



# RHETORICA SCANDINAVICA A

TIDSKRIFT FÖR SKANDINAVISK RETORIKFORSKNING

*e*-artikel:

## **Hans Georg Gadamer: Retorik & hermeneutik**

RHETORICA SCANDINAVICA NR. 10 - 1999

Version 2006-06

Se

[ [www.rhetorforlag.se/rhetorica/e](http://www.rhetorforlag.se/rhetorica/e) ]

för senaste version

© Rhetor förlag AB 2006

Denna e-artikel är enbart för privat bruk.

Dokumentet får inte tillhandahållas eller distribueras  
utan förlagets skriftliga tillstånd.

Om Rhetorica Scandinavica och e-artiklar:

[www.rhetorforlag.se](http://www.rhetorforlag.se)

---

# KLASSIKEREN: INTRODUKTION

I foredraget "Retorik og hermeneutik" fra 1976 søger Gadamer at ændre på den fremherskende opfattelse af hvordan den humanistiske forståelselære, hermeneutikken, historisk set er blevet til. Gadamer kendes især for sin imponerende formulering af den såkaldte 'filosofiske hermeneutik' i værket *Wahrheit und Methode* (1960). I dette værk og i hele sin tænkning, der blandt andet er inspireret af studier hos Martin Heidegger (1889–1976), gør Gadamer hermeneutik til en art filosofi om al menneskelig forståelse – ligesom den hos Heidegger handlede om hvordan mennesket overhovedet kan forstå den tilværelse der træder det i møde. Hermeneutik er altså, hos disse to fædre til den filosofiske hermeneutik, ikke en snævert tekst- eller metode-fikseret, men netop en almenmenneskelig bestræbelse, der også omfatter menneskets forhold til tekster.

Hvad Gadamer prøver at sandsynliggøre i sit foredrag, er kort fortalt at æren for hermeneutikkens opståen, i den rette forståelse af begrebet hermeneutik, tilkommer reformationstidens protestantiske tænkere – nærmere betegnet i kraft af den anvendelse som de gjorde af den retoriske tradition.

Når han med så stor glød som det er tilfældet, forsvarer denne opfattelse af hermeneutikkens historiske tilblivelse, er det ikke bare for at hævde sin egen historiske forklaring på et fænomen over for konkurrenters. Det er derimod fordi han dermed forsvarer en mere grundlæggende opfattelse: at både retorik og hermeneutik er alment-menneskelige gøremål – ikke specielle faglige færdigheder som man kun erhverver gennem en logisk eller videnskabelig-rationalistisk skoling. Og

denne vægtlæggen på det almentmenneskelige var netop reformatorenes vigtigste bastion. For Luther, Melanchton, Flacius med videre er det afgørende at ethvert menneske i princippet kan læse og forstå Bibelen – altså at Skriften i sig selv er nok som kommunikationsmiddel mellem Gud og mennesker, og at kirkens lærde derfor ikke er nødvendige til at retlede os om hvad vi skal tro. Det står at læse i Skriften for os alle, bare vi lærer at læse den.

Dette er det protestantiske 'princip om Skriften' som Gadamer gentagne gange refererer til. Det var jo studiet af Skriften, og den alene, der havde tvunget Luther til hans gradvise, uvillige oprør mod pavekirken. For at forstå Skrift-princippet behøver man blot at tænke på hvad Luther svarede da han stod på rigsdagen i Worms i 1521 og blev spurgt om han ville tilbagekalde sine skrifter: at hvis han ikke blev overbevist med vidnesbyrd ud fra den hellige Skrift, eller med almene klare og tydelige grunde – altså med Skriften + hermeneutik, kan man sige – så ville han intet tilbagekalde, for man skal ikke handle mod sin samvittighed. Skriften alene gælder, og alle kan lære at forstå den; det skal de så til gengæld også.

Hertil er hermeneutik nødvendig. Og hvad Gadamer så redegør for, er hvordan reformatorerne fandt fundamentet til den i den retorisk-dialektiske tradition. Her betoner han især Philip Melanchton (1497–1560). Som purung professor i græsk fra 1518 (i Wittenberg hvor Hamlet ifølge Shakespeare også studerede) underviste Melanchton intensivt i praktisk veltalenhed fra oldtiden (især Ciceros taler), og han udgav over en årrække tre lærebøger – eller tre versioner af en lærebog – nemlig *De rhetorica* (1519), *Institutiones*

*rheticæ* (1521) og *Elementa rhetorices* (1531), hvorfra Gadamer citerer flere passager. Mange andre skrifter af Melanchton kredser om retorikkens rolle, blandt andet – fra slutningen af hans liv – et “svarskrift” til den italienske 1400-talstænker Pico della Mirandola der i et et berømt brev til en ven havde forsvaret den skolastiske tænkning mod den nye humanismes og retoriks angreb.

Men hos Melanchton og reformatorerne i øvrigt får retorikken tildelt en afgørende ny funktion. Den bliver ikke bare veltalenhedens kunst, men tillige, og måske især, en lære

der kan tjene til at vejlede alle og lære unge mennesker, ikke så meget at tale godt som at forstå hvad andre har skrevet, på en klog måde

– som det hedder i indledningen til retorikken fra 1531. At retorikken er et uadskilleligt sidestykke til dialektikken – som allerede Aristoteles slog fast – fremgår tydeligt hos Melanchton, når han blandt andet betoner at

også de der ikke skal føre sager, og som ikke skriver, har, hvis de vil bedømme store spørgsmål, såsom religiøse stridigheder, eller retlige forhandlinger, brug for en metode og teori til at forstå vanskelige stridsspørgsmål. Ingen kan nemlig overskue indviklede diskussioner og forvirrende debatter hvis ikke de benytter sig af en eller anden lære som kan angive deles rækkefølge og inddeling og de talendes hensigter, og vise dem en metode til at forstå og klargøre vanskelige ting. Og derfor underviser også vi i retorik, så de unge mennesker bliver gode til at læse gode forfattere, som de imidlertid ingenlunde kunne forstå uden denne metode. Men hvis det er tilfældet, så forekommer det klart at disse forskrifter er nødvendige for alle.

Her står, både på linjerne og mellem dem, at retorikken er central i det projekt som ethvert

kristenmenneske må have – at forstå ikke bare ‘gode forfattere’ i almindelighed, men Skriften i særdeleshed. Der står også at retorikken, i sit søsterskab med dialektikken, giver enhver midler til at dømme selv i teologiske stridsspørgsmål – blandt andet det spørgsmål som for Luther og Melanchton ragede op over alle andre, og som vi alene med Skriftens hjælp kan få svar på: om vi frelses (‘retfærdiggøres’) ved tro alene eller også ved ‘gerninger’.

Centralt i denne anvendelse af retorikken til at forstå Skriften og frelsen er at den lærer os at overveje enhver teksts overordnede ‘sigte’ (*scopus*) og art (*genre*). Uden den forståelse forstår man ikke en stump af nogen tekst. Og her har vi jo det princip der er blevet berømt som ‘den hermeneutiske cirkel’: at vi må forstå tekstens dele ud fra tekstens hele, og omvendt, at vi modificerer forståelsen af dens hele ud fra dens dele. Men som arkimedisk startpunkt for det hele må ligge en forforståelse af hvad for en art hele vi står over for.

Med disse principper i hånden retter Melanchton også et svidende ironisk angreb på den middelalderlige bibelfortolknings- og prædikenpraksis der bestod i at man udlagde ét isoleret bibelcitat allegorisk, ord for ord, på fire forskellige, stadig mere skriftfjerne niveauer. Hvad der kan redde os fra “dette vrøvl” (*bas nugas*), er retorikken – med dens forståelse af en tekst som én samlet handling, der samler, disponerer og formulerer alt ud fra sit mål. Ligesom alle mennesker er født til at tale og kan lære praktisk retorik ved medfødt evne, øvelse, forbilleder og eventuelt teoretisk *tekhne*, så er også alle mennesker født til, med samme udrustning, at forstå enhver tale, derunder Guds tale i Skriften.

På en måde der er klart retorisk, for ikke at sige oratorisk, lægger Gadamer selv ud med at referere til den kontekst han holder sin forelæsning i: Jungius-selskabet, opkaldt efter filosofen og naturforskeren Joachim Jungius (1587–1656) – der ikke synes at have meget

med retorik at gøre, i og med at hans bestræbelse var at lægge logisk bevis og eksperimentel forskning til grund for menneskelig erkendelse. Ligeså retorisk bevidst fremfører Gadamer dernæst tre eksempler på at andre forskere har beskrevet hermeneutikkens historie ud fra en forforståelse som måtte give et galt resultat.

Først kritiserer Gadamer den indflydelsesrige åndshistoriker Wilhelm Dilthey (1833-1911) for at have fortegnet sit billede af en af reformationens og hermeneutikkens pionerer, filologen Matthias Flacius (1520-75). Flacius (med tilnavnet 'Illyricus', fordi han kom fra det nuværende Kroatien) var ekspert i bibelsprogene hebraisk og græsk og lagde med sin *Clavis scripturæ sacræ* (1562) grunden til den videnskabelige protestantiske bibelfortolkning, både med hensyn til skriftens retoriske figurer og andre stiltræk og dens overordnede sigte som et dokument om menneskets frelse. Når Dilthey heri ser en modsigelse mellem sand hermeneutik og stiv dogmatik, er det galt ifølge Gadamer, netop fordi denne art helhedsforståelse af hvad teksten er til for, præcis er selve grundlaget for bibelforståelsen – og dermed for senere hermeneutik. Men i hvert fald indtil Gadamer sagde fra, stod Diltheys opfattelse ret så fast for de fleste, nemlig at hermeneutikkens oprindelse frem for alt skyldtes teologen og filosofen Friedrich Schleiermacher (1768-1834) der da også anså sig selv for hermeneutikkens egentlige grundlægger. Han ønskede at grundlægge teologiens videnskabelige tekstforståelse i en hermeneutik som almen disciplin, udsprunget af menneskets naturgivne bestræbelse på at forstå sin omverden, og var dermed for så vidt en forløber for den filosofiske hermeneutik, hvad Gadamer også vedkender sig.

Næste eksempel, fra en nutidig tysk forsker, handler også om at denne har set et hermeneutisk ønske om teologisk helhedsfor-

ståelse som 'dogmatisk' – og altså i modstrid med sand, 'søgende' tekstfortolkning. Og sidste eksempel for gal forforståelse af hermeneutikken handler ligeledes om at man har set dens sande ophav et 'forkert' sted: hos Johann Conrad Dannhauer (1603-1666), en teolog i Strasbourg som i 1630 i sin bog *Idea boni interpretis* (*Ideen om den gode fortolker*) opstillede en 'hermeneutica generalis' – altså en almen fortolkningslære. Det 'almene' med hensyn til emneområde er, som Gadamer påpeger, ganske vist i tråd med den humanistisk-retoriske tradition. Men hos Dannhauer er der den forskel at hermeneutikken ikke er almen i betydningen 'noget alle mennesker kan'; den skal derimod være en faglig-filosofisk, nærmere betegnet logisk disciplin, der knytter sig tæt til den aristoteliske logik.

Med kritikken af disse misvisende forforståelser, der alle opfatter 'sand' hermeneutik ud fra et perspektiv om sand 'videnskabelighed', snarere end som noget sandt almenmenneskeligt, er scenen ryddet for Gadammers egen forståelse – som skitseret ovenfor og til gavns udlagt nedenfor.

Der er alt i alt mange grunde for læserne af nærværende tidsskrift til at studere Gadamer. Gadamer er blandt store nutidige filosoffer (han lever, skønt født i 1900, endnu i dag og har publiceret langt op i 90'erne, deriblandt en samlet og redigeret udgave af sine værker) en af dem der i højeste grad må påkalde retorikerens interesse – eller rent ud må kaldes retorisk tænder. I en lang række af hans mindre arbejder, ud over hovedværket *Wahrheit und Methode*, taler han om emner der er centrale for retorikken: hvordan tekster forstås, opleves og virker – derunder både religiøse, filosofiske, praktiske og – ikke mindst – poetiske. Men også eksplicit er Gadamer 'krypto-retoriker', mest tydeligt måske i nærværende tekst.

Christian Kock

# KLASSIKEREN: RETORIK OG HERMENEUTIK

Af Hans-Georg Gadamer  
Oversat af Christian Kock

Inden for rammerne af Jungius-selskabets foredragsrække kan man næppe vælge et tema med et stærkere præg af *mod*-tema end netop temaet 'retorik og hermeneutik'. Det der kendetegner Jungius, og som – ikke blot i Leibniz' øjne – sætter ham på linie med den nye videnskabs store pionerer i det 17. århundrede, er jo netop hans beslutsomme forkastelse af den dialektiske og hermeneutiske fremgangsmåde og hans accept af empirien og en bevis-baseret logik (ganske vist rensat for slavisk Aristoteles-forgudelse). Men ikke blot var Jungius selv opvokset i den humanistiske lærdomskultur der var bygget på dialektik og retorik; han tilkendte den også senere en forberedende værdi og anså en styrkelse af den "dialektiske og hermeneutiske færdighed" for at være vigtig, især for diskussionen af teologiske stridsspørgsmål (brev til Jac Lagus 1638). Dette citat står ganske vist i et brev og er snarere pædagogisk-diplomatisk ment end det er en reel bedømmelse – i og med at Jungius i realiteten ønsker at vinde sin tidligere elev for interessen i videnskabens metodik og logik. Ikke desto mindre tyder en sådan fleksibel holdning også på den alle-

stedsnærværende retoriske dannelse som dengang var en selvfølge for en videnskabsmand. Først på denne baggrund kan man overhovedet vurdere den helt specielle indsats der blev ydet af mænd som Jungius, den nye videnskabsretnings pionerer.

Men denne 'retoriske' baggrund fortjener også selv at være genstand for interesse, hvis man vil forstå de humanistiske fags erkendelsesteoretiske og videnskabelige skæbne – frem til at de konstituerer sig metodologisk i form af de romantiske åndsvidenskaber. Her kommer det ikke så megen an på den rolle som den hermeneutiske teori spiller i denne sammenhæng – den er mere eller mindre sekundær – men derimod på retorikkens antikke, middelalderlige og renæssancehumanistiske tradition. Som en af triviums tre dele førte retorikken et liv som en selvfølge der var næsten umærkelig, fordi den gennemtrængte alt. Men det betyder at det nye i videnskaberne historiske udvikling banede sig langsomt vej i det gamles upåfaldende udviklingsproces. Den hermeneutiske teoris historie, som den formede sig i reaktionen på modreformationens og Tridentiner-koncilets angreb på lutherdommen, fra Luther over Melanchton og Flacius, via den begyndende rationalisme og den pietisme der vendte sig imod den, frem til den historiske verdensopfattelses opståen i romantikkens tidsalder, var ikke bestemt af erkendelses- og videnskabsteore-

Note: Oversat af Christian Kock efter foredraget "Rhetorik und Hermeneutik", holdt af Hans-Georg Gadamer den 22.6.1976 i Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften i Hamburg og siden publiceret hos Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1976. Oversat og gengivet med venlig tilladelse fra Hans-Georg Gadamer.

tiske synspunkter; den blev derimod drevet af de påtrængende teologiske stridsspørgsmål der indvarsledes med reformationen. Det var ikke desto mindre primært ud fra problemstillingen om de moderne historiske åndsvidenskabers forhistorie at Wilhelm Dilthey og Joachim Wach skrev den hermeneutiske teoris historie.

Men her kommer der en hermeneutisk sandhed, som har at gøre med begrebet for forståelse, ind i billedet. Også udforskningen af hermeneutikkens historie er underkastet den almene hermeneutiske lov om at for forståelsen bestemmer forståelsen. Det skal jeg belyse med tre eksempler.

1. Det første eksempel er netop det der ligger til grund for Diltheys studier i hermeneutikkens historie – prisafhandlingen til Berlins videnskabsakademi som Dilthey havde skrevet som ung lærd – og hvoraf der, før dens publikation i 1966 (som vi kan takke Martin Redekers redaktion af det ufuldendte 2. bind af Diltheys *Leben Schleiermachers* for), kun var kendt mindre dele, foruden den forkortede udgave fra 1900. Der giver Dilthey en mesterlig fremstilling af Flacius, belagt med talrige citater.<sup>1</sup> Han afprøver og vurderer Flacius' hermeneutiske teori, og den målestok han anlægger, er den historiske fornemmelse han selv er blevet sig bevidst, og den videnskabelige, historisk-kritiske metode. Målt med denne målestok frembyder Flacius en blanding af genial foregribelse af det rigtige – og ubegribelige tilbagefald til dogmatisk snæversyn og tom formalisme. Og faktisk kan man også sige at hvis fortolkningen af den hellige skrift ikke rejste andre problemer end dem der blev anerkendt af den historiske teologi i den liberale tidsalder som Dilthey selv tilhørte – ja, så var det sidste ord sagt. Den prisværdige hensigt at forstå hver tekst ud fra sin egen

sammenhæng og ikke underkaste den nogen dogmatisk tvang, fører jo, når den anvendes på Det Nye Testamente, i sidste instans til opløsningen af den bibelske kanon, når man – med Schleiermacher – sætter den 'psykologiske' fortolkning i forgrunden. Ud fra dette hermeneutiske kontekst-synspunkt stilles hver enkelt af Det Nye Testaments forfattere jo isoleret; og det fører til en underminering af en protestantisk dogmatik bygget på princippet om 'Skriften'. Det er en konsekvens som Dilthey implicit anerkender. Det er den der ligger til grund for hans kritik af Flacius: Dilthey ser mangelen ved Flacius' tekstudlægning i dennes uhistoriske og abstrakt-logiske udformning af princippet om 'skriften som et hele', det vil sige som en kanon. På samme måde fremtræder spændingen mellem dogmatik og tekstudlægning også andre steder i Diltheys fremstilling, og i sidste instans viser den sig i hans kritik af Franz og dennes betoning af skriftens hele som kontekst for de enkelte tekster. Imidlertid er der i det sidste halve århundrede rettet en kritik mod den historiske teologi, kulminerende i at man har opstillet begrebet om *kerygma*<sup>2</sup>; og det har gjort os mere modtagelige for at anse Flacius' dogmatiske interesse for hermeneutik legitim.

2. Et andet eksempel på hvordan for forståelsen påvirker forståelsen af hermeneutikkens historie, er den sontring som L. Geldsetzer har søgt at opstille mellem dogmatisk og 'zetetisk'<sup>3</sup> hermeneutik.<sup>4</sup> Man skelner her mellem en udlægning der er dogmatisk bundet og fastlagt af institutioner og deres autoritet, og som hele tiden tager sigte på et konsekvent forsvar for dogmatiske normer – og en

2 Det Nye Testaments forestilling om 'forkyndelsen'. [Oversætterens anmærkning.]

3 'undersøgende'. Oversætterens anmærkning.

4 Sml. Geldsetzers yderst læseværdige indledninger til hans hermeneutiske genoptryk Thibaut XXX-XLIII og Flacius.

1 Dilthey (1966), s. 595ff.

udogmatisk, åben, søgende udlægning af tekster, der undertiden i udlægningsarbejdet når frem til et *non liquet*<sup>5</sup>; og ved hjælp af denne sondring antager hermeneutikkens historie en skikkelse der strider mod den forforståelse som den moderne videnskabsteori har anlagt. Set i dette perspektiv træder den nyere hermeneutik – i den udstrækning den støtter teologisk-dogmatiske interesser – i betænkelig nærhed af en juridisk hermeneutik som forstår sig selv rent teknisk, som gennemførelsen af den retsorden der er fastlagt i lovene. Men spørgsmålet er netop om ikke det er en misforståelse af den juridiske hermeneutik, selv hvis man, når det gælder om at finde hvad der er ret, ignorerer lovforkloringens ‘zetetiske’ element – og i stedet ser den juridiske hermeneutiks væsen som en blot og bar subsumering af det konkrete faktum under den givne, almene lov. Her burde vores forforståelse af den juridiske hermeneutik være ændret af den nyere indsigt i det dialektiske forhold mellem lov og faktum – en indsigt som især Hegel har leveret de afgørende tankeredskeer til. Subsumerings-modellen har jo alle dage kun haft begrænset gyldighed på grund af den rolle som er tildelt den dømmende magt. Dens opgave er i virkeligheden den rette udlægning af loven (og ikke bare dens rigtige anvendelse). Men noget tilsvarende gælder så meget desto mere for bibeludlægningen, der jo er befriet for alle praktiske opgaver, og – *mutatis mutandis* – for klassikerne. Ligesom troens analogi ikke er nogen fast, dogmatisk betingelse for bibeludlægningen, således er det sprog som en klassisk tekst præsenterer den aktuelle læser for, heller ikke til at begribe rigtigt hvis man går ud fra det videnskabsteoretiske objektivitetsbegreb – og derfor anser en sådan teksts karakter af forbillede for en dogmatisk indsnævring af forståelsen. Kort sagt, sondringen mellem dogmatisk

og ‘zetetisk’ hermeneutik er efter min mening selv dogmatisk og bør derfor suspenderes af hermeneutikken.

3. En tredje interessant type forforståelse der får hermeneutikkens historie til at fremtræde i et noget specielt lys, er for nylig blevet fremført af Hasso Jaeger i et yderst lærd bidrag til hermeneutikkens forhistorie.<sup>6</sup> Jaeger stiller Dannhauer i centrum: Hos ham finder man for første gang ordet hermeneutik og ideen om at udvide den aristoteliske logik med en udlægningens logik. Jaeger ser Dannhauer som en sidste eksponent for den humanistiske *respublica literaria* – før rationalismen får den til at forstene, og irrationalismen og den moderne subjektivisme, fra Schleiermacher over Dilthey til Husserl og Heidegger (og dem der er værre), sætter deres giftige blomster. Forbavsende nok omtaler Jaeger hverken den humanistiske bevægelses sammenhæng med reformationens princip om Skriften, eller den afgørende rolle som retorikken spiller for hele udlægningsproblematikken.

Imidlertid er der ingen tvivl om – og Dilthey var nok også bevidst om – at selve det reformatoriske princip om Skriften, såvel som det teoretiske forsvar for det, var udtryk for en almen humanistisk udvikling; den førte bort fra den skolastiske tænkemåde og dens påberåbelse af kirkelige autoriteter, og den krævede i stedet læsning af de originale tekster. Princippet om Skriften hører således ind i den større humanistiske sammenhæng der hedder genopdagelsen af klassikerne – som ganske vist især betød Ciceros klassiske latin. Men dette var ikke blot en teoretisk opdagelse; det hørte også ind under forestillingen om *imitatio*, fornyelsen af den klassiske talekunst og stilkunst – og på den måde er retorikken allestedsnærværende.

5 “teksten er ikke klar” [oversætterens anmærkning].

6 Jaeger (1974).

Det var rigtignok en mærkelig deklamatorisk genfødsel. Hvordan skulle den klassiske talekunst kunne genopvækkes uden sit klassiske rum – *polis*-staten, respektive *res publica*? Retorikken havde jo siden den romerske republiks undergang tabt sin centrale politiske stilling, og i middelalderen var den snarere et element i den skriftkultur som kirken vedligeholdte. Den kunne ikke fornyes, sådan som humanismen ønskede det, uden at få tildelt ny funktion i endnu mere drastisk grad. Genopdagelsen af den klassiske oldtid faldt nemlig sammen med to gennemgribende nybrud: opfindelsen af bogtrykkerkunsten – og, i følge med reformationen, den enorme udbredelse af læse- og skrivefærdighed der var knyttet til læren om det almene præsteskab. Dermed startede en proces der i sidste instans og i løbet af et par århundreder medførte analfabetismens forsvinden. Men ikke nok med det: i og med denne udvikling opstod tillige en stillelæringskultur der henviste det talte ord og tilmed det højtlyste ord og den egentlige mundtlige tale til anden række – en kolossal inderliggørelse som først nu er ved at blive os bevidst, efter at massemedierne har banet vej for en ny mundtlighed.

Den humanistiske genopvækkelse af retorikken – der snarere støtter sig til Cicero og Quintilian end til Aristoteles – er altså hurtigt kommet væk fra sit udspring og er trådt ind i nye kraftfelter der har ændret dens fremtræden og virkning. Teoretisk lod den sig ganske vist opfatte som en sandsynlighedslogik, tæt forbundet med dialektikken i en ubrydelig enhed. Som sådan skulle den bringe en befrielse fra den logiske formalismes skole og fra en teologisk dogmatik, støttet til autoriteter. Ikke desto mindre ligger sandsynlighedslogikken i alt for høj grad under for logikkens målestok til at den på langt sigt skulle kunne erobre førsterangen fra den nødvendighedslogik som Aristoteles' *Analytik* har knæsat.

Således gentog sig altså i renæssancen en

konfrontation svarende til den der fandt sted i den klassiske oldtid mellem retorik og filosofi. Men nu var det ikke så meget filosofien som det var den moderne videnskab – og dens tilhørende logik med dens domme, slutninger og beviser – der bestred retorikkens ret og gyldighed og på lang sigt gik af med sejren.

Et talende vidnesbyrd om den nye videnskabs overvægt er det forsvarsskrift som Giambattista Vico i det 18. århundredes begyndelse mente at måtte fremføre for retorikkens uundværlighed, selv i det traditionsbevidste Neapel.<sup>7</sup> Alligevel har den sag som Vico forsvarede med sine argumenter – nemlig retorikkens dannelsesfunktion – hele tiden været levende, og er det også i dag; men det er ikke så meget i virkelig brug af talekunst eller i den teori der forholder sig til talekunsten – men snarere i og med at den retoriske tradition er blevet vendt om og brugt til læsning af klassiske tekster.

Men derved opstår der noget nyt – også selv om det præsenterer sig som en ren anvendelse af den gamle talekunsts principper: nemlig den nye hermeneutik der gør rede for udlægningen af tekster. På et bestemt punkt er retorik og hermeneutik netop nært beslægtede: At kunne tale og at kunne forstå er naturlige menneskelige evner der også kan komme til fuld udfoldelse uden bevidst brug af kunstregler, når blot en naturlig begavelse og den rette pleje og udøvelse heraf er til stede.

Derfor var det egentlig en emnemæssig indsnævring når den klassiske retorik kun talte om den bevidste kunststudøvelse vi finder i det særlige fænomen 'at holde taler', og når den inddelte talekunsten i den retlige, den politiske og den epideiktiske genre. Det er i øvrigt højest betegnende at den store *præceptor Germanicæ*, Melanchton, tilføjede en fjer-

7 Vico (1708).

de genre: den belærende, *genus didaskalikón*.<sup>8</sup> Men endnu mere betegnende er det at Melanchton netop så den egentlige nytte i retorikken, den klassiske *ars bene dicendi*, deri at unge mennesker ikke kunne undvære en *ars bene legendi* – det vil sige evnen til at forstå og især at bedømme taler, længere disputationer og frem for alt bøger og tekster.<sup>9</sup> Hos Melanchton lyder dette ganske vist i første omgang som om der her blot var tale om en supplerende motivation for undervisning og uddannelse i retorik. Men i løbet af hans fremstillinger træder hensynet til at læse og til formidling og tilegnelse af de religiøse sandheder der ligger i teksterne, i forgrunden på bekostning af det humanistiske imitations-ideal. Således fik Melanchtons retorikforelæsninger en bestemmende indflydelse på udformningen af det nye protestantiske skolevæsen.

Dermed flyttedes opgaven fra retorikken over til hermeneutikken, uden at man var sig denne forskydning tilstrækkelig bevidst, og tilmed før betegnelsen hermeneutik var opfundet. Men samtidig blev retorikkens store arv ved med at virke på afgørende punkter, også i den nye opgave med fortolkning af tekster. Ligesom en sand retorik ikke for Platons elev kan skilles fra viden om sandheden i en sag<sup>10</sup> uden at synke hen i absolut intethed, således er det også en selvfølgelig forudsætning for fortolkningen af tekster at de tekster der skal fortolkes, indeholder sandheden om sagen. Dette må også have været en ubestridelig selvfølge for den ældste fornyelse af retorikken i den humanistiske epoke – der jo helt stod i imitatio's tegn. Men i alle fald gælder det for den vending til hermeneutikken som vi her beskæftiger os med. For både hos Melanchton og hos grundlæggeren af den protestantiske

hermeneutik, Flacius Illyricus, er det generelt de teologiske stridigheder om den Hellige Skrifts forståelighed der danner det motive-rende udgangspunkt. For så vidt kan man slet ikke stille det spørgsmål om forståelseskunsten også er egnet til at finde den sande betydning af en falsk sætning. Dette ændrer sig først med den stigende metodebevidsthed i det 17. århundrede (her har Zabarella nok øvet indflydelse); og dermed ændres også hermeneutikkens videnskabsteoretiske orientering. Det får vi at se hos Dannhauer, der forviser retorikken til et appendiks og i stedet søger at basere den nye hermeneutik på den aristoteliske logik. Det ændrer dog ikke ved at også han indholdsmæssigt forbliver ganske afhængig af den retoriske tradition, der netop danner forbilledet for udlægningen af tekster.

Hvis vi dernæst ser på Melanchton, så er den lutherske teologis princip om Skriften ganske vist en selvfølgelig forudsætning i hans retorikforelæsninger, og det spiller også indholdsmæssigt ind – men det behersker ikke argumentationsmåden, der er helt i den aristoteliske skoles ånd. Melanchton gør sig umage med at begrunde retorikkens mening og værdi helt alment i den nye vending mod læsning som vi beskrev tidligere.

Ingen kan nemlig overskue indviklede diskussioner og forvirrende debatter hvis ikke de benytter sig af en eller anden lære som kan angive deles rækkefølge og inddeling og de talendes hensigter, og vise dem en metode til at forstå og klargøre vanskelige ting.<sup>11</sup>

Dermed tænker Melanchton utvivlsomt også på teologiske kontroverser, men han følger helt Aristoteles og den middelalderlige og humanistiske tradition, når han sætter retorikken i tæt relation til dialektikken – det vil sige når han ikke tilskriver den noget særligt emne-

8 Melanchton (1531), s. 423ff

9 Melanchton (1531), s. 417.

10 Melanchton (1531), s. 417: *rerum cognitio ad docendum necessaria* [“kendskab til tingene er nødvendig for at belære”].

11 Melanchton (1531), s. 417f.

område, men understreger dens almene anvendelighed og nytte.

Det første det kommer an på, er den overordnede hensigt og det centrale synspunkt, eller som vi siger, talens *scopus*.<sup>12</sup>

Hermed indfører Melanchton et begreb som han har lånt fra den metodiske indledning til den aristoteliske etik, og som skal blive af afgørende betydning i den senere hermeneutik hos Flacius. Melanchton tænker tydeligvis ikke længere på en 'tale' i snæver forstand når han siger at "Grækerne spurgte i alle deres bøger hvad der var værkets hensigt, eller med et andet ord, hvad der var dets sigte, *scopus*". En teksts grundlæggende hensigt er væsentlig for den rette forståelse af den. Dette punkt bliver faktisk også bestemmende for den vigtigste doktrin som Melanchton opstiller – som uden tvivl er hans lære om *loci communes*. Han indfører den som en del af *inventio* og følger dermed den antikke topik-tradition; men han er helt bevidst om den hermeneutiske problematik der ligger heri. Han betoner at de vigtigste kapitler, "der indeholder kilderne til, og summen af, hele kunsten"<sup>13</sup>, ikke blot er et stort forråd af synsmåder, hvoraf det for taleren eller eleven gælder om at have flest muligt – for i virkeligheden indeholder den rigtige samling af sådanne *loci* totaliteten af al viden.

Dette er implicit en hermeneutisk kritik af den retoriske topiks overfladiskhed.<sup>14</sup> I stedet

<sup>12</sup>Melanchton (1531), s. 422f.

<sup>13</sup>Melanchton (1531), s. 470.

<sup>14</sup>Det er tydeligt at Melanchtons tilhængere ikke på samme måde var sig denne problematik bevidst. Således finder jeg hos Johannes Sturm hans *Linguæ latinæ resolvendæ ratio: Neo temporevalde occupati fuimus adolescentes in intuendis locis communibus. Corrogamus quædam ex eo libro Erasmi, quem edidit de ratione discendi. Philippus honorificæ memoriæ etiam tradidit quosdam locos communes et alialios tradiderunt. Ego puto non soulm faciendos locos communes virtutum et-vitorum, sed locos communes omnium rerum ... Vobis hi loci instar memoriæseu recordationes. [I nyere tid har vi i*

skal den tjene som retfærdiggørelse af hans egen fremgangsmåde. Melanchton har nemlig som den første baseret den gammelprotestantiske dogmatik på en meningsfuld selektion og samling af afgørende steder fra den hellige Skrift: de *loci præcipui* som udkom første gang i 1519.

Den senere katolske kritik af det protestantiske princip om Skriften har ikke helt ret når den på grund af denne opstilling af dogmatiske sætninger hævder at reformatorernes Skrift-princip er inkonsekvent. Det er ganske vist rigtigt at ethvert udvalg indebærer en fortolkning og dermed har dogmatiske konsekvenser; men den gammelprotestantiske teologis hermeneutiske påstand består i at dens dogmatiske abstraktioner er legitimeret af Skriften selv og dens hensigt. Så er det godt nok et andet spørgsmål i hvor høj grad de reformatoriske teologer virkelig fulgte deres egen grundsætning i tilstrækkelig grad.

Det springende punkt er her gendrivelsen af den allegoriske fortolkning der ganske vist fortsat er uundværlig i en vis forstand i forhold til Det Gamle Testamente – som det endnu i dag anerkendes i form af den såkaldte 'typologiske' fortolkning. En konkret henvisning til Luthers fortolkningspraksis i forhold til 5. Mosebog og profeterne kan her illustrere at princippet om Skriften fortsat gælder. Melanchton siger:

Her fremstilles ikke bare allegorier, men historien selv bliver sat i forhold til troens og gerningernes *loci communes* – og først da følger allegorierne ud fra disse *loci*. Men denne metode kan ingen følge

høj grad sat eleverne til at lære *loci communes*. Vi har stykket nogle sammen fra den bog af Erasmus som han udgav om talens teori. Den højærværdige Philippus har også opstillet nogle, og andre har opstillet nogle andre. Jeg for min del mener at man ikke kun bør opstille *loci communes* for dyder og laster, men for alle ting ... Disse *loci* skal gøre det ud for hukommelse eller være som erindringer for jer.]"

uden at besidde overordentlig stor lærdom.<sup>15</sup>

Uanset at der her gås på kompromis, så bekræfter dette sted vor fortolkning, nemlig at princippet om Skriften hævder sin grundlæggende stilling.

Man kunne fortsætte med at påvise at elementer i retorikken bliver til grundsætninger i den senere hermeneutik, men måske er det nok med en almen betragtning. Det drejer sig om læsningens nye opgave. Til forskel fra den mundtlige tale er den skrevne eller mangfoldiggjorte tekst berøvet alle de hjælpemidler til forståelsen som taleren plejer at levere. De kan sammenfattes under betegnelsen 'den rette betoning', og enhver véd hvor svært det er at gengive en overleveret sætning i en virkelig passende betoning. Hele summen af forståelse indgår i det idealtilfælde der hedder den rigtige betoning – og som aldrig realiseres perfekt. Herom har Dannhauer en rigtig bemærkning:

Litteratur kan næppe gøres forståelig på nogen anden måde end ved en levende lærers hjælp. Hvem kunne overhovedet læse munkenes gamle manuskripter uden sådan en hjælp. Men tegnsætningen kan kun erkendes på grundlag af de forskrifter som retorikerne har givet om perioder, kommata og kola.

Citatet bekræfter at den nye læsehjælp, tegnsætningen, beror på retorikkens gamle artikulationskunst.

Men den fulde rækkevidde af dette problem er egentlig først blevet forstået i den pietistiske hermeneutik, sådan som den i fortsættelse af August Hermann Francke blev udviklet af Rambach og dennes efterfølgere. Først her erkendes det nemlig at den klassiske retoriks kapitel om opvækkelse af følelserne er et

hermeneutisk princip. I enhver tale bor der nemlig, ifølge sjælens inderste bestemmelse, en følelse; og man kender denne erfaring: "De samme ord betegner, når de siges med forskellig følelse og gestus, forskellige betydninger." I denne anerkendelse af den følelsesmæssige modulations rolle i al tale (og især i prædikenen) ligger rødderne til den 'psykologiske' fortolkning som Schleiermacher har grundlagt, ja i sidste instans til al såkaldt indfølingsteori – som når det hos Rambach hedder: "Fortolkeren skal drage forfatterens sjæl til sig på en sådan måde at han langsomt kommer til at fremstå som dennes andet jeg."

Men hermed griber vi langt frem. Den første hermeneutiske selvbesindelse fandt jo allerede sted i reformationstiden, hos Flacius. Også han var fra først af naturligvis ikke andet end en filolog og humanist som var blevet overbevist om den lutherske reformation. Men det er hans ubestridelige fortjeneste at han befæstede det lutherske princip om Skriften mod angrebene fra Tridentiner-koncillets teologer ved at udvikle sin hermeneutik. Hans forsvar for den Hellige Skrift måtte så at sige kæmpe på to fronter. På den ene side mod humanismens ciceronianske stilideal som Bibelen ikke levede op til. På den anden side mod det modreformatoriske angreb der sagde at den Hellige Skrift overhovedet ikke var forståelig hvis man ikke låste den op ved hjælp af kirkens lærdomstradition. At låse den Hellige Skrift op uden den slags dogmatiske specialnøgler – det er den væsentlige intention bag den nøgle, den *Clavis scripturæ sacræ*, som Flacius er ophavsmand til. Med stor grundighed behandler Flacius her årsagerne til den hellige Skrifs vanskelighed, og for det modtager han endda ironisk ros fra sin katolske kritiker Richard Simon – som han også gør det for sin belæsthed i kirkefædrene. Imidlertid består den vigtigste vanskelighed, som teologisk ligger til grund for hele princippet om Skriften, ikke i de almene problemer

<sup>15</sup>Melanchton (1531), s. 470.

som en tekst på et fremmed sprog frembyder for forståelsen. Dette er blot den mest åbenbare side af sagen, hvor Flacius som førende ekspert i hebraisk og græsk kunne føle sig specielt kompetent; men vigtigere er egentlig en religiøs grund.

Når det gælder frelseslæren, er alle mennesker efter deres natur ikke bare tungnemme og dumme, men hælder tilmed straks til den modsatte betydning; vi er ikke bare ude af stand til at elske den, attrå den og forstå den, nej, vi anser den endog for tåbelig og formastelig og viger langt bort fra den i skræk.

Her har et centralt motiv i al hermeneutik – nemlig overvindelsen af fremmedheden og den opgave at tilegne sig det fremmede – fundet en egenartet, ja enestående udformning; og i sammenligning hermed vil alle andre fremmedartede træk ved tekster – sprog, tidsbundne anskuelser, udtryksformer – slet og ret virke underordnede. Her har vi nemlig at gøre med et urmotiv i protestantismen: modsætningen mellem loven og forjættelsen, henholdsvis nåden. Det er for letkøbt at sige at den hermeneutik der grunder sig herpå, er dogmatisk fordi den selv udspringer af en dogmatisk interesse. Det er sandt nok at denne hermeneutik vil tjene den kristne tros selvforståelse og antagelsen af evangeliet. Men ikke desto mindre er den i princippet en rent hermeneutisk bestræbelse. Denne hermeneutik er gennemførelsen og retfærdiggørelsen af det protestantiske princip om Skriften, og anvendelsen af dette princip bekræfter den religiøse forudsætning om 'retfærdiggørelse ved tro'.

Man anlægger derfor et forfladigende perspektiv når man ser tekstfortolkningens opgave ud fra moderne videnskabsteori, underlagt videnskabelighedens målestok. Fortolkerens opgave er i det konkrete tilfælde aldrig en blot og bar logisk-teknisk formidling af betydning

gen i en given ytring, hvor der helt ses bort fra spørgsmålet om det sagtes sandhed. Enhver bestræbelse på at forstå en teksts betydning betyder at tage en udfordring op som teksten stiller os over for. Tekstens krav på at være sand er netop forudsætningen for hele bestræbelsen, også hvis resultatet bliver en bedre erkendelse der fører til kritik af teksten og viser at den forståede sætning er falsk. Dette må tages i betragtning i relation til den måde Flacius opbygger sin hermeneutik på. Han véd hvilken udfordring evangeliet repræsenterer. Det er på ingen måde overflødig, men heller ikke dogmatisk indsnævrende, når han opregner allehånde betingelser for den rette forståelse af den Hellige Skrift. For at nævne et eksempel, så kræves der ikke blot en from forventning om at høre Guds ord, sådan som Flacius understreger; en anden betingelse er for eksempel en sjæl der er fri for alle de bekymringer der jo ellers er nødvendige i alle vanskelige sager og gøremål.<sup>16</sup> Et råd er at man skal lære det udenad som man ikke helt har forstået, "i håb om at Gud en dag vil gøre det klart for os"; men lige ved siden af dette står et andet råd, der virkelig er alment og anbefales som gyldigt for læsningen af ethvert skrift: at man som det første skal finde ud af hvad der er hele tekstens *scopus*, dens formål og intention.

Med den slags almene overvejelser bliver det særlige ved den Hellige Skrifs fordring på ingen måde nivelleret bort, men bliver netop ved disse overvejelser sat i relief:

Man må agte på at der i denne bog ikke blot findes én slags doktrin, som i de fleste bøger, men derimod to: loven og evangeliet. De er ganske vist af natur hinandens modsætninger, men de stemmer overens derved at loven, når den blotlægger vor syndighed, indirekte tjener antagelsen af tilgivelsen (i kraft af frelseren).

<sup>16</sup>Flacius (1562), s. 88.

Også dette er et hermeneutisk anliggende. Det betyder at Bibelen lægger op til en bestemt form for tilegnelse – nemlig den troendes glade antagelse af budskabet. Det er dette *scopus* hvorudfra man skal læse den Hellige Skrift – også når man kommer til den for eksempel som blot og bar historiker, eller hvis man som ateist, for eksempel på marxistisk grundlag, anser hele religionen for 'falsk'. Denne art tekst må – som enhver anden – forstås ud fra sin intention.

Enhver læsning og udlægning af den Hellige Skrift, men især prædikenens ord, som jo skal vække den Hellige Skrift til nyt liv, så at den atter bliver til budskab, er underlagt evangeliets krav på at være *kerygma*, forkyndelse. Dette må den hermeneutiske betragtning anerkende, og at dette krav gælder, berettiger på ingen måde at man af den grund kalder Flacius' hermeneutiske teori dogmatisk. Denne teori søger intet andet end en adækvat teoretisk begrundelse for princippet om Skriften, som Luther havde opstillet. Flacius' hermeneutiske lære strider ikke, når den opfatter en religiøs tekst som et religiøst budskab, mod de humanistiske og filologiske principper for rigtig udlægning. Den kræver aldrig indholdsmæssigt-dogmatiske antagelser der ikke kan belægges ud fra Det Nye Testaments tekst, men som i stedet hidrører fra en instans der står over denne tekst. Hele Flacius' hermeneutik følger den ene grundsætning at kun sammenhængen virkelig kan bestemme betydningen af enkelte ord, passager og så videre: *ut sensus locorum tum ex scopo scripti aut textus, cum ex toto contextu petatur*<sup>17</sup>. Her er den polemiske front mod hele den skriftfremmede tradition fuldkommen tydelig. Det stemmer med at Flacius, ligesom Melancthon, følger Luther deri at han advarer mod den allegoriske fortolknings farer. Netop

<sup>17</sup>"at passageres betydning skal søges både ud fra den samlede skrifs eller teksts intention, og ud fra hele sammenhængen" [oversætterens anmærkning].

denne fristelse skal læren om *scopus totius scripti* foregribe.

Hvis man ser nærmere til, så er det helt tydeligt retorikkens klassiske begrebsmetaforer der her føres frem imod skriftens dogmatiske underordning under kirkens læreautoritet. *Scopus* betegnes som tekstens hoved eller ansigt, som ofte er tydeligt allerede i titlen, men som især fremgår af tankegangens grundlinjer. Dermed genoptages og udbygges det gamle retoriske dispositio-begreb. Man skal nemlig passe omhyggeligt på hvor, så at sige, hovedet, brystet, hænderne og fødderne er, og hvordan de enkelte dele hænger sammen som et hele. Flacius taler netop om en tekstens 'anatomy'. Det er ren Platon. I stedet for at være en ren sammenkædning af ord og sætninger må enhver tale være organiseret som et levende væsen og have et eget liv, så at den hverken mangler hoved eller fod, men både det indre og det ydre står i et godt harmonisk forhold til hinanden og til helet. Dette står i *Faidros* (264C). Også Aristoteles følger denne retoriske metaforik når han i sin poetik beskriver en tragedies opbygning: "Som 'ét helt dyr' [*ὡσπερ ζῶον ἐν ὀλῶν*]"<sup>18</sup>. Talemåden "Det har hverken hovede eller hale" tilhører samme tradition.

Det er imidlertid også ren Platon (som Aristoteles sigter til både i sin udførelse og sin begrundelse) at retorikkens væsen ikke kan indfanges i den slags kunster som kan beskrives i tekniske regler. Hvad de retoriklærere der kritiseres i *Faidros*, bedriver, ligger 'før' den egentlige kunst. Den egentlige retoriske kunst kan nemlig hverken adskilles fra kundskaben om det sande eller fra kundskaben om 'sjælen'. Hermed menes den sjælelige habitus hos tilhøreren, hvis følelser og lidenskaber skal opvækkes i kraft af talen med henblik på overbevisning. Dette står i *Faidros*, og således følger altså hele retorikken grundsætningen

<sup>18</sup>*Poetikken* 23,1; 1459a 20.

om *argumentum ad hominem*, selv i den daglige brug i omgang med mennesker, lige til vore dage.

Nu er det ganske vist sandt at i den nye videnskabs og rationalismens tidsalder, der kom til udfoldelse i det 17. og 18. århundrede, blev båndet mellem retorik og hermeneutik løsnet. På det seneste har H. Jaeger gjort opmærksom på den rolle som Dannhauer har spillet med sin *idea boni interpretis*<sup>19</sup>. Han synes at være den første der har brugt ordet hermeneutik terminologisk, og det gjorde han i åbenlys tilknytning til det dertil svarende skrift i Aristoteles' Organon. Deri viser det sig at det var Dannhauers projekt at fortsætte og fuldende det som Aristoteles havde påbegyndt med sit skrift *Peri hermeneias*. Som han selv siger: "at udvide den aristoteliske Organons grænser ved indlemmelse af en ny by". Han orienterer sig altså efter logikken, og til den skal føjes endnu en del, endnu en filosofisk videnskab, nemlig den om at fortolke – med en så almen status at den går forud for både den teologiske og den juridiske hermeneutik, ganske som logikken og grammatikken går forud for al konkret anvendelse. Dannhauer forbigår her det han kalder tale-rens udlægning, nemlig den brug og nytte som man tilstræber med en tekst, og som man almindeligvis kalder *accomodatio textus*, og i stedet prøver han med sin hermeneutik at indføre en menneskelig og logisk ufejlbarlighed i den almene forståelse af tekster der gør den til et sidestykke til logikken. Det er denne tendens til en art ny logik der får ham til at parallelisere med den analytiske logik – og til udtrykkeligt at markere forskellen til den. Begge logikkens dele, analytikken og hermeneutikken, beskæftiger sig med sandhed, og begge lærer os at tilbagevise usandhed. Men de adskiller sig derved at den ene, hermeneutikken, lærer os at udforske den sande betyd-

<sup>19</sup> 'ideen om den gode fortolker' [oversætterens anmærkning].

ning også af en grundlæggende falsk sætning – medens analytikken kun udleder konklusionens sandhed af sande principper. Hermeneutikken har altså kun med sætningers 'betydning' at gøre, ikke med deres saglige rigtighed.

Dannhauer er her helt bevidst om den vanskelighed at den betydning forfatteren har ment, ikke behøver være klar og entydig. Dette, mener han, er netop menneskenes svaghed, at også en enkelt ytring kan have en mangfoldig betydning. Men det er hans projekt at opløse den slags flertydigheder ved en hermeneutisk indsats. Hvor rationalistisk han tænker, bliver klart når han opstiller det som hermeneutikkens ideal at forvandle ytringer der ikke er logiske, til logiske ytringer og så at sige få dem til at smelte. Det gælder her om at give den slags ytringer – for eksempel poetiske – en ny placering, sådan at de skinner i deres eget lys og ikke kan bedrage nogen. Men denne sande plads er den logiske ytring, det rene udsagn, den kategoriske dom, den egentlige måde at tale på.

Det forekommer mig forkert at hylde en sådan logisk orientering af hermeneutikken som den egentlige opfyldelse af hermeneutikkens idé, sådan som H. Jaeger gør. Dannhauer selv – en teolog fra Strassburg i begyndelsen af det 17. århundrede – bekender sig som elev af den aristoteliske Organon som har befriet ham fra den samtidige dialektiks forvirring. Men når man ser bort fra denne videnskabsteoretiske placering og ser på indholdet, så har Dannhauer næsten alt til fælles med den protestantiske hermeneutik; og når han forbigår sammenhængen med retorikken, så sker det jo under direkte påberåbelse af Flacius, som havde ydet dette aspekt tilstrækkelig opmærksomhed. Faktisk er han som protestantisk teolog også udtrykkelig enig i anerkendelsen af retorikkens betydning. I sin *Hermeneutica sacræ scripturæ* citerer han Augustin side op og side ned – for at bevise at

den Hellige Skrift ikke blot er kendetegnet ved jævn ukunstlethed (som man kunne tro ud fra et ciceroniansk retorisk ideal), men at den ejer en særlig art veltalenhed, som netop er tilpasset mænd som har den højeste autoritet, ja, som nærmer sig det guddommelige. Man ser altså at den humanistiske retoriks stilkanon endnu i det 17. århundrede havde en gyldighed som den kristne teolog kun kunne hævde sig over for ved – med Augustin – at forsvare Bibelens retoriske niveau. Dannhauers rationalistiske nyorientering af hermeneutikkens metodiske selvforståelse bringer ikke noget nyt hvad angår substansen af selve det hermeneutiske projekt, sådan som det var blevet indvarslet af det reformatoriske princip om Skriften. Også Dannhauer refererer hele tiden til de teologiske stridsspørgsmål og insisterer ganske som andre lutheranere på at den hermeneutiske evne – og dermed også evnen til at forstå den Hellige Skrift – er fælles for alle mennesker. Også hos ham tjener etableringen af hermeneutikken som forsvar mod papisterne.<sup>20</sup>

Men uanset om man orienterer sin metodiske selvforståelse ud fra logikken eller retorikken, henholdsvis dialektikken, så har den hermeneutiske 'kunst' i alle fald en almen status der rækker hen over alle anvendelsesområder – om det så er Bibelen, klassikerne eller lovtekster. Dette indgår i begge orienteringer, og det skyldes den ejendommelige problematik der knytter sig til begrebet 'kunstlære', og som udspringer i Aristoteles' begrebsdannelse. Over for de 'rene' eksempler på *tekhne* eller kunstlære står retorikken, såvel som hermeneutikken, klart som særtilfælde. Begge har at gøre med det universelt sproglige og ikke med bestemte, begrænsede områder for

menneskelige frembringelser. Det er også grunden til at de udvikler sig i en mere eller mindre glidende overgang fra den naturlige, alment-menneskelige tale- eller forstå- evne til den bevidste brug af kunstregler for tale og forståelse. Men det har en anden vigtig side, som ikke rigtig er synlig ud fra det moderne videnskabsbegreb, så lidt som ud fra det antikke *tekhne*-begreb: i begge tilfælde er det kun i begrænset omfang muligt at abstrahere den 'rene kunst' fra dens naturlige, sociale betingelser i den daglige praksis. For retorikkens vedkommende betyder det at den blotte viden om regler og indlæring heraf, løsrevet fra naturlige anlæg og naturlig øvelse, ikke som sådan hjælper én til sand veltalenhed; og det betyder også omvendt at talens blotte kunstfærdighed, hvis den ikke har et passende indhold, bliver til tom sofistisk.

Hvis man overfører dette til den gode udlægnings kunst, så er der ganske vist her tale om en ejendommelig mellemdimension, nemlig talen der er fikseret i nedskrift eller på tryk. På den ene side betyder det at forståelsen bliver vanskeligere, selv når de sprogligt-grammatiske betingelser er fuldstændig opfyldt. Det døde ord må jo opvækkes til levende ytring. På den anden side betyder det imidlertid også en lettelse, i og med at det fikserede uforandret står til rådighed for det gentagne forsøg på at forstå. Her er der dog ikke tale om en stiv opremsning af positive og negative punkter som følger af fikseringen. Eftersom hermeneutikken handler om udlægning af tekster, og tekster er tale der enten er bestemt til oplæsning eller til stillelæsning, kommer skrivekunsten i alle tilfælde udlægningsarbejdet i møde. Således hørte der i oplæsningskulturens tidlige dage en særlig skrivekunst til at indrette tekstgrundlaget rigtigt til fremførelse. Det er et vigtigt stilistisk synspunkt, som i både den græske og den romerske oldtid spillede en afgørende rolle. Med stillelæsningens og sidenhen bogtrykker-

<sup>20</sup>Med hensyn til den ovennævnte Sturm er der slet ikke tale om at han støtter sig til Aristoteles på denne måde. Han siger netop advarende om jesuiterne *ut magis sint Aristotelici quam theologii* ("at de er mere aristotelikere end teologer", oversætterens anmærkning).

kunstens fremkomst bliver særlige former for læsehjælp – tegnsætning og leddeling – mulige og nødvendige. Dermed sker der også helt klart en ændring i hvad der kræves af skrivekunsten. Man kunne her drage en parallel til de grunde som Tacitus i sin *Dialogus* opregner til veltalenhedens forfald – nemlig de årsager der lå i bogtrykkerkunsten, til den episke litteraturs forfald og til ændring i skrivekunsten, svarende til den ændrede læsekunst. Man ser her i hvor høj grad de to partnere, retorik og hermeneutik, afviger fra den håndfaste model for håndværksmæssig viden som er knyttet til begrebet ‘kunstlære’ (*tekbne*).

Endnu hos Schleiermacher mærker man tydeligt den problematik der ligger i begrebet kunstlære når det anvendes på retorik og hermeneutik. Interferensen mellem forståelse og udlægning svarer jo ganske til den der består mellem at tale og at holde tale. I begge tilfælde er andelen af bevidst regel anvendelse underordnet; både i retorik og hermeneutik, præcis som i logikken, virker det derfor rigtigere at tale om en art teoretisk bevidstgørelse, det vil sige en ‘filosofisk’ forståelse, der er mere eller mindre uafhængig af sin anvendelsesfunktion.

Her kommer man uvægerlig til at tænke på den ejendommelige særstilling som den praktiske filosofi har hos Aristoteles. Ganske vist hedder den ‘*philosophia*’, og det peger i hvert fald på en art ‘teoretisk’ og ikke praktisk interesse. Men trods dette bedrives den, som Aristoteles påpeger i sin etik, ikke for den blotte videns skyld, men derimod af hensyn til *arete*, det vil sige den praktiske væren og handlen. Her forekommer det mig bemærkelsesværdigt at man også kunne sige noget tilsvarende om det som Aristoteles i metafysikkens 6. bog kalder *poietike philosophia* – og som tydeligvis både omfatter poetik og retorik. For begge gælder at de ikke blot er forskellige slags *tekbne* i betydningen teknisk viden. Begge

beror jo på en universel evne hos mennesket. Deres særstilling over for de egentlige *tekbmai* er ganske vist ikke så klart markeret som den praktiske filosofi, der jo profilerer sig i kraft af sit polemiske forhold til den platoniske idé om det gode. Men efter min mening kan man hævde at også den ‘poetiske filosofi’s’ særstilling og afgrænsning, i analogi med den praktiske filosofi, er en konsekvens af den aristoteliske tænkning; og i hvert fald har historien draget denne konsekvens. For også trivium – bestående af grammatik, dialektik og retorik, hvor retorik også indbefatter poetik – har en universel status i forhold til de konkrete måder at gøre og fremstille noget på, ligesom den universelle status der tilkommer praksis og den fornuft som den ledes af. Triviums bestanddele er langt fra at være videnskaber; de er i stedet ‘frie’ kunster, det vil sige de hører til den menneskelige tilværelses grundvilkår. De er ikke noget som man gør eller lærer, for at man så kan være én der har lært dem. At kunne uddanne denne evne hører snarere til de muligheder mennesket har som sådant – det som enhver er eller kan.

Men det er det der i sidste instans gør forholdet mellem retorik og hermeneutik – det forhold hvis historie vi her studerer – til noget betydningsfuldt. Heller ikke udlægningens og forståelsens kunst er nemlig en specifik færdighed som man kan lære for at blive én der har lært den – en art professionel tolk; nej, den hører til selve det at være menneske. For så vidt bærer de såkaldte ‘åndsvidenskaber’ betegnelsen ‘*humaniora*’ med rette. Dette er måske blevet uklart på grund af den emancipation af metode og videnskab der er karakteristisk for den nyere tid. Men i virkeligheden kan en kultur der prioriterer videnskaben – og dermed den teknologi der er bygget på den – aldrig helt sprænge den større ramme der definerer menneskeheden som menneskelig omverden og som samfund. Og inden

for denne større ramme har retorik og hermeneutik en uantastelig og altomfattende status.

---

#### Litteratur:

Dannhauer, Johan Conrad (1930): *Idea boni interpretis*.

Dilthey, Wilhelm (1966): *Leben Schleiermachers*, bind II, 2.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Flacius, Matthias (1562): *Clavis scripturæ sacræ*.

Jaeger, Hasso (1974): "Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik, i: *Archiv für Begriffsgeschichte* XVIII/1, side 35–84., s. 595ff

Melanchton, Philip (1531): "Elementa rhetorices" 1531, *Corpus reformatorum XIII*.

Vico, Giambattista (1708): *De nostri temporis studiorum ratione*.