Gadamers wijsgerige interpretatieleer

Th.C.W. Oudemans

Het leven van mensen hangt als een lappendeken van duidingen en misverstanden aan elkaar. Zodra dit altijd voortdurende spel van vatten, vergeten en misvatten min of meer systematisch wordt gespeeld spreken wij van interpreteren. Als term die het voorthematisch begrijpen en het interpreteren omvat gebruik ik het woord verstaan. Verstaan speelt een hoofdrol in de cultuurwetenschappen en een niet onaanzienlijke rol in de menswetenschappen – maar niet alleen daar. Ook buiten de wetenschap wordt er geduid en geïnterpreteerd, in kunst, geschiedenis, journalistiek, filosofie, etc.

Wanneer een filosoof zich bezighoudt met het verstaan, staan hem verschillende wegen open. Hij kan proberen de kunst van het verstaan te bevorderen door er een kunstleer of methodenleer voor te ontwikkelen. Daar is het Gadamer in zijn hermeneutica niet om te doen. Hij vraagt niet hoe men moet verstaan, maar wat er gebeurt wanneer er begrepen en geïnterpreteerd wordt (*WM*, p. xvi). Deze probleemstelling kan vergeleken worden met Kants transcendentale vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor natuurwetenschappelijke kennis. Maar Gadamers hermeneutica blijft niet beperkt tot wetenschappelijke ervaringswijzen. Hem gaat het om de mogelijkheidsvoorwaarden voor alle menselijke ervaren van en omgaan met de werkelijkheid (*WM*, p. xvii), dus ook en vooral om het buitenwetenschappelijke verstaan (*WM*, p. xxvii). Dit transcendentale gezichtspunt houdt in dat van Gadamers hermeneutica geen directe consequenties te verwachten zijn voor de praktijk van het verstaan, maar hoogstens indirecte, via herzieningen van de opvattingen die interpreten van hun interpretatieactiviteiten hebben (*WM*, p. 250).

1. *Kenmerken van het verstaan*

(a) *Een hermeneutica van de eindigheid.* Wat Gadamer van de fundamentele ontologie van Heidegger geleerd heeft is dat begrijpen en interpre-

teren wezenlijke aspecten zijn van het menselijk bestaan, dat behalve door het opwerpen van mogelijkheden ook gekenmerkt is door een onachterhaalbare gebondenheid aan datgene wat er al was, en door een historiciteit die nooit via objectivering beheerst kan worden. Omdat het verstaan in deze eindige en historische structuur van het menszijn deelt, kan het niet bestaan in de kennis van een onafhankeljk subject dat zich tegenover zijn interpretandum bevindt. Degene die interpreteert bevindt zich niet alleen tegenover zijn voorwerp van interpretatie, hij maakt er in zekere zin ook deel van uit, op een manier die voor het kennen onachterhaalbaar is (*WM*, p. 247). De geschiedenis behoort niet toe aan de duiders ervan, zij behoren de geschiedenis toe. Het menselijk kennen is niets dan een flakkeren op de gesloten stroomkring van het leven, waardoor interpretanda en interpreten worden meegevoerd.

In het licht van deze erkenning van de menselijke eindigheid moet begrepen worden wat Gadamer bedoelt met zijn rehabilitering van autoriteit en traditie. Het is hem er niet om te doen een pleidooi voor blinde gehoorzaamheid en een restauratief conservatisme te houden. Hij wil laten zien dat het een hybride vooroordeel van de Verlichting is te menen dat er een tegenstelling geconstrueerd kan worden tussen het erkennen van autoriteit en traditie enerzijds en de redelijkheid van een zelfstandige beoordeling anderzijds. Zo'n tegenstelling is abstract, omdat eindige mensen niet alles voor de rechterstoel van de rede kunnen brengen. Redelijkheid is doortrokken van de erkenning van autoriteit (bij voorbeeld die van klassieke teksten) en traditionaliteit. Omdat werk en interpreet beide tot het ondoorzichtige gebeuren van de traditie behoren is deze niet irrationeel, maar juist het fundament van de geldigheid van interpretaties (*WM*, p. 264-5). Het aanvaarden van het 'Gewalt' van het overgeleverde is daarom een daad van vrijheid en redelijkheid (*WM*, p. 264 e.v.). Verstaan kan niet ondogmatisch zijn. Wie denkt dat hij bij voorbeeld maar hoeft te lezen wat er 'letterlijk' in een tekst staat is niet objectief, maar dogmatisch zonder het zelf te beseffen. Niemand kan zich onttrekken aan de traditie die bepaalt binnen welk perspectief hij een tekst aansnijdt, welke vragen hij stelt, welke aspecten hij ziet. Alle verstaan is anticiperend, en de anticiperingen wortelen in de traditie.

Daarmee komen we op de twee basisbegrippen van Gadamers eindigheidsdenken, dat van de effectieve geschiedenis ('Wirkungsgeschichte') en dat van het besef van de effectieve geschiedenis ('wirkungsgeschichtliches Bewusstsein'). De effectieve geschiedenis is de niet te objectiveren historische beweging waardoor zowel werken als

hun verstaanders gedragen en meegevoerd worden, en waardoor interpretaties meer 'zijn' dan 'bewustzijn' zijn. Verder toegespitst houdt de gedachte van de effectieve geschiedenis in dat een werk dat geïnterpreteerd wordt zelf mede wordt bepaald door de geschiedenis van interpretaties ervan. Men kan niet spreken van een werk buiten de verschillende manieren van ervaren ervan om (*WM*, p. xix). Met name voor klassieke werken geldt dat zich, door de steeds variërende interpretaties ervan, een traditie vormt waar geen nieuwe interpretatie omheen kan (*WM*, p. 113). Werken kunnen niet los gezien worden van de geschiedenis van hun effecten.

Het bewustzijn van de effectieve geschiedenis is niet het verkrijgen van objectiverende macht over die geschiedenis. Het is een besef van eindigheid. Wie bewustzijn heeft van de effectieve geschiedenis is niet meer zo naïef dat hij gelooft dat er staat wat er staat. Hij zal erkennen dat een bewuste confrontatie tussen interpretatie en verleden alleen op enkele punten mogelijk is, en dat daarmee interpreteren niets is dan het grotendeels onbewust voortzetten van de effectieve geschiedenis.

Vanuit dit standpunt van de effectieve geschiedenis wordt kritiek geleverd op twee vigerende interpretatie-opvattingen (*WM*, p. 158). Allereerst is er de opvatting van het verstaan als *reconstructie*, als terugkeer naar de oorspronkelijke betekenis van een levensuiting. Tot deze reconstruerende stroming kunnen filosofieën als die van Schleiermacher, Dilthey en Collingwood gerekend worden. Aan de andere kant is er de hegeliaanse opvatting (die soms door Dilthey gedeeld lijkt te worden) van het verstaan als *integratie* tussen interpreet en interpretandum. In deze gedachtengang is verstaan niet de restitutie van de verloren tijd, maar het samenbrengen van verleden en heden in een hogere harmonie (cf. *WM*, p. 161). Volgens Gadamer houdt geen van beide hoofdstromingen van de hermeneutica werkelijk rekening met de eindigheid en historiciteit van het verstaan.

Wenden wij ons tot *Dilthey* als representant van het reconstructief interpreteren. Het is Gadamers opvatting dat Dilthey de cultuurwetenschappen en vooral de geschiedenis op een even zekere weg probeerde te brengen als de natuurwetenschappen.[1] In het licht van dit streven vatte hij het bewustzijn van de geschiedenis op als een idealiter onbetwijfelbare reconstructie van de oorspronkelijke tekst van het verleden. Hij trachtte 'gelijktijdigheid' met de verloren tijd te bereiken (*WM*, p. 227). Dat gebeurde door een subject van de kennis te postuleren dat in beginsel niet aan traditie of vooroordelen gebonden zou zijn (*WM*, p. 220). Onder invloed van dit verlangen naar zekerheid via pre-

sentie verkeerde Dilthey volgens Gadamer in een cartesianisme, dat niet te verenigen is met de eindigheid en historiciteit van de kennis (*WM*, p. 224). Het boek van de geschiedenis is volgens Gadamer geen klaarliggende tekst, maar een fragment dat in het duister afgebroken wordt (*WM*, p. 187). En de historicus blijft onderdeel van het ondoorzichtig historisch gebeuren waarin het voorbije en de interpreet worden meegenomen. Om het kort samen te vatten: voor Dilthey hield het bewustzijn van eindigheid geen vereindiging van het bewustzijn in (*WM*, p. 219). Had hij die wel doorgevoerd, dan had hij onderkend dat in de cultuurwetenschappen geen wetenschappelijke zekerheid verlangd kan en moet worden. Hij had ingezien dat het, door het voortgaan van de geschiedenis, onmogelijk is het verleden present te stellen via een reconstructie ervan. Er zijn geen historische bronnen die te benaderen zijn buiten de effecten ervan in de effectieve geschiedenis. En Dilthey had dan ook ingezien dat een reconstructie van het verleden ongewenst is. Wie het verleden op objectiverende wijze probeert te reconstrueren moet de banden die hem ermee verbinden doorsnijden. Daarmee zou het levende, productieve aspect van het interpreteren uitgebannen worden. Het werk verliest zijn historische levendigheid, en in zekere zin verliest de interpreet de zijne omdat hij niet langer de vragen van zijn eigen tijd aan de tekst stelt. Door zijn afstandelijkheid loopt de reconstructeur het risico dat hij ten slotte alleen nog als bloedeloze schim in het museum van het verleden rondwaart.

Hier tegenover heeft volgens Gadamer de integrerende interpretatie-opvatting van Hegel de grote verdienste dat deze geen rondleiding behelst langs de mummmies van het verleden in het panopticum van het historisch bewustzijn, maar integratie van het verleden met het heden door interiorisering (her-innering) (*WM*, p. 161). In de hegeliaanse opvatting zoals Gadamer die weergeeft worden door de ervaring van het verleden zowel het voorwerp van die ervaring als degene die haar opdoet veranderd. Dank zij de historische ervaring leren mensen zowel het verleden als zichzelf beter te begrijpen. Kennis is zelf-toeëigening, het opnemen van steeds meer ervaring in het zich uitdijend zelfbewustzijn, een gebeuren dat uitloopt op een zelfkennis die niets vreemds meer buiten zichzelf heeft.

Ook op dit proces van toeëigening van het verleden heeft Gadamer de kritiek dat er voorbijgegaan wordt aan de eindigheid van het verstaan. In zijn ogen is de aanspraak op absolute kennis van het verleden hybride (*WM*, p. 285, p. 325). De geschiedenis zal in haar duisterheid en onvoorspelbaarheid nooit een zinvol, toeëigenbaar geheel worden.

Zij is blijvend meer 'substantie' dan 'subjectiviteit' (*WM*, p. 286), dus vol weerstand, absurditeit en onbegrijpelijkheid (*WM*, p. xxiii). Daarom is er geen mogelijk bewustzijn waarin betekenis in het licht van de eeuwigheid kan verschijnen.

In tegenstelling tot het hegeliaanse bewustzijn van begrensdheid, dat begrenzingen via bewustzijn tot voorwerp van kennis maakt en daarmee overstijgt, is het hermeneutisch besef van effectiviteit een bewustzijn van horizon, het inzicht dat alle kennis gesitueerd is, zonder dat die gesitueerdheid tot voorwerp van de kennis kan worden (*WM*, p. 285). Wie zich realiseert dat hij zich in een horizon bevindt heeft zich daardoor nog niet aan gene zijde van die horizon begeven.

In zijn meest consequente kritiek op het interioriseringsdenken (een kritiek die hij lang niet altijd volhoudt) zegt Gadamer dat er in het verstaan ook geen vooruitgang is in de richting van een toenemende interiorisering. Alleen al de tijdsafstand tussen de verschillende interpretaties maakt die gedachte onmogelijk. Het blijkt dat het verstaan geen beter, maar steeds anders verstaan is. Elke stap voorwaarts verwijdert de interpreet meteen van zijn uitgangspunten, die wegzinken in vergetelheid (Gadamer 1967, p. 53). Interpreteren is dan een verstrengeling van herinneren en vergeten, waarop het vooruitgangsdenken niet van toepassing is. De uit de wetenschap afkomstige gedachte van de vooruitgang is niet te verenigen met het menselijk bestaan (Gadamer 1976, p. 99).

Het is tijd om een toepassing te bieden van het tot nu toe beweerde. Wenden wij ons tot de opvoering van een klassieke tragedie, bij voorbeeld van Aeschylus' *Agamemnon*. Hoe breed het begrip interpretatie bij Gadamer moet worden opgevat kan hieruit blijken dat niet alleen verhandelingen over deze tragedie interpretaties zijn, maar de opvoeringen ervan evenzeer. Elke enscenering is uitleg (*WM*, p. 378).

Het is een reconstructieve illusie dat men achter de geschiedenis van opvoeringen en andere duidingen naar de oorspronkelijke *Agamemnon* zou kunnen zoeken. Voor Gadamer is het beginsel van *esthetische niet-onderscheiding* essentieel. Dit houdt in dat het werk niet gescheiden kan worden van de diversiteit van interpretaties ervan, maar bestaat *als* die diversiteit (Gadamer 1977a, p. 38).[2] Een werk leeft in de representaties ervan. Het leeft als zijn effectieve geschiedenis (*WM*, p. 111-2). Daarom kunnen pogingen tot reconstructie van de oorspronkelijke tragedie doods zijn. Het leven ervan in de effectieve geschiedenis is er dan uit weggesneden. Dit is ook duidelijk in interpretaties van muziek. 'Authentieke' uitvoeringen op 'oorspronkelijke instrumenten' kunnen

zonder betrekking op de actualiteit in steriliteit vervallen.[3]

Uiteraard betekent dit laten spreken van tragedies in de actualiteit niet dat er nu vrij baan wordt gemaakt voor 'creatieve adaptaties' en 'politieke actualiseringen', waardoor het hedendaags toneel zich bestaansrecht tracht te verwerven. In dergelijke creaties (bij voorbeeld feministisch gesol met klassieke tragedies) overwoekert de egocentrische bevangenheid van de interpreet in zijn eigen preoccupaties het werk. Bewuste aanpassingen van kunstwerken aan de moderne tijd zijn even 'unangemessen' aan die werken als pogingen tot historiserende reproductie (Gadamer 1971b, p. 301). In hun variatie zijn hermeneutische interpretaties altijd betrokken op het bindende karakter van het werk zelf, ook al is dit er niet buiten die interpretaties. Hermeneutische interpretaties zijn allerminst willekeurig (*WM*, p. 112-3). Het is juist de permanente taak van de hermeneutica om overijlde aanpassingen van het verleden aan het eigen verwachtingspatroon af te remmen (*WM*, p. 289).

Tegenover interpretaties van klassieke tragedies, die menen dat zij zich deze progressief kunnen toeëigenen in een hogere vorm van zelfbewustzijn, wijst Gadamer op het gegeven dat zulke werken nooit intellectueel opgeslokt kunnen worden, maar altijd een niet benoembare reserve aan mogelijke betekenis bewaren (Gadamer 1977a, p. 49). De volledige onthulling van een kunstwerk zou de opheffing ervan in een totale vervlakking betekenen. Tegen de interpreterende wil tot macht bieden tragedies onophoudelijk weerstand (Gadamer 1983, p. 92). Om het heideggeriaans te zeggen: doordat een kunstwerk zich steeds verbergt, bergt het ook altijd onvermoede interpretatiemogelijkheden in zich.

(b) *De hermeneutische cirkel.* In de hermeneutica gaat men ervan uit dat verstaan heen en weer gaat tussen 'delen' en 'gehelen'. Die zijn er in eindeloze variaties. Bij het interpreteren van een tragedie kan men denken aan de letters, morfemen, woorden, beelden, zinnen, episoden en koorliederen, het oeuvre van de dichter, zijn leven, het tragisch genre, de literatuurgeschiedenis van Griekenland, etc. De interpretatiecirkel is geenszins logisch circulair. Dat zou ze zijn als interpreteren het afleiden van conclusies uit premissen was. Maar dat is het niet (Gadamer 1984a, p. 25). Interpretaties verklaren noch op causale noch op 'rationele' wijze. Interpreteren is het confronteren van anticiperende verwachtingen omtrent gehelen met het al of niet slagen van de toepassing ervan op de delen. Dit gebeuren is onafwendbaar en onophoudelijk

omdat de verstaander eindig is. Die kan een werk niet als *tabula rasa* benaderen, maar moet uitgaan van deels niet besefte vooringenomenheden, die functioneren als verwachtingspatronen waarbinnen het interpretandum op specifieke wijze verschijnt. Gadamer spreekt in dit verband over de vooroordeelsstructuur van het verstaan.

Voor hem is het afwijzen van vooroordelen als irrationaliteiten een Verlichtingsdogma. Vooroordelen zijn (nog) niet getoetste oordelen die als anticiperingen het verstaan leiden (Gadamer 1967, p. 142) en die in het concretiseren ervan gemodificeerd kunnen worden. Zo zal een modern lezer van de *Agamemnon* er misschien van uitgaan dat het hier gaat om een noodlotstragedie. Uit passages waarin gezegd wordt dat Agamemnon zijn lot in eigen hand neemt zal blijken dat die verwachting botst op de tekst en veranderd moet worden. Maar het blijkt al even onmogelijk te zijn uit te gaan van de moderne vrijheidsgedachte bij het benaderen van de tekst: in zijn zelf ondernomen handelingen wordt Agamemnon tegelijkertijd bedrogen door de goddelijke doem. Zo kan blijken dat de gebruikelijke dichotomie tussen vrijheid en noodlottigheid als duidingsschema van deze tragedie niet voldoet.

Het besef van het vooroordeelsmatige van het verstaan kan de interpreet behoeden voor de naïeve gedachte dat hij kan lezen wat er staat. Dat geldt ook schijnbaar vooroordeelsvrije filologische beschrijvingen en vertalingen. Een voorbeeld kan dit verduidelijken. In *The presocratic philosophers* spreken Kirk en Raven over de begrippen *dike* en *adikia* in de filosofie van Anaximander. Zij vertalen ze als 'justice' en 'injustice', en voegen eraan toe dat Anaximanders toepassing van deze begrippen op de natuur een 'antropomorfe metafoor' is (Kirk en Raven 1957, p. 119). In deze schijnbaar waardenvrije duiding schuilt een wereld van moderne Europese vooringenomenheden. Kirk en Raven veronderstellen dat er voor Anaximander, net als voor ons, een menselijke sfeer is waar de terminologie van rechtvaardigheid op eigenlijke, oorspronkelijke wijze toepasbaar is, terwijl de toepassing op de natuur secundair is. Ook zou men ten aanzien van Anaximanders filosofie het onderscheid tussen eigenlijk en metaforisch taalgebruik kunnen maken. In de beschrijving van Kirk en Raven bevindt zich dus een zwijgende metafysica, waarin onderscheidingen als die tussen letterlijk en metaforisch, mens en natuur, recht en ontoepasselijkheid van het recht worden verondersteld. Een hermeneuticus zal proberen sommige van zulke vooringenomenheden op het spel te zetten, en zich afvragen of de 'letterlijke' vertaling van *dike* door rechtvaardigheid niet een assimilerende interpretatie is die een reeks metafysische vooronderstellingen verhult.

(c) *Verstaan is zich met elkaar verstaan.* Sinds de Romantiek zijn hermeneutici het erover eens dat verstaan, zelfs als het reproductief wordt opgevat, geen identieke herhaling is van wat zich tijdens het produceren van het werk heeft afgespeeld. Hoewel volgens Schleiermacher elke act van verstaan de omkering is van een act van spreken of schrijven, waardoor het resulteert in een gelijkstelling met de tekstproducent, meent hij toch dat het erom gaat een schrijver of spreker beter te begrijpen dan hij zichzelf begreep. De productie van een werk is onbewust, de reconstructie ervan is bewust.

Dat betekent dat verstaan het verstaan van betekenis is, en niet in eerste instantie van intenties. Dat geldt *a fortiori* voor historische interpretaties. Voor representanten van de historische school als Ranke, Droysen en Dilthey stond het vast dat de geschiedenis een verstrengeling is van intentionele handelingen en onbedoelde, de mensen overkomende machten en krachten. Maar ook wat niemand heeft bedoeld of beseft kan begrepen worden. Krachten zijn geenszins gelijk te stellen met causale wetmatigheid, eerder nog met fortuin en lot. In tegenstelling tot causaliteit kan macht ervaren worden als weerstand. Begrijpen is het begrijpen van betekenis, waarin intenties en het onbedoelde samenkomen, zoals Stendhals Fabrice ervoer, die in *La chartreuse de Parme* pas na de slag bij Waterloo kon beseffen dat hij de slag bij Waterloo had bijgewoond.[4]

Wanneer ook Gadamer zegt dat een auteur of actor beter begrepen moet worden dan hij zichzelf begreep, bedoelt hij daar iets totaal anders mee dan Schleiermacher. Hij sluit aan bij de gedachte zoals die door Kant is geformuleerd: 'Ik merk alleen op dat het niets ongewoons is, noch in het gewone gesprek, noch in geschriften, dat men door de vergelijking van de gedachten die een auteur uit over zijn onderwerp, hem zelf beter leert begrijpen dan hij zichzelf begreep' (*KrV* B, p. 370). Het saillante verschil ligt in het woord 'onderwerp'. Waar Schleiermacher levensbetekenis wil begrijpen, als vrije productie, gaat het Kant om datgene waarover het in het interpreteren gaat, de zaak die erdoor aan het licht komt. Voor hem betekent beter verstaan niet: onbewuste productie bewust navoltrekken, maar een auteur zo sterk maken in zijn aanspraken op geldigheid – beter dan deze dat zelf kon – dat die aanspraken maximale kracht hebben (*WM*, p. 180-1).

Hier vinden we Gadamers voornaamste kritiek op het reproductieve verstaan. Dit vormt een reductie van het echte verstaan, doordat het alleen ingaat op de betekenis, en niet op de aanspraken op geldigheid of waarheid die gebeurtenissen of teksten kunnen hebben. Wie de *Aga-*

memnon alleen op historisch en filologisch correcte wijze leest als levensuiting van de dichter Aeschylus heeft de tragische inhoud verbannen. De tragedie maakt er aanspraak op iets te zeggen op kosmologisch niveau, over de verhoudingen tussen dieren, goden en mensen, over menselijke hybris, over de relatie tussen leed en straf, etc. Daarom is verstaan zich met elkaar verstaan ('Verständigung') over zaken. Het bestaat er niet in zichzelf uit te wissen om het andere naar voren te laten komen. Dan verschijnt het andere niet. Dit komt pas te voorschijn wanneer het wordt geconfronteerd met de uitgangspunten van de interpreet (*WM*, p. 253).

Zo lijkt verstaan op een gesprek over een zaak. Maar dan een gesprek waarin vragen meer gewicht hebben dan antwoorden. De betekenis van een tekst (om ons nu daartoe te beperken) is afhankelijk van een niet geëxpliciteerde vraag waarop hij een antwoord kan zijn (*WM*, p. 352). Maar hermeneutisch verstaan is niet het reconstrueren van de 'oorspronkelijke' vraag waarop de tekst een antwoord was. Het is een vraag die de interpreet zich zelf stelt, en die niet die van de auteur hoeft te zijn (*WM*, p. 356).

Het vragen van de interpreet is niet oeverloos. Het is omgrensd door zijn vraaghorizon. Maar de interpreet legt zijn vraaghorizon niet op aan de tekst. De tekst spreekt een woordje mee, en kan de duider confronteren met het gegeven dat zijn vraaghorizon scheef is (*WM*, p. 346). Zijn vraag raakt dan de tekst niet. De hierdoor noodzakelijke modificatie van de vraaghorizon laat zien dat het eigenlijk niet de interpreet is die vragen stelt, maar de tekst. De tekst spreekt de duider vragend aan, waardoor zijn vooringenomenheden op bepaalde punten op het spel komen te staan, en tot vragen worden (*WM*, p. 355-6). Zo is de hermeneutica uiteindelijk een vraag-gesprek, dat zich niet in de macht van werk of duider bevindt, maar dat zich als autonoom spel tussen verstaander en werk beweegt. Zo kan Gadamer het hebben over het gesprek dat de dingen met ons voeren.

Nu gaat Gadamer in zijn ijver teksten in hun geldigheidsaanspraken ernstig te nemen erg ver. Zeker, een auteur heeft geen bevoorrechte positie in de interpretatie van zijn werk. Na publicatie heeft hij de macht erover – zo hij die ooit had – verloren. Maar soms gaat Gadamer in zijn angst voor biografische *Schleiermacherei* zo ver dat hij de biografie van de hermeneutica wil uitsluiten.[5] Het is de vraag of een dergelijke uitsluitingsstrategie niet een zekere gewelddadigheid behelst.

(d) *Horizonversmelting*. Wanneer zich ergens in Gadamers denken een

verborgen oneindigheidsaanspraak bevindt, dan is het in de beschrijving van het verstaan als horizonversmelting. Als men hier Gadamers eindigheidsdenken niet tegen hemzelf vasthoudt dreigt het onder de hegeliaanse verzoeking te bezwijken. Wie iets begrijpt of interpreteert bevindt zich in zijn contemporaine horizon. Verstaan bestaat er niet in zich met achterlating van de eigen horizon in die van het interpretandum te verplaatsen: dan maakt men de eigen horizon tot een ondoordringbare ring (*WM*, p. 287). Verstaan is een ontmoeting van horizonten die door Gadamer beschreven wordt als versmelting. Steeds weer blijkt dat er niet verschillende horizonten zijn, maar één van binnenuit beweeglijke horizon van de effectieve geschiedenis, die zich onder andere via het interpreteren verplaatst.

Het gevaar van een teleologisch denken, dat de eindigheid van het verstaan teniet doet, is onafwendbaar zodra horizonversmelting wordt gezien als het verheffen van interpreet en werk tot een 'hogere algemeenheid', 'die niet alleen de eigen particulariteit, maar ook die van de ander overwint' (*WM*, p. 288). Interpreteren wordt dan toeëigenen van het vreemde in een toenemende vertrouwdheid en presentie (Gadamer 1977b, p. 288, p. 376).[6]

Zelfs afgezien van de bereikbaarheid van een totale 'Vermittlung' is deze omschrijving nog hegeliaans te noemen – maar ze is onverenigbaar met de gedachte aan de effectieve geschiedenis. Wanneer verstaan niet alleen reproductie is, maar ook transformerende productie, is een fusie van duider en werk in een hogere algemeenheid uitgesloten. Vanuit de effectieve geschiedenis kan de gedachte aan horizonversmelting wel vruchtbaar zijn, mits ze werkelijk eindig wordt opgevat. Horizonversmelting moet dan vergeleken worden met het versmelten van munten, een procedure die het metaal nieuwe vormen geeft, maar tegelijk oude uitwist. Beter nog is de vergelijking met het versmelten van verschillende metalen. Wanneer tin en koper tot brons versmolten worden heeft het nieuwe metaal nieuwe eigenschappen–maar het heeft niet alle kenmerken van de samenstellende metalen behouden.

Deze radicale opvatting van het eindigheidsdenken neemt in het werk van Gadamer de belangrijkste plaats in. Voor hem is de presentie die ontstaat door horizonversmelting altijd een historisch uitgerekte, en daarmede gebroken en verduisterde presentie. Elke representatie van een kunstwerk moet bij voorbeeld accenten leggen, en is dus een overbelichting (*WM*, p. 378). Ook het historisch denken moet erkennen dat presentie eigenlijk niets is. Er zijn alleen de steeds wisselende horizonten van verleden en toekomst (*WM*, p. 505). Elk historisch

ogenblik is een overgang, waarin de oude en de nieuwe werkelijkheid tegen elkaar afgezet worden. Het bestaat alleen als 'differentie' tussen het oude en het nieuwe. Presentstellen is dus zelf historisch van aard (Gadamer 1967, p. 156).

Wanneer presentie steeds gebroken is, kan horizonversmelting niet opgevat worden als gebeuren dat tendeert naar een hogere algemeenheid. Verstaan is geen beterverstaan, maar andersverstaan (*WM*, p. 280). Dit kan geïllustreerd worden aan de interpreterende act van het vertalen. 'Letterlijke' vertalingen zijn metafysische ficties. Alle vertalen is uitleggen (*WM*, p. 362). Maar dat kan niet worden opgevat als het bereiken van een hogere eenheid die twee talen omspant. Hoe getrouw een vertaling ook is, zij kan het verschil tussen de talen niet opheffen. Omdat elke vertaling én duidelijker én vlakker is dan het origineel is de afstand ertussen 'onophefbaar' (*WM*, p. 364). Dan is het resultaat geen hogere algemeenheid, maar een spanning die nooit wordt opgeheven (Gadamer 1971b, p. 301). Dat betekent dat via interpretaties mensen niet thuiskomen, noch in de werkelijkheid noch bij zichzelf. Ze zijn 'zwervers die nooit thuiskomen' (*WM*, p. 424).

(e) *Verstaan is applicatie.* Van oudsher worden in het verstaan drie momenten onderscheiden: begrijpen (*subtilitas intelligendi*), interpreteren (*subtilitas explicandi*) en ten slotte toepassen (*subtilitas applicandi*). Gadamer betoogt dat deze drie aspecten niet verwijzen naar verschillende soorten verstaan (bij voorbeeld het filologische tegenover het juridische), maar dat ze in alle verstaan een rol spelen. Het meest frappante aspect van deze gedachte is dat dan alle interpreteren applicatie moet zijn.

In dit begrip geeft Gadamer de relatie weer tussen het werk en de actualiteit waarin het wordt gebruikt. Gadamer vat het werk op als iets algemeens dat door de confrontatie met de vraaghorizon van de interpreet geconcretiseerd wordt. Wanneer dit in alle interpretaties gebeurt, moet de hele hermeneutica opnieuw bezien worden in het licht van onbetwijfelbaar applicatieve interpretaties: de theologische en de juridische. Net als Heidegger wijst Gadamer erop dat theologisch verstaan alleen reproducerend is wanneer het beperkt blijft tot geschiedbeoefening en filologie. Het is pas werkelijk hermeneutisch wanneer het door zijn waarheidsaanspraak in de actualiteit spreekt, via de preek. Alleen via applicatie kan de bijbel haar religieuze werking uitoefenen.[7]

Dit applicatieve aspect van het verstaan komt ook duidelijk tot uitdrukking in de jurisprudentie. Elke jurist is vertrouwd met het gege-

ven dat wetgeving alleen nog geen recht is, omdat wetten sec abstract zijn. Dat is begrijpelijk: het is mens-onmogelijk om alle mogelijke toepassingsgevallen van een wet *a priori* te overzien. Hermeneutisch is het van het grootste belang te bedenken dat jurisprudentie niet bestaat in het mechanisch toepassen van een klaarliggende blauwdruk op een concrete situatie. Jurisprudentie wordt gevormd in een interpreterend proces, waarin de algemeenheid van de wet en de concrete omstandigheden beide overwogen worden. De daaruit voortvloeiende beslissing geeft niet alleen een nieuwe interpretatie van het toepassingsgeval, ze geeft ook een zekere concretisering en variatie aan de betekenis van de algemene wet. Dit interpreterend toepassen wordt door Aristoteles beschreven, wanneer hij laat zien dat het natuurlijk recht in zekere zin leeg is. Natuurrecht wordt pas werkelijk recht wanneer het toegepast wordt. Dit toepassen is een invulling en ook soms een verandering van het natuurrecht. Vandaar dat het menselijk natuurrecht, in tegenstelling tot het goddelijk, veranderlijk is (*EN* V 1134b28 e.v., 1137b12 e.v.).

Nu onderkent Gadamer natuurlijk dat de duidingstaak van een rechter verschilt van die van de rechtshistoricus. De rechter moet vonnis wijzen op basis van de bestaande rechtspraak, de historicus kan zich min of meer vrij bewegen tussen verschillende rechtssystemen. Toch is ook het verstaan van de rechtshistoricus applicatief, in zoverre zijn historische vragen de vragen van zijn tijd zijn – vragen waardoor de mogelijkheid wordt geopend dat andere rechtsopvattingen de moderne tijd iets van hun geldigheid leren. Zo zijn historisch en filologisch verstaan specifieke gevallen van het prudent toepassen van algemene beginselen op situaties die niet volledig vanuit die beginselen voorzien kunnen worden.

Interpreteren is dan, net als de aristotelische *phronesis*, geen technische toepassing (en dus geen methodisch gebeuren), maar de uitoefening van de intellectuele deugd van de prudentie die ervoor zorgt dat het algemene en de concrete toepassingsgevallen via een proces van verstandig delibereren tot een weloverwogen, maar niet *a priori* voorspelbare, beslissing leiden. Deze nadruk op het prudente karakter van het verstaan betekent voor Gadamer dat de cultuurwetenschappen geen beschouwelijke kennis leveren, en al evenmin methodische zekerheid, maar *moral sciences* zijn in letterlijke zin: zedelijk weten dat richting geeft aan het handelen (*WM*, p. 297-8).

(f) *Uitgangspunten van het verstaan.* Nu we in enkele grove lijnen hebben uiteengezet hoe volgens Gadamer het verstaan in zijn werk gaat, is het de tijd om een stap achterwaarts te doen en de vraag te stellen wat er vooronderstelt moet worden wil het tot geslaagde interpretaties kunnen komen. De eerste voorwaarde waaraan voldaan moet worden is dat de verstaander zich tussen *vreemdheid en vertrouwdheid* moet bevinden. Enerzijds kan er geen interpretatie zijn wanneer er sprake is van een traditie die ononderbroken voortgaat. De opgave van het interpreteren ontstaat pas wanneer de traditie gebroken is (*WM*, p. 279, p. 508; Gadamer, 1971b, p. 299-300). Aan de andere kant kan die vreemdheid nooit zo groot zijn dat er geen continue basis van overeenstemming meer is waaruit het verstaan kan putten. Met deze laatste gedachte gaat Gadamer verder dan andere hermeneutici. Hij betoogt dat ook wanneer er sprake is van systematische ironie, of van geheimschrift, of wanneer psychologische dwang of politieke ideologieën hun verstorende rol spelen, de *dragende overeenstemming* tussen interpreet en interpretandum niet wegvalt (*WM*, p. 278-9, noot).

Deze dragende overeenstemming is uit de aard der zaak onvolledig, dus poreus en gebroken. Een dragende overeenstemming zonder breuken zou verstaan onmogelijk maken. Waar Gadamer de nadruk op legt is dat het mens-onmogelijk is om, zoals Schleiermacher en ook de moderne ideologiecritici doen, te veronderstellen dat misverstaan de regel is, en dat daarom interpretatie overal nodig is. Duidingen zouden nooit van de grond komen wanneer ze zich niet zouden bewegen in een niet gethematiseerde horizon van gemeenschappelijkheden. Een wereld van systematisch verstoorde betekenis zou geen wereld zijn en geen betekenis bevatten.

Dat de dragende overeenstemming inwendig gebroken is blijkt uit de hoogste hermeneutische voorwaarde: dat iets ons *aanspreekt.* Pas doordat we op iets vreemds stoten letten we erop dat een levensuiting mogelijk onbegrepen is (*WM*, p. 252; Gadamer 1977b, p. 61), en kunnen we komen tot het stellen van vragen (*WM*, p. 283).

Van de zijde van de hermeneuticus vereist dit een zeker vermogen zich open te laten stellen door de vragen die een interpretandum stelt (*WM*, p. 338). Daarmee komen we tot het uitgangspunt van de *goede wil* waaraan de interpreet moet voldoen om tot duiden te kunnen komen. Gadamer sluit hier aan bij het aristotelische onderscheid tussen de *panourgos* en de *phronimos* (*EN*, VI 1144a9 e.v.). De eerste is de slimmerd die dezelfde intellectuele kwaliteiten bezit als de prudente figuur, maar deze rücksichtslos gebruikt. De panourgos is daarmee letterlijk

een 'alles-kunner'. De prudente figuur daarentegen wordt gekenmerkt door *euboulia*, weloverwogen delibereren dat billijk en rechtvaardig is. Dat betekent dat de hermeneutica wezenlijk stoelt op een burgerlijke moraal. Waar een absoluut souverein boven de wet staat kan er geen hermeneutica zijn (*WM*, p. 312; Gadamer 1976, p. 88).

De goede wil van de interpreet wordt geconcretiseerd in het beginsel van het 'vooruitlopen op volmaaktheid' ('Vorgriff der Vollkommenheit'). Dit beginsel houdt een dubbele eis aan de goede verstaander in. Allereerst, om ervan uit te gaan dat teksten potentiële geldigheid bezitten, dat ze niet meteen tot hun historische of filologische betekenis gereduceerd moeten worden. Vervolgens zal de interpreet ervan uitgaan dat de betekenis die gevonden kan worden een eenheid vormt. Zolang zich losse draden in het hermeneutisch weefsel bevinden zal het zoeken naar betekenis voortgaan (*WM*, p. 277-8). Er is nogal wat misverstand gerezen over dit vooruitgrijpen naar volmaaktheid. Het zou gemakkelijk in het licht van een dialectische vooruitgang geduid kunnen worden. Maar zo ligt het niet. Het is wezenlijk voor de hermeneutica dat dit vooruitgrijpen nooit werkelijkheid wordt (Gadamer 1971b, p. 302).

2. *Wat kan er geïnterpreteerd worden?*

Weinig uitspraken van Gadamer hebben tot zoveel misverstand geleid als de beroemde stelling 'Zijn dat begrepen kan worden is taal' (*WM*, p. 450). Deze gedachte, die een uiting is van de universaliteitsaanspraak van Gadamers hermeneutica (*WM*, p. 451), is herhaaldelijk geduid in idealistische zin. Deze duiding berust op een interpretatiefout. Met de aangehaalde uitdrukking wordt alleen bedoeld dat de hermeneutica gaat over alles wat betekenis heeft, en dat zulks in taal kan worden uitgedrukt. Het gaat in de hermeneutica om 'al het zijnde, voor zover het begrepen kan worden' (Gadamer 1971a, p. 71; *WM*, p. 452). De betekenis die zo begrepen kan worden kan dank zij de metaforische kracht van dat woord ook 'taal' genoemd worden. Maar zo opgevat is taal niet beperkt tot de mensentaal: het gaat dan ook om de taal van de kunst, van de natuur, van de dingen in het algemeen (*WM*, p. 450).

Dit betekent dat het hermeneutisch verstaan geenszins beperkt kan worden tot intentionele handelingen. Het betreft evenzeer datgene wat niemand bedoeld of gewild heeft. Zoals alles wat weerstand biedt tegen de menselijke vrijheid. Deze machten en krachten moeten, zoals gezegd, niet verward worden met causale wetten. Causaliteit is een as-

pect van het empirisch-analytisch denken, en heeft niets te maken met vrijheid, onvrijheid en noodlottigheid (*WM*, p. 193-4).

De hermeneutica kan dan ook niet beperkt worden tot de cultuurwetenschappen. Zelfs de natuur kan niet worden overgelaten aan de empirisch-analytische reducties, en moet hermeneutisch begrepen worden (*WM*, p. xxx, p. 454).[8] In dit kader sluit Gadamer zich aan bij Heideggers analyse van het ding, die ook natuurdingen als bergen en dieren betreft. We zullen nog zien dat het grondbegrip van de hermeneutische ontologie, dat van spel, natuur en cultuur omspant.

Hoewel Gadamer de hermeneutica geenszins beperkt tot taal of cultuur, heeft toch betekenis die in taal is vervat, en met name betekenis die geschreven is, een voorrangspositie, omdat hier op de meest eminente wijze een gesprek over waarheid gevoerd kan worden (*WM*, p. 367). Het is niet zo dat het directe verstaan van het gesproken woord het ideaal zou zijn waarnaar de hermeneuticus streeft. Het verstaan van schrift is primair, omdat juist het schriftelijk gefixeerde een ervaring van vreemdheid kan opleveren die tot interpretatie noodt (*WM*, p. 508), en omdat de afwezigheid van auteur en oorspronkelijk publiek de neiging tot biografisch psychologiseren in de kiem kan smoren (*WM*, p. 538). Schrift is dan ook geen uiterlijke toevoeging aan de mondelinge communicatie (*WM*, p. 369; Gadamer 1984a, p. 39). Omdat schriftelijke fixering op haar beurt de gesproken taal beïnvloedt, bestaat taal als spel dat heen en weer gaat tussen spreken en schriftelijk vastleggen (cf. *WM*, p. 370).[9]

Voor Gadamer is schrift op zich dood. Pas door het actualiseren ervan in het verstaan komt het tot leven, in een gelijktijdigheid en vertrouwdheid die niet bereikt kunnen worden in het interpreteren van monumenten, ruïnes, werktuigen of grafvondsten (*WM*, p. 156). Hierbij moeten we bedenken, voordat we Gadamer de smet van logocentrisme toewerpen, dat deze presentie doortrokken is van duisternis en historiciteit.

3. *De relatie tussen werk en verstaander*

Omdat verstaan eerder te vergelijken is met een gesprek dan met een objectieve vaststelling, is de duider in het interpretatiegebeuren op een manier betrokken die te vergelijken is met de manier waarop partners in een gesprek geïnvolveerd kunnen zijn. Op dezelfde manier is interpreteren een gebeuren waarin de interpreet zelf met zijn vooringenomenheden op het spel staat. Openstaan voor andere opvattingen houdt

in dat men zijn eigen uitgangspunten in het spel brengt (*WM*, p. 253). Vandaar dat men moet zeggen dat alle verstaan in zekere zin reflexief is. Het slaat terug op de verstaander, en is daarmee een zichzelf-verstaan. Maar met die uitspraak moet wel de uiterste voorzichtigheid betracht worden, omdat het zelf-verstaan al te snel wordt opgevat als zelfappropriatie door autopresentie.

Maar zelf-toeëigening is niet de kern van wat Gadamer 'Sichverstehen' noemt. Zeker, in zoverre verstaan het op het spel zetten van vooroordelen is, is het ook een toeëigening van die vooroordelen (*WM*, p. 253). Maar uit dit aspect ervan kan niet geconcludeerd worden dat de kern van het zich-verstaan bestaat in zelfbezit of zelfpresentie (Gadamer 1967, p. 75; 1976, p. 97-8). Gadamer stemt volledig in met de filosofie van Heidegger, waar deze het begrip van het 'zelf' ondermijnt (Gadamer 1967, p. 74). Door verstaan wordt men geen eigenlijk zelf, want het bevat een moment van zelfloosheid (ibid., p. 75). Wie zijn horizon ziet versmelten kan ook zijn identiteit zien wegsmelten. Verstaan kan bewerkstelligen dat men niet degene blijft die men was (*WM*, p. 360). Het voornaamste resultaat van het zelfbegrip bestaat niet in het greep krijgen op zichzelf en de wereld, maar in het besef van eindigheid, de noodzaak de eigen uitgangspunten los te laten, een proces dat culmineert in *docta ignorantia*. De gedachte aan het verstaan als toenemende auto-presentie is niets dan Verlichtingsovermoed (*WM*, p. 534). Zo'n toestand kan er niet zijn, omdat mensen door de effectieve geschiedenis noodzakelijk verstrooid zijn (*WM*, p. 402). Zelf-presentie en zelf-verlies zijn onlosmakelijk verbonden.

De niet-possessieve en non-presente relatie tussen verstaan en verstaander wordt het duidelijkst in de theorie waaraan Gadamer zelf een systematische sleutelpositie toekent: die van de *hermeneutische ervaring* (*WM*, p. xxiii). Hierin worden drie aspecten onderscheiden. Allereerst wijst Gadamer erop dat ervaringen pas ervaringen zijn, en geen vluchtige illusies of onbegrijpelijke gewaarwordingen, wanneer ze door andere ervaringen bevestigd worden. Eén ervaring is geen ervaring, maar is ook niet niets (*WM*, p. 334). Wat Gadamer bedoelt met dit teleologisch aspect van de ervaring kan verduidelijkt worden aan de manier waarop Proust leerde luisteren naar de Sonate van Vinteuil:

> 'Vaak hoort men niets, wanneer het een wat ingewikkelde muziek is die men voor de eerste keer hoort. En toch bleek ik, toen men me deze sonate twee of drie maal had voorgespeeld, haar perfect te kennen. Het is dan ook niet ten onrechte dat men zegt 'voor de eerste keer horen'. Als men, zoals men dacht, werkelijk niets had onderscheiden bij

de eerste keer, zouden de tweede, en de derde keer even zovele eerste zijn, en zou er geen reden zijn waarom men bij de tiende keer ook maar iets meer zou begrijpen. Wat er waarschijnlijk de eerste keer ontbreekt is niet het begrijpen maar de herinnering' (M. Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, ed. Livre de Poche, p. 126 e.v.).

Maar niet alle ervaringen bevestigen elkaar. Soms is er sprake van ervaringen die men werkelijk opdoet: negatieve ervaringen die de voorafgaande niet bevestigen. Gadamer vat dit negatieve aspect van de ervaring op in het kader van Hegels filosofie, en noemt het dialectisch. Een negatieve ervaring die men eenmaal heeft opgedaan wordt niet nog eens tot ervaring. Dat is volgens Gadamer een aanwijzing dat degene die ervaart zich van zijn ervaring bewust is geworden. Hij is ervaren geworden, en heeft zich een horizon verworven, waarin de oorspronkelijke ervaring is opgenomen, en waarbinnen hij nieuwe ervaringen kan opdoen. Door dialectiek wordt zo de ervaring in het zelfbewustzijn geïncorporeerd.

Bij Hegel leidt volgens Gadamer deze dialectische beweging tot een overwinning van alle ervaring, in het totale zelfbezit van het absolute weten. Deze gedachtengang is uiteraard strijdig met Gadamers eindigheidshermeneutica. Daarmee komen we tot het derde aspect van de ervaring. Voor Gadamer leiden de teleurstellingen van negatieve ervaringen uiteindelijk toch niet tot een steeds groter zelfbezit van de duider, maar in tegendeel tot een besef van de begrensdheid van menszijn en kennen. Dit tragische besef, dat verbonden wordt met het leren door lijden zoals Aeschylus' Agamemnon dat overkwam, wordt door Gadamer opgevat als een aanvaarding van de grenzen van het menselijk plannen maken en vooruitzien, een aanvaarding ook van de onophefbare historiciteit. 'De ervaring leert de realiteit te aanvaarden' (*WM*, p. 339). Daarmee is hermeneutische ervaring juist geen appropriatie, maar zichzelf loslaten in het openstaan naar nieuwe ervaring, kortom het vermogen om te leren leven met de eigen beperkingen, door ze op zich te nemen (Gadamer 1967, p. 158).

Bij de bespreking van de drie aspecten van de ervaring kan het de lezer opgevallen zijn dat het dialectische en het hermeneutische aspect van de ervaring als het ware ongeconfronteerd naast elkaar blijven staan, hoewel ze niet met elkaar te verenigen zijn: in het ene geval toenemend zelfbezit, in het andere aanvaard zelfverlies. Het is deze ambiguïteit in de ervaring die de basis vormt van de ambiguïteit van Gadamers hermeneutica in het algemeen: deze blijft oscilleren tussen Hegel en Heidegger.

4. *Het toetsen en vergelijken van interpretaties*

(a) *Toetsing*. Hoewel Gadamer zich niet systematisch heeft uitgelaten over de vraag welke maatstaven er worden aangelegd wanneer interpretaties op hun kwaliteiten beoordeeld worden, zijn er in zijn geschriften toch voldoende aanwijzingen voor een toetsingstheorie te vinden.[10]

Voordat we hierop ingaan is het van groot belang te onderstrepen dat toetsing voor Gadamer niet kan betekenen: een of andere vorm van empirische confirmatie of corroboratie. Gadamers hermeneutica is niet een alternatief voor de empirisch-analytische wetenschapsleer, maar bevindt zich op een niveau dat hieraan voorafgaat. Het onderscheid tussen de empirisch-analytische en de hermeneutische benadering is er niet een van methode maar van kennisdoel (*WM*, p. xvii). De hermeneutica is geen alternatieve wetenschap. Er is maar één 'Logik der Forschung', de empirisch-analytische (*WM*, p. 517). Alleen – die zegt niet alles wat er te zeggen is, omdat niet alle kennis wetenschappelijke kennis is. Primair is interpreteren, ook in de cultuurwetenschappen, buitenwetenschappelijk. De hermeneutica is allereerst buitenwetenschappelijk omdat ze berust op het stellen en zich laten stellen van vragen, hetgeen aan alle methoden voorafgaat (*WM*, p. 347-8). En vervolgens omdat ze niets wil verklaren. Hermeneutica is er niet op uit individuele gebeurtenissen op te vatten als gevallen van algemene regels of als bevestigingen dan wel weerleggingen van wetmatigheden. Ze wil concrete gebeurtenissen zelf begrijpen, in hun betekeniscontext (*WM*, p. 2).[11]

Het is niet mogelijk methodische regels te geven die de weg wijzen naar correcte interpretaties. Immers, verstaan is niet primair het toepassen van een methode op een klaarliggend object. Doordat verstaan altijd een productief aspect heeft kan het niet tot een berekenbare en toetsbare weg gereduceerd worden. Het is zelf het openen van nieuwe wegen tot een zaak – een gebeuren dat principieel niet methodisch in te perken is.

Wanneer het gaat om het begrijpen van betekenis speelt, als eerste maatstaf, het criterium van de eenheid van de interpratie, die ook een eenheid is van de delen en het geheel van het werk, een grote rol. Wanneer de deelaspecten van een werk zich niet in het geheel van de geanticipeerde eenheid ervan laten voegen, is de interpretatie mislukt, en zal het hermeneutisch ontwerp herzien moeten worden (*WM*, p. 275). Gadamer geeft een goed voorbeeld van deze coherentie-eis in zijn in-

terpretatie van een strofe van Celan, waarin sprake is van een 'Meingedicht' (Gadamer 1973, p. 106). Veel interpreten hebben deze uitdrukking opgevat als 'privé-gedicht', een gedicht dat in eigen opinies blijft steken (ibid., p. 122). Omdat evenwel verderop in het gedicht sprake is van een aan het 'Mein-gedicht' geopponeerd 'unumstössliches Zeugnis', vereist de eenheid van het werk dat 'Mein-gedicht' wordt opgevat als 'mein-gedicht', te vergelijken met 'meineed'.

Nu is hiermee nog niet bepaald wat we eigenlijk bedoelen met de eenheid van een werk. Het is duidelijk dat het hier niet om een soort non-contradictie gaat. Poëtische eenheid is poreus en gebroken. Er behoort duisternis en meerzinnigheid toe (Gadamer 1977b, p. 244), zelfs strijdigheid met de logica (*WM*, p. 510). Het gaat hier om een 'duistere, gespannen, gescheurde, ondermijnde en gebroken eenheid' (Gadamer 1973, p. 113), die ondubbelzinnigheid uitsluit (ibid., p. 131). Ondanks deze uitspraken blijft Gadamer uitermate vaag over de aard van de hermeneutische eenheid.

Aan de eenheidsbehoefte van Gadamer laat zich een beperking van zijn hermeneutica zien. Hij erkent dat werken verdeelde en verstrooide eenheden zijn, maar hij laat die verdeeldheid en verstrooiing niet toe voor de interpretaties ervan. Zijn hermeneutica is, als uitoefening van prudentie, apollinisch. Ze streeft naar orde. Hoewel Gadamer de 'onbewuste drang' onderkent om in het interpreteren dionysisch te zijn, extreme mogelijkheden uit te proberen (*WM*, p. 510), geeft hij daar nooit aan toe. Dat het met de apollinische orde van werken niet zo eenvoudig ligt, omdat hermeneutische eenheden aan het wankelen kunnen raken, is goed te zien aan Gadamers interpretaties van Celans *Atemkristall*. Hij gaat rigoreus te werk wanneer het erom gaat het geheel van gedichten af te bakenen. We hebben al gezien dat hij de biografie van het werk wil scheiden. Vervolgens sluit hij ook de diverse preliminaire stadia van een gedicht van de interpretatie uit (Gadamer 1973, p. 120). Dat de hermeneutische eenheid alleen te bereiken is via min of meer willekeurige uitsluitingsstrategieën laat Gadamer zelf zien wanneer hij van Celans cyclus *Atemkristall* één gedicht tweemaal opneemt (ibid., p. 26-7). De eerste versie begint als volgt:

In die Rillen
der Himmelssäure im Türspalt
presst du das Wort,...

De tweede ziet er zo uit:

In die Rillen
der Himmelsmünze im Türspalt
presst du das Wort,...

Hier worden twee totaal verschillende uitspraken gedaan, die ook syntactisch aanzienlijk verschillen. Nu kan Gadamer wel zeggen dat de coherentie van het dichtwerk als geheel blijft, ondanks het gegeven dat deze individuele delen blijkbaar 'uitgewisseld' kunnen worden (ibid., p. 28), toch zou ik er de nadruk op willen leggen dat een verdubbeld gedicht een aanslag vormt op de hermeneutische identiteit. Het interessante punt is dat Gadamer niet kan kiezen tussen beide versies – zowel het weglaten van één van de twee als het toelaten van beide heeft iets van een willekeurige beslissing. De eerste versie is een drukfout. Maar die is niet zomaar te elimineren omdat hij door de dichter is gesanctioneerd. Een dergelijk gebrek aan eenheid is geen accident, maar wezenskenmerk van alle hermeneutische gehelen, die misschien beter dan cirkels ellipsen genoemd kunnen worden ('elleipein' – weglaten). Het bepalen van hermeneutische gehelen is altijd ook het toepassen van min of meer gewelddadige uitsluitingen. Er is geen maatstaf die bepaalt of voorstadia van een tekst er wel of niet toe horen, of verschillende drukken wel of niet van belang zijn, of het commentaar van de dichter er wel of niet toe behoort, etc.

Wanneer we ons vervolgens wenden tot de tweede maatstaf bij het beoordelen van interpretaties, het ernstig nemen van hun geldigheidsaanspraken, is het zaak zich allereerst verre te houden van de gedachte als zou het hier gaan om waarheid in de zin van overeenstemming tussen het beweerde en de empirische werkelijkheid. De waarheidsaanspraken die de hermeneuticus ernstig probeert te nemen gaan hieraan vooraf. Het gaat hier veeleer om waarheid als onthulling van presentievelden waarbinnen ervaringen mogelijk worden. Bij het interpreteren van de *Agamemnon* is het minder belangrijk om te weten of er werkelijk een koning Agamemnon op weg was naar Troje, en of die echt vanwege de tegenwind zijn dochter geslacht heeft, dan om acht te slaan op de kosmologische aanspraken die hier in vervat zijn.

De vraag die zich dan opdringt is of er nu nog wel maatstaven zijn om een interpretatie die de *Agamemnon* ernstig neemt te onderscheiden van een interpretatie die dat niet doet. Uiteraard is het in dit kader alleen maar een preliminaire voorzorgsmaatregel om te waarschuwen tegen de tendens tot overwaardering van het actuele, en erop te wijzen

dat de loop van de geschiedenis de eendagsvliegen doet vergeten (*WM*, p. 281).

Voor Gadamer laten zich zowel de waarheid van geïnterpreteerde werken als die van interpretaties hierin zien dat ze onderdeel worden of blijven van de effectieve geschiedenis. Daarmee wordt in zekere zin succes tot maatstaf van werken en interpretaties. Het criterium voor interpretaties is het standhouden ('die Bewährung') van vooroordelen in de uitwerking ervan. Dat een duiding niet aangepast is aan de zaak blijkt hieruit dat het doorvoeren ervan mislukt (*WM*, p. 252). Dan weigert in zekere zin de zaak die in de tekst ter sprake komt zich te voegen in het verwachtingspatroon van de interpreet (*WM*, p. 441).

Deze maat van het succes is ook bepalend voor de waarheidswaarde van werken en interpretaties in groter historisch verband. Klassiek zijn die werken en interpretaties die het uithouden in het onvoorspelbare verloop van de effectieve geschiedenis, niet als onveranderbare wezenskern maar als vermogen om in elke tijd opnieuw, zij het met steeds verschillende stemmen, te spreken (cf. *WM*, p. 272 e.v.). Ondanks dit succescriterium is Gadamer geen pragmatist, omdat volgens hem de zaak, die steeds anders verschijnt, er verantwoordelijk voor is dat werken en interpretaties standhouden.

Waar Gadamer weinig aandacht aan schenkt, maar wat toch volgt uit zijn hermeneutische leer, is dat de waarheid van werken en interpretaties, door het effectiviteitskarakter ervan, een eigenaardig gecontamineerde waarheid is. Zij is niet los te denken van de overtuigingskracht, aantrekkelijkheid, het choquerend vermogen, de subtiele gewelddadigheid, waardoor werken een plaats krijgen in de effectieve geschiedenis. Toneelopvoeringen van de Agamemnon laten de tragedie in haar zeggingskracht verschijnen. Maar ze zijn geen doorzichtige vehikels van waarheid. Elke interpretatie kan alleen waarheid doen verschijnen door retorische, hedonistische, provocerende strategieën. Hermeneutische waarheid is retorisch gecontamineerde waarheid. Gadamer trekt soms paralellen tussen hermeneutica en retorica. Beide bewegen zich op het terrein van de overtuigende argumenten, en niet van de logisch dwingende. Daarmee zijn beide doortrokken van effecten, en toch niet irrationeel (*WM*, p. 530). In dat opzicht staan ze beide tegenover een illusoire 'dwangvrije dialoog' (*WM*, p. 531). Ook zijn beide ondernemingen onafhankelijk van methode en reflectie (Gadamer 1977b, p. 152; 1971a, p. 60). Maar bij Gadamer blijft het bij het trekken van parallellen. Hermeneutica en retorica doordringen elkaar niet, en worden soms op kunstmatige wijze van elkaar onderscheiden (cf. Gadamer 1984a, p. 43).[12]

(b) *Vooruitgang of verandering.* Zoals ik in mijn dissertatie heb laten zien (Oudemans 1980, p. 146-9) bevindt Gadamers hermeneutica zich in een niet opgeloste dubbelzinnigheid waar het gaat om de vraag of opeenvolgende interpretaties telkens anders of steeds beter zijn. Het onopgeloste conflict tussen dialectische ervaring en hermeneutische ervaring wordt hier toegespitst op de vraag naar hermeneutische vooruitgang. Ik zal me hier tot een tweetal saillante voorbeelden van deze ambiguïteit beperken.

Herhaaldelijk wijst Gadamer erop dat het begrijpen en interpreteren van de geschiedenis niet berust op een ervaring van planmatigheid of redelijkheid. Intentionaliteit is voortdurend gebroken door de contingentie van machten en krachten. Wat voor de geschiedenis in het algemeen geldt, geldt ook voor de specifieke geschiedenis van interpretaties (cf. Gadamer 1971b, p. 302). Het is daarmee onmogelijk te zeggen dat de ene beter is dan de andere – 'Iedere toeëigening van de overlevering is historisch verschillend' (*WM*, p. 448). Maar er zijn bij Gadamer, zeker in zijn werk na *Wahrheit und Methode*, ook passages te vinden die zonder meer een hegeliaans geschiedoptimisme verraden, dat een einde zou maken aan de hermeneutica van de eindigheid. Zo zijn er passages waar Gadamer zegt dat de redelijkheid het uiteindelijk zal winnen in de geschiedenis (Gadamer 1976, p. 51). In het licht van deze gedachtengang kan Gadamer spreken over de 'voortgaande verruiming van het eigen wereldbeeld' (*WM*, p. 423). Bij het probleem van verandering of vooruitgang speelt de vraag naar de betekenis van de eenzijdigheid van hermeneutische interpretaties een belangrijke rol. Als gevolg van het voortgaan van de effectieve geschiedenis is iedere interpretatie een overbelichting. De hegeliaanse Gadamer beschouwt die opeenvolging van eenzijdigheden als gebeuren dat tendeert naar een wederzijdse opheffing ervan in de alzijdigheid van een totaal overzicht (*WM*, p. 447). Maar er zijn ook passages waar Gadamer vasthoudt aan het perspectief van de eindigheidsleer. In dat kader is te verwachten dat de afwisseling van eenzijdige interpretaties nooit in een hogere eenheid zal worden verzoend, omdat de effectieve geschiedenis zich niet alleen tussen werk en interpretaties afspeelt, maar ook tussen interpretaties onderling. In dit licht geldt wat Gadamer zegt: 'De variëteit aan interpretatiemogelijkheden die beproefd worden sluit geenszins uit dat deze elkaar wederzijds verduisteren' (Gadamer 1971b, p. 299). De dialectische antithesen tussen verschillende interpretaties bieden geen garantie voor enige benadering van een ware synthese.

In *De verdeelde mens* (Oudemans 1980) heb ik laten zien dat deze am-

biguïteit in het denken van Gadamer geen particuliere aberratie is, maar een structuur die alle hermeneutische kennis eigen is. Deze structuur houdt in dat het voor de hermeneuticus niet mogelijk is werkelijk te aanvaarden dat interpretaties eindig en eenzijdig zijn. Elke historicus beschouwt zichzelf als de laatste historicus (Gadamer 1971a, p. 77). Hij is zo eindig dat hij het niet laten kan zijn eigen opvattingen als superieur te presenteren. Het bewustzijn van eindigheid vermag de hoop op vooruitgang niet doen versmelten, want er is geen begrijpen dat er geen aanspraak op maakt meer greep op de zaak te hebben dan alle begrijpen ervoor, ook al zijn er momenten dat interpreten zich realiseren dat die hoop ijdel is.

5. *Hermeneutische ontologie*

In deze paragraaf gaat het om de vraag welke ontologische uitgangpunten aan Gadamers interpretatieleer ten grondslag liggen. Ik zal achtereenvolgens aandacht besteden aan de betekenis van mimesis en spiegeling, aan identiteit en differentie, en aan het spel.

(a) *Mimesis en spiegeling.* Wij hebben hierboven gezien dat voor Gadamer interpretatie applicatie is. Applicatie is niet alleen een levensnoodzaak voor de interpretatie, maar evenzeer voor de geïnterpreteerde werken. Een werk dat niet geactualiseerd wordt sterft af. Bij dichtwerken (maar daar niet alleen) heeft applicatie het karakter van mimesis of uitbeelding. Het gedicht beeldt waarheid uit, de toneelspeler of voordrachtskunstenaar beeldt de waarheid van het gedicht uit, de interpreet beeldt dit geheel op zijn beurt uit – en in alle gevallen is het dezelfde zaak die wordt uitgebeeld (*WM*, p. 112). In zoverre appliceren betekent: waarheid laten verschijnen, is de structuur van interpreteren in het algemeen een van uitbeelding. Zijn we daarmee in een primitieve afbeeldingstheorie van de waarheid vervallen? Allerminst. Essentieel is dat er voor de hermeneutica geen sprake is van een object dat er is en dat vervolgens wordt uitgebeeld. Zaken bestaan *in* en *als* hun uitbeelding. De wereld die in de *Agamemnon* tot uitbeelding komt is niet een schijnwereld of een andere dan de reële wereld, het is de wereld zelf, die leeft in en als zulke uitbeeldingen (*WM*, p. 130). Omdat hermeneutische zaken pas leven via de aspecten waarin ze getoond worden (*WM*, p. 267) is mimesis geen afbeelding van iets bestaands, maar het tot leven komen van de zaak, het aanwezig-raken ervan in de uitbeelding (Gadamer 1977b, p. 231-2).

Vandaar dat het onmogelijk is om de zaken waar het om gaat te scheiden van de taal waarin ze ter sprake komen. De taal is geen werktuig en al evenmin een afbeelding van de werkelijkheid. Zij is het element waarin de dingen zich manifesteren en daarmee zichzelf worden. Taal behoort tot de zaken die erin worden uitgesproken, en het omgekeerde geldt evenzeer. De begrippen waarin uitleg geschiedt behoren tot de werkelijkheid zelf (*WM*, p. 449). Er kan geen onderscheid gemaakt worden tussen de inhoud van de geïnterpreteerde overlevering en de taalvorm waarin dat interpreteren gebeurt (*WM*, p. 417).

In elk van de 'Weltansichten' waarin de werkelijkheid via verschijning zichzelf wordt, wordt de 'Welt an sich' gerepresenteerd. De wereld *an sich* ís de variatie van deze aspecten. Er bevindt zich geen onkenbaar kantiaans *Ding an sich* achter de aangezichten van de zaak (*WM*, p. 423). In de taal laten de zaken alleen hun sporen na (cf. *WM*, p. 433, p. 450), want de werkelijkheid kan nooit door de taal omvaamd worden, maar verbergt zich evenzeer. Uitbeeldingen verbergen tegelijk onvermoede mogelijkheden die niet aanwezig zijn (*WM*, p. 402).

In dit licht is te begrijpen waarom Gadamer de hermeneutica speculatief noemt. Hermeneutische duidingen zijn spiegels waarin de zaken waarom het gaat zich weerspiegelen, zonder dat er een oorsprong of fundament is dat aan dit spiegelspel voorafgaat. De zaken bestaan erin weerspiegeld te worden en zich te spiegelen in eindeloze facettering (*WM*, p. 446). In dit spiegelen bestaat het zijn voor zover het begrepen kan worden. Niet alleen kunst en geschiedenis, maar alle zijnde voor zover het zich laat verstaan is speculatief: zich van zichzelf onderscheidend, zich uitbeeldend. In het kader van deze spiegelopvatting is te begrijpen dat voor Gadamer waarheid alleen weerschijn van waarheid is, het waarschijn-lijke (cf. *WM* p. 459).

(b) *Identiteit en differentie.* Dat zaken en interpretaties alleen bestaan als weerspiegelingen in een diversiteit van uitbeeldingen betekent dat zaken en interpretaties uitsluitend bestaan als *herhalingen*. Er is geen oorspronkelijke zaak en geen oorspronkelijke uitbeelding, want zaken en uitbeeldingen leven dank zij de vernieuwingen ervan in telkens andere uitbeeldingen. Gadamer verduidelijkt dit aan het voorbeeld van een periodiek feest. Zo'n feest heeft pas identiteit doordat het steeds terugkeert. Dat betekent dat het onmogelijk is om te zeggen dat er ooit een oorspronkelijk of eigenlijk feest was (*WM*, p. 117). Het 'eerste' feest heeft pas betekenis dank zij de erop volgende. Hetzelfde geldt van alles wat schrift is. Het schriftelijk gefixeerde bestaat als essentiële herhaal-

baarheid, en kan dus nooit betrokken worden op iets primairs of oorspronkelijks (*WM*, p. 370). Dit geldt uiteindelijk voor elke uitbeelding. Elke uitbeelding is herhaling, en elke herhaling is even 'oorspronkelijk' als het werk zelf (*WM*, p. 116).

Door de invloed van de effectieve geschiedenis zullen herhalingen nooit aan elkaar gelijk zijn (*WM*, p. 370). Geen actualisering van een feest is gelijk aan de vorige. Herhalingen van iets dat schriftelijk vastligt kunnen nooit 'streng' zijn. Omdat feesten en geschriften ook niets buiten die herhalingen zijn, hebben ze geen afgebakende identiteit. Ze zijn gebroken. Het feest bestaat alleen doordat het steeds een ander feest is (*WM*, p. 117). En wanneer een werk bestaat als variërende herhaling, is de identiteit ervan doortrokken van variatie en differentie (Gadamer 1977a, p. 34). Wat van werken geldt, geldt ook van hun interpretaties. Er is geen oorspronkelijk kennen. Alle kennen is her-kennen. Er is evenmin een 'eerste' kennis als er een 'eerste' woord is (Gadamer 1971a, p. 65). Dat betekent dat noch werken noch hun interpretaties begrepen kunnen worden in het kader van het logisch identiteits- en contradictiebeginsel. Zij zijn in de diversiteit van uitbeeldingen gebroken: 'Een en hetzelfde en toch iets anders te zijn – deze paradox, die van iedere overleveringsinhoud geldt, laat alle uitleg als in werkelijkheid speculatief zien' (*WM*, p. 448). Alle zijnde bestaat alleen doordat het zich in zijn uitbeeldingen van zichzelf onderscheidt (*WM*, p. 452). Actualisering is differentiëring (Gadamer 1967, p. 156). Speculatie is een verdubbeling, die toch de bestaanswijze van één zaak is (*WM*, p. 441). Van ieder ding geldt: het is niet wat het is (Gadamer 1977b, p. 237).

(c) *Spel.* Wanneer er een grondwoord is dat de hele hermeneutica van Gadamer doortrekt, dan is dat het woord spel. Gadamer noemt het gebeuren van spiegelende uitbeelding van de werkelijkheid spel. Daarmee wil hij allerminst suggereren dat het gebeuren van speculatie als spiegelspel geen ernst zou kennen. Gadamer ondermijnt de gebruikelijke platoonse oppositie tussen ernst en spel door erop te wijzen dat er geen spel is zonder dat het ernstig gespeeld wordt (*WM*, p. 97), en dat omgekeerd met elke vorm van ernst, als zijn schaduw, de mogelijkheid van spel, bij voorbeeld als ironie, verbonden is (Gadamer 1977b, p. 235).

In verschillende aspecten kan het begrip spel duidelijk maken hoe zich het gebeuren van de werkelijkheid als zelfuitbeelding voordoet. Allereerst is een spel niet afhankelijk van het bewustzijn of de intenties

van de spelers. Zodra zij opgaan in het spel spelen de spelers niet meer, maar worden zij erdoor meegesleept. Het spel houdt de speler in zijn ban, verstrikt ze, houdt ze in het spel (*WM*, p. 102). Het spel, dat als het ware zichzelf speelt, is nog eerder subject dan de spelers, die eerder lijken op de pionnen waardoor het spel zich uitbeeldt (*WM*, p. 98-102). In deze betekenis is de effectieve geschiedenis een onvoorspelbaar spel dat niet door de werken en niet door de interpreten gespeeld wordt, maar dat zichzelf speelt via de zaken en de uitbeeldingen ervan (*WM*, p. 99). Dit geldt ook voor de taal. Niet de mensen maken de taal, de taal speelt met de mensen.

Vervolgens is een spel een gebeuren dat bestaat als herhaling die steeds anders is. Dat betekent dat een spel geen eigenlijke oorsprong heeft en ook geen natuurlijk einde (*WM*, p. 99). Hetzelfde geldt voor de interpretatie, die niets anders is dan een variant van het spel in het algemeen (Gadamer 1967, p. 79). Het spel van de interpretatie is altijd al begonnen, het kent geen probleem van het begin (*WM*, p. 448). Een waarheid die buiten het spel ligt is een chimera – zo'n waarheid staat buitenspel (*WM*, p. 462). Een spelwaarheid die geen begin heeft, heeft ook geen einde. Elk afbreken van het spel is willekeurig. Een toestand van doorzichtigheid of zelfbezit als *telos* van het interpretatiespel zou het spel doden. Er is geen einde aan de geschiedenis (*WM*, p. 437), want elke applicatie is verandering, zonder natuurlijk einde (*WM*, p. 448).

In de derde plaats schetst Gadamer de aard van spelen zo dat zij alleen bestaan als zelfuitbeelding (*WM*, p. 103). Door aan die zelfuitbeelding deel te nemen komt ook de speler tot zelfuitbeelding. In dit licht moet ook het interpreteren gezien worden. De ontmoeting met een werk is een spel, waardoor er een zekere speelruimte ontstaat tussen het scheppen en het begrijpen ervan (Gadamer 1977a, p. 34). Door zich in die speelruimte te bewegen raakt ook de interpreet met zijn identiteit in het spel van uitbeelding verwikkeld. De zelfuitbeelding is daarbij een niet op te heffen 'tegenspel' van onthulling en verduistering (ibid., p. 44).

Ten slotte wordt in het begrip spel duidelijk welk een universele betekenis de hermeneutica heeft. Het zou, zo zegt Gadamer, onjuist zijn te denken dat in eerste instantie de mensen spelen, en dat in overdrachtelijke zin ook van dieren, van golven, en van het licht gezegd kan worden dat ze spelen. De zaken liggen andersom: ook de mens speelt, ook zijn spelen is een natuurgebeuren. Ook de betekenis van zijn spel is, juist omdat hij natuur is, zuivere zelfuitbeelding. Zo wordt het ten slotte zinloos op dit gebied eigenlijk en metaforisch taalgebruik te onderscheiden (*WM*, p. 100). Taalgebruik is als het vormen en vervormen

van begrippen een spel dat niet op een oorspronkelijk fundament kan worden teruggevoerd. Taal bestaat als universele metaforiek (*WM*, p. 406, p. 409).

6. *Hermeneutica en grammatologie*

Als er één interpretatieve onderneming is die van een minstens zo grote penetratiekracht getuigt als de hermeneutica, is het de grammatologie van Derrida. Het zou ondoenlijk zijn hier uitvoerig stil te staan bij een vergelijking tussen beide manieren van interpreteren, niet alleen omdat de bespreking van de soms levensgrote, soms minieme, verschillen de lengte van een boek vergt (zie Greisch 1977), maar vooral omdat een vergelijking tussen beide ondernemingen niet kan uitgaan van een gemeenschappelijke basis. De discussie is al bij voorbaat gecontamineerd door het soort vraagstellingen en strategieën dat beide kenmerkt.

Misschien is de aangewezen weg voor een vergelijking een uitgangspositie te kiezen in het begrip 'spel', dat voor beide interpretatierichtingen een grote rol speelt. Ook Derrida beschrijft het interpreteren als een spel (bij voorbeeld Derrida 1967b, p. 24, p. 29; 1972b, p. 72, p. 106), waarin er geen sprake kan zijn van een transcendente werkelijkheid buiten dat spel, en waarin alle presentie, oorsprongen en *teloi* zijn opgeheven (1967c, p. 73). Ook volgens Derrida is het zinloos de vraag te stellen naar een oorspronkelijke waarheid die buiten spel staat (ibid., p. 233). Net als voor Gadamer is voor hem dit spelgebeuren niet in eerste instantie menselijk of binnenwereldlijk, maar kosmologisch – het 'spel van de wereld' is primair (ibid., p. 73). In dit spel neemt de onontkoombaarheid van mogelijke herhaling ('itérabilité') een sleutelpositie in. Doordat tekens alleen tekens zijn wanneer ze in het spel herhaald kunnen worden – herhalingen die nooit 'identiek' aan elkaar kunnen zijn – zijn tekens noodzakelijk behept met een 'niet aanwezig overblijfsel' (Derrida 1977, p. 23-6, p. 56) (men zou kunnen zeggen: de onhoorbare echo van het gebruik ervan in het verleden en van de omgevende tekens), waardoor ze altijd gebroken zijn, en dus zichzelf niet zijn (ibid., p. 24-5).

Ondanks deze overeenstemming ten aanzien van een grondwoord betekent het spiegelspel van de interpretatie voor Derrida iets totaal anders dan voor Gadamer. Gadamer speelt mee in een ordentelijk interpretatiespel. Hij werpt zich op als bewaker van de goede orde van het spel. Hij is een prudent speler, die er alles aan gelegen is het spel van de overlevering voortgang te doen vinden. Ondanks zijn erkenning van

de noodzakelijk gebroken identiteit van spelen, van de afwezigheid van totale presentie, en van de afwezigheid van een natuurlijk begin en einde van het spel, blijft hij op safe spelen. Zijn interpretaties zijn apollinisch. Hij zoekt door middel van interpretatie een veilige thuiskomst in het huis van de westerse traditie.

Daartegenover is Derrida's onderneming niet het dionysisch tegendeel – zich daarmee identificeren acht Derrida onmogelijk, omdat de bestaande metafysische orde zich niet zomaar laat transcenderen. Niettemin affirmeert Derrida meer dan Gadamer de speelsheid van het spel (Derrida 1967b, p. 427). Dit affirmeren bestaat in een ondermijning van elke orde die het spelkarakter van het spel zou kunnen beperken. Vandaar dat de grammatologie een beweging is die zich verzet tegen elke vorm van appropriatie (1977, p. 43), tegen elke vorm van interpreterend thuiskomen. Derrida's interpretaties vormen een spel van 'expropriëren' (ibid., p. 2, p. 6, p. 43), van delimiteren, van het van binnenuit ontregelen van iedere huiselijke orde. Zijn interpretaties zetten zich als parasieten vast op teksten, en zuigen ze leeg tot de orde ervan ondermijnd is. Zeker, Gadamer ziet interpreteren niet uitsluitend als thuiskomen, maar ook als zelfverlies. Toch gebeuren beide binnen het geheel van een voor hem bewoonbare wereld. Dank zij de prudentie blijft Gadamer in de werkelijkheid verkeren als in een huis waarin het goed toeven is. Daar tegenover is de fundamentele ervaring van Derrida dat die bewoonbaarheid schijn is, een – weliswaar onontkoombare – schijn, die waar mogelijk subversief ondermijnd moet worden, tot er een 'verplaatsing' optreedt. Men kan in dit verband spreken van het pathos van de ruptuur dat het denken van Derrida kenmerkt (Forget, 1984, p. 14; Greisch 1984, p. 118; 1977, p. 154). Gadamer interpreteert met het oog op de voortzetting van de westerse culturele traditie, Derrida met het oog op een mogelijke andere wereld die als monstruositeit aan de horizon van de metafysica zou kunnen verschijnen (Derrida 1967c, p. 14; 1972a, p. v). Ik zal deze verschillen in spelopvatting aan een drietal aspecten van het interpreteren laten zien.

(a) *Goede wil en geweld.* Wij hebben hierboven gezien dat voor Gadamer de goede wil die interpretanda niet overweldigt, maar ze in hun geldingskracht versterkt, een noodzakelijk uitgangspunt van alle interpreteren is. In de ogen van Derrida is dit een vorm van metafysisch denken (Derrida 1984, p. 56-7) dat het geweld van alle interpreteren versluiert. Het is voor hem de vraag of Gadamer er niet naïef van uitgaat dat door het postuleren van een goede wil de gewelddadigheid uit

het hermeneutisch universum geweerd kan worden. Die vraag wint aan kracht wanneer we ons realiseren dat voor Gadamer het opnemen en voortzetten van de bestaande traditie een zaak van vrije aanvaarding is (*WM*, p. 264-5). Ook lijkt Gadamer niet wakker te liggen van de overbelichting die alle hermeneutisch vragen eigen is.

Derrida ondermijnt de hermeneutische onschuld op alle fronten. Is het voortzetten van de hermeneutische traditie wel zo vreedzaam? (cf. Forget 1984, p. 12). Zo kan er op gewezen worden dat hermeneutica als voortzetting van de westerse traditie leeft op een verhulde uitsluitingsstrategie ten aanzien van andere tradities. Die komt aan het licht wanneer Gadamer op luchtige toon meedeelt dat andere culturen zich altijd in de hermeneutische beweging laten 'hineinholen' (Gadamer 1983, p. 69). Misschien is dit binnenhalen wel een uitsluiten van het radicaal andere. Iets dergelijks geldt Gadamers verwijdering van de biografie uit het hermeneutisch universum. Het is de vraag of de orde die daardoor gecreëerd wordt niet gekocht is voor de prijs van een willekeurige verbanning. Het zou een metafysische geste kunnen zijn om het leven en de eigennaam uit het denken te willen schrappen (Derrida 1984, p. 66-7).

Meer dan Gadamer legt Derrida er de nadruk op dat alle interpreteren een aansnijden van interpretanda is, dat niet onschuldig is maar tevens een insnijden ('entamer'), een incisie in de identiteit van de tekst. Aan de andere kant is het ook voor Derrida onontkoombaar om in het interpreteren goede van slechte vormen van geweld te onderscheiden. Hij kan zich niet onttrekken aan Gadamers bruuske repliek, dat wie zijn mond opendoet begrepen wil worden (1984b, p. 59). Ook een interpretatie die een tekst parasiterend wil ondermijnen zal, om te kunnen slagen, werkelijk in de tekst moeten binnendringen. Willekeurige manipulaties met uiterlijk geweld vallen buiten Derrida's interpretatieopvatting, die daarmee evenzeer berust (zoals dat voor alle menselijke orde geldt) op een exorcisme, in dit geval van het extern geweld waartegen geen tekst kan standhouden. Interpreteren is het aanbrengen van stoplappen – maar de naad daarvan moet het wel kunnen houden (Derrida 1972b, p. 72). Deconstrueren is alleen mogelijk vanuit *trouw* aan de teksten (1972c, p. 15, p. 109). Deze trouw is niets anders dan de goede wil van Gadamer.

(b) *Eenheid en verdeeldheid.* Wij hebben gezien dat Gadamer zich de gebrokenheid van het leven van teksten in de overlevering ten volle realiseert. Zijn hermeneutica is doortrokken van kritiek op het ideaal van

presentie, van eigenlijke betekenis, en van het uitzijn op een oorsprong of einde van het interpretatiespel (contra Frank 1984 passim; Greisch 1977, p. 193). Veel kritiek van Derrida op de hermeneutica als logocentrische onderneming (Derrida 1972b, p. 286) is daarmee eerder van toepassing op Ricoeur dan op Gadamer.

Toch heeft Gadamer uit zijn verdeeldheidsopvatting van de hermeneutische zaak niet geconcludeerd tot de verdeeldheid van het interpreteren zelf. Hoewel hij de eenzijdigheid van alle interpreteren erkent, blijft hij zich verzetten tegen alle mogelijke ambiguïteit van het verstaan (1984, p. 54). Hoewel Derrida's beschrijvingen van het leven, sterven en herleven van teksten, die in hun identiteit steeds aangetast en verstrooid zijn (1972a, p. 331), overeenkomen met die van Gadamer, moeten wij eraan blijven herinneren dat Gadamer waar mogelijk de eenheid van het spel vasthoudt, in de orde van het telkens opnieuw versmelten van de horizonten tot de ene beweeglijke horizon van de westerse traditie. Daar tegenover is Derrida's entameren het aanbrengen van 'greffes': tegelijk enten op een stam die zich door deze enten eindeloos uitbreidt en modificeert, en inkervingen die de eenheid van de stam aantasten. Zo wordt de eenheid van de hermeneutische horizon ontregeld (Derrida 1972b, p. 231). Het spel is onbeheersbaar geworden, elke interpretatie tast het geheel ervan aan (ibid., p. 71), de uitzaaiingen van de disseminatie verbrokkelen de hermeneutische horizon. Maar ook hier moeten we erop wijzen dat de metafysische behoefte aan eenheid onuitroeibaar is. Delimiteren en dissemineren kan niet inhouden dat teksten als los zand uit elkaar vallen. De verplaatsingen blijven op enigerlei wijze systematisch (1967b, slot).

(c) *De autonomie van teksten.* In zijn kritiek op de hermeneutica gaat Derrida nogal eens uit van een karikatuur ervan, die niet op Gadamer van toepassing is. Zo meent hij dat de hermeneutica teksten leest met het doel te zoeken naar volmaakte betekenis onder de oppervlakte van de tekst (Derrida 1972c, p. 86). Gadamer heeft, zoals we gezien hebben, iedere transcendente waarheid buiten het spiegelspel van de uitbeelding afgewezen. Geen wonder dat Derrida's beschrijving van het spiegelen van de mimesis grotendeels met Gadamers omschrijving spoort (cf. Derrida 1972b, p. 239). Dat neemt niet weg dat Gadamer in de eerste plaats betrokken is op aanspraken op geldigheid die door teksten heenspreken. Daarmee blijft het syntactische en schriftmatige, en de invloed daarvan op de geldigheidsaanspraken, onderbelicht (Greisch 1977, p. 92). Dit thematisme laat fonetische en grafische ei-

genaardigheden, kortom, alles wat niet de serene eenheid van het woord heeft buiten beschouwing (Derrida 1972b, p. 286). Maar wederom kan dit niet betekenen dat het zoeken naar waarheid kan worden opgegeven. In alle betekenissen blijft waarheid nodig (Derrida 1972c, p. 79-80, noot).

7. *Een aanzet tot kritiek*

De eerste vraag die Gadamers prudente spelopvatting van de hermeneutica oproept is of deze niet al te sterk geconcipieerd is vanuit de positie van de deelnemers aan het spel. Het is opvallend dat hij zich uitsluitend beroept op één van Aristoteles' twee intellectuele deugden, die van de prudentie. Hij brengt diens andere dianoëtische deugd, de beschouwelijkheid, alleen ter sprake als vorm van handelen. Maar voor Aristoteles is de beschouwelijkheid een deugd die weliswaar verbonden is met de prudentie, maar die daar toch ver buiten reikt, van een oneindig groter belang is en er soms mee in conflict is. Sommige beschouwers zijn zo weinig deelnemers aan het spel, ze zijn zozeer outsider, dat ze imprudent zijn. Mannen als Anaxagoras en Thales waren wijs maar niet prudent, omdat ze noch hun eigen belangen noch die van de mensheid behartigden. Zij zochten kennis die goddelijk maar nutteloos is (*EN* VI 1141b3 e.v.).

Ik zal geen poging doen om een onwankelbare filosofische *episteme* in ere te herstellen als hoogste vorm van filosofie. Maar ik zou er de nadruk op willen leggen dat niet alle hermeneutische kennis prudent hoeft te zijn. Voor allerlei spelen is het essentieel dat er behalve spelers ook toeschouwers zijn, die wel in de ban van het spel verkeren (en daarom geen beoefenaars van objectieve wetenschap zijn), maar die er toch niet aan deelnemen, omdat zij het spel van buitenaf volgen. Een dergelijke toeschouwerspositie kan een rol spelen tegenover de applicatieve hermeneutica die zich geheel met het bestaande spel identificeert. Gadamer kan aan die identificatie niet ontkomen (Oudemans 1984, p. 192 e.v.), omdat zijn praktische hermeneutica geheel leunt op dogmatische voorbeelden, de theologie en de jurisprudentie. Deze passen de Schrift en de wet toe, zonder zich daar als toeschouwers tegenover te plaatsen. De dogmatische uitleg van de bijbel in een preek kan religieuze waarheid onthullen, maar ook betekenis verhullen, bij voorbeeld waar de continuïteit tussen de bijbel en andere bronnen uit het Nabije Oosten in het geding is. De bijbel kan specifieke betekenis onthullen aan toeschouwers die zich niet identificeren met de boodschap ervan.

Op een vergelijkbare manier moet Gadamers applicatieve hermeneutica beschouwelijk aangevuld en gekritiseerd worden. Wanneer we denken aan het humanistisch en moraliserend karakter van deze hermeneutica (*WM*, p. xvi, p. 297; 1976, p. 18-9), moeten we ons realiseren dat belangrijke interpretatieve ondernemingen, zoals de culturele antropologie, via een dergelijke prudente hermeneutica die de westerse cultuur voortzet, niet adequaat begrepen kunnen worden. Het is de vraag of de ontmoeting met vreemde culturen de continuïteit van de hermeneutische horizon niet radicaal zou doorbreken. En het is al evenzeer de vraag of de ontmoeting van de Europese cultuur met andere culturen beschreven kan worden als horizonversmelting, gezien het inherent gewelddadige karakter van die ontmoeting. Juist een toeschouwer kan erop wijzen dat het hermeneutisch spel consequenties kan hebben die het terrein van de burgerlijke prudentie verre overschrijden, en die laten zien dat de continuïteit van de westerse traditie mede berust op exorcisme.

Hoezeer Gadamer ervan uitgaat dat zijn hermeneutica een goedmoedig gezelschapsspel is, juist waar het de kosmologische dimensie van het 'Weltspiel' betreft, wordt duidelijk aan zijn conceptie van de ervaring. Eigenlijk zit de applicatieve hermeneuticus die een negatieve ervaring opdoet altijd goed. Of zijn ervaring wordt dialectisch opgenomen in het zelfbewustzijn en eindigt als zelfbezit, of de ervaring wordt niet opgenomen in de zelftoeëigening, maar dan leidt ze toch tot lering en daarmee tot aanvaarding. De hermeneutische ervaring mondt immers uit in de erkenning en aanvaarding van de menselijke eindigheid in het wereldspel. Gadamer veronderstelt dus dat dit spel hem nooit een werkelijke verrassing zal bezorgen.

Het is de vraag of deze universaliteit van de prudentie het wereldspel niet van zijn angels ontdoet. Richten wij ons eerst op het zogenaamde dialectische aspect van de ervaring. Gadamer merkt terecht op dat ervaringen die eenmaal zijn opgedaan vaak niet nog eens tot ervaring worden. Maar is het zo dat *dus* die ervaringen worden opgenomen in een vergroot zelfbewustzijn? Hier lijkt Gadamer de speelsheid van het wereldspel te veronachtzamen, een speelsheid die bestaat in de afwisseling van herinneren en vergeten. Het is niet uitgesloten, en zelfs heel aannemelijk, dat ervaringen na verloop van tijd niet meer opgedaan worden, niet vanwege opneming ervan in het zelfbezit, maar in tegendeel door afstompende gewoontevorming. Wenden wij ons nogmaals tot Proust die liet zien hoe de ervaring van de sonate van Vinteuil pas dank zij de herinnering ontstond. Nadat hij de ervaring had opgedaan

merkte Proust dat zijn vermogen tot ervaren van de sonate na verloop van tijd verdween. Maar dat kwam niet omdat hij de sonate nu geïnternaliseerd had, maar in tegendeel doordat zij hem door gewoontevorming was ontnomen:

> 'Toen het meest verborgene in de Sonate van Vinteuil zich aan mij onthulde, begon datgene wat ik aanvankelijk had onderscheiden en waaraan ik de voorkeur had gegeven, me, door de gewoonte meegesleept buiten het bereik van mijn ervaringsvermogen, al te ontsnappen en te ontvluchten' (p. 128).

Zolang de zogeheten dialectische ervaring niet wordt geduid als ondoorgrondelijk spel van *Aletheia* en van *Lethe* zal de hermeneutica zich niet kunnen onttrekken aan de hegeliaanse verzoeking, en zal zij het dialectische en het hermeneutische perspectief ongeconfronteerd naast elkaar laten bestaan.

Het duidelijkst is Gadamers burgerlijk-prudente opvatting van het wereldspel in zijn duiding van het derde aspect van de ervaring, het hermeneutische. Hij meent dat de confrontatie met ervaringen die niet in het zelfbewustzijn te incorporeren zijn niettemin tot lering strekt, en wel zo dat de mens het vermogen krijgt zijn eindigheid te aanvaarden en zich open te stellen voor het 'andere' van de werkelijkheid. Er zou sprake zijn van een 'leren door lijden', waarvoor Aeschylus' *Agamemnon* als kroongetuige wordt opgeroepen. De realisering van de menselijke positie in het wereldspel zou de aanvaarding van die positie bewerkstelligen:

> 'De confrontatie met ellende en huiver beeldt een pijnlijke verdeeldheid uit. Er bevindt zich daarin een disharmonie met wat er gebeurt, een niet willen accepteren, dat in opstand komt tegen het schrikwekkende gebeuren. Maar het effect van de tragische catastrofe is nu juist dat deze disharmonie met wat er is opgelost wordt. In zoverre bewerkstelligt deze een universele bevrijding van de beklemde borst' (*WM*, p. 124-5).

Voor Gadamers prudentie is de ervaring van tragische verdeeldheid een harmonische affirmatie, die niet alleen de toeschouwer, maar zelfs de tragische held zou kenmerken (*WM*, p. 125). Het is de vraag of de tragiek hier niet prudent wordt beknot. Waarin bestaat eigenlijk Agamemnons leren door lijden, en viel er voor hem iets te aanvaarden? Agamemnon was door de goden in een onmogelijk dilemma gebracht. Door Zeus was hij naar Troje gestuurd. Tijdens de tocht verschenen er

twee arenden die een deels gunstig, deels ongunstig voorteken vormden. In elk geval zouden ze Agamemnon te gronde richten. Want zonder dat hij daar iets mee te maken had vingen de twee arenden een zwangere haas, hetgeen de woede van Artemis wekte. Volgens de ziener-interpreet Calchas beschouwde zij de arenden als substituten van de leiders Agamemnon en Menelaus, en daarom eiste ze van hen, overeenkomstig de *lex talionis*, een substituut voor de haas. Zij eiste het offer van Agamemnons dochter Iphigeneia, op straffe van een tegenwind die het bereiken van Troje onmogelijk zou maken.

Door Zeus is Agamemnon een speelbal van elkaar bestrijdende krachten geworden. Gehoorzaamt hij Artemis niet, dan verzet hij zich tegen een goddelijk bevel. Gehoorzaamt hij haar wel, dan offert hij zijn dochter, en overtreedt dan een goddelijke wet door een mensenoffer te plegen. Ondanks de perversie van deze daad is er alle aanleiding te veronderstellen dat in de tragedie van Aeschylus, in de beroemde hymne aan Zeus, gezegd wordt dat het Zeus is aan wie het mensenoffer moet worden toegeschreven (cf. Smith 1980, p. 12 e.v.). Geen wonder dat Agamemnon zegt: het is een zware doem niet te gehoorzamen, maar het is even zwaar als ik het sieraad van mijn huis dood (*Ag*, r. 206). Uiteindelijk neemt hij, in overmatig temperament, het juk van het lot op zich en offert Iphigeneia (*Ag*, r. 215-6).

Allereerst moet erop gewezen worden dat het onmogelijk is op grond van prudentieoverwegingen te zeggen of Agamemnons daad al dan niet verkeerd was. De daad is ambigu: enerzijds is het een perversie van de bij de Grieken gebruikelijke offerrituelen, anderzijds is het offer onderdeel van de orde van Artemis en Zeus. Nu wordt in de tragedie tweemaal gesproken over leren door lijden (*Ag*, r. 177, r. 250). Waarin bestond dit leren? Aanvaardde Agamemnon (of enige andere figuur, zoals Paris) zijn eindigheid? Aanvaardde hij het gruwelspel dat de goden met hem speelden? Geen sprake van. Zijn leren bestond uitsluitend hierin dat hij op zijn beurt door Clytaemnestra werd vermoord. Leren door lijden betekent bij Aeschylus niets anders dan: 'wie handelt zal ondergaan' ('drasanti pathein') – oog om oog, tand om tand (Denniston en Page 1957, p. xxv e.v., Smith 1970, p. 21-6). Er is geen sprake van dat Agamemnon in zijn laatste uur de rechtvaardigheid van het goddelijk spel aanvaardde.

Er zullen dan 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 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 instituieren van orde, zij was geweldig en gewelddadig tegelijk.

Het is de vraag of in het licht van het goddelijk wereldspel en van de hybride aard van het menszijn het daartoe behorend spel van het interpreteren beperkt kan blijven tot ordentelijke prudentie. Misschien is het wel niet eens nodig om via deconstructie subversieve acties tegen de bestaande orde te ondernemen. Wellicht leiden de meest ordestichtende interpretaties wel tot de meest gedereguleerde spelpatronen. Het zou me niet verbazen wanneer werkelijk meeslepende interpretaties hybride zijn. Ze creëren orde, maar zijn tegelijkertijd onaanvaardbaar door hun eenzijdigheid, die de keerzijde is van hun dwingend karakter. Dergelijke interpretaties openen mogelijkheden, maar verhullen en verduisteren tegelijkertijd de werken door hun dwangmatigheid. Wie weet zijn werkelijk meeslepende interpretaties een verre echo van het spel van Hermes, de god van inzicht en bedrog, die de mensen soms hielp, maar ze voornamelijk bedroog (*H. Merc*, r. 577-8). Maar het spel van Hermes is al lang uitgespeeld.

Noten

1. Voor kritiek op Gadamers Dilthey-interpretatie, zie Rodi 1983.

2. Het beginsel van de esthetische niet-onderscheiding heeft nog een ander aspect: dat in een adequate interpretatie de geldigheids- en de betekenisaanspraken van een werk niet van elkaar gescheiden kunnen worden.

3. Iets dergelijks kan gelden voor 'authentieke' uitvoeringen van muziek door de componist zelf, bij voorbeeld in het geval van Strawinsky. Wanneer zo'n oorspronkelijke interpretatie gecanoniseerd wordt, sterft de muziek af.

4. Vandaar dat in de ogen van de continentale hermeneutica ondernemingen van historici als Collingwood, die proberen te reconstrueren wat auteurs of actoren eigenlijk voorhadden met hun handelingen, aan de werkelijk hermeneutische vragen niet toekomen (zie *WM*, p. 354, p. 486).

5. Men hoeft volgens Gadamer niet te weten dat Celans gedicht 'Blume' gaat over vader en zoon Celan (Gadamer 1973, p. 117). Het is zijns inziens niet alleen onnodig zulke efemere privézaken te weten, men moet er zelfs van wegdenken (ibid., p. 128).

6. Zo noemt Gadamer het begrijpen van klassieke werken het bereiken van een 'zeitlose Gegenwart' (*WM*, p. 272, p. 350).

7. In een voordracht uit 1927 (*Phänomenologie und Theologie*) wijst Heidegger erop dat de theologie niet in eerste aanleg een historische wetenschap is, maar vooral een 'praktische wetenschap': 'Iedere theologische uitspraak en ieder theologisch begrip spreekt als zodanig naar zijn inhoud, en niet pas achteraf op grond van een zogeheten praktische 'toepassing', tot de gelovige existentie van de individuele mens in de gemeente'.

8. In dit verband moet er de nadruk op gelegd worden dat het onderscheid tussen de empirisch-analytische methode en de hermeneutica niet hierin gelegen is dat de hermeneutica beslag wil leggen op een specifiek onderzoeksterrein. Gadamer verwerpt het (eerder kantiaans dan cartesiaans) dualistische standpunt, als zou de empirisch-analytische wetenschap er voor het terrein van de natuurlijke gebeurtenissen zijn, terwijl de hermeneutica zich zou moeten bezighouden met een specifiek terrein van de 'innerlijkheid', van 'regels', dat voorbehouden zou zijn aan de geest en de cultuur. Het onderscheid tussen hermeneutica en empirisch-analytische wetenschap is er niet één tussen onderzoeksterreinen, maar tussen benaderingen van de hele werkelijkheid (Oudemans en De Jong 1983, p. 35-6). De empirisch-analytische wetenschap hoeft zich geenszins tot de natuur te beperken, maar kan haar geluk beproeven op alle zijnsgebieden. Omgekeerd laat de hermeneutica zich allerminst inperken tot geest en cultuur (cf. *WM*, p. xvii).

9. Er zijn echter ook plaatsen waar Gadamer het schrift een minder prominente positie geeft: *WM*, p. 491, p. 530).

10. Men kan dus niet zeggen dat Gadamers hermeneutica het antwoord schuldig blijft wanneer het erom gaat goede van slechte vooroordelen te onderscheiden (Greisch 1984, p. 121).

11. Hermeneutica voorspelt ook niet. De geschiedenis van individuele gebeurtenissen is niet te voorzien. Pas wanneer ze geschiedenis gemaakt hebben kunnen ze in hun historische context begrepen worden (Gadamer 1967, p. 192-3). Daarom beheerst de hermeneutica de werkelijkheid ook niet, zoals dat een onvermijdelijke consequentie is van de empirisch-analytische wetenschap. Ze staat eerder in dienst van het geïnterpreteerde.

12. In zoverre Gadamer ongevoelig is gebleven voor het retorische karakter van de hermeneutica zelf kunnen we het met Greisch eens zijn wanneer hij zegt dat deze hermeneutica veronderstelt 'à l'abri de la violence' te zijn.