

## PH.D.-AFHANDLING OM “KULTURMØDETS HERMENEUTIK”

*Ved et offentligt forsvar for afhandlingen Kulturmødets hermeneutik. En filosofisk analyse af fire udvalgte problemstillinger med vægt på en diskussion imellem Hans-Georg Gadamer og Richard Rorty, indleveret til bedømmelse ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, erhvervede Anita Holm Riis ph.d.-graden samme sted den 21. maj 2004. Bedømmelsesudvalget bestod af formand, lektor Peter Steensgaard Paludan, Aarhus Universitet, lektor Antje Gimmler, Aalborg Universitet og professor Anders Lindseth, Profesjonshøgskolen i Bodø. Nedenfor bringes en redigeret udgave af Anita Holm Riis' indledning og resumé ved forsvaret fulgt af en redigeret udgave af Peter Steensgaard Paludans indlæg ved samme lejlighed.*

### Indledning og resumé ved Anita Holm Riis

Når man bliver opfordret til at kommentere sit eget ph.d.-forsvar, er det en oplagt mulighed for at uddybe nogle af de temaer, som blev berørt i opponenterens mere kritiske bemærkninger. Jeg har ikke glemt, at der også var rosende ord, men det interessante ved et forsvar er jo netop, at man skal forsvare sig. Derfor vil jeg kun i meget kort form, uden at gå i detaljer med indholdet, præsentere enkelte af afhandlingens pointer. Således skabes der plads til at behandle et af de overordnede temaer, som afspejlede sig i de kritiske indvendinger, jeg også fik.

Afhandlingen bærer titlen *Kulturmødets hermeneutik – en filosofisk analyse af fire udvalgte problemstillinger med vægt på en diskussion imellem Hans-Georg Gadamer og Richard Rorty*. Den er bygget op om en filosofisk diskussion af fire emner med relevans for kulturmødet, nemlig forståelsesproblemet, dialogbegrebet, etnocentrisme-problemet og objektivitetsbegrebet (sidstnævnte udgør en videnskabsteoretisk perspektivering). Disse emner diskuteres ud fra et overordnet kriterium, som går ud på *at vurdere forskellige filosofiske tænkemåder på deres evne til at befordre tværkulturel forståelse*. Med ‘filosofiske tænkemåder’ tænker jeg her primært på afhandlingens hovedpersoner, nemlig Hans-Georg Gadamer og Richard Rorty (der inddrages også en række andre filosofiske positioner i afhandlingens diskussioner).

Der argumenteres gennemgående for, at der er markant forskel på henholdsvis Gadammers og Rortys tænkemåder og der argumenteres for, at sådanne tænkemåder er afgørende for, hvordan kulturmøder kan gennemføres. Argumentationen forudsætter naturligvis en anerkendelse af, at vore tænkemåder har konsekvenser for, hvordan vi håndterer praktiske situationer, hvormed jeg ikke udelukker, at praksis også virker ind på vore tænkemåder.

Valget af Gadamer og Rorty er på hver sin vis begrundet i det, de har beskæftiget sig med. Hermeneutikkens dybtgående undersøgelse af forståelsens forudsætninger byder sig oplagt til i en diskussion af kulturmødet, mens Rorty på mere konkret vis har interesseret sig for og skrevet om kulturbegrebet, etnocentrisme og kulturmøde i det hele taget. Men de to filosoffer giver tilmed hinanden et glimrende modspil. Derfor bliver linjerne ofte trukket skarpt op, og på nogle punkter var opponenternes kritik netop forbundet med denne til tider skarpe markering af forskelligheden imellem Gadamer og Rorty. Både Anders Lindseth og Antje Gimmler mente, at jeg i min læsning af henholdsvis Gadamer og Rorty havde fortolket deres positioner forholdsvist yderligtgående. Det giver jeg opponenterne ret i. Når man bringer to parter i diskussion om et tredje emne, her kulturmødet, *kan* der ske det, at synspunkterne bliver trukket hårdt op.

En filosofisk analyse af en sådan diskussion søger altid tilbage til eller ned til fundamentet for de respektive synspunkter. Hvad er det fx, *der gør*, at Rorty altid udkaster visioner for fremtiden, mens Gadamer fokuserer på fortiden? I svaret på sådanne spørgsmål markeres forskellighederne, og det afspejler sig i mine fortolkninger af Gadammers og Rortys positioner. Men jeg står ved mine fortolkninger. Mit projekt går ikke ud på at bedrive Gadamer- eller Rortyeksegese. Det går som sagt ud på at vurdere deres respektive tænkemåder på deres evne til at befordre tværkulturel forståelse. Med begrebet 'tænkemåde' lægger jeg netop op til, at der fokuseres på de overordnede linjer i den måde, hvorpå fx Gadammers hermeneutik udfolder sig. Vurderingen består efterfølgende i en overvejelse af, hvilke problemer der kan være knyttet til en sådan tænkemåde – set fra kulturmødets perspektiv. Jeg vil i det følgende eksemplificere, hvordan en analyse af denne art kan tage sig ud. Det vil jeg gøre med udgangspunkt i dialogbegrebet. Netop den måde, hvorpå dette begreb bliver centralt i kulturmødedebatten, er med til at understøtte mine tolkninger.

Kommunikationen mellem mennesker er selvsagt et af de centrale emner, når kulturmødets muligheder skal afdækkes. Jeg har i den forbindelse dels grebet fat i Rortys 'vokabularbegreb', dels i Gadammers dialogbegreb. I begge tilfælde er der tale om absolut grundlæggende forestillinger, som ikke blot afklarer et kommunikativt aspekt i de respektive positioner. Der er noget langt mere omfattende på spil, som afslører noget fundamentalt i deres tænkemåder. Først til 'vokabularbegrebet'.

Begrebet 'vokabular' henviser hos Rorty til de særlige talemåder, der til enhver tid knytter sig til fx forskellige emner, områder, kulturer eller tænkemåder. Mere præcist kan det ikke siges, da Rorty selv er diffus på det punkt. Til eksempel omtaler Rorty diverse filosofiske tænkemåder som vokabularer, der på hver deres måde anvender fx et ord som 'sandhed'. I ét vokabular refererer 'sandhed' måske til en klassisk korrespondensteoretisk forestilling om overensstemmelsen imellem virkelighed og begreb, i et andet vokabular er sandhed måske udelukkende knyttet til det, der giver mening. Disse to helt forskellige måder at anvende sandhedsbegrebet på gør vokabularerne uforenelige. Rorty fremhæver ofte, at man – såfremt man ønsker at kritisere et givet vokabular – gør klogt i ikke at gå ind på de talemåder, man ønsker at gøre op med. Gør man det, har man allerede bekræftet modstanderen i vedkommendes tænkemåde eller vokabular. Det

*udelukker* dog ikke en samtale imellem repræsentanter for forskellige vokabularer, blot må denne foregå enten som overtalelse eller via en etablering af et helt nyt og tredje vokabular. Denne pointe overfører jeg i min afhandling til kulturmødet.<sup>1</sup> Der er hos Rorty ikke noget, som tyder på, at man ikke skulle kunne anvende vokabularbegrebet om kulturelt betingede talemåder. Han har netop i forhold til kulturmødesituationen fokuseret på muligheden for at skabe nye talemåder, som hverken hører den ene eller den anden kultur til. Det lyder umiddelbart som et konstruktivt bud på, hvordan vi kan overvinde eventuelle forståelsesbarrierer imellem kulturer. Alligevel må man spørge, om Rorty egentlig løser det forståelsesproblem, der til tider gør sig gældende, når kulturer mødes?<sup>2</sup> Er der ikke snarere tale om en undvigemanøvre, hvor man på forhånd afstår fra en egentlig dialog, fordi vokabularerne aldrig fusionerer, men blot forlades til fordel for nye (muligvis fælles) måder at udtrykke sig på? Med udgangspunkt i disse spørgsmål udarbejder jeg en kritik af Rorty, som først og fremmest omhandler hans manglende inddragelse af det samspil, der *kunne* være imellem forskellige historisk og kulturelt betingede kontekster.

Antje Gimmler mente, at jeg i denne kritik af Rorty havde været for lidt opmærksom på, at der trods alt findes en forbindelse imellem vokabularerne, og at de er fleksible størrelser. Jeg har dog ikke hævdet, at eksisterende vokabularer ikke kan forandres. Denne forandring kan tilmed være påvirket 'udefra', dvs. at påvirkningen også kan komme fra andre vokabularer. Men det kan kun ske på det givne vokabulars *betingelser*. Det er netop derfor, at jeg i forhold til kulturmødet fokuserer så stærkt på etableringen af et tredje og nyt vokabular. *For kun på den måde kan kulturmødet blive ligeværdigt*. Den ligeværdighed, jeg efterlyser, finder jeg i Gadammers dialogbegreb. Her er med andre ord et eksempel på, at sammenligningen med Gadamer bliver afgørende for, hvordan jeg fortolker Rorty.

Gadammers dialogbegreb er stærkt forbundet med tanken om at 'sætte noget på spil'. Det, den anden har at sige, *kan* betyde, at man må revidere de opfattelser og forestillinger, man hidtil har haft. En af de afgørende forskelle på dialogen og Rortys vokabularer er, at hverken den ene eller den anden part kan opstille *betingelser* for dialogen. Her må vi så at sige følge sagens gang og lade alt det nye integrere sig i vort 'verdensbillede'. Kulturmødet må fra et hermeneutisk perspektiv ideelt set betragtes som noget, der altid fører os et nyt sted hen. Jeg bringer altid min forforståelse med ind i dialogen, det samme gør den anden, og i kraft af den åbenhed, som nødvendigvis er til stede (ellers er det ikke dialog), er det sandsynligt, at begge parter får ændret eller i det mindste lagt noget til deres forståelse af sagen. Alt dette er noget, der 'sker' med os, og

---

<sup>1</sup> I afhandlingen har jeg bl.a. underbygget dette med referencer til en publiceret brevveksling mellem Anindita Niyogi Balslev og Richard Rorty (Anindita Niyogi Balslev: *Cultural Otherness, Correspondence with Richard Rorty*, Atlanta 1999).

<sup>2</sup> Her skal det tilføjes, at Rortys kulturbegreb svarer til den måde, hvorpå vi i daglig tale anvender begrebet 'kultur'. Man kan tale om alt lige fra en 'arbejdspladskultur' til fx en 'kristen kultur' og samtidig vide, at sådanne prædikater kan være problematiske. Sagen er, at vi med kulturbegrebet afgrænser nogle enheder eller områder, således at vi i en konkret samtalsituation har et holdepunkt.

som sådan er der ikke tale om, at vi vælger en forståelse frem for en anden. Forståelsen opstår slet og ret ud af selve mødet.

Uanset hvor fleksibelt et vokabular måtte være, kan en sådan dialogisk tænkemåde ikke forenes med Rortys position. Ganske vist er Rorty ligesom Gadamer altid fokuseret på foranderlighed, men foranderligheden kommer til udtryk ved bestandige nybrud og ikke i en sammenhængende proces. På det punkt er Gadamer en kontinuitetstænder, mens Rorty tænker i 'ryk' eller brud. Denne forskel udgør en vigtig pointe i forhold til kulturmødet, fordi den bliver afgørende for, *hvordan* vi påvirkes i mødet med den anden. Når man mødes på tværs af vokabularer eller kulturer, kan man som sagt enten overbevise den anden om ens eget vokabulars fortrinligheder, eller man kan etablere et nyt og tredje vokabular. I dialogen derimod integreres forskellige synspunkter i hinanden *uden* overtalelse eller definitive opgør.

Gadamers dialogbegreb har således været medvirkende til, at kritikken af Rorty har formet sig, som den har. Omvendt er der også en side af Gadamer, som er blevet mere markant, fordi jeg har fortolket den i lyset af Rorty. Det drejer sig om den rolle, man må tillægge subjektet i kulturmødet. På det punkt lod Anders Lindseth sig afgjort provokere af min tolkning. Uden at jeg kan gå nærmere ind på den rolle, subjektet spiller i Rortys tænkning, skal det først nævnes, at Rortys filosofi på mange punkter er politisk motiveret. Det er en af grundene til, at subjektets aktive side prioriteres. Trangen til at gøre op med indgroede fordomme i håbet om at kunne ændre verden kræver, at mennesket er i stand til at frigøre sig af fortiden. Holder man Gadamer op mod en vision af den art, må man nødvendigvis få øje på den konservatisme, som hermeneutikken bærer med sig. Det har i nogen udstrækning fået betydning for min Gadamertolkning, specielt hvad angår subjektets muligheder. Det kom dog ikke som den store overraskelse for mig, at man kunne være uenig i denne tolkning, om end den ikke er ny. I mit votum står følgende:

For så vidt angår forståelsen af Gadamers hermeneutik må man stille det ikke uvæsentlige spørgsmål, om det er korrekt at opfatte hans position således, at subjektet tenderer til at blive "reduceret til at være historiens redskab, og dermed forsvinder det som eventuelt dømmende instans. Derfor er den fornuft, der måtte sætte sig igennem, hverken din eller min fornuft, men historiens", hvilket leder AHR til at spørge, hvilken stilling ansvar og kritik i så fald kan have hos Gadamer. Hendes fremstilling af Gadamers syn på dette vigtige punkt kan ganske vist påberåbe sig på nogle Gadamer fortolkere, men det er ikke desto mindre tvivlsomt, om man kan gå videre end at sige, at subjektet forsvinder som en *uafhængigt* dømmende instans.

At subjektet *ikke* er en uafhængigt dømmende instans, kan vi således være enige om. Uenigheden består tilsyneladende i, at jeg – *kritisk* vendt mod Gadamer – tenderer at gøre subjektet til historiens redskab. Det sker specielt i afhandlingens afsnit om fornuftsbegrebet. 'Fornuft' er ifølge Gadamer ikke noget, vi ligger inde med *uafhængigt* af, hvad der i historien har *vist* sig som fornuft. Jeg kan med andre ord kun tage fornuftige beslutninger og fælde fornuftige domme set i lyset af den traditionsammen-

hæng, jeg befinder mig i. Derfor kan man med god grund spørge, hvad 'et jeg' overhovedet betyder. Subjektet er til enhver tid forbundet med traditionen på en sådan måde, at traditionen altid kommer det i forkøbet, både når der skal tænkes nyt, og når der skal tænkes 'fornuftigt'. Selv der, hvor man gør op med traditionen, bliver det hos Gadamer forklaret som noget, der med nødvendighed udspringer af historien. Mennesket eller subjektet kan således aldrig gøre sig fri af fortiden. Uenigheden mellem Anders Lindseth og mig er muligvis et spørgsmål om, hvorvidt ordet 'afhængighed' kan gradbøjes. Det problematiske i den sag afhænger efter min opfattelse af den status, historien tilkendes i Gadamers hermeneutik. Trods evnen til at integrere alt det nye, vi erfarer fx i kulturmødet, i en allerede eksisterende forståelse af verden, kan også *måden*, hvorpå denne integration foregår, ses som et historisk og kulturelt formet produkt. På et niveau kan man naturligvis sandsynliggøre, at der tilspilles os et hav af muligheder, som vi så kan vælge imellem. Dermed bevarer subjektet en vis uafhængighed. På et andet niveau *er* vi netop blevet tilspillet akkurat *disse* muligheder og ikke en række andre. Det er og bliver derfor en tvetydig sag, hvilken rolle og indflydelse et 'jeg' set fra et historisk perspektiv kan tillægges. Og dette historiske perspektiv møder man konstant i Gadamers formuleringer. For blot at tage ét eksempel:

In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens (Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, bd.1, s. 281).

Nu er det ganske vist oplagt, at intet menneske ville kunne leve med at forstå sig selv som én, der blot er betinget af noget andet, specielt ikke et moderne menneske. Men det er først og fremmest et psykologisk og ikke et filosofisk problem. Derfor kan man heller ikke argumentere imod min Gadamertolkning ved at påpege absurditeten i at hævde subjektets forsvinden. Sagen er, at Gadamer generelt flytter perspektivet fra individet til historien. Selv i dialogen er min primære interesse ikke umiddelbart det andet menneske, men først og fremmest den sag vi taler om. Og denne sag er igen historisk betinget. Heller ikke her kan man adskille det subjekt, der formidler en sag, fra den historie sagen formidles igennem. Det er aldrig *mig*, der træder frem, når noget skal diskuteres eller formidles, men derimod den historisk overleverede sag.

Afslutningsvist vil jeg vende tilbage til det, der her har været det overordnede tema. Mine tolkninger af henholdsvis Gadamer og Rorty er – indrømmet – blevet markante, og som sagt har det været en konsekvens af selve det projekt, jeg har formuleret. Ovenfor fik jeg fx nævnt, at der hos Rorty er en stærk politisk side, som kræver et aktivt subjekt. Han retter altid blikket mod fremtiden i håb om ad den vej at kunne forandre verden. Dette bestandige fokus på forandring gør Rorty til en konsekvent anti-konservativ tænk. Når man bringer Rorty og Gadamer i diskussion om et emne som kulturmøde, bliver Gadamers konservatisme derfor iøjnefaldende. Nogle ville måske

kalde det en ‘unfair’ sammenligning. Gadammers projekt er et ganske andet end Rortys. Gadamer beskæftiger sig i høj grad med de *vilkår*, vi lever under, og derfor bliver politiske visioner ikke et tema hos ham.<sup>3</sup> Til trods for dette har jeg tilladt mig at sammenstille de to positioner. Det har jeg gjort i håb om at kunne sige noget interessant om kulturmødet. Filosofien har her været en form for analyseredskab, som har bidraget til diskussionen af et samfundsrelevant emne. Denne diskussions fremdrift ligger derfor ikke alene hos de enkelte filosoffer, men også i den politiske debat, som kan siges at komme ‘udefra’.

### Indlæg ved Peter Steensgaard Paludan

Anita Holm Riis’ (herefter AHR) afhandling om “Kulturmødets Hermeneutik” har defineret en form for undersøgelse af kulturmødeproblematikken med særlig anvendelse af Gadammers hermeneutik sammenholdt med Rortys pragmatiske filosofi, en type af undersøgelse som jeg tror er original. I det mindste kender jeg ikke til, at der i forvejen skulle foreligge nogen undersøgelse, som bringer Gadammers hermeneutik i anvendelse for at afklare det basale i kulturmødet: mulighedsbetingelserne for gensidig forståelse. Afhandlingen viser, at det er frugtbart at gøre dette forsøg. Den er endvidere vel-disponeret, idet den efter udgangspunktet i redegørelsen for Gadammers hermeneutik og Rortys tilsvarende analyser går over det tekstuelle kulturmøde til det personlige kulturmøde, og ind imellem dette skydes relevante afsnit om etnocentrisme- og objektivitetsproblemerne. Inden for de enkelte afsnit gives en kritisk redegørelse for de to udvalgte hovedpositioner, men i tilknytning hertil også AHR’s egne, videreførende analyser. Det sker alt sammen på en saglig måde og med et højt refleksionsniveau. I disse analyser inddrages også andre positioner – såsom Kuhn, Habermas, Jenkins – når dette skønnes befordrende, og det viser sig faktisk at være tilfældet. Alt i alt forekommer det mig, at forfatteren har udarbejdet en position, der er hendes eget selvstændige produkt og som er videreførende i diskussionen om kulturmødeproblemer. Ikke desto mindre har jeg også nogle kritiske spørgsmål, og det er jo nu engang det, en opposition skal være koncentreret om.

Det forekommer mig, at spørgsmålet om forforståelsens betydning for horisontsammensmeltning på et enkelt punkt ikke er helt afklaret (s. 9-16). Forforståelsen er mulighedsbetingelsen for, at det kan komme til en horisontsammensmeltning og dvs. til forståelse. Tænk vi os, at nogen ville forsøge det umulige at komme til en uhildet forståelse af tekster fra Europas historie eller fra fremmede kulturer gennem en bestræbelse på at gøre sin bevidsthed til en tabula rasa, ville vedkommende intet forstå.

---

<sup>3</sup> Rorty ønsker omvendt ikke at tænke i vilkår, fordi det set fra *hans* perspektiv lægger restriktioner på vore udfoldelsesmuligheder. På det punkt kan man så stille et kritisk og meget gadamersk spørgsmål til Rorty: Kan man ignorere, at vi faktisk lever under bestemte betingelser, som har afgørende betydning for disse muligheder? Med basis i dette spørgsmål får man igen polariseret Gadamer og Rorty. Her korrigerer konservatismen antikonservatismen.

Vi forstår med os selv, dvs. i kraft af en forforståelse. Det er den, der er mulighedsbetingelsen for, at vor egen og den historiske teksts eller den fremmede kulturs horisont kan smelte sammen. Gadamer's position er imidlertid tænkt ud fra de problemstillinger, der melder sig med hensyn til europæeres forståelse af Europas idehistorie og ikke i første omgang ud fra problemer i forbindelse med kulturmøde mellem danskere og personer fra fremmede kulturer. AHR formulerer den problematik, jeg vil ind på, på den måde, at man må stille spørgsmålet, om ikke "Gadamer's stærke vægtning af forforståelsens betydning gør en dialog imellem partnere med meget forskellig kulturel baggrund – fx en grønlander og en inder – umulig" (s. 63). Hun søger så først at argumentere for, at det er tilfældet, og viser derpå, at argumenterne herfor ikke holder. I slutningen af note 73 (s. 64) anfører hun en sammenhæng hos Gadamer, der virkelig lyder, som om "vi kun ved allerede at befinde os *i* en tradition kan forstå denne tradition". Problemet opstår, fordi vi ikke har den udvej, som tidligere eksistensfilosofisk hermeneutik havde, nemlig at rekurere til en førsproglig forståelse. For Gadamer findes forforståelsen i det sprogfællesskab, vi hører til, og dets traditioner, ikke andre steder.

I det følgende (s. 64ff) kommer AHR ind på, at dialog med repræsentanter fra andre kulturer for at lykkes også kræver en indsats. Det samme gør overvindelse af de barrierer, som tidsmæssig afstand til en tekst medfører. Når først dialogen er indledt, er det ikke mere muligt at holde horisonterne adskilte. Det er imidlertid ikke dialogen, men forforståelsen, der formidler forståelsen. Hvad er det da, der gør, at vi kan overvinde afstanden mellem forskellige kulturer, særligt når forskellen er så stor som i det omtalte eksempel med grønlanderen og inderen?

Jeg er ikke bekendt med, at Gadamer noget sted behandler problemet i denne form. Men det forekommer mig, at det opstår hos Gadamer, fordi han – med rette – ser en ubrydelig sammenhæng mellem forståelse og sprog. Der findes ingen førsproglig forståelse. Den ældre, eksistensfilosofiske hermeneutik opererede også med, at mulighedsbetingelsen for at forstå en historisk tekst er, at man på forhånd har et forhold til den sag, teksten drejer sig om. Man opfattede imidlertid forforståelsen som en forståelse, der er givet med den menneskelige eksistens som sådan. Ligesom tekstens forfatter har vi et forhold til lidelse, død osv. Vores tilværelsesforståelse er et forsøg på at komme til rette med sådanne problemer, som er almenmenneskelige. Det hører med til den menneskelige eksistens' karakter af *Sorge* (Heidegger). Vi har således en forforståelse af f.eks. indiske religiøse tekster. Hos Gadamer, og for andre efter den sproglige vending, der præger nyere filosofi, er forforståelsen derimod givet med vores tilhørsforhold til et bestemt sprogfællesskab og den særlige tradition, der har formet det, og dermed er problemet skærpet. Når den forståelsesformidlende forforståelse ikke er givet med almenmenneskelige forhold, men ligger i kulturspecifikke sprogfællesskaber, kan man *principielt* ikke forudsætte, at det er muligt for os at forstå alle kulturer.<sup>1</sup> Jeg undrer mig over, at Gadamer (og AHR) springer problemet over.

---

<sup>1</sup> Johannes Sløk kunne således se det som et problem, om det, når det kommer til stykket, er muligt for vesterlændinge at forstå buddhismen.

Noget andet er, at det *empirisk* kan vise sig, at det kan vi faktisk, dvs. at der i vor sprogbetingede forforståelse må være tilstrækkelige ligheder eller analoge begreber, der kan formidle en horisontsammensmeltning. Den komparative religionsvidenskab peger også i den retning – og jeg er i øvrigt enig med AHR, når hun i en anden sammenhæng med Richard Jenkins peger på, at den moderne kulturdebat ensidigt har fokuseret på forskellene mellem kulturerne og underbetonet lighederne (s. 96). Endelig kunne man spørge, om man ikke ud fra det forhold at forståelse generelt fuldbyrdes gennem dialog, det være sig med fortidige tekster eller med nulevende repræsentanter for ikke-europæiske kulturer, kan finde et kriterium for, at forståelsen er lykkedes (i hvert fald for sidstnævnte tilfældes vedkommende) – nemlig i det tilfælde at begge parter mener, at de er blevet forstået af den anden, uden at det nødvendigvis er kommet til nogen indforståethed?

I det samme afsnit (“Kulturmødets horisont – en kritisk vurdering”, s. 62-8) taler AHR om, at det, der i første omgang kan tage sig ud som subjektets aktivitet, som en aktiv rolle for subjektet, bevidstgørelse af forforståelsen, anstrengelsen, indsatsen, åbenheden, i virkeligheden er begrundet i eller formidlet af historien. AHR skriver her i forbindelse med sin kritik af Hans-Herbert Kögler’s Gadamer læsning (s. 68): “[m]an kan ganske vist læse Gadamer ud fra et mere subjektorienteret perspektiv, men det betyder, at radikaliteten af Gadamer’s historiske og eksistentielle tænkemåde nedtones.” Og i fortsættelsen tales der om, at Gadamer begrunder alt ud fra historien. Derfor, hedder det, “mister vi på en vis måde muligheden for at forstå os selv som selvstændigt dømmende mennesker eller som subjekter med et personligt ansvar for det, vi foretager os. Vi bliver reduceret til produkter af historien” (s. 68). S. 87 berøres endvidere spørgsmålet om en eventuel placering af *ansvar* for dialogens forløb. Og problemet vender tilbage senere, i afsnittet om “Gadamer’s betingede subjekt” (s. 130-33). Her hedder det, at der overordnet set er meget i Gadamer’s tænkning, der peger i retning af, at subjektet forsvinder. Hvis det virkelig gør det, så er faren der for *hypostasering* af historien. Ganske vist har vi forladt *subjekttænkningen* til fordel for *intersubjektivitet* (givet med sprogligheden), men intersubjektivitet betyder ikke, som Gadamer kommer til at fremstå i denne fremstilling, at subjektet forsvinder. AHR kan tale om, at også vi står i et valg; men der er tale om et valg mellem muligheder, der er tilspillet os af historien; eller hun kan om end i anførselstegn bruge begrebet “Willensmacht” (s. 131n). Men hun skynder sig at tilføje et forbehold og siger, at også “en eventuel vilje til det ene eller det andet kan være historisk betinget” – “kan være”. Er der ment “er”, eller er der her en åbning? Det, jeg vil hen til, er spørgsmålet om, hvor en mulig kritik af de historisk tilspillede forståelsesmuligheder kommer ind i billedet. Vi tilegner os kritisk de muligheder, der ligger i traditionen, ikke bare kritik af én mulighed ud fra en anden historisk mulighed. Findes der ikke også situationer, hvor der finder nytænkning sted, f.eks. ud fra en erfaring af, at de muligheder, der ligger i vores tradition, alle fører til aporier? Her kunne ligge et punkt, hvor dialogen med andre kulturer kunne være en hjælp til afklaring og korrektur af tænkeformer, vi har fra vores egen idehistoriske tradition.

I den forbindelse vil jeg gerne tage et mere formelt problem i afhandlingen op. I et tilfælde som det, vi netop har opholdt os ved, kunne man med fordel have inddraget litteraturen om afhandlingens to hovedpersoner noget mere, end tilfældet er, f.eks. Habermas' kritik af Gadamer eller det omfattende kapitel 4 om Habermas' kritik af Gadamer og dennes svar i Georgia Warnkes bog *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason* (1994), en bog, som AHR kender, men ikke inddrager i forbindelse med denne problemstilling. Afhandlingen er nok lidt for asketisk med hensyn til behandlingen af sekundærlitteratur. Det er sympatisk, at den går direkte til sagen selv og til forfatterens egen analyse af Gadamer og Rorty. Alligevel kunne sekundærlitteraturen give vigtige perspektiver, ideer og kritik.

Et andet problem, der heller ikke er helt afklaret, er spørgsmålet om forståelse og metodisk analyse. Afhandlingen går ind på dette problem en række steder begyndende med det korte afsnit med overskriften "Sandhed og metode" (15-16), og det følges op i kritikken af Jørgen Podemann Sørensen i afsnittet "Objektivitet og Subjektivitet" (11n-12), der handler om rekonstruktion af den virkelighed, en tekst repræsenterer. Endelig dukker det op i opgøret med Ernst Tugendhats kritik af Gadamer (118f), en kritik hvis centrum er, at Gadamer "prioriterer et ideal om modtagelighed frem for en kritisk metodisk tilnærmelse". Her, hævdes det, "at det, der interesserer ham [Gadamer], er forståelsens forudsætninger, og at disse ikke må forveksles med metodiske anvisninger på, hvordan man *når* til forståelse." Jeg forstår det på den måde, at meningen blot er, at forståelsen ikke skabes ved metode. Den kommer i stand igennem horisontsammenmeltingen. Alligevel må det tilføjes, at uden metode kan man f.eks. ikke udelukke falske forståelsesmuligheder, dvs. at metode ikke desto mindre er *konstitutiv* for forståelsen. Men jeg er ikke sikker på, at det er sådan Gadamer og AHR opfatter forholdet mellem forståelse og metode.

AHR taler (s. 119) nemlig om, at Gadamer ikke udelukker anvendelse af metode, men at det problematiske for ham er, at positivistisk historievidenskab har hildet sig i den indbildning, at man kan sætte sig ud over sin egen forforståelse ved at holde sig til en bestemt metode. Det lader sig ikke gøre. Det metodiske, videnskabelige arbejde er imidlertid stadig nødvendigt; blot kræver det også, at fortolkeren er sig "hermeneutisk bevidst". Sammesteds taler AHR også om, at den filosofiske hermeneutik medfører "et svagere metodebegreb". Hvis det ikke betyder andet, end at fortolkningen ikke bare kræver metodisk fremgangsmåde, men også "hermeneutisk bevidsthed", kan jeg være enig. Men der synes at ligge mere i, at Gadamers metodebegreb er "svagere", og det samme antydes, når det i fortsættelsen på samme side hedder, at Gadamers opfattelse medfører: "at muligheden for at vurdere fx to meget forskellige fortolkninger i forhold til hinanden problematiseres. Her må vi nødvendigvis erklære dem begge for sande, hvis de ellers repræsenterer to konsistente udlægninger", og ingen af dem i øvrigt kan kritiseres som ensidig, fordi den "overser væsentlige historiske faktorer med relevans for sagen". Jeg har svært ved at se berettigelsen heri. Det er den metodiske fremgangsmådes sigte at nå frem til en afklaring af sådanne tvetydigheder, medmindre man må

opgive det, fordi kilderne er problematiske (for kortfattede, kryptiske el. lign.). Men det er en anden sag.

I afsnittet om “Kulturmødets horisont” (s. 63), gør AHR under behandlingen af aktuelle kulturmøder rede for den betydning dialogparternes forskellige kulturelle horisonter har og siger, at “[i]kke alene er de bærere af hver deres historisk-kulturelle kontekst, men denne er tilmed forudsat i enhver ytring, de kommer med.” Og denne kontekst er så afgørende for, at de forstår f.eks. dialogpartnerens brug af ord som “sjæl” på den rette måde. Men det må implicere, at den kulturelle kontekst, dialogpartnerens horisont, må rekonstrueres metodisk, ellers kommer forståelsen på afveje. Det ændrer jo ikke på, at mulighedsbetingelserne for at forstå ligger i forforståelse og horisontsammensmeltning. Men det betyder, at så er også metode konstitutiv for forståelsen. Det er parallelt med forståelse af en fortidig tekst, hvor vi må udarbejde dens historisk-kulturelle kontekst for at forstå den, og det kræver metode, f.eks. for at datere kilderne og derved afgøre, om de er relevante i denne forbindelse. Derfor forekommer det mig også berettiget, bortset fra det uholdbare positivistiske objektivitetsbegreb, med Jørgen Podemann Sørensen at bruge begrebet rekonstruktion i forbindelse med tekstfortolkning (s. 112). Gadammers hermeneutik behøvede egentlig ikke (selv om han selv mener det) at føre til det, AHR kalder et “svagere metodebegreb” (s. 119).

Flere steder i afhandlingen behandles Gadammers begreb “virkningshistorie” (Wirkungsgeschichte). Det introduceres allerede s. 14, og s. 119f kommer der en lidt længere redegørelse. Her refereres der uden kritisk kommentar, og jeg går derfor ud fra, at forfatteren er enig med Gadamer. AHR skriver:

Gadamer har den pointe i forhold til sandheden, at tidsafstanden fungerer som et filter, der sorterer fejkilder fra. Dermed bliver tid en forudsætning for sandhed. Når der over tid skabes distance til historien, skabes der større overblik, hvilket medvirker til en mere afbalanceret vurdering af, hvilke faktorer der er mere eller mindre vigtige for vore fortolkninger. I denne proces er der ganske enkelt visse fortolkninger, der uddør og derved kommer sandheden frem.

Uden at ville bestride, at dette i nogle tilfælde kan være korrekt, mener jeg, at man kan spørge, om virkningshistorien ikke også kan være en belastning, en hindring, der skal overvindes. Og hvis den kan det, kan man i hvert fald ikke tale om noget virkningshistorisk *princip*, sådan som overskriften til den paragraf, der omhandler begrebet i *Wahrheit und Methode*, lyder (s. 284-90). Med Luther kom der således en ny forståelsesmulighed for tolkningen af Paulus’ breve (og af kristendommen som helhed), og den fik en skelsættende betydning for de reformatoriske kirkers selvforståelse. Men nogle i den nyere Paulusforskning vil mene, at det netop er vigtigt, hvis vi vil forstå Paulus, at få distance til denne virkningshistorie, der fører ind på et fejlagtigt spor. Aristoteles-tolkningen i middelalderen, baseret på latinske oversættelser af arabiske oversættelser af Aristoteles’ værker, afstedkom en ny tilværelsesforståelse, men måtte fra renæssancen af vige for en ny fortolkning baseret på håndskrifter med Aristoteles på originalsproget græsk, en nytolkning, der bragte os nærmere Aristoteles. Virkningshistorien har ikke

nødvendigvis den positive filterfunktion, som Gadamer tillægger den, og er i det mindste ikke nødvendigvis en hjælp.

Den sidste problemstilling, jeg vil gå ind på, drejer sig om konsistenstanken hos Gadamer, det han kalder “der Vorgriff der Vollkommenheit”. AHR beskriver i afsnittet “Det tekstuelle kulturmøde” (s. 34-38) Gadamers version af den hermeneutiske cirkel (del og helhed). Vi møder, hævder han, teksterne med en forventning om konsistens, således at vi i de forståelsesudkast, vi foretager undervejs i interpretationen, foregriber helhedens mening på en sådan måde, at der bliver konsistens i teksten, så den udgør en fuldkommen enhed. Det er et ontologisk fænomen (s. 36), ikke noget, der udspringer af teksterne selv. Det ligger i selve det at forstå noget. Det er vel til en vis grad rigtigt. Vi vil forsøge at udkaste en forståelse, der medfører, at udsagn, der ved første øjekast strider mod hinanden, kommer til at hænge sammen. Men det giver problemer: Religiøse tekster, f.eks., indeholder ofte modsigelser. Forfatteren kan således have et gudsbegreb, som forekommer at udelukke magi, men alligevel giver han udtryk for, at han har en magisk praksis. En streng prædestinationslære kan stå ved siden af afsnit, hvor læseren gøres ansvarlig for, at de ikke falder fra den rette vej (f.eks. i Qumranskrifterne), eller der kan være tale om modstridende frelsesforestillinger, der på en gang gøres gældende af samme forfatter eller tradent, fordi begge forestillinger menes at kunne findes i den hellige skrift (således i Talmud). Inkonsistensen, modsætningen, kan ligefrem blive en pointe: Den kan for den pågældende forfatter opfattes som et tegn på tilværelsens uudgrundelighed. Det er formodentligt rigtigt, at vi er tilbøjelige til at antage eller forvente, at tekstens mening vil vise sig konsistent. Med andre ord, kan man måske nok tale om konsistensforventning som en tænke måde, men vel at mærke som en måde at tænke på, der, som enhver erfaren fortolker ved, ofte må opgives under interpretationen. At konsistensforventningen må vige, betyder imidlertid ikke, at teksten ikke har *mening*. Noget andet er, at fortolkningen som et argumenterende videnskabeligt produkt skal være konsistent. Men når afhandlingen taler om “forventningen om, at der skal være sammenhæng og konsistens i vore fortolkninger, hvis forståelsen skal indtræde” (s. 34), synes der at ligge mere i det, nemlig at vi først forstår, hvis vi kan fortolke en tekst eller en dialogpartner sådan, at de fremtræder som konsistente, og det virker også sandsynligt på mig, at Gadamer har tænkt det sådan. Jeg kan også være enig med AHR i det eksempel, hun bringer, nemlig at man kan udelukke Jack the Rippers opfattelse af, at Lukasevangeliet indeholder en opfordring til mord. Den er ikke konsistent med, at Lukasevangeliet også indeholder næstekærlighedsbudet. Men der er som nævnt andre tilfælde, der ser anderledes ud. Religiøse kristne, jøder og muslimer lever med de modsætninger, der gør teodicéproblemet uløseligt, men det giver inden for deres tro ikke desto mindre mening. Muligvis hænger Gadamers opfattelse af den rolle, “der Vorgriff der Vollkommenheit” spiller i fortolkningen af historiske tekster (eller i mødet med fremmede kulturer) sammen med, at hans interesse i fortolkningen er at få hjælp til at afklare vore egne problemer (filosofisk), og at spørgsmålet i udlægningen derfor er et spørgsmål til eller forventning om sandhed, som kræver konsistens.

Afslutningsvis vil jeg erindre om, hvad jeg sagde i indledningen, at det er en oppositions væsen, at den skal rejse problemer og foranledige diskussion. Derfor består det ovenstående fortrinsvis af kritiske spørgsmål, hvilket ikke må skjule, at jeg har været glad for at læse afhandlingen, der er både kyndig og solid, og som jeg mener på en positiv og videreførende måde bidrager til afklaring af de grundlæggende problemer i debatten om kulturmødeproblematikken. Jeg ser derfor også frem til, at den bliver offentliggjort.