

# Manfred Frank

---

## Hermeneutikkens 'universalitetskrav'

Til ære for Gadamer  
i anledning af 100-året for hans fødsel

Hermeneutikken - som "kunsten at forstå en andens tale, først og fremmest den skriftlige, rigtigt" (HuK, 71) - er en videnshistorisk ung, nemlig romantisk opfindelse. Ganske vist har der siden antikken været opmærksomhed omkring udlægningsproblemer og deres systematiske oparbejdelse, og også universaliseringen af det hermeneutiske spillerum, så det kom til at gælde den samlede tegnformidlede interaktion, var i grunden oplysningens erobring. Det romantiske brud med oplysningens fortolkningsmodel angik da også mindre det krav om universalitet, som den kunstmæssigt udfoldede forståelse stillede, end det angik opfattelsen af sprogets væsen som genstanden for enhver udlægning. Groft forenklet kan man sige, at udlægningen som et specifikt problem i de sproglaterede vidensformer indtil omkring midten af det 18. århundrede ikke spillede nogen selvstændig rolle. Det lå deri, at man antog, at sproget i sin sande form var en repræsentant for den såkaldt logiske form (cf. Foucault 1969, IX ff.), som igen antoges at levere en repræsenterende gengivelse af kendsgerninger om verden. Således så det ud til, at der fandtes en dobbelt præstabiliseret harmoni dels imellem fornuft og grammatik, dels imellem grammatik og verden. Endvidere måtte det gælde, at den fornuftige (koekstensivt med den sagholdige) tale væsentligt er almen, sand og indlysende. Problemet med en overensstemmelse omkring den specifikke mening med anvendelsen af en velformet tale eller omkring måden, hvorpå den sproglige verdenskonstruktion finder sted, dukkede derfor overhovedet ikke op. Grammatik og fornuft var begge almene: Enhver anvendelse af deres love reproducerede (eller bedre: instantierede) den væsensmæssige almenhed

in concreto, således som et enkelttilfælde ikke modificerer den regel, som det falder ind under, men manifesterer den. At forstå noget som noget ville under disse epistemologiske præmisser sige: at gennemlyse de ytrede eller skrevne udtryk og derved nå deres fornuftsindhold, det vil sige, at opfatte dem som dét almene, som de i deres historisk enestående anvendelsessituation ikke hører op med at være. Hermeneutikken - kunsten at forstå en tale eller et skrift rigtigt (HuK, 75) - reducerer sig under en universalgrammatisk repræsentationsmodels gyldighedsbetingelser fuldkommen, eller dog langt hen ad vejen, til reglerne for den "fornuftige (raisonnée)" afkodning af det sprog, som talerne eller teksterne er affattet i.

Dette ændrer sig grundlæggende med romantikken, og dét i to henseender. Først og fremmest betvivles det, at vi overhovedet kan tillade os at regne med en overhistorisk-enestående fornuft, som ovenfra og ned a priori skulle korrespondere og være synkroniseret med virkeligheden. Dermed bliver forståelse til et problem, som den ikke tidligere var: Den kommer ikke af sig selv gennem samtaleparternes paritetiske andel i den fælles fornuft (eller gennem en ensretning af talefællesskabet mod en verden af identiske genstande), men må i hvert enkelt tilfælde "være villet og søgt" (HuK, 92). - Mere afgørende for udformningen af hermeneutikkens universalitetskrav var måske et andet paradigmeskift: Det er overbevisningen om, at det ikke er genstandsrepræsentation, men meningsforståelse, der er filosofiens basisdimension. Vi forestiller os genstande, men vi forstår sætninger ('domme' sagde man dengang). Kun domme kan være sande og falske. Filosofi har nu engang med viden, altså med opfattelsen af sandhed at gøre. Den antikke filosofi var langt hen ad vejen beskæftiget med verden sådan, som den er. 'Ontologi' er navnet for, at opmærksomheden er indstillet på onta, det værende eller genstande. Herom opstod der i nytiden tvivl, og ontologi blev afløst af erkendelsesteori; genstande, tænkte man, er dog formidlet igennem subjektive forestillinger. Fra Descartes over den britiske empirisme og frem til Kant og Reinhold blev dette udslaget for filosofiens epistemologiske vending. Så kom Schleiermacher: Det, som vi i veridikale 'forestillinger' repræsenterer, er jo slet ikke genstande, men kendsgerninger. Og disse modsvares på den subjektive side af propositioner eller domme. Sætningen bliver den primære forståelseseenhed, fordi den tillige "er den mindste intersubjektive forståelseseenhed" (Tugendhat 1970, 23). Schleiermacher er den første til at pege på, at vi ved fikseringen af genstande sjældent afviger fra hinanden, men at vi regelmæssigt gør det, når vi tilskriver noget egenskaber. Nu bliver egenskaber tildelt gennem domme (Dial J, 586), og via dem bliver betydninger (det, som vi forstår) formidlet til os. I filosofien har vi med forståelsen af betydninger at gøre, med hvilke vi gør kendsgerninger om verden tilgængelige. Når betydning altså er det, der bliver forstået, så er filo-

sofiens basisdisciplin hermeneutikken som teorien om forståelsen af kendsgerningstydninger, og ikke erkendelsesteorien som en teori om førsproglige genstandsforestillinger. Hermeneutikken arver altså universalitetskravet fra den antikke ontologi og nyere tids epistemologi, men den er den første til at bringe det i mål.

Schleiermachers forelæsninger over Hermeneutik und Kritik indledte paradigmeskiftet fra orienteringen mod forestillinger om enkeltgenstande til orienteringen mod kendsgerninger hhv. sætningsbetydninger. I udgaven fra 1819 begynder hermeneutikforelæsningsen med den berømte påstand: "Hermeneutikken som forståelsens kunst eksisterer endnu ikke alment," der findes kun "flere særskilte hermeneutikker" (HuK, 75). Schleiermacher tænker - med et for ham nærliggende henblik på udlægningen af Det Nye Testamente - på teknikker som den kabbalistiske, den dogmatiske eller den allegoriske udlægning (HuK, 87 ff.). Disse teknikker har det tilfælles, at de for det første præformerer den egentlige tekstforståelse gennem forudfattede rastere, og for det andet, at de kun gælder for visse tekstarter og altså ikke alment. Schleiermacher siger: Specialhermeneutikker leverer i det andet tilfælde "altid kun [et] aggregat af observationer, for de opfylder ingen videnskabelig fordring" (HuK, 75 f.). Også den rationalistiske hermeneutik er uvidenskabelig og forfejler således den egentlige tekstmening; den forudsætter jo en tidløs fornuftighed (og det vil sige: forståelighed) ved enhver velformet tale, som fortolkeren alene har at blotlægge med sin egen fornufts midler. Sådan greb fx Spinoza eller Hugo Grotius det an, og prædikationen i titlen på Johann Martin Chladens *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* vidner endnu om udlægningens bundethed til en fornuftsaksiologi. Chladenius forudsætter, at der findes steder i Den Hellige Skrift, "som i sig selv indeholder noget, der overstiger fornuften" (Vorrede, b 4-5). Sådanne steder bliver erklæret for historiske, det vil sige elimineret som meningsløse. Det, der forbliver, er den 'fuldkomne forståelse' af alt øvrigt, idet "man ihukommer alt det derved, som ordene i overensstemmelse med fornuften og dennes regler i vores sjæl kan opvække til tanker" (□ 155, p86). Fornuften er overhistorisk én og fælles for alle mennesker. Men heller ikke referenceproblemet stiller sig virkeligt. Georg Friedrich Meiers *Allgemeine Auslegungskunst* definerer i 1757 hermeneutikken som "videnskaben om de regler, ved hvis iagttagelse betydningen [og det vil hos ham sige de "betegnede ting og sager", cf. □ 57, p30] kan erkendes gennem sine tegn" (□ 1 [Meier 1757/1965]). Sub specie rationis opstiller forståelse intet problem sui generis.

Schleiermacher benævner den på disse præmisser forsvorne metode "[d]en mere lakse praksis." Den "går ud fra, at forståelsen kommer af sig selv og udtrykker målet negativt: 'misforståelse bør undgås'" (HuK, 92). Denne

lakse indstilling til udlægningen modstilles "[d]en strengere praksis." Den går omvendt ud fra, "at misforståelsen kommer af sig selv og at forståelsen i ethvert punkt må være villet og søgt" (l. c.). Den strengere praksis er altså en direkte omvendning af den rationalistiske, der antager forståeligheden som normaltildfældet og uforståeligheden som den eneste undtagelse, der behøver forklaring. Ifølge Schleiermacher bliver hermeneutikken universel derved, at den ikke forudsætter forståeligheden ved enkelte ytringer, men forpligter enhver forståelse på en kunstmæssig anstrengelse. Dette må fordres, fordi interpreten og interpretanden netop ikke kan regne med at være semantisk forenede gennem en præstabiliseret konsens - sådan noget som en identisk verdenskonstruktion, som Schleiermacher siger. Men selv hvis vi gik ud fra en identisk grammatik (som helheden af fælles sprogansendelsesregler), ville det stadig gælde, at ingen regel indbefatter sikkerheden for sin anvendelse. Thi enhver regelanvendelse er en 'ikke-mekaniserbar' dømmekrafts værk, "som ikke atter kan bringes under regler" (HuK, 81 og 360). Derfor må jeg ikke, selv i tilfælde af en horisontsammensmeltning imellem tekst og interpret, gå ud fra en fuldkommen forståelse. Jeg er altid konfronteret med en fremmedhed, som "aldrig helt lader sig opløse [i forståelse]" (HuK, 328). En anden konsekvens af universaliseringen af den hermeneutiske skepsis er, at forståelse fra at have været et *fait accompli* nu bliver en "uendelig opgave," eller at vi kun kan opnå "en approksimativ vished" om en fremmed tales mening (HuK, 80 f., 94, 168, 410 f.). At ikke-forståelsen aldrig helt lader sig opløse er ligefrem et kriterium for, at jeg har med en anden at gøre i dennes irreducible andethed og ikke bare fører en spekulativ monolog med mig selv.<sup>1</sup> Og det hænger igen for det første sammen med, at et sprogs mangfoldigt underinddelte sfærer - medierne for vores forståelse - forfines i stadige trindeling mod en voksende individualisering, og for det andet, at der for individualiteten intet begreb lader sig danne. Imidlertid kan kun begrebslige kendsgerninger formidles sprogligt (HuK, 80 n., 172); der forbliver således en kun gættende (Schleiermacher siger: en kun 'divinatorisk<sup>2</sup>'), altså også principielt fejlbarlig rest af uforståelighed i enhver forståelse (HuK, 169 f., □ 6; 176 f.).

Schleiermachers hermeneutiske universalitetskrav bryder altså i en dobbelt hensigt med en rationalistisk-realistisk forudsætning. Sprog repræsenterer ikke mere med sikkerhed evige fornuftssandheder, og fornuft korresponderer ikke mere tilforladeligt med en i sig selv bestående virkelighed (som Schleiermacher desuagtet holder fast ved). Jeg ved, at jeg med hensyn til kompleksiteten i de epistemologisk-ontologiske optioner i det 18. århundrede gør mig skyldig i en skrækkelig forenkling. Men så meget tør jeg uden betænkning sige: Den romantiske sprogteori mente sig, efter at fornuftens universalitetsaksiom var brudt sammen, tvunget til at redegøre anderledes for sprogets overindividu-

elle gyldighed end dermed, at sproget p.g.a. sin naturlige transparens måtte eller kunne være fornuftigt (og alment) for fornuften selv. 'Sprogets' relative - nemlig til et "tankefællesskab" indskrænkede - almenhed findes kun som en idealiserende abstraktion fra utallige (og hver gang historisk situerede) talehandlinger, der på sin side er ufuldstændigt beskrevne, hvis man ikke for det første begriber dem som den individuelle verdenskonstruktions akter, og for det andet som svar på andre taler (altså som en talen videre eller en talen imod): som momenter i en (overbevisningsrelateret) samtale. Samtalen er et enkelt alment; den er almen, for uden overindividuel fiksering af udtrykkenes mening ville forståelse principielt være udelukket; men den er samtidig individuel, fordi de tilrådgighedstående tegnsynteser og kombinationsregler altid skal bestå prøven i den enkelte talers verdenskonstruktion:

Således som [...] den uoversættelige følelse samtidig atter bliver yderlig og antager fællesskabets karakter, således må også den almengyldige tænkning atter antage særegenhedens karakter. Set fra sprogets side vil det først og fremmest sige: sproget må individualisere sig. Ellers kan det kun tænkes som evne, men ikke virkelig eksistere. Sådant forholdet det sig også. I individualiseringen afhænger sproget som organisationens højeste punkt først og fremmest af organisationens store kosmiske betingelser overhovedet. Så stiger det nedad, og det bestemteste er for hvert enkelt menneske individualiseringen i stil og sprogbrug. Dette anerkender vi alle som sandt og nødvendigt, så vist som vi tror på en højere kritik (HuK, 363-364).

Sproget" findes altså kun i den virkelige samtales realitet. I den virkelige samtale er tegnenes betydninger, ved hvis hjælp vi kommer overens, nu videre ikke simpelthen reproduktioner af en transhistorisk fornuftskodeks, men stivnede resultater af en principielt ikke afgrænset proces i en fælles, men i sidste instans individuel verdensudlægning. Samtalen bekræfter sprogets gyldighed, for det er kun igennem talen med hinanden, at der gives sprog som en fælles menings- og forståelsesramme. Men samtalen anfægter samtidig disse rammer, fordi vi kun vil kalde en udveksling af tegn for en samtale, for så vidt (anderledes end i biernes sprog), at svaret er fritstillet. Den, der (selvfølgelig med visse grænser) er fri til at svare, har fællesskabet i den symbolsk beseglede forståelse til sin disposition; med hans evne til at tyde denne forståelse på ny og anderledes måde brydes enheden i den sociale kode.

Hvis jeg ser dette ret, så viser hovedretningerne i den samtidige lingvistik og sprogfilosofi os billedet af en snigende fortrængning af denne romantiske erfaring. Den berømte sætning, i hvilken Saussures Cours de linguistique générale

afslutningsvis resumerer sin ”idée fondamentale” (der som bekendt slet ikke stammer fra ham, men blev indsmuglet af Bally og Sechehaye) giver et indtrængende eksempel herpå: ”lingvistikken har som objekt ene og alene sproget betragtet i sig selv og for sig selv” (Saussure 1972, 317). Denne formulering, som allerede findes lignende hos Humboldt og Grimm, og som genopfrisker en slags topos fra den klassiske sprogvidenskab, kunne man finde trivielt, hvis ikke man vidste, at ”sproget” her forstås i den strukturalistiske ånd som ’sprogssystemet’ (altså: som ”code”, cf. 423, anm. 66) i abstraktion fra såvel de innovative akter, som Saussure (og Schleiermacher) lod grunde i den individuelle sprogbrug,<sup>3</sup> som fra det levende symbolske niveaus interaktion.

Jeg vover i det følgende endnu en stærk forenkling. Den skal tydeliggøre en fælles præmis for sprog- og tekstteoretiske modeller, der i et paradigmes enhed som en stiltiende minimalkonsens skal samle så forskellige skoler som den (tekst-) lingvistiske strukturalisme, den generative grammatik, den klassiske analytiske sprogfilosofi, den epistemologiske arkæologi, informationsteorien, talehandlingsteorien og dele af den virkningshistoriske hermeneutik.

Alle disse retninger fuldbyrder, hvad man kalder the linguistic turn, og bevidner dermed deres oprindelse i refleksions- (hvv. repræsentations-) filosofiens krise. I modsætning til romantikkens hermeneutiske sprogteori søger de imidlertid at erstatte tabet af en verden, der helt igennem er udlagt i fornuftsbegreber (som den i formidlingsøjemed bliver repræsenteret af universalgrammatikken) med modellen om den sproglige ”code” (grammatikken, sprogspillet, sprogssystemet, strukturen, arkivet, de illokutionære handlingers taksonomi, den af traditionen imprægnerede bevidsthed osv.). Hvilket begreb de end vælger: det skal være muligt at deducere den situerede tales enkelttildragelser ud fra begrebet - som særskilte tilfælde ud fra en almen regel. Den fælles konsekvens af denne kvasi-rationalistiske renegation af den klassiske rationalismes krise er den vanskelighed, som de nævnte skoler har med flertydighedens problem og den semantiske innovation, såvel som med sprogforvandlingen og med bestemmelsen af tegnidetitets status. Minimalkonsensen i alle de sprogopfattelser, der flirter med kodemodellen (også det beslægtede operationsskema om en forståelsesdeterminerende ”tradition” må have sine formationsregler som et foucaultsk ”arkiv”), grunder sig på en interesse, der kan kendetegnes som scientistisk: Med henblik på den videnskabelige beherskelse af genstanden sprog er dén forudsætning uomgængelig, at de sproglige tildragelser adlyder lovmæssigheder, der ganske vist ikke ubetinget skal have status af yderlighed - således som det 17. og 18. århundredes rationalisme ville det - men dog sikre, at indtil flere forekomster af sådanne sproglige tildragelser, som realiserer en og samme sproglige (eller arkæologiske eller pragmatisk osv.) type, kan genkendes. Med Searles ord:

Ethvert lingvistisk element, skrevet eller talt, ja overhovedet ethvert regelstyret element i et hvilket som helst repræsentationssystem, skal kunne gentages; ellers ville reglerne ikke have noget spillerum for anvendelse. At sige dette er ikke andet end at sige, at logikernes type-token-distinktion skal kunne anvendes generelt på alle sprogets regelstyrede elementer, således at reglerne kan være regler. Uden dette træk af iterabilitet fandtes der ikke mulighed for at producere et uendeligt antal sætninger med en endelig liste af elementer; som filosoffer siden Frege har anerkendt, er dette et af de afgørende momenter ved ethvert sprog (Searle 1977, 199).

Dette citat formulerer præcist kodemodellens grundantagelse; og det gør det samtidig klart, at den teoretiske beslutning om beherskelse-gennem-systematisering på forhånd definerer værensmåden for sprogvidenskabernes genstand.

Nu kan valget af den konventionalistiske opfattelse af sproget selv kun begrundes gennem en epistemologisk beslutning; intet beviser, at den må træffes. Erfaringen af forskydningen af betydningens enhed i samtalen, og indsigten i uvisheden ved anvisningen af et token under en types titel, får kodemodellen til at fremstå som endog særdeles uegnet til at tjene som grundlag for en teori om samtalen. Hvis samtalen kunne underordnes dén scientistiske præmis, at den sproglige types selvsammehed ikke måtte blive antastet af et frem og tilbage mellem tale og modtale, så ville al tale reducere sig til en øvelse i parole vide, sådan som samtalen tager sig ud for socialteknikkerne, der kalder sig "conversational analysis". Hvad berettiger her til at anvende udtrykket 'tom tale'?

Dette udtryk har Jaques Lacan i 1953 indført i sin store kongres-redegørelse om *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. Han har dermed villet erindre om den fundamentale, men i samtidens sprogvidenskab forsømt kendsgerning,<sup>4</sup> at enhver tale kalder på svar, og at den uden denne målsætning om svar forbliver 'tom' ("enhver tale appellerer til svar," "det er ikke en tale uden et svar" [E, 247]). At talen forbliver tom betyder ikke, at den faktisk intet svar erfarer. Tværtimod kan en af parternes tavshed begribes som signal om "modstanden", mens hans beredvillige respons kan være et tegn på, at han gør sig til stødpude for en stemme, der ikke kommer tilbage til den talendes øre som et svar, men blot som et ekko. Den tomme tale modtager den andens svar i en dialektik, som ikke er den egentlige, men den spekulative samtale med sig selv (hvad Feuerbach bebrejdede den hegelske dialektik), hvor begge roller bliver spillet af et og samme subjekt.

Ved et første blik konvergerer Lacans kritik af den tomme tale med den dybeste impuls i den gadamerske hermeneutik: den impuls, der i 60'erne og 70'erne har virket stærkest på den hermeneutiske diskussion i det tyske

sprogområde. Begge adskiller de sig såvel fra den naivitet, der mener at kunne kontrollere samtaleens mellemkomst gennem rekursen til en samtaleafhængig og følgelig transhistorisk kode, som fra den opfattelse, at individet, der træder ind i diskursen, skulle være den suveræne producent af de tegn, ved hvis hjælp det henvender sig til den anden. Vi kan ikke gå bagom den samtale, som vi snarere er end ”fører” (WuM, 361), og samtalen konstituerer først sandhed i den proces, hvor to horisonter smelter sammen: overleveringens horisont (som taler i en tekst eller i en aktuel tale), og den horisont, som har tilegnet sig netop denne overlevering (denne tekst, denne tale). I den forstand er et selvrefleksivt subjekts narcissistiske selvforståelse allerede i udgangspunktet bundet: selvforståelse er altid først en forvished til den andens tale, som på sin side ikke kommer uforandret ud af samtalen, fordi den blev fusioneret med partnerens fremmede horisont. Mening opstår i vekselsidigheden i en ikke forud anticiperbar forståelse, hvad Gadamer har karakteriseret som den ”virkningshistoriske bevidsthed”. Denne berømte term vil sige, at ethvert historisk subjekts selvforståelse vokser ud af forvisheden til en overlevering, som det står i samtale med, og ved hvilken det når til sin viden om sig selv.

I Gadamers ansats genkender man sporene af den tanke, som var bindende for den samlede efterhegelianisme og især for Heidegger, at vores selvbevidsthed vokser ud af en grund, som den ikke kan betragte sig selv som skaber af. Denne præmis deler Gadamer med den neostrukturalistiske filosofi, fx med Lacan (men også med Derrida); selvbevidsthed forudsætter, at jeg befinder mig i en symbolsk artikuleret verden, som giver mig de tegn, ved hvis hjælp jeg kan identificere mig selv (det kommer ud på ét, om jeg her taler om ”tradition” eller om ”symbolsk orden”). Verden, sproget, ”beskaffenhedssammenhængen” definerer stedet, hvor et subjekt opnår forståelse af sig selv og det værende i sin helhed.

Nu må man forstå, at traditionens forrang - eller, som Gadamer gerne siger, ”uomgængelighed” - for subjektets selvforståelse ganske vist bryder med det subjektive selvforholds refleksivitet og formørker dets transparens, men ikke underbinder det: ”det forbliver dog rigtigt, at al sådan forståelse i sidste ende er selvforståelse” (WuM, 246). Cirkulariteten i ”fore-havendet” (i denne altid-allerede-opholden-sig i en symbolsk ordens/traditions åbenhed) og ”forsigtigheden” (i den progressive overskridelse af traditionen i retning af dens fremtidige væren-for-mig) bestemmer det ”kastede udkast” - sådan som Gadamer med Heidegger begriber Dasein - til at eksistere i et spekulativt forhold. Igennem dette forhold bliver en væren, som subjektet i udgangspunktet ikke råder over, bestandigt overført til former for selv- eller sig-nær-væren. På den måde møder Gadamers hermeneutik allerede i sin ansats den hegelske dialektik, hvis refleksive og integrerende kraft den i sin kritik af Schleiermacher



lejlighedsvis havde udmærket med baggrund i konceptet om, at en rekonstruktion af det oprindeligt mente er afmægtig (WuM, 158 ff.): Forståelse er ophævelse; en til-egnende overskridelse af det tilsyneladende fremmede.

For så vidt kan den gadarmerske hermeneutik gælde som en modifikation (foretaget i navn af "Daseins" endelighed) af modellen om et "dialektisk" (WuM, 366, cf. 328) eller, som den også siger, et "spekulativt" selvforhold. Herfra stammer dens gennemgående tvetydighed i argumentationsstilen: på den ene side (i navn af bevidsthedens endelighed: dens manglende evne til nogensinde at blive sig selv fuldstændig gennemsigtig)<sup>5</sup> bliver den spekulære og ahistorisk tænkte selvanskuelser narcissisme (som hos Lacan) ydmyget og subjektet bliver underkastet overleveringshændelsen som sit historiske apriori; på den anden side må - for "selvforståelsens" mulige refleksivitets skyld - virkningshistorien enten selv tænkes som subjektivitet, eller det må hævdes, at traditionen først kommer til sig selv i et forstående selvforholds akt, som følgelig måtte være et enkeltsubjekts akt. I det første tilfælde bliver det, som Gadamer træffende kendetegner som et "meningskontinuum" (WuM, 351) (intet kontinuum uden forudgående enhed) uskelneligt fra det overindividuelle subjekt, hvilket var, hvad Hegel tænkte som den absolutte ånd; i det andet tilfælde bliver enkeltsubjektet den sidste instans i betydningsdannelsen, da det kun er i det, at traditionen kan træde i et menings-, sandheds- eller bevidsthedsfrembydende selvforhold. I begge tilfælde finder der imidlertid ikke virkelig en "horisontsammensmeltning" sted, men derimod en underkastelse af et af relaterne under det andet: Enten bliver overleveringshændelsen indoptaget af det tilegnende subjekt, eller interpretens subjekt bliver indoptaget i overleveringshændelsen. Således bliver virkningshistoriens spekulative dialog i sidste ende til en afart af den spekulative monologs dialektik, dvs. den tomme tale. Gadamer understreger ikke kun denne tendens i sin hermeneutik under påberåbelse af Hegel, men også gennem sin tale om sprogets "spekulative struktur" (WuM, 432 ff.). Sproget, traditionen og traditionsudlægningen, forstået som en i hinanden spejlende "virkningsenhed" (WuM, 267), er "spilbevægelsens egentlige subjectum" (WuM, 464, cf. 97 ff.). Dette sprogs subjekt er overgribende i forhold til sine relater på analog måde, som "ånden" hos Hegel er overgribende i forhold til i-sig- og for-sig-væren. Det handler, som Gadamer selv siger, om "en fordobling, der dog kun er eksistensen af een" (WuM, 441). Denne fordobling i enheden kan man (bogstaveligt talt) kalde spekulativ, for dens subjekt er den "ifølge sin væren ugribeligt, og dog kaster den det billede tilbage, som byder sig for den" (WuM, 449): altså et refleksions-, det vil sige et genspejlingsforhold, og ikke overvindelsen af det. Hvorom alting er, så mener Gadamer at have forstået det, som han kalder "sprogets midte", nu bare ikke som det ene relats overlegenhed overfor det andet. Selvforståelse,

siger han, grunder i et forhold uden selv; dette forhold har ”primatet” for de af ham introducerede forbindelsesled mellem det forstående og det forståede (Gadamer 1962, 77).

I dette tredje forsøg på spekulativt at fatte den hermeneutiske horisontsammensmeltningens væsen, bliver det sandt at sige først rigtig uklart, hvorledes den påstand, at enhver forståelse tilføjer noget til den forståede væren, lader sig retfærdiggøre; i denne retning pegede Gadamers tale om en ’værens-tilvækst’ (WuM, 133, 140 f.) og om en principiel anderledes-forståen i enhver ny forståelse (WuM, 280). Det individ, som Schleiermacher og Saussure i den forbindelse fordrede, kommer ikke i betragtning som forklaring på semantisk innovation, for det besidder på ingen måde selvstændighed overfor overleveringshændelsen, i hvilken det, som Gadamer sigende udtaler, ”indkaldes”<sup>6</sup> (WuM, 274 f.). En overleveringshændelse, der i enhver forståelse-af-noget altid kun reproducerer sig selv, ville kun kunne støde på noget andet udenfor sig selv til den pris, at dens i sig selv lukkede refleksivitet sprænges, så den formår at berige sig selv. Denne mulighed bliver den dog frataget, når traditions-hændelsen helt udtrykkeligt udlægges spekulativt, dvs. som et enes bevægelse i selvspejlingen (”Det er en fordobling, der dog kun er eksistensen af een”). I dette tilfælde mangler nemlig kriteriet for identifikationen af en andens andethed. Denne andethed kan der kun afgøres noget om, når den enten er forsvundet i interpretens horisont (i dette tilfælde ville det for interpretationens subjekt være nødvendigt med en minimal selvstændighed, som Gadamer frasier det), eller når interpretens horisont er ”kaldt ind” i traditions-hændelsen, eller når de fusionerende horisonter spekulært (i sprogets midte) identificeres via en højere placeret reflekterende-refleks’ dyade: så er det sandt nok atter for sent for en dom om differensen mellem de to. Menings-selvstændigheden i den tekst, som skal fortolkes, går det således næppe anderledes, end de selvbevidstheder hos Hegel, der kæmper for deres vekselsidige anerkendelse: Det øjeblik, der på begge sider stifter indsigten i den andens ipseitet, ophæver for det første den gensidige differens, som er nødvendig for, at erkendelse overhovedet kan finde sted, og fornægter for det andet deres individualitet (deres anderledes-væren overfor hinanden), idet det overfører den i hint uniforme ”væsentlige selv” eller den ”almene selvbevidsthed”, der altid allerede er hinsides skindet i alternativet jeg og du, eget og andet.<sup>7</sup> Set fra det perspektiv, der udfra Schleiermacher såvel som udfra Lacan kan lægges på den virkningshistoriske bevidstheds hermeneutik, kan der altså i den grad opstå tvivl: Forbliver ”horisontsammensmeltningen” ikke i sidste ende selv afhængig af refleksionsfilosofiens paradigme, som den så indtrængende stiller spørgsmålstegn ved? Begrunder den en positiv model, som kommer fri af mistanken til den selvaffektive, dvs. ’tomme tale’?

En mere markant udformning af den tomme tale end den, der knytter sig til kodeteoretikernes model, er den psykologiske (eller psykoanalytiske) indføling - "denne brødefulde, lange smøre fra den intuitionistiske, ja endog fænomenologiske psykologi, der i den nutidige praksis har vundet en udbredelse, som er ganske symptomatisk i knapheden på effekter af sprogbrugen i den aktuelle sociale kontekst" (E, 252) - og den konversationelle informationsformidlings kybernetiske model, ifølge hvilken et andet subjekts indkodede indhold bliver afkodet efter de samme regler i ensblivende og garanteret betydning.

Nu er der ingen, der som Gadamer mere lidenskabeligt har modsagt kodemodellens metodik. Han har endvidere med stort eftertryk vist, at 'indfølingens' program ikke opstiller et gangbart alternativ. Hvad han ikke har vist er, hvordan et subjekt kan komme fri af traditionens tryk, så dets forståelse kan udvise sig som en forståelse af andethed.

Ved første øjekast findes der ingen større modsætning end den imellem indfølingen (hvis hermeneutiske instrumentalisering Gadamer tillægger Schleiermacher) og afkodningen: Mens det talende-forstående subjekt står i vejen for sig selv i indfølingen og i stedet for den anden altid kun kan møde sig selv (dette er dets narcissistiske strategi forstås), så går subjektet efter den informationsteoretiske model virkelig ud af sig selv, idet det tiltror sit budskab til diskursens overindividuelle regler ("le discours" er her, hvad Lacan kalder "l'ordre symbolique"). Nu har Lacan ofte i spottende vendinger betonet slægtskabet imellem den informationsteoretiske kodemodell, og så den model, ifølge hvilken biernes sprog blev afkodet; han har dermed villet træffe det punkt, at begge modeller - "med henblik på de mest kvæstede resultater" - vil knytte forståelsens faktum til spilleregler, hvis ubønhørlige stivhed alene tiltror som garant for budskabernes entydighed (E, 18 f., 297). En kode ville da være et system af signifiant/signifié-par af den slags, hvor ethvert udtryk efter bestemte konventioner er henført til en og kun en mening: indkodningen af meningen gennem taleren fulgte afkodningen gennem høreren, og budskabernes identitet blev garanteret gennem indkodningsreglernes oversubjektivitet. Efter Lacans opfattelse er dette ikke et videnskabeligt gangbart alternativ til indfølingens irrationalitet. Begge modeller vurderer et samtaleideal højt, der orienterer sig mod (den spekulerende monologs) refleksionsmodel: Netop den diskursive fornufts relativitet til "en antagelse af princippet om en regel for debatten, der ikke kommer ud af stedet uden en eksplicit eller implicit enighed omkring det, som man kalder dens grund" - netop dette tilhørsforhold til et således historisk institueret "regelkorpus" tryllebinder ved samtalens mellemkomst den diskursive fornuft (som foregiver at føre samtalen) til narcissismen i de spekulerbare og næsten altid anticiperbare forforståelser ("det, der ved sin mellemkomst næsten hver gang ækvivalerer med en anticiperet enighed" [E,

430 f.]).

Disse former for tom tale (parole vide) adskiller Lacan fra ”de symbolske fortolkninger” (E, 254), som ”la parole pleine” begynder med (l. c.). I lighed med det, som Schleiermacher havde betegnet ”den strengere praksis” (HuK, 92), efterprøver de symbolske fortolkninger deres virkelige forståelse, idet de først underkaster den en ”modstand”, hvilket betyder, at de netop ikke forudsætter den: ”Det vil sige, at de præsenterer os for sandhedens fødsel i sprogbrugen” (E, 255 f.).

Den ”symbolske fortolkning” - der mindre opbygger modstanden, end den holder liv i sin bevidsthed - ønsker ikke at afbryde, men allerførst at fremstille kommunikation, idet den tydeligt adskiller egentlig kommunikerer (tale og svar) fra den spekulative samtale-med-sig-selv-i-anledning-af-en-anden (tekst/diskurs) og tildeler det sidste prædikatet ”imaginær”, det første prædikatet sandhed. Der findes en ufejlbarlig prøve på, om den ”fuldtvirkende samtale” lykkes eller mislykkes: Det er den semantiske novations kriterie.<sup>8</sup> En semantisk ’horisont’ (således som Gadamer forstår den) forbliver lige så længe lukket i sig selv, som den ikke - gennem en art chokpræget skuffelse af sin forforventning - foranlediger taleren/interpreten til ”gættende” (devinant) at tilegne sig en mening, som hidtil var den utilgængelig (hvilket ikke betyder, at den står overfor en ny glose eller information). En sådan innovativ meningstilegnelse - der ikke bekræfter, men spolerer betydningsforventninger - kan kun lykkes i virkelig berøring med den anden, som Lacan skriver med stort A. Forstået i ordets emfatiske mening bliver interpretens allerede bestående fordomme kun spoleret, sat ud af kraft eller desorganiseret - og ikke fx virtualiseret i den ’gode viljes’ ånd - dér, hvor der er en realeffekt af den andens tale.

For at frigøre denne effekt, må nu ikke kun indfølelsesmodellen opgives - som Gadamer mod Schleiermacher mener - men lige såvel den kun tilsyneladende kommunikationsvenligere horisontsammensmeltningssmodel eller kodemodellen, der ganske vist ”betragter sproget i og for sig selv” eller respekterer det som en autark ”spekulativ struktur”, men som ikke udsættes for den bestandige subversion, som det afkodede eller overleverede budskab lider gennem den andens svar. En diskurs er nemlig ikke allerede intersubjektiv der, hvor vilkårligt mange subjekter - i kraft af samtlige sproglige skemaers ensformighed - deltager i den efter de samme fremgangsmåder, men først der, hvor det enkelte subjekts tale ikke - og dét grundlæggende ikke - kan antciperes af den andens horisont og for så vidt jo må forblive ”ubevidst”.<sup>9</sup>

Det uafgørlige og uforudsebare ved en tales mening grunder altså netop i det, hvori systemteorien om sproget vil fastgøre sin afgørlighed og forudsebarhed: i symboliteten og intersubjektiviteten (l. c.). Det er i selve samtalens intersubjektivitet som sådan, at betydning danner sig. Det vil sige, at det er

svaret og den andens forståelse, der bestemmer meningen, og dét altid foreløbigt og med forbehold, fordi samtalen er åben og kun kommer til ende gennem skæbne eller vold.<sup>10</sup>

Jeg kommer til slutningen og spørger: Hvorledes forholder hermeneutikkens universalitetskrav - som Schleiermacher var den første til at ophøje - sig til de overvejelser, som vi her til sidst er kommet til? Gadamer har væsentligt profileret sit projekt om en universalhermeneutik i en grænsedragning til Schleiermachers angiveligt traditionsforglemmende indfølgingshermeneutik. Nu så vi, at Schleiermacher med 'divination' mener noget ganske andet, end at interpretens sjæl hensætter sig i et andet subjekts intention. 'Divination' vil sige springet, som interpreten uden nærmere garanti har at vove, for at få øje på den forandring, som den overleverede forståelsessammenhæng undergår gennem et individs intervention. At en sådan forandring finder sted, tror Gadamer afgjort også: "Enhver forståelse er en anderledes-forståen." Schleiermacher ville have spurgt ham: Hvordan ved du det? Med hvilket kriterium måler du forandringen? Og hvordan skal traditionen forandre sig, hvis ikke gennem individers medvirken i overleveringshændelsen (HuK, 168, 3)? Alternativet ville være en fetichisme à la Heideggers: 'Die Sprache spricht'. Forandrer sproget sig altså selv? (Wittgenstein havde det samme problem). På ingen måde, havde Schleiermacher svaret: Sproget er det værk, som de med hinanden kommunikerende individer skaber i en uoverskuelig frembringelse af ny mening. Den, som ikke tager disse individer med i betragtning, forfejer det egentlige motiv for universaliseringen af den hermeneutiske opgave. For kun subjekternes individuelle 'medarbejde' på det overleveredes mening forhindrer, at jeg bare kan fremlæse eller sågar udlede meningen af 'traditionen, af 'sproget', af 'koden'.

Schleiermacher kan også aflægge regnskab for en forskel, som Habermas i begyndelsen af 70'erne antog, at Gadamer måtte udjævne. Jeg tænker på forskellen imellem 'overleveringshændelsen', som vi 'indkaldes' i (WuM, 275), og så sandheden. Titlen på Gadamers hovedværk betoner ligefrem, at sandhed slet ingen plads har uden for en traditions 'meningskontinuum'. Spørgsmålet om overleveringens sandhed bliver suspenderet til fordel for spørgsmålet, om faktisk indspillet forståelse formår - eller ikke formår - at begribe sig selv som en selveksplicerende mulighed i det forståede: 'Meningskontinuumet' bliver her den eneste garant for interpretens selvforståelse overfor teksten. Og dennes individualitet bliver ikke kun opsuget af sproghændelsen, gennem hvilken mening autonomt gør sig gældende; den har heller ingen mulighed for protest.

Sådan er det ikke hos Schleiermacher. Ganske vist ville han uden besvær kunne give Gadamer medhold i, at vi ikke har nogen grund til den antagelse, at

vi nogensinde skulle kunne træde ud af forhold i en faktisk og dermed fejlbehæftet overbevisningsdannelse. Alligevel sætter hans Dialektik 'viden' i udsigt som målstorelse og orienterer sig således anti-skepticistisk mod sandhedstilmælsens ideal. Sandhed bliver helt realistisk opfattet som korrespondens med virkeligheden (Dial J, 48 f., 54), men sandhedskriteriet er (ved siden af kohærensens i vores meningssystem) overensstemmelse på en sådan måde, som et 'tænkefællesskab' 'konstruerer' (eller 'skematiserer') den fælles verden. Således bliver det muligt at skelne overbevisninger, der kun beror på "sprogoverlevering" - altså på faktisk konsens - fra "visheden selv". Men anderledes end Habermas - og denne gang på Gadamer's side - tror Schleiermacher ikke, at vi igennem dybtgående oplysningsarbejde endegyldigt kan bryde med traditionens naturgroede magt. For så ville vi ophæve muligheden for intersubjektiv kommunikation, og sandhed er ikke bare (i sig selv bestående) virkelighed, men en begrundelsesmæssigt delt overbevisning til en bestemt tid og indenfor et 'verdensbillede' - som Wittgenstein siger i tilknytning til Schleiermacher-Humboldt-traditionen (ÜG, 139 ff., særligt □□94, 102, 105, 140 ff.). Schleiermacher forbinder det eksternalistiske og det internalistiske aspekt ved viden i tanken om den 'uendelige tilnærmelse'. Gadamer må derimod ligefrem sætte sandhed lig med åbenhed eller forståelighed og udsætter sig dermed for den kritik, som Tugendhat har formuleret mod den heideggerske sandhedsteori, og som Heidegger slutteligt anerkendte.<sup>11</sup>

Alt dette hindrer ikke, at der fra Gadamer's hermeneutik i de år, hvor jeg var hans elev i Heidelberg, udstrålede en mægtig kritisk impuls på hin studentergeneration, som jeg tilhørte, og hvis slagord var 'das Hinterfragen'. Måske var det overhovedet først Gadamer, der førte mig til opdagelsen af sprogets og traditionens store betydning i Schleiermachers værk. Hvorom alting er: Også Gadamer's betydeligste livsværk er for længst blevet indoptaget af den 'virkningshistoriske bevidsthed' og adskilt fra sin forfatters intentioner. Også for hans tale gælder det altså, at man "har først at forstå den lige så godt og derpå bedre end sin skaber."<sup>12</sup> For da vi intet umiddelbart kendskab har til, hvad der er i ham, så må vi søge at bringe meget til bevidsthed, der kan [være forblevet] ham ubevidst" (HuK, 94; cf. 324 f.). Gadamer mener - tror jeg - noget lignende, når han erindrer os om, at der i enhver forståelse "på en uophævelig måde [er] mere væren end bevidst-væren" (Gadamer 1967, I, 127).<sup>13</sup> Og således burde vi slutteligt række hinanden hånden i en diskussion, der dog intet andet mål har end forståelse og som forudsætning dennes uomgængelighed. På dette felt har Hans-Georg Gadamer altid allerede vundet over sine opponenter.

*Oversat, lettere forkortet og bearbejdet af Sune Liiisberg*

## Litteratur

- Chladen, Johann Martin [Chladenius]: (1742) *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig.
- Foucault, Michel: (1966) *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris.
- Foucault, Michel: (1969) *Préface à la Grammaire générale et raisonnée [...] de Arnauld et Lancelot*, Paris, pp III-XXVII.
- Frank, Manfred: (1975) *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegel- Kritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt (2., stark erweiterte und übergearbeitete Auflage: München 1992).
- Frank, Manfred: (1977) *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M, Taschenbuchausgabe 1985.
- Gadamer, Hans-Georg: (1960; [2]1965) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen (citeret: WuM)
- Gadamer, Hans-Georg: (1962) *Zur Problematik des Selbstverständnisses*, in: Einsichten, FS für G. Krüger, Frankfurt/M, pp71-85.
- Gadamer, Hans-Georg: (1967 og 1972) *Kleine Schriften, III Bände*, Tübingen.
- Heidegger, Martin: (1969) *Zur Sache des Denkens*, Tübingen.
- Lacan, Jacques: (1966) *Écrits*, Paris (citeret: E)
- Meier, Georg Friedrich: (1757) *Versuch einer Allgemeinen Auslegungskunst*, Halle, Photomech. Nachdruck, hg. von L. Geldsetzer, Düsseldorf 1965.
- Saussure, Ferdinand de: (1957) *Cours de linguistique générale (1908/9)*, Introduction, Éd. par R. Godel, in: Cahiers Ferdinand de Saussure 15 (citeret: CFS 15).
- Saussure, Ferdinand de: (1972; [2]1980) *Cours de linguistique générale*, Édition critique par Tullio de Mauro, Paris.
- Schlegel, Friedrich: (1958 ff.) *Kritische Ausgabe seiner Schriften*, hg. von Ernst Behler, München-Paderborn-Wien (citeret: KA).
- Schleiermacher, Friedrich: (1839) *Dialektik, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlass*, hg. von Ludwig Jonas, Berlin (= Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Dritte Abtheilung. Vierten Bandes zweiter Theil; Literarischer Nachlass. Zur Philosophie. Zweiten Bandes zweite Abtheilung) (citeret: Dial J).
- Schleiermacher, Friedrich: (1977) *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, hg. und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt/M (citeret: HuK).
- Searle, John R.: (1977) *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, in: Glyph. Johns Hopkins Textual Studies 1, pp 198-208.
- Tugendhat, Ernst: (1967) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin.
- Tugendhat, Ernst: (1970) *Phänomenologie und Sprachanalyse*, in: Hermeneutik und Dialektik (FS für H-G Gadamer), hg. von Rüdiger Bubner et al., Band I, Tübingen, pp 3-23.
- Tugendhat, Ernst: (1977) *Heideggers Idee von Wahrheit*, in: Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussion über Wahrheit im 20. Jahrhundert, hg. von Gunnar Skirbekk, Frankfurt/M, pp 431-448.
- Wittgenstein, Ludwig: (1984) *Über Gewissheit*, in: Werkausgabe Band 8, Frankfurt/M (citeret: ÜG).

## Noter

<sup>1</sup> Også for Gadamer's strengt intersubjektivistisk konciperede hermeneutik er det en hovedbevæggrund at holde denne fare stangen. Allerede Rilke-mottoet for hovedværket gør det meget tydeligt: "Solang du Selbstgeworfenes fängst, ist alles / Geschicklichkeit und lässlicher Gewinn - [...]." [Følgende oversættelse til dansk gør ikke krav på lyrisk kvalitet: "Så længe du griber, hvad du selv har kastet, er alt / behændighed og skødesløs gevinst - [...]." O.a.]

<sup>2</sup> Schleiermacher oversætter selv af og til 'divinere' med 'gætte' (fx HuK, 318). Den finest individualiserede sprogsfære er stilen. I den fuldendes ifølge Schleiermacher den tekniske del af den hermeneutiske opgave.

<sup>3</sup> "I sproget er der altid to sider, som korresponderer: det er socialt/individuel. [...] Former, grammatik eksisterer kun socialt, men forandringerne udgår fra et individ" (E. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1908/9). Introduction, Éd. par R. Godel, in: *Cahiers Ferdinand de Saussure* 15, 1957, p8 [herefter citeret: CFS 15]. Cf. Saussure 1972, 231: "Intet kommer ind i sprogsystemet uden at have været prøvet i sprogbrugen, og alle evolutionære fænomener har deres rod i individets sfære" (cf. også p138).

<sup>4</sup> "Kendsgerningens evidens undskylder ikke, at man negligerer den" (l. c.)

<sup>5</sup> "At være historisk vil sige aldrig at kunne gå op i viden om sig selv" (WuM, 285).

<sup>6</sup> Tysk: "einrücken". Hos Gadamer substantiveret: "das Einrücken". Meningen er i denne sammenhæng: indkaldt/tiltræde til militærtjeneste. O. a.

<sup>7</sup> Jeg har begrundet denne konsekvens detaljeret i Frank 1975, 94 ff. (især 99) og 155ff. (= 1992, 178 ff., 140 ff.).

<sup>8</sup> "Den analogiske novation (hellere end innovation)" (Saussure, CFS 15, 88).

<sup>9</sup> "Ubevidst", siger Lacan, betyder ikke, at der i den egentlige samtale intet skulle blive tænkt eller forestillet, men at ingen af parterne med sikkerhed kan vide, hvad den anden tænker og forestiller sig ved de tegn, som den pågældende ytrer: "Det ubevidste er den part af den konkrete diskurs, for så vidt den er transindividuel, som unddrager sig subjektet for at genoprette kontinuiteten i dets ubevidste diskurs" (E, 258 f.).

<sup>10</sup> "Den menneskelige diskurs' omnipræsens kan måske en dag blive kysset under åben himmel af en ømnikommunikation i dens tekst. Dette er ikke at sige, at den vil blive det i fuld fordragelighed. Men det er feltet, som vores erfaring polariserer i en relation, som kun tilsyneladende udgør to, thi enhver position, der udgår af et udelukkende stridende forhold i diskursens struktur, er den lige så inadækvat i teorien, som den er ødelæggende for dens teknik" (E, 265).

<sup>11</sup> Heidegger skriver: "Spørgsmålet om aletheia, om uskultheden som sådan, er endnu ikke spørgsmålet om sandheden. Derfor var det ikke sagen overensstemmende, og følgelig vildledende, at kalde aletheia sandhed i betydningen lysning" (Heidegger 1969, 76 f.).

<sup>12</sup> Schleiermacher sætter vendingen i anførselstegn. Det ser ud til, at han refererer til Friedrich Schlegels berømte Athenäum-fragment nr. 401: KA II, 241; cf. KA XVIII, 63, nr. 434.

<sup>13</sup> Cf. forordet til det andet oplag af WuM: "Den virkningshistoriske bevidsthed er i en så radikal forstand endelig, at vores udvirkede væren i helheden af vores tilskikkelser væsensmæssigt rager ud over bevidsthedens viden om sig selv" (XX). Cf. Frank 1977/1985, 358 ff.