

Jonas Holst Sørensen

At tænke ud fra og omkring sprogets midte - en afsøgning af sprogets grænselandskab i Hans-Georg Gadammers tænkning

“Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen.”⁽¹⁾

Det citerede tekststed optræder i overgangen mellem den store midterdel om historie og den afsluttende sprogdel i Gadammers hovedværk, *Wahrheit und Methode*. Passagen er en af de mest afgørende for en forståelse af Gadammers værk som helhed, idet der imellem den historiske og den sproglige formidling antydes en væsensforbindelse, der henter sin varige energi fra en genuint tidslig overleveringshændelse; at det temporale begivenhedsforløb har hændelseskarakter understreges i *“Es ist da”*, som ikke iværksættes af de samtalende, der derimod opholder sig ved og tager del i det allerede ud- og nedlagte. Der er noget, som allerede er blevet spillet de samtalende i hænde – *handed down*, som englænderne ville sige – hvilket Gadamer imidlertid anskueliggør under inddragelse af en anden virkningshistorie og en anden sproghandling, der fremhæver midten som det historiske og sprogligt formidlende overleveringsprincip. Det er den græske antik, som Gadamer henviser os til, hvilket den følgende læsning ind imod dette centrum for begivenhedernes gang vil tage som udgangspunkt for en afsøgning af sprogets grænselandskab

Når de homeriske krigere samles, sker det ved at rydde og friholde en midte, så det bliver muligt for dem at lægge noget ud imellem hinanden. I første omgang er det omkring denne midte, som grækerne igennem hele antikken kalder *agora*, at det fælles gods byttes og deles, hvilket hos Homer gerne omtales som dét at lægge noget ud eller frem i midten⁽²⁾. Det er imidlertid ikke selve denne fordeling af byttet, der indfrier *agoras* væsentlige struktur som mødested. Først idet én træder frem en anden gang og lægger noget ud i talen – en handling, som på oldgræsk benævnes *agoreuein* – former *agora* sig som en forsamlingsplads for det menneskelige fællesskab, der holdes udspændt i et mellemværen-

de. Midten åbnes igennem den udlæggende tale, i og med hvilken menneskene indrømmes plads til at holde råd, hvilket indbefatter dét at udlægge, opholde sig ved og genudlægge det fælles. Det menneskelige fællesskabs åbne midte hænger sammen med det tidslige fænomen, at det en gang udlagte kalder på genudlægning, og at dét at råde over kalder på dét at gå på råd med sig selv³). Fællesskabet bevarer det fælles igennem en fortsat udlægning og genudlægning, der indhenter og tager det forbigangne igen. *Agora* holdes først og sidst åben igennem *agoreuein*.

Relevansen af at inddrage Homer viser sig deri, at den hermeneutiske indsigt, som lader sig udtrække af epikkens skildring af det menneskelige fællesskab, korresponderer med Gadammers fremstilling i *Wahrheit und Methode*. Det er altid en given sag, som fællerne omhandler og søger at nå til forståelse om, uden at nogen af dem – så længe udlægningen af deres respektive forståelse står på – gør det fælles gældende som deres egen besiddelse. Den fælles sag, som en gang er nedlagt i midten, kommer først i sandhed til syne, idet fællerne endnu en gang opholder sig ved den igennem fortsat udlægning. Sprogets udlæg er til forskel fra dét at sammenlægge ting og ejendele, hvilket som bekendt hober sig op, væsentligt kendetegnet ved at frilægge det fælles⁴). I kraft af at være båret af ånd indebærer sprogets medium en deling, der på en og samme tid skiller deltagerne ad og forsamlers dem omkring en midte, hvor andet og mere end deres eget kan komme til syne. I lighed med den dynamiske struktur *agora-agoreuein* er sproget det fælles nedlagte i og med den sproglige udlægning, hvilket ikke betyder, at udlægningen kreerer eller konstruerer det nedlagte, men snarere at sprogets udlæg kan åbne de måder, hvorpå sagerne ligger, så det bliver muligt at tage del deri; at midten først er i og med formidlingen, beskriver en cirkulær bevægelse, hvor sproget på en og samme tid synes at måtte forudsættes og dannes (WuM s. 384, GW 2, s. 215). I den fortløbende udlægning af deres forståelse responderer deltagerne imidlertid således på det sagte – for så vidt de søger et fælles sprog – at deres respektive udlæg ikke ligesom urokkelige positioner forbliver nøjagtigt de samme. Snarere end en cirkel, hvor de forsamlede vender tilbage til det samme sted, som de gik ud fra, former bevægeligheden omkring den åbne midte sig som en dialog, igennem hvilken parterne undergår ”en forvandling ind i det fælles” (*”eine Verwandlung ins Gemeinsame hin”*, WuM s. 384).

Midten omtaltes tidligere som det historiske, sprogligt formidlende overleveringsprincip, der udfolder sig i en genuint tidslig hændelse, hvor princippet ikke danner et fastlagt begyndelsepunkt, men dannes med tiden i den fortsatte forståelsesproces. I lyset heraf vil der være en vis ræson i at udvide referencerammen, så den hermeneutiske sprogopfattelse ikke alene bindes til grundparadigmet *agora*, som associerer i retning af en statisk, afgrænset størrelse som et

torv eller en fæled. Denne udvidelse sker i overensstemmelse med Gadamer lakse bestemmelse ”som grækerne siger”; en tilsyneladende unøjagtig referencce, der imidlertid vinder i præcision, idet det bliver åbenbart, at udtrykket, at der lægges noget ned i midten, ikke specifikt hører til nogen af de steder, hvor det faktisk optræder – hos Homer, i de græske tragedier, hos Xenophon eller hos Platon – men er en del af den oldgræske sprogskat. Det betyder dog ikke, at vi er gået forgæves ved at lægge ud med det homeriske epos, som sætter sit præg på den sprogskat, der kun kan værdsættes, forsåvidt den hæves frem af sit dyb i en meningsgivende udlægning. Ønsket om at bjerge selve sproget – som Gadamer bemærker, hører til det ”allerdunkleste” (WuM s. 383) – og dermed sætte selve muligheden for at give noget mening på spil, kan på dette sted ikke efterkommes. Vi vil forfølge den åbnede passage videre og fortsætte udlægningen af det allerede en gang nedlagte.

”Sproget er midten” (WuM s. 387), lyder Gadamer korte, præcise opsamling af den hermeneutiske indsigt i sprogets spekulative grundstruktur. Sproget er midte og formidling, grund og virkning, forfatning og det forfattede, dannet igennem en fortsat integrationsproces, der – til forskel fra den hegelianske model, som den filosofisk-hermeneutiske sprogindsigt er spundet over – ikke indebærer det metafysiske endemål, at virkningen fuldstændig skulle kunne åbenbare sin egen væsensgrund. Der er sproget og historien til forskel, indenfor hvis horisonter midten ikke lader sig lokalisere og inventarisere som udfyldte den en afgrænset plads i tid og rum. Sprogskatten og virkningshistorien indbefatter andet og mere end *agora*, hvor det fælles gods igennem bytte og forhandlinger hæves frem i lyset, og end åndens fænomenologi, i lyset af hvilken det fællesskabsstiftende bånd, ånden, bliver gennemsigtig i og for sig selv. Til forskel fra den udlægningskunst, der foregår på *agora*, findes der en række fænomener, som på den ene side kun kan efterspores i sproget, og som tilhører den menneskelige væren på en sådan måde, at de danner en anden slags skat end det nedfældede gods eller materiale, som enhver indkaldt forsamling hviler på. På den anden side fører den fortsatte udlægning af sprogets verdensåbnende ressourcer ikke ud i en videnssystematisk kortlægning af den fulde overleverede horisont af virkningshistoriske spor. Med formidlingen af de to sider for øje søger Gadamer i den oldgræske sprogskat efter en indsigt i forståelsens dialogik, som ikke alene udspringer af den homeriske epiks nedrivning af slægternes fælles gods, eller af den hegelianske dialektiks komplette ophævelse af ethvert modstandsfuldt mellemværende i åndens hellighed.

I Platons dialogværk finder Gadamer en tilflugt til sproget, i hvis medium det ideale indhold af ”fænomener” som sjæl, retfærdighed, venskab og væren er nedlagt og fortsat udlægges. Der er i denne sammenhæng særligt en tekst, der påkalder sig opmærksomhed, nemlig den sene og temmeligt oversete *Phi-*

lebos-dialog, som Gadamer vier en dybdegående interpretation i sit habilitationskrift fra 1931⁵⁾. I optakten til *Philebos* falder talen på den eristiske omgangsform, hvis repræsentanter gør sig lystige over at have fundet et visdommens skatkammer, som de snart deler og udlægger i en retning, for snart efter at køre det udlagte sammen og bevæge det i en anden retning. Som udlægningen skrider frem og tingene kompliceres farer de stridslystne imidlertid vild i den dialektiske sammenhæng, som er nedlagt i sproget, imellem enhed og mangfoldighed, det grænsedragende og det ubegrænsede, uden at have øje for mellembestemmelserne. Af sammenhængen fremgår det, at det alene er dem, der taler *dialektikōs*, som bevarer den ideale sagssammenhæng, der er sproget iboende (Phil. 15e-17a). Som Gadamer præciserer, falder talen imidlertid ikke kun på sprogets dialektiske væsen i *Philebos*' prolog, men den teoretiske indsigt i dialektikkens væsen gror ud ad og fuldbyrder sig i den konkrete dialogssammenhæng (PdE (GW 5) s. 82). Det understreges i den gestus, hvormed Sokrates lidt tidligere er kommet sin dialogpartner i møde: Dér beder Sokrates om ikke at lade de saglige forskelle, som består imellem dem, forblive forborgne, men i stedet lade dem fremgå af den midte, hvor de er nedlagte (*katatithentes de eis to meson*, Phil. 14b). Den græske talemåde *katatithentes de eis to meson* er givet forlægget for den afgørende passage i Gadamer's hovedværk – de indledende, retningsgivende ord for denne undersøgelse – hvor grunden under historiens og sprogets væsensforbindelse lægges i en dialektik mellem spørgsmål og svar.

Den græske talemåde rummer alle de betydningslag, som løber sammen i hermeneutikkens sprogopfattelse: verbet *katatithentes* har både betydningen af at lægge noget ned, at bevare noget og at bilægge en strid. Det er de betydninger, der klinger med i Sokrates' tale om i en og samme bevægelse at lade stridighederne ligge og i stedet lade deres eget fremgå af den fælles midte, som de deler og bevarer i sproget. Læst i sin helhed drejer talemåden sig om at noget stilles frem til offentlig skue, hvilket indenfor horisonten af *Philebos*' dialogiske opbygning i modsætning til dét at skjule noget tillægges den afgørende betydning, at kun omkring den midte, som dialogen åbner, er det muligt for de samtalende at nå til indsigt i det fællesmenneskeliges højeste idé, det gode.

Det kan umiddelbart virke fremmedartet, at Gadamer påberåber sig en græsk, platonisk præget terminologi – der som oftest forbindes med en metafysisk lære om evigtgyldige ideer – med henblik på at belyse det temporale hændelsesforløb, der er på spil i enhver sproglig og historisk forståelse. Nu erkender Gadamer, at ”den græske logosfilosofi kun lader grunden under den hermeneutiske erfaring, sprogets midte, komme ret så ufærdigt (*teilhaft*) til syne” (WuM s. 490), hvilket imidlertid ikke udelukker, at der i *Philebos* er ansatser til en temporalisering af den ideale og uforanderlige værensstruktur,

som vi kender den fra Platons manddomsværk. Hvad dialektikeren i modsætning til de stridslystne har indsigt i, er – som bekendt – formidlingen imellem eller blandingen af enhed og mangfoldighed, det grænsedragende og det ube-grænsede, hvorudaf der opstår en bevægelig struktur, der er enhver fælleshed iboende, og som Sokrates benævner *genesin eis ousian*⁶⁾. Vi har allerede set, hvorledes denne væsens- eller værenstilblivelse, der i en fuldbyrdende bevægelse samler det adspredte i sig, så det delte bliver til dét at deles om, eksemplarisk kommer til udtryk i den sokratiske gestus – at lade det udlagte fremgå af det i midten nedlagte – som genlyder i Gadammers hovedværk. Af Philebos fremgår det, at enhver indstiftelse af det mangfoldige i en mønstergyldig orden udfolder sig i det hermeneutiske tilblivelsesrationale, *genesin eis ousian*, der lader alt det værendes ekstreme potentialer konvergere, eller rettere vokse ud af en fælles midte. Den filosofiske hermeneutiks krav på universalitet skriver sig fra en oldgræsk forståelse af midtens samlende kraft.

Ousia er det græske ord, hvis flertydighed tillader Gadamer at udlæse så forskelligartede fænomener af samme spekulative centrum. Ordet kunne oversættes med ”væren” som i det foregående, hvori den substantive betydning af ordet imidlertid underbetones. Den latinske oversættelse af ordet med *substantia* eller *essentia* ser på den anden side bort fra den verbale betydning, hvilket giver Gadamer anledning til at ihukomme Heideggers tilbageføring af dets betydning til en praktisk omgang med tingene: ”Den vanlige betydning af ordet (*ousia* – min tilføjelse, JHS) er ”formuen, besiddelsen, standen” osv. – altså det, som man råder over, og når det handler om bønder (*Bauern*), er det godset eller godet, ”væsnet” (*das ”Anwesen”*), det, som bonden bebygger (*bebauet*) og plejer som sit, hvoraf han lever og hvor han bor.” (GW 10 s. 19-20) Hvor ofte Gadamer end måtte påkalde sig en sådan familiær omgivelse præget af nærvær, så giver han afkald på dermed at skulle have udtømt det værendes væsen. Det er netop et væsenstræk ved ethvert gode, at det skjuler sig, althens det er og fortsat genererer forståelse. Den dybdedimension, hvorfra tanken og ordet rager frem, er ligesålidt præsent for mennesket, mens det tænker og taler, som sundheden og kunsten er genstand for henholdsvis den sundes og den kunststudøvenes betragtning. Det er menneskets grundsituation at stå midt i det, grækerne kalder *ousian*, og at være – i en ontologisk forstand – hjemme, uden at denne omgribende sfære vil kunne tilegnes og gøres beboelig en gang for alle.

Udover ”at være hjemme” (*Zuhausesein*) og ”hjemstavn” (*Heimat*) anvender Gadamer også den hegelske prægning ”at huses” (*eingehaust, sich-einhausen*, GW 8 s. 62, s. 78; GW 10 s. 28) om den menneskelige grundsituation, hvilket ofte er blevet misforstået, så man har ment at kunne finde både ansatser til konservatisme og urbaniseringstendenser hos Gadamer. Der menes imidlertid

noget ganske andet, hvilket i en negativ afgrænsning vil kunne illustreres med sygdommen, hvis nålekrybende tilstedeværelse ryster kroppens ligevægtige økonomi, eller man kan tænke på – nogle af Gadammers yndlingseksempler – et skævt stillet spørgsmål og på en helt igennem monoton oplæsning, hvor den meningssammenhæng, der er sproget iboende, brydes og efterlader tilhøreren med intet andet at forstå end, at her er der noget galt. Mennesket har ligesålidt nødig at nå til bunds i værensgrunden eller hæve sprogets fulde semantiske omfang for at stå i et forhold til det værende, for så vidt det er, som beboeren behøver at oplyse hele boligen, når denne hører døren gå. I et nu, på denne tærskel bliver beboeren hele omfanget af sin fortrolige omgivelse var. Dér i overgangen mellem det fortrolige og det fremmede, hvor det på ejendommelig vis er mennesket givet, at andet og mere kan stå frem for det, hører mennesket til. Den gadammerske hermeneutik finder sit sted i denne mellemsfære, “*das Zwischen*” (WuM s. 300), hvor det ikke står til den enkelte at placere sig, men denne er snarere stedt i en afsætning af skridtene, som trækker et spor af endelighed efter sig, der er sprogets⁷.

Grunden til at sproget aflægger vidnesbyrd om menneskets endelighed er, at enhver tale kommer til kort overfor det, som den omhandler. Endeligheden skal således hverken efterspores i det forhold, at der findes et utal af sprog, eller at den talende kunne have valgt at sige så meget andet end det, der faktisk blev sagt, men har derimod at gøre med den temporale struktur, som så at sige løber sprogbrugeren i talen, der i sit væsen kalder på, at der bliver sagt andet og mere. I samme åndedrag som den talende ytrer sig, kalder denne på samtale, da selv et træffende ord, der kaster lys over den omhandlede sags aspekter, kun i et reliefagtigt skær hæver det en gang nedlagte; heller ikke denne gang fik jeg sagt det, der lå mig på sinde, lyder den talendes indre dialog med sig selv i mødet med den rigdom, der er nedlagt i sprogverdenen, og som gives med det første udlæg. Fundamentet for det fællesmenneskeliges højeste idé ligger i, at det sidste ord ikke er sagt, så der kun ville være krigen, volden og terroren tilbage, men at der i ejendommen åbner sig en midte, der indrømmer menneskene plads til endnu en gang at genudlægge princippet for den fælles deling. ”Det er et eget rum, som dér åbner sig” (GW 10 s. 28), bemærker Gadamer et sted, hvor talen er faldet på dialogens særegne kraft til at bygge “et fælles bosted” (*eine gemeinsame Wohnstatt*), der åbenbarer ens egne og den andens spor, udlagt i den fortrolige omgang med hinanden. Denne gang, hvori skridtene af ”endnu en gang” genlyder, rummer både betydningsrigdom, der er endnu så meget menneskene har at sige hinanden, og tydningsarmod, menneskenes gang på jorden indrømmer dem kun en stakket frist til at få sagt alt det, som de deler med hinanden.

I lyset af den platoniske horisont, som vi befinder os indenfor, består der

ingen modsætning imellem en uendelig, ubegrænset mangfoldighed og en endelig, enhedslig grænse, hvis rette blandingsforhold fremkalder en genkendelseshændelse, som drager forbi sjælens blik i en kortvarig stund, der er som en tøven (*in der zögernden Weile eines Haltbares sei*, GW 9 s. 177). Hvad der hænder i denne fortsatte *anamnese*, „fuldbyrdelsen af at blive hjemmehørende i verden“, er, at „det uforudtænkelige (*Das Unvordenkbare*) ved vores endelighed bliver forenet med sig selv i den bestandige, sproglige tilblivelse af vores tilværelse, og er i en bevægelse af til og fra, opståen og bortgang „der“ (*da*).“⁶⁸) Menneskets faktisk endelige tilværelse, der for livet er mærket af nærvær og fravær, erindring og glemsel, opgang og bortgang, kan tænkningen ikke i en guddommeligt selvoplyst refleksionsbevægelse gå bag om og frilægge; men sporet efter dette mærke bliver i samtalens gensidige givne og tagne, udlægninger og tilbagekaldelser, løsner og udvejsløsheder, til der. Ordet „*da*“ udtrykker den fylde, som bristefærdig af tidens gang, bliver til og lader tilværelsens endelige stand og bestand af ubegrænsede muligheder komme til stede.

Vi erindrer de første ord i åbningspassagen, „*Es ist da*“, som forsøger at gengive det gunstige øjeblik, tidens fylde, hvor der åbner sig ”dette smalle område” (GW 6 s. 3), i nærheden af hvilket menneskene for indeværende indrømmes stunder til at opholde sig ved det forbigangne og det tilkommende. Dette landskab, som mennesket skridter af under udfoldelse af dets frihed som et handlende og tænkende væsen – ”ikke i betydningen af en absolut gennemsigtighed (*Durchsichtigkeitseins*) eller af en hjemmeveren (*Heimischseins*), der aldrig mere er i fare” – kalder Gadamer for ”den hermeneutiske dimension” (GW 3 s. 236). Konturerne af denne hermeneutiske dimension aftegner sig i det følgende under inddragelse af et betydningsmættet billede, der er hentet fra det aristoteliske værk, og som Gadamer vender tilbage til i flere sammenhænge (WuM s. 356-58; GW 2 s. 150, s. 200, s. 228-29), da det åbenbart indfanger væsensmomenterne i den hermeneutiske erfaringsdannelse. Aristoteles beskriver dér, hvorledes det almene i erfaringen kommer i stand ligesom en flygtende hær, der langsomt falder til ro. Et enkelt flygtigt moment stiller sig pludselig, og andre følger efter for til sidst at samles om et fælles sigte, en idealitet, uden at noget enkeltmoment dominerer over de andre, der alle tilhører den samme enhed, som igen er under kommando. Gadamer indskyder, at Aristoteles anvender det græske ord, *archē*, der både betyder regering og begyndelse, om det kommandoråb, der ved flugtens afslutning – og jo altså også i en vis forstand allerede i begyndelsen – lyder ned igennem rækkerne. Det er faren, der driver de færende ind i erfaringens enhed, som kommer i stand, forsåvidt dem, der lider nød, ikke spredes for alle vinde, men i flugten er kaldt sammen og genkalder sig hinandens stemmer.

Til forskel fra den form for erkendelse, hvor den almenlydige lov indu-

ceres ud fra de mange indtryk, så hører ”erkendelsesprincippet”, der leder de enkelte dele, i den aristoteliske analogi til i bevægelsen selv, og tilkommer både hver enkelt og den samlede styrke. Det er det, at ét er mange og mange er ét, der fanger Gadamerens opmærksomhed, hvilket åbenbarer en dialektisk sammenhæng, hvor der midt i flugten, som altså ikke er helt uden styring, fremkommer en omtanke, der som tanke ikke hæver sig op over det, der foregår, men er involveret i omgangen med de andre; midt i tumlen bryder et klarsyn frem, som ikke har erkendelsens stabile form, men er en genkendelsehændelse, som etablerer en foreløbig erindringssammenhæng, der forbliver åben i forhold til det tilkommende. Erfaringens enhed indeholder to samtidige momenter, der synes at modsige hinanden: en gang, som ytrer sig i en bestemt fart (*Er-fahren, entäusern*) imod det tilkommende, og en standsning, der i det indre – som talte de mange momenter sammen – afstemmer det forbigangne (*Er-innern, entsprechen*).

Den indsigt, som Gadamer her nærmer sig, findes ikke alene hos Aristoteles, men at tænkning og handling kunne gå op i en højere enhed forbliver drømmen for enhver første filosofi, som vi også finder den udformet blandt andet hos Platon og Hegel. Gadamer kalder det for en guddommelig bevidsthed, der forener *theoria* og *praxis* i sig (GW 4 s. 51), så tankens indsigt i det, der i sandhed er, iværksættes i omgangen med andre, og den praktiske handlingssammenhæng i sin midte bevarer omtankens klarsyn. På dette sted dukker der en spænding op i Gadamerens tænkning – som der gør det hos de omtalte ”første-filosoffer” – hvilket træder markant frem i forholdet mellem handlingspraksis, dét at have med hinanden at gøre, og teoretisk tænkning, som er dét alene at være i dialog med sig selv. Denne spænding imellem ét og mange, alene-væren og fællesskab, jeg og vi forsones først, idet mennesket allerede fra begyndelsen af er rykket ind i menneskenes kreds, hvor det hører til og allerede er i spil, og samtidig hermed ledsager hin anden den enkelte ad tænkningens ensomme vej; men dermed har den spekulative tanke allerede på vegne af en første person, jeg’et eller vi’et, foretaget overgangen imellem hin anden og hinanden uden at spørge til selve gangen, det ikke allerede tilbagelagte pas, som væsentligt hører med til handlingsdimensionens vidtstrakte horisontalitet, pluralitet og temporalitet. Nu indskriver Gadamer på den ene side dette pas i sin tænkning, men bygger på den anden side bro henover ved at reaktualisere den klassiske græske venskabstanke, *philia*, som han foretrækker at oversætte med solidaritet. Ligesom venskabet hos Aristoteles og kærligheden hos den unge Hegel muliggør dét, som Gadamer kalder solidaritet, en fælles gensidighed, hvor vennerne støder til hinanden, når den enes handling er i fare for at forfalde til tankeløshed, og når hin andens tanke er ved at fortabe sig i sit eget verdensløse dyb. Dette vekselforhold, hvis kraft til at begynde er fordelt

på begge momenter, ”det ene er det andets ene og det andet er det enes andet” (WuM s. 470), udfolder selve dialogens virkningshistoriske og virkningshistoriens dialektiske væsen

Om et øjeblik skal vi vende tilbage til det aristoteliske billede, da det, der opholder os, er, om den filosofisk-spekulative tanke, som Gadamer er arvtager af, skulle fortegne handlingsdimensionen, idet den hævder, at der midt i flugten i en art af tankefuld tøven er stunder til at bevare det samlede overblik, der som ”erkendelsesprincip” er nedlagt fra begyndelsen af. Det er vigtigt at huske på, at konteksten er den hermeneutiske erfaringsdannelses universelle gyldighed, hvorfor billedet ikke nævnes i forbifarten, som var der tale om et kontingent træk ved dét at erfare. Gadamer søger at fremskrive det øje i orkanen, hvor enhver af de farende hviler i hverandres gang, der genlyder af de fortrolige tempi af endnu en gang. I dette forståelseskontinuum forekommer der ingen første begyndelse, intet første ord, som ikke allerede finder sin fortsættelse, idet det ene ord giver og tager det næste ligesom i en fortløbende læsning eller dialog, der nok vil kunne afbrydes, men som aldrig kommer til en ende. Udgår den historiske overlevering, sproglige oversættelser og grænseovergange i fællesskaber virkelig fra en sådan glidende rytme, der henter sin varige energi fra den overflod af betydning, som er nedlagt i den midte, hvorfra alt genkaldeligt oprinder? På dette sted, hvor grænserne for den hermeneutiske dimension begynder at aftegne sig, stiller spørgsmålet sig – og ikke mindst i lyset af de uhyre rædsler, som det 20. århundrede kan opbyde – om ikke tydningsarmodet set fra den menneskelige handlingsdimension tager sådan om sig, at sporene, som den menneskelige aktion efterlader, snarere end at danne grunden for en ny begyndelse, ender ved en kant, som alene tyder på, at noget er uigenkaldeligt forbi? Hvordan den enkelte end måtte omgås denne uigenkaldelighed, som døden konfronterer os med, så lader et handlingsmønster ved denne grænse sig ikke universalisere; men vigtigere er det, at omend man med en hermeneutisk udholdenhed står fast på, at selv i det allerdunkleste, der ikke lader sig læse, er der erkendelse at hente, så skulle det være åbenbart, at for at kunne genkalde sig selv det mest fortrolige og genkende det en gang erkendte, så går der en begyndelse forud for såvel den platoniske generindring (*anamnēsis*) som den aristoteliske genkendelse (*anagnōrisis*), nemlig en kalden.

I en tekst fra 1950 reflekterer Gadamer over den måde, hvorpå den forgangne metafysiske tænkning nærmest løber os i talen, når vi filosoferer: ”Den berører os, denne grækernes stemme, som om vi mente at høre os selv, og dog toner den over til os som et kald (*Ruf*) fra den anden bred, på hvilken vi aldrig mere kan komme tilbage, da en stærk strømning fører os bort.” (GW 6 s. 9) Strømningen, der løber imellem, er kristendommen, hvis inderlighedsdimension stiller os endnu levende fremmede overfor den oldgræske beundring

af verden. På trods af den nostalgiske tone, som billedet fremkalder, så har Gadamer ikke en tilbagevenden i sinde, men i stedet et ophold, som medtænker sit eget tilhørsforhold til det traderede. Hvad billedet forbereder, er den indsigt, som ti år senere udfoldes i *Wahrheit und Methode*, at forståelse bliver til der i mellemværendet imellem fortrolighed og fremmedhed, imellem det, som jeg er vant til at høre mig selv sige og det, som den anden kunne sige mig. Gadamer påberåber sig samme sted (WuM s. 265) – som han skal gøre det igennem hele sit forfatterskab – et ”sagforhold”, der er sproget iboende: *Verstehen* indebærer verbet *stehen*, hvilket peger på, at i forståelsen møder og dvæler mennesket ved noget, der er kommet i stand, eller rettere opholder mennesket sig således ved det, der stiller sig, at det står til ansvar for at kunne gøre sig forståelig. Den væsentlige forbindelse imellem sprogs-katten og virkningshistorien, det nedlagte og det udlagte, væren og forståelse – den passage, som Gadamer med de heideggerske termer benævner ”*da*” eller ”*Lichtung*” – stiller den forstående spørgende, så denne allerede er i stand til at genkalde sig kaldet og genkende det en gang erkendte.

Som var det også en kommentar til billedet af strømmen, siger Gadamer i forlængelse af billedet med den flygtende hær: ”Vi kender det alle f.eks ved forsøg på at oversætte, i livet og i litteraturen og hvor ellers, denne sælsomme, urolige og kvælende følelse, så længe man ikke har det rigtige ord. Når man har det, altså har fundet det rigtige udtryk (det behøver ikke altid at være et ord), når man er vis på, at man har det, så står det, så er noget kommet i stand (*zustande kommen*), og så gør vi igen et ophold (*Halt*) i midten af den fremmede sprog-hændelses flod, hvis uendelige variation lader os miste orienteringen. Hvad jeg beskriver på denne måde, er overhovedet den menneskelige verdens erfaring. Jeg kalder den hermeneutisk. For den således beskrevne hændelse (*Vorgang*) gentager sig bestandigt ind i det fortrolige.” (GW 2 s. 229-30) Ved at kaste et blik på den fremmedhed, som møder os i ”livsstrømmen”, hvis historiske virkningsammenhæng har en kompliceret temporal struktur, hvor utallige lag af betydninger og tydninger sedimenterer sig i forskellige stemmelejer – som farende på flugt fra en fjende – er det ikke givet, hvilket Gadamer stiltiende synes at forudsætte, at mennesket er i stand til at genfinde og genkende sig selv deri. Gadamer forbigår i tekstpassegen den overleveringshændelse fra ikke at have til at have det, hvilket skyldes, at kaldet allerede har forvandlet sig til vennens fortrolige tiltale, der giver den nødtedte et holdepunkt at manøvrere i forhold til. Overgangsstedet er allerede tilbagelagt ligesom den, der er i sprognød (*Sprachnot*), som Gadamer kalder den kvælende fornemmelse af ikke at kunne rykke ud med sproget, allerede har reddet sig i land og har fast grund under fødderne i samtalen.

I lyset af de to billeder, hvor det fremmede henholdsvis bestemmes som en

fyende, det flygtende fællesskab distancerer sig fra, og som en stærk strøm, det gælder om at stå op imod, rejser spørgsmålet sig om hermeneutikken i sandhed befinder sig imellem det fortrolige og det fremmede. Fænomenologisk set må det gøres gældende, at det kald, der går forud for enhver erfaringsdannelse, er spændt således ud i tiden, at ikke alene står det forbigangne i fare for at gå tabt samtidig med at det tilkommende endnu er i vente; men eftersom menneskets selvforståelse er knyttet til en forståelse af den genealogi, som det har arvet, så står og falder det fællesmenneskelige med det kald og den respons, det spørgsmål og det ansvar, som udveksles i omegnen af det allerdunkleste, hvor indenfor Gadamer placerer sproget i sit hovedværk. Samme sted understreges det ganske vist, at den spørgsmålets åbenhed, som er konstituerende for forståelsen, ikke er uden bred (WuM s. 369), og at den spørgende i sandhed allerede er råbt an eller kaldet (*aufgerufen*, WuM s. 383) af overleveringen; men dermed skulle det være åbenbart, at ansvaret endnu ikke er taget, dialogen ikke påbegyndt, og parterne har endnu ikke genkendt hinanden. At der hører en svævende uafgjorthed med til spørgsmålets struktur, det understreger Gadamer, men en meningsfuld retning, som fuldbyrder spørgsmålet, udstikkes først ”i gennemgangen af et sådant svæv” (WuM s. 369); først i forceringen af det pas, som rummer en uendelighed i sig, udskilles (*entscheidet*) en afgjort endelig dichotomi imellem ja og nej, så- eller anderledes, og der åbner sig en vej til viden (WuM s. 370). Det betyder imidlertid, at der allerede er gået en første begyndelse hen over den spørgende⁹⁾, der aldrig orienteringsløs driver for vinden, men er i stand til at holde sig oprejst helt henne ved *anamnesens* udspring, sprogets midte. Den gadamerske hermeneutik indeholder en legendarisk styrke, der minder om Sokrates-skikkelsen i Platons dialoger, om hvem Heidegger en gang har sagt, at han er den rene tænker i den vestlige, filosofiske tradition på grund af den udholdenhed, hvormed han – uden at trække sig tilbage for at tage tilflugt til skriften som sidste instans – står ind og bliver stående i tænkningens trækvind¹⁰⁾. Trækvinde opstår som bekendt kun i og omkring huse, hvis åbninger tillader et gennemløb, så det interiore og det eksteriore udveksler med hinanden. Den beboer, der tager varigt ophold i dette gennemtræk, har et så stærkt fodfæste i sit eget, at han er vis på, at strømmingen ikke river dets grund bort, samtidig med at han er åben overfor hvad det, der kommer til, må bringe.

Hvad der frem imod slutningen skal interessere os er det etiske udspring, hvorfra denne opstand imod den gennemgående fare, der udgår fra sproget og historien, henter sin energi. Det kunne vise sig at være et forsøg værd endnu en gang at betænke den første begyndelse, som forbliver ude i periferien af Gadamer's filosofiske hermeneutik, hvilket den i sagens natur gør, da hermeneutikkens tyngdepunkt ligger inde i midten, omkring hvilken menneskene

allerede er kaldt sammen. Sprogets virkelighed skaber en fri gennemgangspassage, der ligesålidt skal forceres som den legende har vanskeligheder ved at bringe sig i spil, hvilket er en proces, der allerede er i fuld gang. Hvad Gadamer imidlertid i fremstillingen af den virkningshistorie, som begynder med ”som grækerne siger”, kun opholder sig ved *en passant*, det er, at der er en hændelse, der udspiller sig på kanten af midtens sprogfællesskab, som går forud for selve den forsamling, som Gadamer i indledningen til *Wahrheit und Methode* kalder ”den historiske traditions forum” (WuM s. 5). Det kald, som Achilles lader gjalde i begyndelsen af Iliaden, det råb, som de tragiske skikkelser, Oedipus, Antigone og Ajax, udstøder i Sophokles’ tragedier, og de aporetiske spørgsmål og mytiske sammenhænge, som Sokrates påberåber sig i Platons dialoger, peger ikke alene på, at det fællesmenneskeliges midte er tilkæmpet og vedvarende må tilkæmpes, men overhovedet står selve det fællesmenneskelige på spil – og er ikke allerede i spil – i disse antikke passager, hvor menneskene står i fare for ikke at kunne genkalde sig deres egen familiære, historiske eller kosmologiske genealogi, og det vil sige ikke at kunne genkalde sig deres egen menneskelighed. Den distance, som åbenbares i kaldet, udmåler ikke den fælles delings fortrolige afstand, for den kaldende taler endnu ikke til nogen om noget bestemt, men henvender sig uden faste orienteringspunkter ud imod andet og mere end sig selv i søgen efter et svar. Kaldet udtrykker sig – ud- eller udtalt – i spørgsmålets søgende form, der manifesterer den opståede adskillelse. Hvad Achilles i Iliadens første sang, Ajax i Sophokles’ tragedie og Sokrates i Forsvarstalen kalder på ude fra det grænselandskab, som fællesskabet har lagt brak, og hvor der altså ikke er nogen gemen viden om det menneskelige at falde tilbage på, det er en genudlægnings af selve det menneskelige, og det vil samtidig sige det fællesmenneskeliges betydning. Det er denne begyndelse, der udfordrer det antropologiske grundparadigme, som i den vestlige overlevering er knyttet til en aristotelisk topik: Ligesom de tæt forbundne begreber *agora* og *agoreuein* hænger Aristoteles’ definition af mennesket som det levende, der har sprog, nøje sammen med stedet: *Hellas* hedder *topos*’et og *hellenizein*, dvs. dét at kunne tale græsk, er tegnet på – aristotelisk sagt – at den talende er i besiddelse af en velberådet evne til at træffe den rette midte uden at gå til yderligheder.

Forsåvidt udvidelsen af horisonten for den virkningshistoriske overleverings-hændelse samtidig betyder en uddybet forståelse af hvor vi kommer fra, hvad vi bærer med os og hvem vi er, så må hermeneutikken yde det ekstra, at den medtænker den ikke allerede tilbagelagte passage imellem sprog og historie som den egentligt dialektiske overleverings-hændelse. Dermed forlader den alene sprogets midte som princip for det fællesmenneskeliges højeste idé, det gode, for i stedet at henlægge det godes fuldbyrdelse i en heterogen struktur af

strøm og modstrøm, hvor menneskene er således udspændt i tiden, at de ikke fra begyndelsen og altid i tide genkender hinanden, men kalder på hinanden over det pas, som både bringer overgang og undergang. Er det imidlertid ikke det, som Gadamer bevæger sig hen imod i tiden efter *Wahrheit und Methode*, hvis grundproblematik hverken skal søges i erfaringen af kunst (GW 3 s. 356) eller i fremstillingen af de historiske åndsvidenskaber, men i “den grundlæggende betydning af den andens andethed” (GW 2 s. 8-9), som Gadamer anerkender ikke blev adækvat udarbejdet i hans hovedværk? En sådan udarbejdelse måtte, ifølge Gadamer, betyde en skærpet opmærksomhed om den tidslige afstand, som ikke alene udmåler den historiske forskel imellem verden af i dag og verden af i går, men som tillige strækker sig ind “i samtidighed som et hermeneutisk moment”. Hvis denne tilgang ikke fortegner det gadamer-ske projekt i årene efter 1960, så kunne vi tilføje, at fokuset måtte forskydes fra en formidlingshermeneutik, der møder fremmedheden inde fra sprogets fortrolige midte, hvor de er-farende allerede er tiltalt og kaldt sammen i indforståethed, til en grænsegående hermeneutik, der systematisk gentænker den sene Gadammers optagethed af begreber som sprognød, det uhyre, venskab og døden.

“Vi er grænsegængere imellem det dennesidige og det hinsidige” (GW 4 s. 293), siger Gadamer i *Die Erfahrung des Todes* fra 1983, hvor “en sand solidaritet” viser sig ved “den uoverstigelige grænse”, der skiller liv og død, og som så at sige vender bunden ud på sproget. Frem til enden kunne jeg tænke mig at inddrage et vidne, nemlig forfatteren Peter Seeberg, der på et tidspunkt oplevede at stå i en omsiggribende sprognød, i hvis farvand han – med sin egen formulering – ville være kreperet, hvis der ikke havde været andet og mere, der kom til og kunne skænke det, der er ét, singulært og isoleret, en extra dimension. Den tekst, der for Seeberg i egenskab af at være et sprogbrugende væsen både på et personligt og litterært plan åbner et vindue og sprænger jæg-husets monadiske tilværelse, handler om en patient¹¹), der efter at have fået skiftet hele sin krop ud med metaldele, stiller sig selv det spørgsmål, om han stadigvæk er den samme person som før han blev gjort til genstand for den moderne medicins operative intelligens. I dette nulpunkt, hvor sygdommen har revet alt håndgribeligt bort, er den indlagte selv med sproget i behold ude i stand til at påkalde sig sin egen menneskelighed. Hvem tilhører jeg – mig selv, videnskaben eller en tredje, ubekendt part – hvem hører endnu min stemme, der kalder? Det er den anden – i skikkelse af hans elskede – der gennembryder hans ydres uigennemsigtige materialitet, så der midt i de jernhårde realiteter viser sig en ansigtsrelation vis-à-vis: ”Kan du kende mig”, spørger patient-jeg’et først tvivlrådig, for sidenhen at afvise den andens bejaende gestus, der imidlertid endnu en gang visr sig i et kalden: ””Det er dig. Det er dig.””Så lad

det være mig,” siger jeg. Hver dag.”

Denne åbnede passage, hvor vennerne endnu en gang kalder på hinanden hen over en undergangs tærskel, kan Seeberg fra stadigt nye vinkler og under fremdragelse af andre aspekter genudlægge igennem sit forfatterskab i tekster som ”Nød”, ”Hyrder”, ”Vinterens komme” og ”Se spurvehøgen”, der alle er dobbeltstrengede, til tider tragikomiske iscenesættelser. Menneskene bliver, i lighed med Becketts radikaliserings af de græske tragedieskikkelsers nødstedthed, fældet af de omsiggribende omstændigheder, hvorigennem dialogen udsættes – eftersom personerne selv er ude af stand til at gå endnu en gang for at mødes – til den anden ankommer. I Seebergs næstsidste tekstsamling, ”Rejsen til Ribe”, optræder et selvbiografisk stemningsbillede, hvor jeg’et står inde på bredden ved en kanal og spejder ud imod sine afdøde venner, der i en bue sejler ind imod den ventende. Idet han på skift kalder dem ved deres navne, tager vinden dem og driver dem bort ud imod horisonten. Sprognøden viser sig at have en skyggefuld bagside, som ikke alene bringer den talende i bekneb for ord eller slår denne med tavshed foran et sublimt overskudsfænomen, men dét at have sprog er at være spændt ud i en endnu ikke fuldbyrdet samtale med sig selv og andre, der ikke alene skænker lydhørhed og oprejsning, men som med tiden fører en vis uoprettelig vindskævhed med sig. I de senere tekster, hvor Gadamer blandt andet udlægger Paul Celans digt *Tenebrae* – ”/vindskæve gik vi hen/” – udgør kristendommen ikke nogen forhindrende strømning og mødet med endeligheden og fremmedheden er ikke opretholdt af sproget, hvis begyndelse ikke allerede selv er en overgang, men er underlagt en grænse: ”[...] hvis dét at bønfalde kalder på (*wenn Beten rufen heisst*), at den anden hører, så opstår der en dyb mening: Da menneskene kender til døden, og står under dødens bud (*unter dem Gesetz des Todes*), er de på enestående vis solidariske med den, der dør.” (GW 9 p. 455). Hvad Gadamer i sin genoptagelse af et for ham gammelkendt tema, den græske venskabstanke, når til indsigt i, er, at den årvågne, velberådede medviden om sit eget historiske tilhørsforhold hverken står i sit eget lys eller henter sit lys fra et *metaphysikum* som kunsten, historien eller sproget som sådan. Det er vennens træden til, der ”udgør det guddommeliges værensform, at dét er varigt, som ellers kun med afbrydelse er muligt for os mennesker: *Gegenwart, Wachheit, Selbstpräsenz im `Geiste`.*” (GW 7 p. 405) Dialektikken må ikke alene trække sig tilbage i hermeneutik (GW 3 p. 86); i sidste ende – en afslutning, der er korreleret med en første begyndelse – trækker denne dialogens mesterlære sig tilbage i venskabets etik.

Noter

1. *Wahrheit und Methode* (WuM) s. 384. Da jeg ikke har haft den danske nyoversættelse ved hånden, henviser jeg til den tyske udgave (Mohr, Tübingen 1990), som jeg også oversætter fra.
2. *Iliaden* XIX, 173: es messēn agorēn.
3. Gadamer gengiver et sted den proces, der er involveret i det græske begreb for velberådet tænkning (*phronesis*) på følgende måde: ”mit sich *zu Rate zu gehen*”. (Gesammelte Werke (GW) 4 s. 241) Deri udtrykkes forræffeligt to væsensmomenter ved dét at samles, rådet og gangen, hvilket jeg fastholder i den lidt uvante sammenstilling: at gå på råd med sig selv.
4. Gadamer siger det klartest et sted, hvor han først omtaler de goder, som er kendetegnet ved, ”at det, som den ene besidder og tager i brug, det kan den anden ikke have.” Det er imidlertid nogle goder, der er væsensforskellige herfra, som den gadamerske hermeneutik grundler sig på: Disse goder ”er ikke af den slags, at de, når de tilhører én, ikke også skulle kunne tilhøre en anden. Ja, de har sågar den karakter, at de ikke tilhører nogen og netop derigennem er de noget, hvori enhver har fuldstændig del.” (GW 4 s. 48)
5. D. 23. februar 1929 habitation i filosofi hos Martin Heidegger med afhandlingen *Interpretation des platonischen Philebos*, som i en omarbejdet version udkommer i 1931 under titlen *Platos dialektische Ethik* (PdE). På denne samme dag i 1929 holder Gadamer ved Marburg Universitet tiltrædelsesforelæsning om venskabetts rolle i den filosofiske etik. (Jf. Jean Grondins *Hans-Georg Gadamer – eine Biographie*)
6. *Philebos* 26d; Gadamer forholder sig tilsyneladende ikke blot exegetisk til dette udtryk, men gentænker dets tankeindhold i sit eget sprog. Vi har allerede set et eksempel på dette, *Vervandlung ins Gemeinsame hin*, hvor *ousia* ikke er gengivet med ”væren”, men en anden nærliggende betydning, det fælles. Et andet gadamersk udtryk, som er en variation over det græske *genesin eis ousian*, er *Zuwachs an Sein* (WuM s. 145; GW 7 s. 403).
7. “[...] sproget [er] det egentlige spor af vores endelighed.” (GW 2 s. 150)
8. GW 3 s. 236; ”fuldbyrdelsen af at blive hjemmehørende i verden” kunne læses som endnu en egensindig variation over *genesin eis ousian*.
9. GW 10 s. 36; Gadamer gengiver her ”at en begyndelse allerede er gået henover os” med *anamnēsis*.
10. Citeret fra Hannah Arendts *The Life of the Mind* s. 174; opr. cit. *Was heisst Denken* s. 52. Se i forlængelse heraf Gadamers refleksioner over tankens sproglige forfatning, som kun kan fattes ved at følge ”tankens træk” (*dem Zuge des Gedankens*, GW 10 s. 272).
11. For en uddybende læsning henviser jeg til min afhandling ”Peter Seeberg – æstetik, eksistensfilosofi og kulturanalyse i Peter Seebergs skønlitterære forfatterskab” (Multivers 2003).