

Kritische bibliografie

HANS-GEORG GADAMER EN DE HERMENEUTIEK

Jacques De Visscher

- Hans-Georg Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and other essays*. Cambridge. Cambridge University Press, 1986, xxiv +, 191 blz., ISBN 0 521 24178 2
- Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*. Frankfurt. Suhrkamp, 1989, 175 blz., ISBN 3 518 22004 7
- Joel C. Weinscheimer, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of 'Truth and Method'*. Londen. Yale University Press, 1985, xiii +, 278 blz., 25 \$, ISBN 0 300 03320 6
- Guy Widdershoven, *Handelen en rationaliteit. Een systematisch overzicht van het denken van Wittgenstein, Merleau-Ponty, Gadamer en Habermas*. Amsterdam. Boom, & Deurne, Denis, 1987, 182 blz., Bfr. 650, ISBN 90 6009 807 2
- Th. de Boer en anderen, *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*. Amsterdam. Boom, & Deurne, Denis, 1988, 278 blz., Bfr. 770, ISBN 90 6009 839 0
- Martin Kusch, *Language as Calculus versus language as universal medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht-Boston-London, Kluwer (Synthese Library volume 207), 1989, 362 blz., Hfl. 150. ISBN 0 7923 0333 4.

De nu haast negentigjarige Hans-Georg Gadamer, een van de grote filosofieprofessoren van het Avondland, is in het Nederlands taalgebied lange tijd een haast onbekend wijsgeer gebleven. Sommige 'insiders' in Leuven en in enkele Nederlandse universiteiten kenden hem en waardeerden hem als een van de belangrijkste denkers van de twintigste eeuwse filosofie. Op één enkel essay na, 'Wat is waarheid?' (gepubliceerd in *De Uil van Minerva*, vol. 2, nr. 1, herfst 1985, blz. 3-15) is in het Nederlands niets van hem vertaald. Over hem verscheen in ons taalgebied iets meer : lange tijd is het boek van Jaak Vandebulcke (*Hans-Georg Gadamer. Een filosofie van het interpreteren*. Brugge. Orion/DDB, 1973) een eenzaam boek gebleven dat men in Nederland zelfs negeert.

In 1978 volgde evenwel een gespecialiseerde studie van J.B.M. Vranken, *Kritiek en methode in de rechtsvinding. Een onderzoek naar de betekenis van de hermeneutiek van H.G. Gadamer voor de analyse van het rechterlijk beslissingsgebeuren* (Deventer, Kluwer). Er zijn intussen enkele algemene artikelen verschenen : een bijdrage van A.W. Prins (Rotterdam) voor het *Kritisch Denkerslexicon* van Samsom, een hoofdstuk in de hierboven

vermelde boeken van Guy Widderhoven en Theo de Boer — dit laatste werk is een bundeling van artikelen (Th. C.W. Oudemans is de auteur van de uitvoerige bijdrage over Gadamer). Verder bereidt de redactie van *Wijsgerig Perspectief* een speciaal nummer over Gadamer voor — dit naar aanleiding van zijn negentigste verjaardag. (De artikelen die in de nederlandse vaktijdschriften zijn verschenen, laat ik hier buiten beschouwing).

Hans-Georg Gadamer, in 1900 in Breslau (het huidige Wroclaw in Polen) geboren, heeft vooral vermaardheid verworven met de publicatie van zijn magistraal werk *Wahrheit und Methode* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960), dat men als *het* filosofische handboek voor de moderne hermeneutiek of interpretatieleer moet beschouwen. Het is een groots werk dat grondigheid en didactisch talent verraadt. De auteur is een wijsgeer met een enorme culturele bagage en eruditie zonder dat dit in zijn werk aanleiding geeft tot het pedante epateren van die grote doorleefde kennis. Dit hoofdwerk, *Wahrheit und Methode*, is zeker niet het enige werk van Gadamer. Zijn geschriften worden nu in de *Gesammelte Werke* (vanaf 1985) thematisch gebundeld en heruitgegeven, zoals dat bij een belangrijk auteur past. Hij is er persoonlijk wat verlegen om, want, zoals hij mij in een persoonlijk gesprek ooit toevertrouwde, kan hij zichzelf toch niet als een klassiek auteur beschouwen. Natuurlijk hoeven zijn lezers zijn bescheidenheid niet in te volgen; zij kunnen zijn werk in de betekenis van toonaangevend en tot navolging aanzettend 'klassiek' noemen. Het is inderdaad zo dat wie zich tot de hermeneutische wijsbegeerte aangetrokken voelt in de moderne tijd aan Schleiermacher en Dilthey en ongetwijfeld ook aan Heidegger denkt, maar uiteindelijk bij Hans-Georg Gadamer (die bij Heidegger heeft gestudeerd) terecht komt voor een systematisch overzicht van de hermeneutische problematiek. Er is zelfs meer dan dat : in de vier bundels *Kleine Schriften* — nu ook opgenomen in de *Gesammelte Werke* (Tübingen, J.C.B. Mohr) — vindt men een hele reeks boeiende uitwerkingen en toepassingen van en verdere beschouwingen bij de hermeneutische methode en de interpretatieve praktijk. Daarenboven is Gadamer iemand met wiens werk men discussieert, tegen wie men zich afzet, of waarop men verder bouwt. Ik denk aan het werk van Betti, Habermas, Ricoeur, Derrida of Vattimo. En tenslotte is hij iemand wiens werk men graag voor een ander, niet-specialistisch, publiek introduceert of commentarieert.

'Wahrheit und Methode'

Gadamer's Hermeneutics van de Amerikaanse hoogleraar Engels (University of Minnesota), Joel C. Weinsheimer, volgt *Wahrheit und Methode* systematisch, licht het boek toe, commentarieert het en maakt hier en daar vergelijkingen met andere auteurs in een groot aantal voetnoten. Dit boek volgt de indeling van Gadamer's boek op de voet. In de inleiding gaat hij in op het probleem van de methode en daarbij schenkt hij veel aandacht aan Gadamer's hermeneutische methode in verhouding tot de natuurwetenschappen. Hierbij wijst

hij op een lacune bij Gadamer die de wetenschappelijkheid niet altijd genuanceerd heeft gezien en de zaak zo voorstelt alsof de wetenschap slechts één methode, met name de inductie, zou kennen. Weinsheimer ontdekt verder in de visie op de falsificatie een similariteit tussen Gadamer en Karl Popper. In zijn inleiding beklemtoont de auteur ten slotte het belang van de taal en wijst op het gevaar dat erin bestaat de taal alleen als een gebruiksvoorwerp te zien.

Het *corpus* van het boek volgt verder de indeling van Gadamers werk: drie grote delen, waarvan het eerste aan de esthetica, het tweede aan het *Verstehen* in de geesteswetenschappen en het derde aan de taal als leidraad wordt gewijd. Wie met het oeuvre van Gadamer vertrouwd is, weet dat zijn hoofdwerk het boeiende onderzoek onderneemt naar die ervaring van de waarheid die aan het wetenschappelijke ontsnapt, omdat zij een ervaringsdomein is dat aan de wetenschappelijkheid zelf vooraf gaat. Dit domein is een uitdaging van de zogenaamde *Geisteswissenschaften* die zich met wijzen van ervaring moeten inlaten die buiten de sfeer van de (natuur)wetenschappen liggen zoals de filosofische, de artistieke en esthetische ervaring en deze van de historiciteit.

In het eerste grote deel van *Wahrheit und Methode* gaat Gadamer de confrontatie met de esthetische ervaring van de objecten en van de kunstwerken aan. Het is per definitie een heel uitdagend onderzoek aangezien het specifieke van de autonomie van het esthetische erin bestaat dat het schoonheidsoordeel, dat het esthetische ter sprake brengt, noch wetenschap, noch kennis, noch waarheid is. De filosofische inspiratiebron is hier een nog veel te weinig naar waarde geschat werk van Kant, de *Kritik der Urteilskraft*. Maar Gadamer is een bijzonder geïnspireerde lezer van deze derde kritiek, en dat weet Weinsheimer duidelijk aan te tonen. Gadamer toont de noodzaak aan dat men een onderscheid moet maken tussen enerzijds een esthetisch object, dat slechts een object van een smaakoordeel is, en anderzijds een kunstwerk, dat, in de woorden van Kant, een gedeeltelijk geïntellectualiseerd smaakoordeel uitlokt. Dat wil zeggen dat in tegenstelling tot het louter esthetisch object, dat alleen maar schoon genoemd wordt, het kunstwerk om een begrijpen vraagt dat opnieuw geen wetenschap is, noch mededeelbare kennis, echter wel aanspraak op waarheid maakt. Hier stelt zich de vraag van de interpretatie die iets met de concrete existentie van de interpreet te maken heeft. Dat wil zeggen dat zijn begrijpen een antwoord is op een vraag die hij zich stelt, een antwoord dat hem door het kunstwerk wordt gesuggereerd. Wie zich dus interpretatief met het kunstwerk inlaat, brengt door zijn interpretatie zichzelf ter sprake. Interpreteren is zichzelf in de wereld (en dus ook in de traditie) herkennen; de interpreet verandert dus door te interpreteren. Op die manier is kunst zeker heel wat meer dan de esthetische schoonheid in het smaakoordeel, maar is kunst, verlost van haar zelfgenoegzaamheid van *l'art pour l'art*, veel meer dan haar verzelfstandiging; kunst is meer dan kunst. Wie dat begrijpt begeeft zich in het (ernstige) spel van het begrijpen, waarin de esthetiek in de hermeneutiek opgaat. Het meest ernstige, spel waarin de waarheid van de existentie van de mens ter sprake komt, is volgens Gadamer de tragedie, die niet alleen duidelijk maakt dat een esthetische

benadering voor haar begrip volstrekt ontoereikend is, maar die onthult hoe de mens tot de mythische en metafysische orde behoort. De tragedie begrijpen is uiteindelijk het voorbeeld bij uitstek om zich te realiseren hoe begrijpen tegelijk een historisch gebeuren is.

Het tweede deel van *Wahrheit und Methode* is aan de geschiedenis gewijd. Hier is Gadamer's belangrijkste conclusie dat de objectivistische historische reconstructie van het verleden een falsificatie is van de geschiedenis. De enige toegang tot het verleden die men heeft, verloopt via datgene wat het heden als gemeenschappelijk kan vatten. Waar het op aan komt is niet de objectiviteit van een vroegere gebeurtenis op zichzelf, echter wel datgene waartoe we nu, in het heden, behoren. De historicus mag nooit vergeten dat hij tot de geschiedenis behoort en dat elke poging, die hij onderneemt om aan zijn tijd te ontsnappen, uiteindelijk tot een misverstand betreffende de geschiedenis aanleiding moet geven; op die manier kunnen gebeurtenissen geen aanspraak op waarheid maken. Dat kan echter wel wanneer de historicus zich als een deelnemer aan het spel van de traditie erkent. Dan zal hij zich realiseren dat de historische studie van de traditie altijd door het heden en zijn belangen wordt gemotiveerd. Nu mag men dit niet beschouwen alsof Gadamer zou betwisten dat het verleden niet zou bestaan; het bestaat wel degelijk, maar onze toegang tot dit verleden geschiedt in relatie en mediatie met het heden, en ook in relatie met de toekomst. De historische dingen bestaan dus niet *an sich*.

In dit alles moge duidelijk zijn dat Gadamer, zoals Joël Weinsheimer opmerkt, geen nieuwe hermeneutica ontwerpt, zoals hij trouwens ook geen nieuwe esthetica heeft ontworpen, maar dat hij wel de implicaties van de hermeneutische praktijk aan de oppervlakte brengt. Hij beoefent als het ware een hermeneutiek van de interpretatiepraktijk. Zo toont hij aan dat het begrijpen van de geschiedenis toegepaste kennis impliceert. Hermeneutica is, zoals Aristoteles' ethiek, een *applicatio*, een actualiserende toepassing van het juiste inzicht om in de geschiedenis niet de blote gebeurtenissen, maar de betekenissen te zien. Bijgevolg is de historicus als interpreter voortdurend in dialoog met zijn teksten, bronnen en met de traditie waartoe zowel hijzelf als zijn studie-object behoren. Zoals al opgemerkt, is het perspectief van de interpretatie dat de historicus zichzelf en zijn tijd begrijpt. Op die manier komt de geschiedenis tot waarheid. Nu moet men met dit zichzelf verstaan, zoals ook Oudemans in zijn opstel in de bundel van Theo de Boer opmerkt, goed opletten : het gaat hier niet om een particularistische toe-eigening door alleen zichzelf te manifesteren: in het zichzelf verstaan blijft men niet degene die men was, maar wordt men degene die thuiskomt in de traditie waarin hij inzicht krijgt; interpreteren betekent aan een historisch gebeuren participeren.

Dit gebeuren is een talig gebeuren. Gadamer's boek zou een ongehoorde lacune vertonen indien hij dit niet ter sprake zou brengen. Hij doet het uiteraard wel; het derde deel van zijn boek is eraan gewijd. Hij ontwikkelt dit thema ook in andere studies. Heel treffend noemt Joël Weinsheimer het derde deel van zijn lectuur van *Wahrheit und Methode* : Thuis zijn in de taal ('Being at Home in

Language'). Begrijpen en interpreteren kan men van elkaar niet scheiden, maar betekend tegelijk dat men iets ter sprake brengt. Bijgevolg moet men het primaat van de taal in de hermeneutiek stellen — iets wat Schleiermacher reeds deed. Men kan dus maar iets begrijpen als men er, bij wijze van spreken, de woorden voor heeft. De taal van de interpretatie heeft trouwens iets creatiefs en levendigs. Een niet gelezen, en bijgevolg niet geduide tekst, is een geschrift dat ontzield, onlijfelijkt tot het verleden dreigt te behoren. Maar de geest van de letter komt tot leven, wordt concreet en reëel, krijgt in elke interpretatie een lijf, "is given flesh", schrijft Weinsheimer (blz. 222).

De onoverwinbare talige dimensie van het interpreteren, heeft nog een ander aspect : als lezer van een tekst weet de interpreter zich de bestemming van de tekst; de tekst spreekt hem aan, richt zich tot hem. In zijn zelfbewustzijn moet de lezer als lezer zich nu wel realiseren hoe vruchtbaar de taal is : zij is op het concrete ogenblik van het lezen het voertuig van het begrijpen; door het lezen komt de tekst tot werking, een werking die zelf geschiedenis maakt. Taal is bijgevolg de concretisering van wat Gadamer de *Wirkungsgeschichte* noemt, de werkingsgeschiedenis van een tekst (of van een kunstwerk of zelfs van wat een wetenschappelijke discipline ter sprake brengt).

Met betrekking tot de vruchtbaarheid van de taal vindt Gadamer de christelijke idee van de incarnatie heel belangrijk⁷ : het christendom vangt aan met de advent wanneer het woord vlees wordt. Dit is voor hem een uiterst belangrijk alternatief voor een spiritualisme dat de ziel als een zuivere entiteit opvat en op die manier ahistorisch wordt. Daartegenover is er een eenheid van taal, denken en traditie die de conditie van de eindige mens uitmaken, want nooit treedt de mens uit de geschiedenis; ook kent zijn geschiedenis een eindigheid en dus een definitieve afsluiting, wat niet belet dat steeds opnieuw het duiden en interpreteren verder gaat; de ene generatie na de andere moet vanuit haar eigen vraagstelling de geschiedenis ondervragen. En hierbij gaat het niet in de eerste plaats om de interpretatie van die denkvormen die, in een bepaald perspectief, revolutionair zijn en tot de definitieve verworvenheid van de natuurwetenschap zouden behoren, maar wel om dit gedachtengoed waarmee de mensen in het dagelijks leven omgaan. Het is niet alleen zo dat het meeste van het dagelijks leven in het strenge wetenschappelijke taalgebruik niet kan worden beschreven (om het met geen onzinnige boutade te zeggen, maar bij de grote romanciers, die door miljoenen mensen worden gelezen, vindt men meer empirie en psychologie dan in de laboratoriumpsychologie die voor sommigen als de enige aanvaardbare psychologie doorgaat), maar verder is het, ondanks Copernicus en Galileï nog altijd zo dat 's morgens voor ons de zon in het Oosten opkomt, dat ondanks de biologische kwalificaties de walvis en de dolfin nog steeds vissen zijn, enzovoort — en dit laatste is niet alleen het resultaat van het feit dat de verworvenheden van de wetenschap hun tijd nodig hebben om door te dringen. Neen, de wetenschappen hebben slechts een beperkt geldigheidsdomein in het leven van de mens. De natuurwetenschap, en alle disciplines die zich met haar verwant voelen, verzelfstandigen domeinen

van hun onderzoek. Dit geldt eigenlijk niet voor de hermeneutiek die de wereld tracht te begrijpen. Hier is geen objectiviteit mogelijk omdat de hermeneutiek zelf tot die wereld behoort. Het alternatief voor objectiviteit is bijgevolg de dialoog met de anderen en met de traditie.

Hermeneutiek

Het boek van Joël Weinsheimer is een studie die de lectuur van *Wahrheit und Methode* op een uitstekende manier kan begeleiden, vooral omdat de auteur bij elk thema naar andere opstellen of werken van Gadamer verwijst of naar discussiepunten met andere auteurs. Op die manier plaatst hij Gadamer in een ruimere context en confronteert hij de auteur met andere perspectieven.

Een analoge werkwijze vond ik bij twee Nederlandse auteurs, Th. C.W. Oudemans en G.A.M. Widdershoven. Van het opstel van Oudemans in de bundel over hermeneutiek (Theo de Boer, en anderen) heb ik hier al gebruik gemaakt. Natuurlijk is door de omvang van het essay, de draagwijdte ervan beperkter, maar het geeft een goed beeld van wat Gadamer heeft bedoeld. De auteur geeft ook enkele treffende voorbeelden van de hermeneutische praktijk aan de hand van zijn duidingen van de Griekse tragedies en hij geeft ook enkele kritische opmerkingen. Ik geef een voorbeeld dat Gadamer niet ongevoelig zou laten. Wanneer de Duitse filosoof de gedachte 'leren door lijden' aanvaardt, is in zijn visie van prudentie de ervaring van tragische verdeeldheid een harmonische affirmatie, die niet alleen de toeschouwer, maar zelfs de tragische held zou kenmerken. Oudemans vraagt zich hierbij af "of de tragiek hier niet prudent wordt beknot. (...) Er zullen ook maar weinig kenners van de tragedie zijn die het met Gadamer eens zijn dat de toeschouwers aan het bijwonen ervan aanvaarding en een besef van een harmonie overhouden. Zij worden geconfronteerd met de onaanvaardbare en onverwerkbare ervaring van een wereld die verscheurd is door het goddelijk spel, dat goddelijke orde institueert, maar dat voor mensen wanorde is die onaanvaardbaar en onverwerkbaar is. En zij worden ook geconfronteerd met de aard van menselijk handelen waar het de grenzen van de prudentie overschrijdt. De hybris van Agamemnon was 'het beste te boven', zij was tegelijk een transgressie en het institueren van orde, zij was geweldig en gewelddadig tegelijk" (blz. 87-88). Een en ander hangt hier natuurlijk af van hoe men een tragedie interpreteert.

In de zelfde bundel over hermeneutiek, die overigens heel wat interessante bijdragen telt over de discipline van het interpreteren, schenkt Guy Widdershoven in zijn opstel over de kritische hermeneutiek van Habermas aandacht aan de discussie Gadamer-Habermas. Het is destijds een dispuut geweest waarin de beide filosofen wel op hun eigen standpunt zijn blijven staan, maar dat hen toch toeliet dit standpunt te verfijnen. Tegenover het standpunt van Gadamer dat waarheid van methode moet onderscheiden worden, stelt Habermas "dat de hermeneutiek alleen kans heeft om in de wetenschappen serieus genomen te

worden wanneer men erin slaagt methodisch verantwoorde vormen van interpretatie te ontwikkelen en aan te geven hoe deze met niet-interpretatieve benaderingswijzen verbonden kunnen worden" (blz. 176). Habermas wil dus een wetenschappelijke hermeneutiek die echter tegelijk maatschappijkritisch blijft. In dat opzicht wil hij een stap verder gaan dan de auteur van *Wahrheit und Methode* die het kritische zeker niet wenst uit te sluiten — deze meent immers dat een kritische houding ten opzichte van de traditie wezenlijk deel uitmaakt van de hermeneutiek. Maar Habermas wil zelf een bijdrage in deze kritiek leveren, "hij introduceert ontwikkelingstheoretische reconstructies om de criteria van zijn maatschappijkritiek te rechtvaardigen" (blz. 177). Tenslotte wil Habermas, nog steeds in vergelijking met Gadamer, het domein en de reikwijdte van de hermeneutiek verruimen door van psychoanalyse, functionalisme en systeemtheorie gebruik te maken; op die manier wil hij van de hermeneutiek een overkoepelende kritische discipline maken.

De zelfde Guy Widdershoven is ook de auteur van een boek, *Handelen en rationaliteit* waarin hij een systematisch overzicht geeft van het denken van een viertal twintigste eeuwse filosofen, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Gadamer en Habermas en dit in het perspectief dat hij in de titel van zijn studie aangeeft, met name de redelijkheid met het handelen als het fundament. Hierbij grijpt hij terug op de praktische filosofie van Aristoteles, die hij als de voorloper van en de inspiratiebron voor de analytische filosofie van Wittgenstein, de fenomenologisch-hermeneutische traditie van Gadamer en Merleau-Ponty en van de neo-dialektische stroming van Habermas beschouwt. Het is een heldere, wat breedvoerige studie geworden, waarin de auteur toch wel enkele herhalingen had kunnen vermijden. Bij de lectuur van dit boek heb ik mij ook afgevraagd of Widdershoven eigenlijk Wittgenstein nog nodig had en of hij, voor wat hij wou brengen, al niet met Gadamer, Habermas en Merleau-Ponty genoeg had. Immers Wittgenstein en de hele analytische school vallen naast de drie anderen vrij banaal en mager uit. Het is hier nogmaals duidelijk dat de substantiële wijsbegeerte een continentale aangelegenheid is. Maar ik heb het in ieder geval toegejuicht dat hier nu ook eens aandacht aan Gadamer werd besteed, de in het Nederlands taalgebied meest verwaarloosde wijsgeer van de twintigste eeuw. Widdershoven vat zijn denken in verband met het handelen eerst samen om het daarna met het werk van Maurice Merleau-Ponty te confronteren : "Tussen Gadamer's hermeneutische principes en datgene wat Merleau-Ponty zegt over het begrijpen van de ander is een aantal parallellen te trekken. Het voorbegrip als uitgangspunt van elke interpretatie komt bij Merleau-Ponty tot uitdrukking in de gedachte dat het begrijpen van de ander gebaseerd is op een voorbewuste gerichtheid op dezelfde natuurlijke en sociale wereld. Merleau-Ponty meent, net als Gadamer, dat elk begrijpen berust op een deelname aan dezelfde geschiedenis". (blz. 105). En nog enkele andere treffende parallellen : "Beiden laten zien dat het handelen een richting of zin heeft, zonder dat het wordt geleid door geheel vastliggende motieven of maatstaven. Merleau-Ponty benadrukt dat de handeling het motief expliciteert en daardoor nader bepaalt. Gadamer zegt

dat het handelen moet worden beschouwd als een expressie waarin het uitgedrukte een nieuwe vorm krijgt, een applicatie waarin de algemene regel een concrete gestalte krijgt. Beiden merken op dat het handelen een eenheid bezit, die het karakter heeft van een stijl (Merleau-Ponty) of een structuur (Gadamer), waardoor het handelen in verband staat met de identiteit van de persoon. Deze eenheid, die het handelen betekenis geeft, is immanent in het handelen aanwezig, niet als een vast uitgangspunt, maar als een innerlijke samenhang die gaandeweg gestalte krijgt" (blz. 99).

Ik kom nog even terug op de bundel van Theo de Boer & C°. Daar blijft Gadamer voor de behandelende hermeneutische problematieken de toetssteen, degene met wie men de hermeneutische theorievorming confronteert, hoewel Gadamer helemaal geen nieuwe hermeneutiek heeft uitgebouwd; hij heeft ze alleen verhelderd. Dit is zelfs merkbaar in het hoofdstuk dat Maarten van Nierop aan Wilhelm Dilthey (1833-1911) wijdt, want hier geeft de auteur niet alleen een overigens heel deskundig beeld van Dilthey's interpretatieleer, maar toetst hij hem ook aan Gadamer's conceptie van de hermeneutiek en aan Gadamer's abusievelijke kritiek op Dilthey — alleen al voor dit laatste is Van Nierops bijdrage bijzonder interessant.

De Boer zelf bespreekt de hermeneutiek van Paul Ricoeur. Dit voortreffelijk opstel vangt met de verbazingwekkende gedachte aan dat de Franse filosoof zich pas geleidelijk ontwikkeld heeft "tot een filosoof voor wie het begrip interpretatie een centrale plaats inneemt" (blz. 90). Dit is wel juist wanneer De Boer hiermee bedoelt dat Ricoeur het denken *over* interpretatie geleidelijk aan steeds meer en meer articuleert. Maar de hermeneutische praktijk heeft in zijn werk nooit ontbroken. Zijn eerste grote werken waren vertalingen (Husserl) en interpretatieve commentaren van het werk van Jaspers en Marcel. *Le volontaire et l'involontaire* (1949) is een fenomenologische studie die *La symbolique du mal* (1960) voorbereidt; dit laatste werk is wellicht Ricoeurs meest praktisch-hermeneutische studie; later heeft hij zich inderdaad meer en meer *over* het vraagstuk van de hermeneutiek gebogen. Het afsluitend hoofdstukje in het boek van 1960, 'Le symbole donne à penser' — beter ware geweest : de symbolen, geïntegreerd in een verhaal, geven te denken — is dan een hermeneutisch manifest geworden. Merkwaardig genoeg verschijnt dit boek in het zelfde jaar als Gadamer's *Wahrheit und Methode*, maar zoals De Boer in dit verband terecht opmerkt is er, naast een groeiende belangstelling van Ricoeur voor Gadamer, ook een duidelijk verschil : de waarheid komt bij de Franse filosoof wanneer de reflectie zich *à partir du symbole* ontwikkelt. Er is dus enerzijds de hermeneutiek en anderzijds de reflexieve filosofie. "Voor de hermeneutiek betekent dit dat ze geen totaliteitspretenties kan laten gelden. De waarheidsvraag kan ze niet aan de orde stellen. Het verschil met Gadamer valt op, bij wie 'waarheid' nu juist wel binnen de hermeneutiek thuishoort. Maar Ricoeur heeft in deze periode (van zijn werk) dan ook een ander, strenger, begrip van waarheid dat bij hem met 'methode', met de pretentie van universaliteit samenhangt. Anders gezegd, hij houdt vast aan de klassieke Griekse conceptie

van filosofische kennis als *epistèmè*" (blz. 112). Op die manier kan men stellen dat voor Ricoeur de objectivering en de vervreemding van de methode een positieve bemiddelende functie hebben die voor Gadamer niet geldt, aangezien deze de 'waarheid' van de 'methode' onderscheidt.

In zijn bijdrage over de Angelsaksische hermeneutiek en de geschiedbeoefening gaat Frank Ankersmit de confrontatie met Gadamer niet aan. Hij breekt zijn horizon niet open door zich de vraag te stellen welke impliciete confrontatiemogelijkheden er zouden zijn tussen enerzijds het werk van Collingwood en Dray en anderzijds het tweede deel van *Wahrheit und Methode*. Paul Ricoeur komt wel even om de hoek kijken, maar uiteindelijk blijft Ankersmit zich veilig in zijn eigen domein begeven. De creatieve stap naar een confrontatie op basis van niet-expliciete gegevens levert daartegenover Antoine Mooij wel wanneer hij in zijn opstel over Lacan op diens mogelijke relatie tot de hermeneutiek ingaat. Het is echt prettig te merken hoe een auteur, hier dus de psychoanalyst Mooij, de weg en de problemen van zijn intellectueel avontuur aangeeft: "Wij moeten ons (...) realiseren dat Lacan zelf niet inhoudelijk op de hermeneutiek ingaat. Hij gebruikt of, zo men wil, misbruikt klassieke filosofen, maar hij gaat niet diep in op filosofen met wie hij zich — terecht of ten onrechte — niet verwant acht. We kunnen dus niet Lacans eventuele opmerkingen over de hermeneutiek bijeen sprokkelen, want die zijn er te weinig. Wij kunnen alleen zijn relatie tot de hermeneutiek 'construeren'. Er is dus hoogstens sprake van een fictieve dialoog, waarbij als (evenzeer fictieve) gesprekspartner Gadamer zal fungeren, omdat deze representatief gedacht kan worden voor de wijze waarop de hermeneutiek thans vorm heeft gekregen". (blz. 181). Gemeenschappelijk hebben Gadamer en Lacan in ieder geval dat voor hen de interpretatieve, hermeneutische situatie dialogisch is: "Het interpretatieve gebeuren heeft immers de structuur van een gesprek, niet alleen in de zin dat het te interpreteren fenomeen veelal als een tekst op de interpretator afkomt, maar ook in meer fundamentele zin dat het interpretatieve gebeuren zelf de structuur heeft van een vraag en antwoord, waarbij het vinden van een juiste vraag essentieel is. Deze typering van de hermeneutische situatie is in de kern retorisch, precies vanwege dit vraag-en-antwoord karakter" (blz. 185). Het nuanceverschil tussen Lacan en Gadamer is echter wel dat voor de laatste het begrijpen nog meer historisch is, in de zin van de werkzaamheid van het historische in het bewustzijn: interpretaties oefenen een effect uit op de geschiedenis, zodat men eigenlijk wél kan zeggen dat de interpretaties de wereld veranderen. De traditie of overleveringsstroom van de op elkaar volgende interpretaties, "waaruit wij voor onze interpretaties moeten putten en waardoor wij gedragen worden, komt duidelijk overeen met het Andere in de zin van Lacan dat ons (interpreteren) bepaalt, maar heeft een historisch accent" (blz. 186).

Als men aandacht schenkt aan de horizonversmelting, waarmee Gadamer bedoelt dat de eigen vooronderstellingen in de interpretatieve praktijk een verandering ondergaan, doordat zij de veronderstellingen van de ander in zich opnemen, dan kan men toch een verwantschap met de psychoanalytische praktijk

"voor zover de horizon van de analysant — zijn vanzelfsprekendheden, zijn antwoorden waaruit de vragen zijn verdwenen — zich wijzigt door een al dan niet gedeeltelijke overname van de horizon van het analytische verhaal, de analytische optiek. Wat eerst vanuit de eigen horizon zinloos scheen, blijkt dat niet te zijn. Gadamer postuleert van een zinsgeheel ('Ganzes von Sinn'), op grond waarvan datgene dat zinloos scheen binnen de sfeer van zin getrokken kan worden, blijkt zinvol" (blz. 196). Nog een andere verwantschap bestaat in de overweging dat interpreteren niet alleen steeds een interpreteren betekent in het voetspoor van eerdere interpretaties die de latere meebepalen, maar dat dit interpreteren tegelijk in de zaak zelf betrokken is — de interpreter staat niet buiten de geschiedenis of buiten het proces. Precies in deze aangelegenheid staat hij eindig ten aanzien van de traditie en het Andere. "Het sterke accent op het eindigheidsthema roept een halt toe aan een vergaande uitleg van de toeëigeningsgedachte, het idee dat men veel van de traditie in zich kan opnemen, verinnerlijken of als doorzichtig kan ervaren. De traditie heeft een overmacht en een duisterheid die zich tegen zulk een doorlichting verzet. Hier vinden wij weer een laatste overeenkomst en verschil. Lacan beklemtoont, evenals Gadamer, sterk de overmacht van het Andere, het zich herhalende verhaal, maar bij hem vindt de toeëigeningsgedachte merkwaardig genoeg een veel gunstiger onthaal, zelfs in die mate dat duidelijk hegelianiserende teksten te vinden zijn" (blz. 187-188). Mooij toont vervolgens aan hoe Lacan zich in zijn latere werk van deze hermeneutiek heeft verwijderd, en hoe hij voor de duidende filosofie een hele uitdaging is geworden, zeker wanneer de Franse psychoanalyst zo sterk het accent op de instabiliteit van de taal, op het grote belang van het trauma en op het uitgangspunt van de retoriek legt. "Als de hermeneutiek deze aspecten min of meer kan assimileren, behoeft Lacan voor de hermeneutiek geen 'trauma' te blijven, maar kan hij enigszins verwerkt en verteerd worden. Daar staat tegenover dat zijn eenzijdigheid — zijn pathos van de menselijke verscheurdheid — door een hermeneutische inbreng genuanceerd kan worden : de menselijke verdeeldheid, ja verscheurdheid, sluit een bepaalde eenheid op onderscheiden niveaus geenszins uit. Het resultaat van deze confrontatie, die voor een deel misverstanden zal oproepen en dus zal mislukken, maar ook iets zal raken, kan gelegen zijn in een 'vol'waardiger wijsgerige antropologie waarin naast het hermeneutisch-narratieve niveau ook het semiologische en het 'reële' verdisconteerd zijn" (blz. 206).

Een andere uitdaging aan het werk van Gadamer vormt het denken van Jacques Derrida; hieraan wijdt G.H.T. Blans in het boek *Hermeneutiek* een uitvoerige bijdrage die, hoe kan het anders, ook de centrale begrippen in het oeuvre van Derrida toelicht. Ik beperk me hier echter tot de confrontatie met Gadamer waarbij blijkt dat het zoeken naar zin — en de evidente aanvaarding van zin — voor Derrida niet zo evident is. De eindeloze perspectiviteit en deconstructie heffen onvermijdelijk de oriëntatie op zin en van een gemeenschappelijke horizon op. Derrida verwijt verder Gadamer dat de toeëigening in de interpretatie een hiërarchische verhouding instelt en de reductie inhoudt van

de andere tot hetzelfde. Deconstructie en hermeneutiek verschillen niet alleen in opvattingen over interpreteren, "maar ook in de verderliggende vragen naar zin en zijn. De hermeneutiek is geneigd de prioriteit van de betekenis op de betekenisloosheid te vestigen. Derrida is van mening dat zin, eenheid en betekenis niet zo maar uit de hermeneutische lucht komen vallen; zij kunnen het resultaat zijn van (nietzscheaanse) machtsconflicten, hiërarchische verhoudingen, libidinale spanningsvelden etc. Een poging Gadamer vanuit de goede wil te verstaan is verhelderend. Terecht worden daarmee vragen bij de vooronderstelling van zin gesteld. Maar door de goede wil per se als wil tot macht te begrijpen ziet Derrida voorbij aan het feit dat de goede wil wel een wil tot macht kan zijn, maar dat niet noodzakelijk altijd is, en dat Gadamer zelf bij voorbeeld in zijn analyse van het begrijpen van de ander over dit onderscheid gesproken heeft. Omgekeerd kan men aan de hermeneutiek de vraag stellen of deze wel recht kan doen aan wat voor of voorbij de zin ligt. Men kan met Bataille en Derrida denken aan excessen, transgressies en verspillingen, bijvoorbeeld in lachen, in de kunst, de erotiek, de dood of het heilige. Heeft hier niet een overschrijding van betekenisgeving en zinverstaan plaats? Hoe beperkend is het vooroordeel van de zin?" (blz. 212-213). Met Gadamer zou ik hier natuurlijk als tegenvraag kunnen stellen of de zin niet het constructieve vooroordeel *par excellence* is en of het deconstrueren van betekenis en zin niet door het vooroordeel van de ontwrichtende betekenisloosheid wordt ingegeven? Zoals Blans goed aangeeft, bestaat een van de grote onoverbrugbare verschillen tussen Derrida en Gadamer dat de laatste in het spel van de interpretatie de uiteindelijke relevantie van het onderzochte beklemtoont, terwijl de eerste vooral oog heeft voor het spel van de deconstructie dat alles op het spel zet. Een riskanter aangelegenheid dus, "niet beheerst door enig bewustzijn of teleologie is het een laatste spel of 'vrolijke wetenschap'" (blz. 232).

In het laatste opstel in het *Hermeneutiek*-boek handelt Ilse Bulhof over de natuurwetenschappen; de lezer krijgt jammer genoeg niet die confrontatie met Gadamer, maar dit belet niet dat er vanuit het gezichtspunt van de fenomenologie enkele treffende overwegingen worden gemaakt. Deconstruerend met betrekking tot het taalgebruik van de natuurwetenschappen duidt de auteur op het feit dat heel wat wetenschappers zich eigenlijk niet bewust zijn van de rol van de taal en dat zij er bijgevolg van uitgaan "dat de natuur een werkelijkheid is die los van ons zou staan en 'zonder meer', zonder taal door ons gezien en vervolgens beschreven zou kunnen worden. Op grond van deze vooronderstelling zijn wij in principe bereid te denken dat het in werkelijkheid zó met de natuur gesteld zou kunnen zijn als de exacte wetenschappelijke taal het ons *laat zien*, en dat is dan eigenlijk: zoals de wetenschappelijke taal het *zegt*. Wij vertrouwen er in de praktijk van het dagelijkse leven op dat de natuurwetenschappelijke metafoor, hypothese of theorie door middel van experimenten getoetst en eens en vooral bevestigd is. Dan vergeten we dat bij voorbeeld 'het pompend hart' een metafoor is" (blz.253). Er is inderdaad een vaak niet onderdenkende historiciteit van de taal van de natuurwetenschap die van allerlei begrippen en

metaforen gebruik maakt die aan het object van onderzoek uiteraard niet ontleend zijn, maar die talig tot het denken behoren en die dus constitutief voor de uitbouw van de wetenschappelijke werkelijkheid zijn. De filoloog en zelfs de literatuurwetenschapper, die zich met de geschiedenis van de metaforen in de wetenschappen inlaten, kunnen op die manier interessante zaken releveren. Ik denk in dat verband aan het werk van de Gentse hoogleraar Franse literatuur, Fernand Hallyn. In zijn boek *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler* (Parijs. Seuil, 1987) levert hij al het materiaal dat nodig is voor de studie waarvan Ilse Bulhof het hermeneutische kader schetst.

De taal als universeel medium

Een discussie met Gadamer vond ik ook vanuit een heel andere hoek: de analytische filosofie. In zijn boek *Language as calculus versus language as universal medium*, gaat de Finse filosoof Martin Kusch in op het werk van Husserl, Heidegger en Gadamer vanuit een analytische wijsbegeerte, geïnspireerd door Frege en Wittgenstein en door het werk van Jaakko Hintikka en Georg Henrik von Wright. Afgezien van een korte inleiding bestaat dit boek van Kusch uit drie delen. In het eerste, aan Husserl gewijd, betoogt de auteur dat Husserls filosofie doorheen de verschillende stadia en fasen de taal als calculus heeft opgevat. Hier onderscheidt hij zich van Heidegger en Gadamer, maar eigenlijk ook van Frege. Wanneer de vroege Husserl bij voorbeeld stelt dat de logica geen *lingua characteristica* is, maar een *calculus ratiocinator*, waarbij de eerste en niet de tweede een bepaalde interpretatie heeft, situeert hij zich in een onmiddellijke tegenstelling tot Frege. Husserl verzette zich aanvankelijk tegen het formalisme in de wiskunde tot hij er een verwaarlozing van de semantiek in zag; later aanvaardde hij een formalistische houding wanneer hij met het formalisme de idee van de re-interpretatie verbond. In de fase van het transcendentale idealisme breidde Husserl de idee van de re-interpretatie uit tot de natuurlijke taal; de taal die de transcendentaal-fenomenoloog na de fenomenologische reductie hanteert, is een natuurlijke taal die her-interpreteerd wordt om naar het domein van de transcendentale fenomenen te verwijzen. Zoals te verwachten valt, biedt Husserl in zijn geloof in de taal als calculus een uitgewerkte verantwoording van zijn visie op waarheid als overeenstemming verder heel wat interessante gedachten betreffende de mogelijke werelden en een uitdrukkelijke visie op de model-theorie en de metataal. Het zal dan ook niemand verwonderen, aldus nog steeds Martin Kusch, dat Husserl ook in meerdere opzichten het relativisme en het kantianisme zal verwerpen.

In een tweede deel bespreekt de auteur het werk van Heidegger, die zich in verband met de taal als calculus duidelijk van zijn fenomenologische leermeester onderscheidt, door de tegenovergestelde conceptie van de taal als universeel medium op een heel radicale manier aan te hangen. Verder toont Kusch Heideggers kritiek op Husserls intentionaliteitsbegrip aan, alsook de dichotomie 'ego versus mundus' en de tegenstelling tussen taal en wereld,

aangezien Heidegger de idee verwerpt dat de wereld en de taal als objecten zouden behandeld worden. De wereld en de taal vormen eerder een universeel medium van de zin, een medium dat men niet objectief vanuit een extern vooruitlopend gezichtspunt kan bestuderen. Men kan de taal alleen bestuderen door die al te veronderstellen. Het gevolg hiervan is dat Heidegger de mogelijkheid van een metataal betwist en dat de conceptie van de waarheid als overeenstemming door de idee van de waarheid als 'ontberging' wordt vervangen. Hij aanvaardt linguïstisch relativisme, maar niet de idee van de mogelijke werelden en ook niet de formele studie van de taal.

In de lectuur van dit boek van Kusch wordt de lezer wel gewaar dat de auteur tegen de achtergrond van een ideaaltypologie werkt; hij geeft die trouwens uitdrukkelijk in zijn inleidend hoofdstuk aan, maar op die manier ontsnapt hij niet volledig aan het schematische, zelfs al brengt hij de inspanning op om zich degelijk in de teksten in te werken. Maar uiteindelijk volgt hij in zijn slotbeschouwing het schema van de strakke scheiding wie wat aanhangt en wie niet. In zijn vierde en laatste deel komt hij bij Gadamer terecht die vanuit het perspectief van Kusch zowel van de ruif van Husserl als van deze van Heidegger snoept; de auteur schijnt heel goed te weten wat Gadamer waar haalt. Hierbij weet hij te vertellen — en dat is wel een typerende anecdote — dat Heidegger bij de lectuur van *Wahrheit und Methode* zou hebben gezegd dat dit niet meer Heidegger is ("*Das ist nicht mehr Heidegger!*") — alsof het wel zo hoorde. De vraag is natuurlijk of Heidegger zich nog wel in het wijsgerig werk van tijdgenoten kon inwerken als het niet heideggeriaans was. Zo zou hij na veertig bladzijden de lectuur van *l'Etre et le Néant* hebben gestopt en het gedicaceerde boek aan Gadamer hebben geschonken.

Wat Kusch nu over Gadamer betoogt, is dat deze heel vaak dichter bij Husserl staat dan bij Heidegger; de invloed van Husserls *Krisis*-boek laat zich meer dan eens voelen. Ook in de accentuering van de werkzaamheid van de geschiedenis, van de traditie en van de voor-oordelen zou hij dichter bij Husserl staan; vooral het 'wirkungsgeschichtliches Bewusstsein' zou voor Heidegger een doorn in het oog zijn geweest. Maar Gadamer is ontegensprekelijk ook met Heidegger verwant wanneer de thema's van historiciteit, '*Horizontverschmelzung*', de betekenis van de taal die geen instrument is, de kritiek op de *Aufklärung* aan bod komen; het duidelijke onderscheid tussen waarheid én methode doet ook denken aan Heideggers onderscheid tussen denken/dichten en wetenschap.

Kusch gaat niet in op de interne coherentie van Gadamer's werk en stelt alleen dat de auteur van *Wahrheit und Methode* zich tussen Scylla en Charybdis (Husserl en Heidegger) bevindt. Wat echter de visie op de taal betreft is er een dominerende tendens bij Gadamer die hem dichter bij Heideggers visie brengt namelijk de taal als universeel medium van de zin, zonder echter even radicaal te zijn als de latere Heidegger. Zo zou hij niet zo sterk het ontbergend karakter van de waarheid in de taal als het huis van het zijn vooropstellen, omdat hij —stilzwijgend— de correspondentie-idee zou aanhangen. In dezelfde lijn ziet

Gadamer de waarheid niet zoals Heidegger in de onmiddellijke nabijheid van de pre-socratici en bij de dichters zoals Rilke, George of Trakl. Hij houdt dus niet van die dichotomieën die het metafysische taalgebruik zo ver van de waarheid houden. Tenslotte neemt Gadamer ook niet de notie van het *Geschied des Seins* over. Natuurlijk blijven Gadamer en Heidegger in heel wat andere aspecten veel gemeenschappelijks houden, zoals de gedachte dat het zijn dat kan begrepen worden talig is, wat natuurlijk niet het zelfde wil zeggen dat taal en wereld aan elkaar gelijk zouden zijn. Er is ook een gemeenschappelijkheid in de significante draagwijdte van het spel. In het eerste deel van *Wahrheit und Methode* schenkt de auteur, zoals bekend, aandacht aan de ernst van het spel aan de geschiedenis en aan de traditie te participeren; de notie spel die hier in het spel is, kreeg een anticipatie in de colleges van Heidegger in het wintersemester 1928/29 en die de inleiding tot de wijbegeerte als thema hadden. Wat Gadamer echter meer beklemtoont, is het symbolische karakter van de taal, waardoor dit universele medium van de zin, nooit een glashelder systeem kan zijn. De taal staat mediaal tot de wereld en kan op die manier 'Abschattungen' — en hier is hij weer met Husserl verwant — ter sprake brengen. Dit alles brengt mee dat Gadamer — en dat kon men uiteraard al heel vlug verwachten — de taal niet als een calculus opvat.

Martin Kusch die, zoals al gesteld, tot de analytische school behoort, heeft zich echt degelijk met de hermeneutiek en met de fenomenologie ingelaten zonder dat hij onmiddellijk met een aantal 'logische fouten' van de continentale school voor de dag komt. Daarenboven is hij iemand die de kwaliteiten van deze wijsbegeerte van het Avondland weet te waarderen, en hij verwijt het een aantal van zijn collega's zo weinig aandacht aan de mogelijkheden van de fenomenologische hermeneutiek te wijden.

Gadamer zelf: Europa's erfgoed

In dit overzicht van enkele recente werken wil ik het nu niet uitsluitend over publicaties hebben die *over* Gadamer schrijven. De filosoof uit Heidelberg is intellectueel nog steeds actief. Hij verschijnt op colloquia waarop hij zowel uiteenzettingen geeft en aan de discussies deelneemt; ook blijft hij publiceren. Tot onlangs heeft hij aan de University of Chicago gedoceerd — alleen zomersemesters omwille van het barre winterklimaat — en zijn lessen kennen in het Angelsaksisch taalgebied een behoorlijke uitstraling. Er is een groeiende aandacht voor zijn hermeneutisch denken en men wil meer en meer van hem vertalen. Aangezien hij nu in het vlak van de wijsgerige esthetiek en de kunstfilosofie zo'n boeiend werk heeft geleverd, heeft Robert Bernasconi enkele heel belangrijke essays en opstellen van Gadamer verzameld en door Nicholas Walker laten vertalen. Het zijn essays die een belangstellend en academisch geschoold ruim publiek kan lezen: de actualiteit van het schone, een opstel dat eerst in de bekende Reclamreeks is verschenen, verder teksten die voor de radio of bij de gelegenheid van een tentoonstelling van kunstwerken werden

geschreven en dan vervolgens in de delen twee en vier van de *Kleine Schriften* (Tübingen. J.C.B.Mohr, 1967/1977) zijn opgenomen, verder een lezing in Leiden die in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift* (XXXII, 1978) is gepubliceerd en tenslotte een meer specialistisch essay dat hier in appendix verschijnt en dat over de (kantiaanse) *Anschauung* als esthetische categorie handelt. Het betreft dus voornamelijk een bundel met intellectueel hoogstaande en toch toegankelijke teksten. Ik heb ze met enthousiasme gelezen en beschouw ze in hun genre tot het beste wat men kan vinden in het vakgebied van de problemen van de hermeneutiek van het moderne kunstwerk. Hier kan de hedendaagse lezer kennis maken met de wijze waarop de traditionele filosofie van het Avondland de uitdaging van de moderne kunst tegemoet gaat — wat echter niet betekent dat Gadamer op alles een antwoord heeft of de problemen van de interpretatie in een handomdraai oplost.

Zoals men nu stilaan kan verwachten is Gadamer's hermeneutische positie niet deze van een toonaangevende filosofie die de kunst iets zou voorschrijven. Veeleer staat hij ontvankelijk voor wat hem in het spel van de traditie wordt aangeboden. Hij staat echter niet ongewapend. Geboren in 1900 en met de uitstekende scholing aan de traditionele Duitse universiteit draagt hij niet zo maar het vooroordeel, maar echter wel het voordeel van het Europese erfgoed van deze eeuw mee om te trachten te begrijpen wat deze eeuw nog allemaal biedt. Daarenboven heeft zijn scholing als classicus en kenner van de Duitse filosofie die figuren als Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, Husserl en Heidegger heeft voortgebracht, voor een achtergrond en een vruchtbare voedingsbodem gezorgd om die ontvankelijkheid van het aangeboden in alle eruditie te articuleren en te actualiseren. Wie nu met de betekenis en de schoonheid van de moderne kunst afkomt, moet een beroep doen op het hedendaagse esthetisch aanvoelen dat Kant in zijn *Kritik der Urteilskraft* voor het eerst systematisch heeft geformuleerd, en op het historisch inzicht van Hegel die heeft aangetoond dat er met de dood van de (mytisch gefundeerde en gemotiveerde) kunst een breuk in het aanvoelen van de grote kunstwerken is ontstaan. Men kan het, weliswaar schematisch, als volgt stellen: na de Antieke tijd, krijgen we twee grote periodes, de artistieke verbeelding van de christelijke gestalten met de barok als de laatste overkoepelende stroming, die gevolgd wordt door de periode van het verzelfstandigde kunstwerk dat zo ver van de culturele religieuze en profane manifestaties van de cultuur verwijderd staat dat nog slechts een kleine groep geïnteresseerden er zich kan of wil mee inlaten. Het kunstwerk krijgt dan de betekenis van 'object van esthetische beschouwing' of een gesacraliseerd object met tentoonstellingswaarde dat geen vanzelfsprekende integratie in de cultuur meer kent. Zich inlaten met kunstwerken, zeker met de kunstwerken die in de twintigste eeuw werden gemaakt, vraagt om een inspanning. De vraag die Gadamer zich nu in het belangrijkste essay van deze bundel stelt, luidt dan heel terecht: waarom is het begrijpen van wat vandaag de kunst is, een opdracht voor het denken? Maar deze vraag roept al onmiddellijk een andere vraag op: hoe kunnen we een allesomvattend concept vinden om zowel de hedendaagse als

de vroegere kunst te vatten ? Gadamer zoekt echter een uitweg uit de sfeer waarin men het uitsluitend in de connotaties van het esthetische en het artistieke heeft. Zoals in zijn hoofdwerk *Wahrheit und Methode* doet hij een beroep op het concept 'spel' dat voor de auteur een constructieve en dus positieve betekenis heeft, omdat het een elementaire functie in het menselijke leven vervult, zonder de welke onze cultuur onvoorstelbaar is. Het spel impliceert ernst, discipline, inzicht, doelmatigheid, de spelregels die men met anderen deelt en die communicatie meebrengen, de continuïteit en uiteraard ook de participatie. Wat heeft dit nu met het kunstwerk te maken ? Indien men het kunstwerk als object verzelfstandigt, dan staat de bestemming buiten spel. Maar bestaat die verzelfstandiging wel ? Moet men het niet tegelijk over een kunstgebeuren hebben waarin vooral toeschouwers zijn betrokken ? Inderdaad: vertrekt men van het gezichtspunt van het publiek dat het werk wil begrijpen, dan is er een spel waarin de afstand tussen werk en toeschouwer wordt opgeheven. Dan kan men zich de vraag stellen wat er in de dialoog tussen schilderij en publiek ontstaat. Hier grijpt alvast het hermeneutische of interpretatieve moment plaats, een moment waarin de beschouwer wil begrijpen en in staat is een en ander te identificeren. In zo'n duidende ondervraging van het werk verleent men aan de zin ervan een continuïteit. Het werk gaat 'spreken', verradt een 'intentie', evocert iets van de wereld, confronteert ons met onszelf. Vanuit die achtergrond kan Gadamer dan — overigens heel terecht — zeggen: "indien we werkelijk een authentische kunstervaring hebben gehad, is de wereld dan tegelijk lichter en gemakkelijker geworden" (*The relevance of the beautiful*, blz.26). Heel belangrijk in dit spel is wat Gadamer *die ästhetische Nichtunterscheidung* noemt, waarmee hij de diepere structuur van de perceptie op het oog heeft en waarbij datgene wat wordt waargenomen in de esthetische ervaring niet van de waarneming gedifferentieerd of onderscheiden wordt. In dit spel wil Gadamer dus tegen de abstractie van de esthetisering en van het estheticisme ingaan. Op die manier komt de weg vrij om meer aandacht aan het symbolische van het kunstwerk te schenken. Het eerste principe hierin is : "in elke ontmoeting met kunst, is het niet het particuliere, maar eerder de totaliteit van de ervaarbare wereld, de ontologische plaats van de mens in de wereld, en vooral zijn eindigheid ten aanzien van wat hem transcendeert, die tot de ervaring komen" (blz. 32-33). Op die manier is het kunstwerk geen drager van een boodschap, maar wel een werk dat ons aanspreekt, bijgevolg — en het wezen van het symbolische stuurt daarop aan — komt het erop aan te leren luisteren naar wat een kunstwerk *als werk* te vertellen heeft. Deze draagwijdte van het symbolische stelt Gadamer tegenover de idealistische esthetica, waarvan, volgens hem, de zwakheid in het onvermogen ligt "om datgene wat we echt ontmoeten in de kunst als een unieke manifestatie van de waarheid, waarvan het specifieke niet kan overwonnen worden, te waarderen. De betekenis van het symbool en van het symbolische ligt in deze paradoxale referentiewijze dat het zijn zin verlijfelijkt en zelfs toestaat. Kunst kan men slechts ontmoeten in een vorm die elke zuivere conceptualisatie weerstaat. Grote kunst schokt ons, omdat we altijd

onvoorbereid en machteloos staan wanneer we aan de overweldigende impact van een opeisend werk bloot gesteld worden. De essentie van het symbolische ligt dus precies in het feit dat het niet verbonden is met het ultieme dat in intellectuele termen kan worden gerecupereerd. Het symbool bewaart zijn zin in zichzelf" (blz. 37). Zich nu inlaten met het kunstwerk betekent dat we weliswaar naar de zin van het werk moeten tasten, maar dat we niettemin trachten te begrijpen. In het duiden en interpreteren geven we nu meer consistentie aan onze ervaringen, niet door alles in vaste begrippen te gieten, maar door het zelfinzicht dat we verwerven wanneer we dieper in het werk doordringen. Via het kunstwerk herkennen we onze wereld die zonder het duiden voor ons al te ondoorzichtig zou zijn gebleven.

Spel, symbool en hermeneutiek zijn de werkelijkheden en de houdingen die mogelijk maken dat we tegelijk de esthetische abstractie en differentiatie en de conceptualisatie van het kunstwerk overwinnen en het ons toeëigenen. In onze hedendaagse tijd is het de meest vruchtbare houding ten aanzien van zowel het oude als het hedendaagse kunstwerk. Dit terwijl we ons goed moeten realiseren dat deze houding een hedendaagse is, dat wil zeggen in een tijd die levensbeschouwelijk, mythisch en religieus geen homogene inspiratie meer kent.

De overige essays die in deze bundel van Bernasconi zijn opgenomen, zijn verdere uitwerkingen en toepassingen van wat Gadamer in het hoofdstuk van dit boek heeft geformuleerd. Het zijn een voor een pareltjes van didaktiek. Hij heeft het over het feestelijke karakter van de theatervoorstelling, over compositie en interpretatie, beeld en geste, het woordloze beeld, over kunst en nabootsing, over de bijdrage van de poëzie tot het zoeken naar de waarheid, poëzie en mimesis, het spel van de kunst, de esthetische en de religieuze ervaring. Overlappingsen en herhalingen zijn in zo'n bundel onvermijdelijk, maar toch niet storend, aangezien zij hierdoor de verschillende invalshoeken van het probleem dat Gadamer zich stelt het meervoudig perspectief van de hermeneutische praktijk beter uit de verf doen komen. Het essay over het woordloze beeld is hier nu wel het meest belangwekkende opstel, omdat het het verst gaat in de bespreking van een aspect van de moderne kunst — die vorm die in geen enkel opzicht een eenheid van expressie vertoont. Over de betekenis van zo'n werken valt uiteindelijk even weinig te zeggen als over de absolute muziek, waarvan de zin van de orde van het *ineffable* is.

In deze essays komen enkele auteurs altijd opnieuw aan bod, alsof ze Gadamer's permanente voorgangers in het denken over kunst zijn: Aristoteles, Kant en Hegel. Kant is belangrijk omdat hij duidelijk gemaakt heeft dat de kunst eerder van de orde van het genie is dan van de vrije schoonheid (blz.97); en een Leitmotiv van Hegel herinnert er ons aan dat het evocatieve woord de mens naar zijn fundamentele situatie voert: zich thuis voelen in de wereld (blz.114). Van Aristoteles onthoudt hij dat de poëzie het universele meer zichtbaar maakt dan het vertrouwelijk narratieve van de feiten en van de actuele gebeurtenissen die we geschiedenis noemen (blz.129). Uit Gadamer's essay over de relatie tussen esthetische en religieuze ervaring haal ik een uitdagend citaat

om de presentatie van deze bundel van Bernasconi af te sluiten: "In elk opzicht zou het volkomen zinloos zijn een tegenstelling tussen kunst en religie, zelfs tussen het poëtische en het religieuze spreken te construeren, of zich aan de betwisting te wagen van elke aanspraak op waarheid in wat kunst ons te vertellen heeft. In elke kunstexpressie wordt iets gereveleerd, bekend, herkend. Er is altijd een verstorende factor in deze herkenning, zelfs zo'n enorme verbazing dat ze tot verschrikking aanleiding kan geven dat zoiets de bijval van de mens kan meedragen en dat mensen zoiets kunnen bereiken of uitvoeren. Tegelijk overschrijdt de aanspraak van de christelijke boodschap dit en gaat zij in de tegenovergestelde richting: zij toont wat wij niet kunnen bereiken; dit is trouwens haar specifieke aanspraak en beklemtoont de radicaliteit van haar boodschap. Indien het unieke van de evangelische boodschap in het feit ligt dat zij tegen elke verwachting en hoop moet worden aanvaard, dan kunnen we ook de radicaliteit van de Verlichting begrijpen die uit het christendom is voortgekomen. Voor de eerste keer in de geschiedenis van de mensheid heeft men de religie voor overbodig verklaard en als een daad van bedrog of zelfbedrog ontmaskerd" (blz.153).

De jongste bundel van Gadamer, *Das Erbe Europas*, gaat in een zekere zin de zelfde richting uit van wat Bernasconi in *The relevance of the beautiful* heeft verzameld, zeker in het opstel dat over kunst handelt: *Ende der Kunst?* waarin de auteur andermaal een gedachte van Hegel als uitgangspunt neemt om het uiteindelijk over de hedendaagse anti-kunst te hebben. Gadamer gelooft niet dat aan de kunst een einde komt, zelfs als heel wat schilders of sculpteurs of conceptualisten van de kunst beweren een anti-kunst te bedrijven. Hij gelooft veeleer dat aan deze anti-beweging een einde komt en dat daarop een nieuwe kunst volgt — alleen kan hij natuurlijk niet vertellen wanneer die nieuwe kunst zal geboren worden.

De overige opstellen handelen grotendeels over het Europese erfgoed zoals dit zich in de filosofie, de wetenschap en de cultuur manifesteert. Hier toont Gadamer zich als *the old gentleman* of als *the grand old man* van de continentale filosofie: de rustige hermeneut die de eeuw kan overzien, omdat hij het allemaal van nabij heeft kunnen volgen, dank zij zijn uitzonderlijke constitutie om op negentachtigjarige leeftijd nog de tegenwoordigheid van geest te hebben om het allemaal lucid en didactisch te vertellen, zonder in oppervlakkigheden te vervallen. De vakfilosoof moet hier bewondering opbrengen voor de stijl die Gadamer beoefent om datgene te vertellen, waartoe de meeste vaklui nooit komen, omdat ze — helaas — alleen voor zichzelf en enkele collega's schrijven of voor het curriculum dat elk jaar moet worden aangevuld. De leek in de filosofie krijgt hier vulgarisatie van het hoogste niveau en leert meer dan wanneer hij zich in het jargon zou moeten onderdompelen.

In *Das Erbe Europas* houdt Gadamer een pleidooi voor het begrijpen van het andere dat de wereld Europa biedt. Hierin kunnen de geesteswetenschappen met hun hermeneutische methode een uiterst belangrijke bijdrage leveren, omdat deze disciplines het historische bewustzijn van de cultuur zijn. Hierbij hoeft

Europa geenszins de identiteit van haar traditie uit het oog te verliezen of te verloochenen. De horizonversmelting, die de hermeneutische praktijk eigen is, heft de kritische instelling niet op, maar vraagt veeleer om een sterker zelfinzicht, zeker als de hermeneutische vraag wordt opgevat als het zoeken naar een antwoord op de vragen die men zichzelf heeft gesteld. Gadamer is zich natuurlijk van de secularisatiebeweging van de Europese cultuur bewust, maar dit belet hem niet erop te wijzen dat er nog steeds religieuze waarden zijn, zonder de welke men zich Europa niet kan voorstellen. Door het feit alleen dat de mens niet zo maar uit zijn traditie kan springen — niemand komt immers tot zelfbewustzijn zonder het assumeren van de cultuuroverdracht — laat hij zich door de artistieke, economische, ethische, juridische, religieuze en wetenschappelijke wortels van de geschiedenis voeden. Een *tabula rasa* waarin nog uitsluitend een rationalistisch systeem van nutsvoorzieningen de wereldeconomie en uiteindelijk ook de cultuur zou beheersen, beschouwt hij dan ook als een illusie.

Tenslotte zou Gadamer zichzelf niet zijn indien hij in dit alles niet de nodige aandacht aan de taal zou besteden. In het afsluitend opstel van deze bundel, 'de opdracht van de wijsbegeerte', vertelt hij niet alleen dat de hermeneutische theorie uit de hermeneutische praktijk moet groeien, maar ook — en hier wijst hij andermaal zijn voedingsbodem aan — dat de taal niet alleen het huis van het zijn is, maar ook het huis van de mens, waarin hij woont, zich organiseert, zich engageert, zich met de andere inlaat, en dat een der meest bewoonbare kamers in dit huis, de kamer van de poëzie, van de kunst is. "Naar alles luisteren wat ons iets zegt en het ons laten gezegd zijn, daarin ligt de verheven aanspraak die tot elke mens gericht is. Zich dit herinneren, is de eigen zaak van iedereen. Dit voor allen en dit op een overtuigende manier te doen, is de opgave van de wijsbegeerte" (blz.173).