą, jak i przeczącą. Znaki naturalne bowiem odsyłają do nieomylnego boskiego wyboru, a znaki sztuczne do zawodnego niekiedy wyboru człowieka. Przy wyborze znaków przez autora mamy do czynienia z następującą sytuacją, mianowicie — albo znaki wybiera on mądrze (*klüger*) — co oznacza, że wybiera ona takie znaki, jakie nie tylko są najlepsze z możliwych, lecz jakie po za tym „zgadzają się z doskonałościami tych, do których są one skierowane”, czyli: czytelnika⁴⁴.

Wynika z tego, że tylko w przypadku znaków wybranych rozsądnie, czyli inaczej: znaków mających tzw. „dobre znaczenie” (*eine gute Bedeutung*)⁴⁵ możemy w ogóle mówić o rozumieniu ich sensu⁴⁶. Jeżeli natomiast znaki są źle wybrane przez autora, to albo nie mają żadnego znaczenia, albo, źle znaczenie, albo oznaczają dobre znaczenie w zły sposób⁴⁷. Sensu takich znaków w ogóle nie można wyłożyć.

Teoria rozumienia sensu Meiera zakłada, że znaki zostały w mądry sposób wybrane przez autora; aż do udowodnienia zachodzenia czegoś przeciwnego interpretator ma je ujmować jako znaki doskonałe⁴⁸. Oczekiwanie od autora tego, iż wybrał tzw. „dobre znaczenie” znaków pełni w hermeneutyce Meiera funkcję czegoś w rodzaju kryterium, mianowicie —jeśli okaże się, że to oczekiwanie nie zostanie spełnione, czyli: znaki zostały źle wybrane przez autora, to nie jest to

⁴⁰ Tamże, § 50, s. 26.

⁴¹ Tamże, § 57, s. 30.

⁴² Tamże, § 59, s. 31.

⁴³ Tamże, § 65, s. 34.

⁴⁴ G. Meier, op. cit., § 86, s. 45

⁴⁵ Tamże, § 84, s. 43

⁴⁶ Tamże, § 85, s. 44.

⁴⁷ G. Meier, op. cit., § 84, s. 44.

⁴⁸ Tamże, § 85, s. 44.

wynikiem wnikliwej interpretacji, ale raczej wskazuje na niemożliwość poprawnego wyłożenia sensu mowy czy tekstu. Fakt ten znajduje swój wyraz w pojęciu „hermeneutycznej słuszności” (*die hermeneutische Billigkeit-aequitas hermeneutica*), którą to zasadę definiuje Meier w następujący sposób: „hermeneutyczna słuszność oznacza skłonność interpretatora uznawania tych znaczeń za hermeneutycznie prawdziwe, które najlepiej zgadzają się z doskonałościami twórcy znaków, aż do momentu udowodnienia, że zachodzi coś przeciwnego,„⁴⁹.

B. Zasada hermeneutycznej słuszności autora znaków jako ogólna reguła wykładania sensu tekstu.

Kto wyklada poprawnie sens znaków — poucza nas Meier, ten uznaje ich znaczenia za hermeneutycznie słuszne, a więc za takie, jakie zgadzają się z „doskonałościami” twórcy znaków. Oczywiście, nasuwa się tu pytanie, w jaki sposób interpretator ma dotrzeć do owych doskonałości autora tekstu, z którym należy porównywać znaczenie znaków użytych przez niego w tekście. Wydaje się bowiem, iż interpretator może dotrzeć do autora tylko na podstawie znaków tekstu.

P. Szondi zwraca w tym kontekście uwagę na to, iż odniesienie autora do dzieła jest w dwojaki sposób historycznie uwarunkowane: po pierwsze — stosunek między autorem a dziełem podlega stale historycznie zmianie; po drugie — zmienia się w historii literatury także na samo ujęcie stosunku dzieła do autora⁵⁰.

Ale Meier nie ma wątpliwości co do tego, że można dotrzeć jeszcze przed interpretacją tekstu do tzw. „doskonałości” autora. Wniosek z tego jednoznaczny, że nie istnieje dla niego problematyka hermeneutycznego koła, która przecież jakby wbrew samemu Meierowi właśnie w problematyce stosunku autora do dzieła i dzieła do autora, najpełniej dochodzi do głosu.

Jeśli przyjąć, że „doskonałości” autora dają się rozpoznać tylko na podstawie wyłożenia sensu tekstu, to postulat „hermeneutycznej słuszności” Meiera okazuje się być problematyczny. Mianowicie problematyczny wydaje się ten moment postulatu „hermeneutycznej słuszności”, wedle którego należy konkretnie określić na czym polega „doskonałość” autora oraz używanych przez niego językowych znaków. Nie ulega wątpliwości, iż postulat „doskonałości autora i znaków przez niego wybranych w tekście przeniesiony jest do teorii tzw. „znaków sztucznych” z teorii „znaków naturalnych”, która u swoich podstaw ma pojęcie zaczerpnięte z filozofii Leibniza, mianowicie — Boga stwarzającego świat najdoskonalszy z możliwych światów.

Z punktu widzenia współczesnej hermeneutyki prowieniencki Heideggerowsko-Gadamerowskiej, wątpliwa wydaje się też, po pierwsze — możliwość poznania tzw. „doskonałości” autora jeszcze przed interpretacją i niezależnie od niej;

⁴⁹ Tamże, § 39, s. 20

⁵⁰ P. Szondi, op. cit., s. 110.

po drugie — postulat, wedle którego należy przyznać językowym znakom takie same doskonałości, jakie charakteryzują autora tekstu.

Nadto założenie, że znaki pisma poddanego interpretacji oznaczają tzw. „wielkie rzeczy”, ujęte czy to w fizycznym, czy moralnym wymiarze i że służą one wzmocnieniu cnót, uwalniając człowieka od nałożonych nań ciężarów — ściśle uzależnione jest od filozoficznej tezy Leibniza, zgodnie z którą świat zorganizowany jest w doskonały sposób i wraz z nią upada.

Należy jeszcze nadmienić, że z różnych tzw. „doskonałości” znaków, które wymienia Meier, tylko „jasność” i „pewność” znaku niewątpliwie należą do takich cech, jakie wskazują na doskonałość znaku. A więc okazuje się, że dla Meiera interpretacja tekstu (*interpretatio scriptorum*) jest tylko szczególnym przypadkiem interpretacji natury (*interpretatio naturae*). Zgodnie z tym, wyłożenie sensu dzieł literackich podpada pod zasadę „hermeneutycznej słuszności” tak jak to, co stworzone przez Boga odsyła do zasady „hermeneutycznego szacunku wobec Boga” (*die hermeneutische Ehrerbietigkeit gegen Gott*)⁵¹. Przy czym zasada „hermeneutycznej słuszności” tym różni się od zasady „hermeneutycznego szacunku wobec Boga”, iż doskonałość autora i jego dzieła zostaje założona aż do momentu, w którym zostanie ona zakwestionowana; natomiast doskonałość Boga i jego stworzenia jest przedmiotem niczym nie dającej się zakwestionować wiary.

Dla świeckiej hermeneutyki postulat „hermeneutycznej słuszności” w zasadzie ma dwie konsekwencje, mianowicie: po pierwsze — powrót w interpretacji do autora; po drugie — ustalenie hierarchii różnych sensów, poczynając od rozróżnienia na „sens właściwy” i „niewłaściwy”, aż po odróżnienie sensu „bezpośredniego” (*unmittelbarer Sinn*) i „sensu pośredniego” (*mittelbarer Sinn*).

Hermeneutyka Meiera odwołując się do teologicznego, w duchu filozofii Leibniza, uzasadnienia prymatu naturalnych znaków nad znakami sztucznymi, różni się w dwóch centralnych punktach od średniowiecznej egzegezy: po pierwsze — w odrzuceniu definicji znaku doskonałego jako takiego, który zawiera w sobie wiele znaczeń; po drugie — w ujęciu „podobieństwa” znaku do rzeczy, jako kryterium interpretacji.

W przeciwieństwie do Średniowiecza, które broniło tezy, wedle której znaczenia rzeczy naturalnych są bogatsze i bardziej różnorodne od znaczenia samych słów⁵², Meier jest przekonany o tym, że „im więcej ma jakiś znak znaczeń, im bardziej są one różnorodne, im bardziej są one sobie przeciwstawne (...), tym większa jest dwuznaczność znaków, i tym trudniejsze jest poznanie pewnego określonego znaczenia na podstawie znaku”⁵³. Dla Meiera, w przeciwieństwie do koncepcji średniowiecznej znaku, znaki naturalne nigdy nie są dwuznaczne⁵⁴.

⁵¹ G. Meier, op. cit., § 39, s. 20.

⁵² H. Birus: *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik*. In: *Hermeneutische Positionen*, hrag. H. Birus, Göttingen 1982, s. 20. -

⁵³ G. Meier, op. cit., § 55.

⁵⁴ Tamże, op. cit., § 55.

Odrzuca on tradycyjną koncepcję znaków wedle której podobieństwo znaków do rzeczy jest jego konstytutywnym momentem. Najpełniej wychodzi to na jaw w rozważaniach nad tzw. „doskonałościami” znaku, gdzie wśród własności posiadających ten charakter wymieniona jest także „owocność” znaku (*Fruchtbarkeit des Zeichens*). Pojęcie to wskazuje mianowicie na taką własność znaku, na jakiej podstawie możemy rozpoznać przy pomocy jednego znaku wiele rzeczy.

Przez całe Średniowiecze, ale także częściowo w Renesansie widziano w „podobieństwie” (*similitudo*)⁵⁵ konstytutywny moment zarówno językowego, jak i pozajęzykowego znaku. Przy czym faktyczne powiązanie między znakiem a tym, co przezeń oznaczane odgrywało tutaj tylko pośrednią rolę.

Meier przestrzega przed przyjmowaniem znaczących związków między rzeczami na podstawie podobieństwa i różności pod pewnym względem między nimi⁵⁶. Jego koncepcja znaku nie zawiera w sobie już ikonicznych momentów, ponieważ egzemplifikuje naturalne znaki w sposób czysto indeksalny, na podstawie „powiązania przyczyny i rzeczy, która ona powoduje”, „celu i środka”, „popędów umysłu”, „rozumnych i zmysłowych zasad ruchu”, które są znakami zamiarów, temperamentu i namiętności człowieka⁵⁷.

C. Hermeneutyka jako odtworzenie intencji autora tekstu

Celem hermeneutyki Meiera jest odtworzenie intencji autora. Pisał on w *Versuch...*: „Mówi się, że kiedy wykładamy sens mowy jakiegoś autora, wyklada się samego autora”⁵⁸. Twierdzenie to jest właściwie logiczną konsekwencją ufundowania „sztuki wykładania sensu na pojęciu przedstawienia” (*Vorstellungsbegriff*), wskutek czego ustalenie „sensu mowy” nie jest niczym innym jak odtworzeniem „tego samego rzędu wzajemnie powiązanych przedstawień, jaki zamierzał autor oznaczyć przez mowę”⁵⁹.

Wprawdzie „sens dosłowny” (*buchstäblicher Sinn, sensus litterae*) tekstu może zostać rozpoznany na podstawie „pojedyńczych słów, zwrotów i połączeń słów (...) bez odniesienia do autora”, ale już pełny sens bezpośredni (*unmittelbarer Sinn, sensus litteralis*) mowy czy tekstu odsyła do intencji autora, czy do tego, co pragnął on wyrazić⁶⁰.

Odwolywanie się w interpretacji do autora, do odtworzenia jego intencji jest tu podstawowym założeniem hermeneutycznej metody wykładania sensu tekstu, W tym punkcie najbardziej różni się hermeneutyka Meiera do hermeneutyki

⁵⁵ M. Foucault W.: *Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften (Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines)*. Paris 1966 (übers. v. V. Köppen), Frankfurt/M., 1971, rozdz.: *Die vier Ähnlichkeiten*, s. 46—56.

⁵⁶ G. Meier, op. cit., § 80.

⁵⁷ G. Meier, op. cit., § 68 i 76. Por. także H. Birus, op. cit., s. 20.

⁵⁸ G. Meier op. cit., § 110.

⁵⁹ G. Meier, op. cit., § 112, s. 62.

⁶⁰ Tamże, § 114 i § 116.

Chladeniusa. Ponieważ wedle Chladeniusa, „doskonałe rozumienie” tekstu nie zmierza do odtworzenia intencji autora. Dopuszcza on nawet taką możliwość, iż „rozumienie jakiegoś miejsca w tekście nie jest zgodne z intencjami autora”. Hermeneutyka Chladeniusa dopuszcza odwołanie się do intencji autora tylko w przypadku, jeśli interpretator nie ma pewności, że wyłożył poprawnie sens jakiegoś miejsca w tekście⁶¹.

Natomiast Meier z odwołania się w interpretacji do instancji autora tekstu czyni podstawową regułą swojej ogólnej hermeneutycznej teorii⁶². Odtworzenie intencji autora jest tu właściwym kryterium poprawnego wyłożenia sensu mowy czy tekstu. Meier pisał: „Żadne znaczenie i żaden rząd znaczeń, którego nie chciał autor, nie należy wedle tego do sensu czy też jest sensem jego mowy”⁶³. Wniosek z tego taki, że znaczenie jest dla Meiera tylko znaczeniem znaku zamierzonym przez autora tekstu; zamiar, intencja i znaczenie (*signatum hermeneutice verum*) jest równoznaczne z zamiarem ze względu na który twórca znaku go używa⁶⁴.

W hermeneutycznym wykładaniu sensu tekstu muszą się pokrywać: rozumienie interpretatora i zamiar czy cel autora, który leży u podstaw genezy tekstu. Meier ujął to jednoznacznie w paragrafie 128 *Versuch...*: „Tylko ten rozumie słowa i mowę, kto rozpoznaje na ich podstawie znaczenia i sens. A więc, autor i jego interpretator myślą jednakowo, i właściwie to samo. Interpretator, który nic z tego przy tekście nie myśli, co myślał autor — zupełnie nie rozumie autora; ale również ten interpretator, który nie myśli dokładnie tego samego, co myślał autor — nie rozumie autora w sposób prawidłowy. (...) Kto nie bierze pod uwagę wszystkiego tego, co myślał autor, nie rozumie go w sposób prawidłowy, a kto myśli więcej od autora, o ile właśnie myśli więcej, nie rozumie autora, ponieważ przyjmuje sens, którego jedna część jest fałszywa”⁶⁵.

D. Zasady hermeneutyczne a hermeneutyczne środki pomocnicze

Meier rozróżnia w hermeneutyce, po pierwsze: między, hermeneutycznymi zasadami (*Hermeneutische Gründe*) a hermeneutycznymi środkami pomocniczymi (*Hermeneutische Hilfsmittel*); po drugie: między wewnętrznymi a zewnętrznymi hermeneutycznymi zasadami..

Co oznaczają hermeneutyczne zasady i hermeneutyczne środki pomocnicze? Hermeneutyczne zasady, z których interpretator dedukuje wykładanie sensu, dzielą się na wystarczające i niewystarczające zasady. „Hermeneutyczne zasady (*principia hermeneutica*) są zasadami, które określają wykładanie sensu; zaś hermeneutyczne środki pomocnicze (*subsidia hermeneutica*) są środkami, dzięki

⁶¹ J. Chladenius, *Einleitung...*, § 156, s. 87.

⁶² H. Birus, *op. cit.*, s. 20 i 21. Por. także P. Szondi, *op. cit.*, s. 117.

⁶³ G. Meier, *op. cit.*, § 112, s. 62.

⁶⁴ Tamże, § 17, s. 9.

⁶⁵ G. Meier, *op. cit.*, § 128.

którym zostaje ułatwione poznanie znaczeń na podstawie hermeneutycznych zasad”⁶⁶

Meier dochodzi do pojęcia „hermeneutyczne środki pomocnicze” w związku z rozważaniami nad „sensem dosłownym” (*buchstäblicher Sinn*) tekstu. Jak już o tym wspominaliśmy, dosłowny sens tekstu może zostać odkryty — bez konieczności odniesienia interpretatora do intencji autora — tylko na podstawie analizy mowy i tekstu na poziomie syntaktyki i gramatyki, czyli w tym przypadku: mowy składającej się z „pojedynczych słów, sposobów wystawiania się, połączeń poszczególnych słów w zdaniu”. A to, co znaczą pojedyncze słowa, rodzaje mowy i połączenia słów w mowie, i jeszcze mogą znaczyć w przyszłości, określone jest na podstawie konkretnego użycia języka (*Sprachgebrauch*)⁶⁷. Sposób użycia języka jest więc tutaj hermeneutyczną zasadą, z której interpretator może wyprowadzić „sens dosłowny” tekstu.

Natomiast jednym z hermeneutycznych środków pomocniczych, za których pomocą możliwe jest rozpoznanie znaczeń zawartych w konkretnym użyciu języka — jest słownik. Słownik zawiera nie tylko informacje na temat sposobu użycia słów w danym języku, ale także jego etymologię, homonimy i synonimy.

Meier pisał: „Znaczenia pochodnych słów będą określone poprzez wyprowadzenie ich z wyrazów pierwotnych. Wskutek tego interpretator może rozpoznać na podstawie etymologii sens dosłowny. Homonimy jakiegoś słowa obejmują wszystkie znaczenia w sobie, które słowo to przyjmuje za sprawą swojego użycia; znaczenie jakiegoś słowa może zostać rozpoznane na podstawie jakiegoś innego słowa, które znaczy to samo, ale jest bardziej znane, A więc można rozpoznać na podstawie homonimów i synonimów sens dosłowny”⁶⁸.

Jedną z tez hermeneutyki Meiera jest przekonanie, iż filologia nie może pełnić funkcji hermeneutycznej zasady, z której możnaby wyprowadzić sens jakiegoś mowy czy jakiegoś tekstu. Słownik bowiem nie może pełnić funkcji hermeneutycznej zasady, ponieważ zawsze musimy odwołać się do wyłożenia sensu jakiegoś miejsca w tekście, zanim na jego podstawie opowiemy się za określonym znaczeniem danego słowa. Jednak Meierowi obca jest myśl, że sam sposób użycia języka, jego etymologia, homonimy i synonimy mogą być również problematyczne, jako hermeneutyczna zasada.

Niektórzy badacze hermeneutyki Oświecenia (jak np. P. Szondi) uważają, iż mankamentem tej hermeneutyki jest niedostateczne zwracanie uwagi na takie językowe fakty, jak etymologia, homonimy, metafora. P. Szondi przyznaje, że problemy te będą dopiero przedmiotem badania w 19 i 20 wieku. Zgodnie z wynikami najnowszych badań, etymologia nie daje wglądu w znaczenie jakiegoś słowa, ale tylko umożliwiła odwzorowanie procesu zmiany, jakiemu podlega jego znaczenie. Podobnie mają się sprawy z homonimami i synonimami. Ustalenie poprawnych homonimów i synonimów nie gwarantuje jeszcze poprawności wy-

⁶⁶ Tamże, § 22, s. 12.

⁶⁷ Tamże, 5 143.

⁶⁸ Tamże, §142.

łożenia sensu jakiegoś miejsca w tekście. Meier sądził, że „znaczenie jakiegoś słowa można ustalić na podstawie innego słowa, które jest od niego bardziej znane”⁶⁹. Ale przeocza przy tym fakt, że synonimiczność wyrazów można ustalić tylko wtedy, jeśli uprzednio znamy znaczenia wykładanych słów.

Wniosek z tego taki, że słownik jest umiarkowanym środkiem pomocniczym w hermeneutyce, ponieważ zawierając homonimy i synonimy danego języka nie podaje, i nie może tego, jakie synonimy i homonimy są ważne w konkretnym przypadku. Słownik informuje nas — wyrażając się w terminologii de Saussurea — o języku jako *langue*, natomiast miejscem wyłożenia sensu jest język ujęty jako *parole*.

Meier wprowadził do hermeneutyki pojęcie dowodu dostatecznego i dowodu niedostatecznego; dowód dostateczny jest podstawą osiągnięcia pewności w rozumienia sensu; natomiast dowód niedostateczny sprawia, że możemy mówić tylko o sensie prawdopodobnym⁷⁰.

Jest niewątpliwym postępem w stosunku do hermeneutyki Chladeniusa przekonanie, wedle którego w procesie wykładania sensu tekstu nie można osiągnąć ostatecznej pewności. Meier sformułował to *explicite* w paragrafie 242 *Ver-such...*: „Największa hermeneutyczna pewność nigdy nie jest (...) apodyktyczną pewnością. Kto więc oczekuje od interpretatora i komentatora matematycznej pewności, oczekuje czegoś niemożliwego i niedorzecznego”⁷¹.

⁶⁹ Tamże, § 146, s. 79.

⁷⁰ Tamże, § 243.

⁷¹ Tamże, G. Meier, op. cit., § 242, s. 125.