

Gadamer og Derridas teorier om fortolkning

Dialog og konfrontation

Specialeafhandling af Peter Gade Stendal

Vejleder: Jan Rosiek

Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab

Det Humanistiske Fakultet

Københavns Universitet

Maj 2006



Vincent Van Gogh: *Sko med snørebånd* (1886)

English Abstract

This thesis investigates the relationship between Hans-Georg Gadamer and Jacques Derrida's theories of interpretation with regard to signification, meaning, text and interpretation. It analyzes whether philosophical hermeneutics and deconstruction are incommensurable, as the most important critics believe, or whether the two theories can be given a coherent formulation, which can enrich each other and our understanding of interpretation in general.

The question of the commensurability of philosophical hermeneutics and deconstruction is approached through the question of truth in interpretation. Both Gadamer and Derrida write in opposition to the dominant concept of truth, which I name the "analytical" concept of truth. The analytical concept of truth describes a true interpretation as an identical representation of a self-identical text. In opposition to this view Gadamer and Derrida describe truth in interpretation as a mimetic representation which is both identical to and different from the text. The thesis investigates, then, how Gadamer and Derrida conceive more specifically the relation between identity and difference.

The investigation is carried out in the following order. First, it presents Gadamer's theory of interpretation based on a reading of the first part of *Truth and Method* (1960). Then it presents Derrida's theory of interpretation based on a reading of the following three texts: "The End of the Book and the Beginning of Writing" (in: *Of Grammatology*, 1967), "From Restricted to General Economy. A Hegelianism without Reserve" (in: *Writing and Difference*, 1967) and "The Double Session" (in: *Dissemination*, 1972). And finally, it analyzes the texts that Gadamer and Derrida presented at their first academic meeting, which took place in Paris in 1981 (in: Michelfelder, Diane P. & Palmer, Richard E. (ed.), *Dialogue and Deconstruction: The Derrida-Gadamer Encounter*, 1989).

The investigation concludes that Gadamer and Derrida's theories of interpretation are not incommensurable insofar as they pursue the same project which, following Martin Heidegger, can be termed "Destruktion". The investigation, however, also appreciates that Gadamer and Derrida carry out the Destruktion on different levels of language; Gadamer on the level of the dialogical word, Derrida on the level of the written sign. The conclusion is reached through a pragmatist intervention in the debate between Gadamer and Derrida, an intervention that views Gadamer's concept of dialogue and Derrida's concept of writing as two sides of one and the same language.

Indhold

English Abstract

Indledning

Paris-mødet 1981	5
Gadamer og Derrida	5
Sandhed i fortolkning	7
Problemformulering	9
Disposition	10
Metode	10

I Gadamers filosofiske hermeneutik

Gadamers projekt	12
E.D. Hirschs analytiske fortolkningsteori	13
Humanismens vejledende begreber	14
Kontekstualiserende applikation og det vejledende princip	16
Supplerende applikation og fænomenologisk væren	17
Applikation og singulær væren	17
Logisk fornuft mangler takt	19
Kunstværket som spil	20
Mimetisk repræsentation	23
Sandhed i fortolkning	26
Hermeneutikkens tekstuelle åbning	30
E.D. Hirschs kritik af ubestemmelighed	28
Filosofisk hermeneutik og litterær fortolkning	30

II Derridas dekonstruktion

Derridas projekt	38
Derridas overtagelse af Heidegger	40
Aufhebung og spil	43
Begrænset og generel økonomi	46
"Hvad er litteratur?"	48
Platons mimesisbegreb	51
Mallarmés mimesisbegreb	52
Syntaktisk ubestemmelighed	54
Litteraturkritisk tematisme	57
Kritik af uendelig læsning	58
Optakt til Paris-mødet 1981	63

III Dialog og konfrontation

Gadamers "Text and Interpretation"	66
Derridas tre spørgsmål til Gadamer	73
Gadamers svar	76
Derridas "Interpreting Signatures"	80
Gadamers kommentarer til mødet	83

Konklusion

Gadamer og Derridas teorier om fortolkning	88
Derridas diskursive drejning	91

Litteratur	95
-------------------------	----

Indledning

Paris-mødet 1981

I april 1981 mødtes Hans-Georg Gadamer og Jacques Derrida på Goethe Institutet i Paris til en konference om Gadamers tekst "Text and Interpretation". Dette var deres første offentlige akademiske møde, og det var en unik mulighed for at Gadamer og Derrida kunne møde hinanden i dialog og konfrontere hinandens positioner¹. Mødet var længe ventet fordi tilhængere af begge tænkere havde fornemmet at en tilnærmelse mellem de nært beslægtede, men uforsonede teoretiske positioner kunne være frugtbar. Mødet levede imidlertid ikke op til disse forventninger. Dialogen der skulle have sat de to positioners grundlæggende antagelser på spil, indtrådte ikke. I stedet blev filosofisk hermeneutik og dekonstruktion endnu engang artikulert i opposition til hinanden. Efter mødet som flere iagttagere ligefrem kalder et "ikke-møde", stod Gadamer og Derrida og deres teoretiske positioner endnu skarpere over for hinanden end før.

Gadamer og Derrida

I min afhandling har jeg sat mig for at undersøge hvad der skete - og ikke skete - ved dette møde som står centralt i litteraturen om forholdet mellem filosofisk hermeneutik og dekonstruktion. Det vil jeg gøre for at blive i stand til at vurdere om Gadamer og Derrida og deres positioner virkelig er inkommensurable som de vigtigste kritikere mener,² eller om man kan formulere deres positioner i en sammenhæng som gør os klogere på fortolkningsfænomenet.

Det traditionelle billede af forholdet mellem Gadamer og Derrida er at de begge tager udgangspunkt i Heideggers filosofi, men udvikler den i to radikalt forskellige retninger. Richard Palmer og Diane Michelfelder, som har været med til at oversætte alle Gadamers og Derridas foredrag ved Paris-mødet, skriver følgende i deres indledning til teksterne:

"Heidegger's recognition of the priority of language, then, gets developed in two quite different directions in the texts of Gadamer and Derrida. In Gadamer, this development leads toward a stress on the unity of and in meaning, toward (so it seems) a strengthening of tradition and an emphasizing of the authority and truth of texts. In Derrida, on the other hand, it leads toward underscoring the irreducible equivocation and undecidability of meaning, even apparently toward questioning the concept of meaning itself." (DD, p.1f.).

¹ *Dialogue & Deconstruction - The Gadamer-Derrida Encounter* (forkortet DD) Michelfelder & Palmer (ed.), 1989, p.2.

² De vigtigste kritikere af forholdet mellem Gadamers filosofiske hermeneutik og Derridas dekonstruktion er Richard Palmer, Diane Michelfelder, Ernst Behler og John D. Caputo.

Det traditionelle billede forudsætter altså at Gadammers fremhævelse af tekstens autoritet og meningens enhed løber i en helt anden retning end Derridas fremhævelse af meningens ubestemmelighed og forskel fra sig selv. Jeg vil i første omgang vise at dette billede overser at Gadamer faktisk også fremhæver fortolkerens autoritet og meningens differens; og at Derrida ikke dekonstruerer meningsbegrebet for at ødelægge det, men for at bruge det i en mere generel frigørelsesproces. Og i anden omgang vil jeg vise at Gadammers og Derridas udvikling af Heideggers filosofi ikke skyder i to radikalt forskellige retninger, men at de begge befinder sig i et kontinuum mellem enhed og forskel.

Den hermeneutiske litteraturkritiker Joel Weinsheimer³ hævder at dette kontinuum mellem enhed og forskel faktisk er det kontinuum som al fortolkning bevæger sig i. Weinsheimer beskriver kontinuumet således:

"The concept of interpretation, then, comprehends two poles. On the one hand, it implies the fact that the text is continuous and self-identical over time, as well as the corollary fact that interpretations are necessarily *of* the text. This we might call the pole of correctness, since it explains why there can be wrong interpretations. On the other hand, interpretation also includes a pole of discontinuity and self-difference, in that the text can sustain interpretations that are not just duplicates of it but genuinely other. This we might call the pole of creativity, since it bespeaks the text's capacity to sanction an essentially limitless number of novel interpretations." (Weinsheimer 1991, p.87)

Dette er vel at mærke en hermeneutisk model som opfatter spillet mellem enhed og forskel som meningsfyldt. Men modellen kan alligevel godt bruges på dekonstruktion, for jeg vil hævde at både hermeneutik og dekonstruktion tænker tekst og fortolkning ved hjælp af en distinktion mellem enhed og forskel. Den største forskel mellem de to ligger i at hermeneutikken opfatter spillet mellem enhed og forskel som meningsfyldt og sandt, mens dekonstruktion opfatter dette spil som en frigørende ressource om hvilken det er meningsløst at ville bestemme om den er sand eller falsk.

Forholdet mellem Gadammers hermeneutik og Derridas dekonstruktion udgør hovedspørgsmålet i min afhandling. Men som vi netop så, kan dette spørgsmål ikke stilles uden også at stille et mere generelt spørgsmål om hvilken rolle sandhedsbegrebet spiller i deres filosofier om fortolkning. Derfor omfatter min afhandling også et spørgsmål om sandhed, og det spørgsmål vil jeg beskrive nu.

³ Joel Weinsheimer er en hermeneutisk litteraturkritiker som har skrevet adskillige bøger om hermeneutik og litteraturkritik. Han har desuden revideret den første engelske oversættelse af *Truth and Method* fra 1975 sammen med D.G. Marshall, og det er deres reviderede andenudgave fra 1989 som jeg bruger. Weinsheimer formulerer kontinuumet mellem enhed og forskel i sin bog *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory* (1991).

Sandhed i fortolkning

Både Gadamer og Derrida formulerer deres filosofier om fortolkning i opposition til det dominerende sandhedsbegreb. Gadamer refererer primært til det som "objektivismen" mens Derrida refererer til det som "metafysikken". Men begge er enige om at det dominerende sandhedsbegreb skal overskrides, på den ene eller den anden måde, i en befriende og erkendelsesbefordrende proces.

På den måde deltager Gadamer og Derrida i en postmoderne bevægelse som filosofen Richard Bernstein sporer når han taler om en generel forandring i det intellektuelle landskab i disse årtier. Som han skriver i sin ofte citerede bog *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* fra 1983: "Like Rorty, I think we are coming to the end - the playing out - of intellectual tradition (Rorty calls it the 'Cartesian-Lockean-Kantian tradition'). [...] I intend to show that there are now sufficient signs and evidence to reveal the shape and the *telos* of this new understanding of our human situation." (Bernstein 1983, p. 7).

Man skal dog ikke tage fejl når Bernstein siger at den Cartesianske, Lockeianske og Kantianske tradition er ved at nærme sig sin afslutning. Bernstein er fuldt bevidst om at denne tradition stadigvæk øver afgørende indflydelse på vores måde at tænke på, og at den vil gøre det i lang tid fremover. Som han siger: "There is still an underlying belief that in the final analysis the only viable alternatives open to us are *either* some form of objectivism, foundationalism, ultimate grounding of knowledge, science, philosophy, and language *or* that we are ineluctably led to relativism, skepticism, historicism and nihilism." (Op.cit. p.2).

Denne distinktion mellem objektivisme og relativisme er netop fundamentet for den Cartesianske, Lockeianske og Kantianske traditions opfattelse af hvad sandhed er. Og som sådan giver distinktionen form til vores filosofiske og eksistentielle problemer. Men på den anden side begrænser den også vores forståelse af disse problemer, og det er det som den nye tradition er begyndt at blive opmærksom på. Det er et samlende kendetegn for den nye intellektuelle tradition at den udtrykker "an urgent need to move beyond objectivism and relativism". (Op. cit pp.1-2).

Bernstein tilhører selv den nye tradition som føler dette behov, og hans projekt består i at beskrive dels hvordan vi kan bevæge os udover den begrænsende distinktion mellem objektivisme og relativisme, dels hvordan det intellektuelle landskab ser ud på den anden side af distinktionen. Bernstein fremhæver Gadamer, Habermas, Rorty og Arendt som repræsentanter for den nye tradition, og han relancerer det gamle græske begreb *praxis* som afløser for den gamle traditions opfattelse af sandhed.

Min undersøgelse af spørgsmålet om sandhed i fortolkninger er delvist inspireret af Bernsteins projekt. Jeg er nemlig også interesseret i hvordan objektivisme-relativisme distinktionen kan overskrides, og i hvad der så sker på den anden side. Men der er dog mindst to forskelle mellem Bernsteins og mit projekt. For det første bruger jeg Gadamer og Derrida, og ikke Habermas, Rorty og Arendt. Ved at bruge Derrida føjer jeg et diskontinuitivt element til det nye landskab som i Bernsteins skitse er meget enhedspræget. For det andet vil jeg tillade mig at referere til den gamle tradition med den mere generelle, og derfor også mindre præcise, betegnelse "analytisk tradition". Med "analytisk tradition" mener jeg den tradition der opfatter ting og tekster som selv-identiske og relationer som entydige, og som derfor ikke kan forstå hvordan relationen mellem tekst og fortolkning kan være både identisk og forskellig. Overfor den analytiske tradition står en generel hermeneutisk tradition som både Gadamer og Derrida tilhører. Den generelle hermeneutiske tradition forsøger at overskride det analytiske sandhedsbegreb ved at formulere en relation mellem tekst og fortolkning som både er identisk med sig selv og forskellig fra sig selv.

Jeg vil nærme mig dette noget abstrakte emne via et konkret spørgsmål som meget præcist viser hvor grænsen mellem den analytiske og den hermeneutiske tradition ligger, og som også indikerer hvori den generelle hermeneutiks overskridelse af det analytiske sandhedsbegreb består. Spørgsmålet er: "Hvordan kan én tekst have flere sande fortolkninger?".

Weinsheimer bruger også dette spørgsmål som en indfaldsvinkel til Gadamers hermeneutiske fortolkningsfilosofi. Men han sætter spørgsmålet ind i en større videnskabsfilosofisk ramme som går i hak med Bernsteins transgressive projekt, og derfor får Weinsheimer lov til også at formulere rammen for afhandlingens andet spørgsmål. Han skriver i forlængelse af sin beskrivelse af de to poler i fortolkningskontinuumet:

"Both poles are definitive of interpretation. If the text had but one right interpretation and many wrong ones, or many right interpretations and no wrong one, there would be no problem. The challenge lies, first of all, in retaining both the pole of correctness (it is not true that in interpretation anything goes) and that of creativity (it is not true that there is only one correct interpretation). Second, having affirmed both of these postulates, the problem is to integrate them - that is, to understand how there can be but one text and yet indefinitely many right interpretations. The temptation in thinking about interpretation is always to slide towards the absolutism of the one or the relativism of the many; but it is only by avoiding both facile solutions that we can glimpse the really interesting question, What kind of thing is a text that can invite many right interpretations which (being right) are therefore of the text but still different from it? (Weinsheimer 1991, pp.87-88).

Spørgsmålet om hvordan én tekst kan have flere sande fortolkninger, hænger sammen med det paradoks som Weinsheimer formulerer til allersidst i citatet. Paradokset, som han senere kalder "fortolkningens paradoks", består i at fortolkning enten er identisk med teksten og derfor overflødig, eller at fortolkningen er forskellig fra teksten og derfor forkert (Op.cit. p.109). Det er interessant at notere sig at den analytiske filosof J.L. Mackie formulerer præcis det samme paradoks på første side i sin bog om analytisk logik (Mackie 1973, p.1). Han kalder det ikke "fortolkningens paradoks", men "analysens paradoks", og det er næsten mere korrekt, for det er et paradoks som udspringer af en analytisk opfattelse af ting og tekster.

Inden i det forholdsvis harmløse spørgsmål "Hvordan kan én tekst have flere sande fortolkninger?" ligger der altså et analytisk paradoks som umiddelbart blokerer for at vi kan overskride analytikkens en-dimensionelle opfattelse af fortolkning. Udfordringen er, som Weinsheimer siger, at forstå hvordan relationen mellem tekst og fortolkning kan være både identisk og differentiell. Og gevinsten er at hvis det lykkes at give sådan en beskrivelse, så vil man netop overskride distinktionen mellem objektivisme og relativisme. Dette er perspektivet i Gadammers og Derridas overtagelse af traditionens opfattelse af fortolkningens sandhed, og min opgave er at undersøge hvordan de hver især tænker forskel og enhed sammen og således giver en alternativ beskrivelse af sandhed i fortolkning.

Problemformulering

Efter disse indledende bemærkninger om Paris-mødet i 1981, forholdet mellem Gadammers og Derridas fortolkningsfilosofier og spørgsmålet om sandhed i fortolkning skulle vi nu bedre kunne forstå relevansen af mit problem. Min problemformulering består af to spørgsmål med hvert sit supplerende spørgsmål, og den lyder som følger:

1. Hvordan forholder Gadammers filosofiske hermeneutik sig til Derridas dekonstruktion med hensyn til mening, betydning, tekst og fortolkning?
 - Er de to fortolkningsteorier inkommensurable, eller kan de formuleres i sammenhæng og således berige hinanden og vores forståelse af fortolkning?
2. Hvad er sandhed i fortolkning?
 - Hvordan tænker Gadamer og Derrida enhed og forskel sammen?

Disposition

Afhandlingen falder i tre kapitler. I første kapitel vil jeg fremstille Gadamer's fortolkningsteori på baggrund af første del af *Truth and Method* og i opposition til E.D. Hirschs analytiske fortolkningsteori. I andet kapitel vil jeg fremstille Derridas fortolkningsteori på baggrund af tre tekster, nemlig "The End of the Book and the Beginning of Writing" (in: *Of Grammatology*, 1967), "From Restricted to General Economy. A Hegelianism without Reserve" (in: *Writing and Difference*, 1967) og "The Double Session" (in: *Dissemination*, 1972). I disse to kapitler vil jeg fokusere på Gadamer's og Derridas sammentænkning af enhed og forskel i deres beskrivelse af sandhed i fortolkning. Jeg viser at der eksisterer afgørende ligheder i deres fortolkningsteorier, og at man derfor kunne forvente at mødet i 1981 ville forløbe som en dialog hvor Gadamer og Derrida søgte at eksplicitere deres indbyrdes ligheder.

I tredje kapitel vil jeg foretage en læsning af mødet mellem Gadamer og Derrida i Paris i 1981. Det vil jeg gøre på baggrund af en nærlæsning af de fire foredrag som Gadamer og Derrida leverede ved mødet og af Gadamer's tre efterfølgende kommentarer. I min læsning af mødet vil jeg fokusere på Gadamer's og Derridas argumenter og strategier for henholdsvis at etablere en kontinuær dialog og en diskontinuær konfrontation. Jeg konkluderer at Gadamer's og Derridas fortolkningsteorier ikke er inkommensurable selvom Derrida forsøger at vise at de er. Den konklusion understøtter jeg afslutningsvis ved at vise at Derrida i anden halvdel af sin akademiske løbebane foretager en diskursiv drejning i sin tænkning som bringer ham i kontinuitet med Gadamer's hermeneutiske position.

Metode

Som det nok er bemærket, har indledningen genlydt af flere filosofisk hermeneutiske toner end dekonstruktive toner, og det er nok ikke tilfældigt. Min grundlæggende tilgang til problemkomplekset og til Gadamer's og Derridas tekster er mere hermeneutisk end dekonstruktiv. Jeg vil således læse efter teksternes tema eller emne mere end efter deres retoriske strategi. Jeg vil altså ikke læse efter blinde punkter i teksterne hvor tekstens syntaks spænder ben for det som teksten vil sige. Jeg vil derimod forsøge at gå i dialog med teksten og tage dens spørgsmål og svar alvorligt i en fortolkning af hvad teksten kan sige os i vores nuværende situation. Det afslører også at afhandlingen i udgangspunktet er mere videnskabsfilosofisk interesseret end litterært interesseret. Men det er samtidigt en af afhandlingens vigtigste indsigter at denne distinktion ikke kan opretholdes.

Min hermeneutiske metode (som ikke er en formel metode, men en situationel attitude) er naturligvis afhandlingens blinde punkt som ligger udenfor den hermeneutiske metodes jurisdiktion. Men det er en af erkendelsens grundbetingelser; fordomme og grænser er nødvendige for erkendelse, de både åbner og lukker muligheder. Jeg må tage et standpunkt, og jeg må vælge en metode. Det interessante spørgsmål er om denne metode eller attitude er begrænsende eller befordrende. Det spørgsmål vil jeg rette til Gadamer og Derrida. Hele afhandlingen skal netop opfattes som en diskussion om fortolkningens metode.

I Gadamers filosofiske hermeneutik

Gadamers projekt

Som det er almindeligt at gøre, vil jeg basere min fremstilling af Gadamers filosofiske hermeneutik på *Truth and Method* fra 1960.⁴ I introduktionen til *Truth and Method* (TM) beskriver Gadamer sit projekt som har tre tempi: For det første vil Gadamer undersøge forståelsesfænomenet generelt. I forordet til andenudgaven af TM specificerer han at det udmærket kan forstås som det transcendentale spørgsmål: Hvordan er forståelse mulig? (TM pp. xxi, xxx). For det andet vil Gadamer tilvejebringe en filosofisk legitimering af den sandhedserfaring som finder sted udenfor de metodologiske naturvidenskabers domæne. Og for det tredje vil han tage den æstetiske erfaring tilbage fra Kant som kidnappede den og gjorde den subjektiv (og altså uden krav på sandhed) fordi det var nødvendigt for at få hans filosofiske system til at gå op (pp.xxii-xxiii, cf. p.41). Disse tre projekter skal dog forstås som forskellige tempi i det overordnede projekt som han beskriver således:

[T]he following investigation starts with a critique of aesthetic consciousness in order to defend the experience of truth that comes to us through the work of art against the aesthetic theory [Kants æstetiske teori] that lets itself be restricted to a scientific conception of truth. But the book does not rest content with justifying the truth of art; instead, it tries to develop from this starting point a conception of knowledge and truth that corresponds to the whole of our hermeneutic experience. Just as in the experience of art we are concerned with truths that go essentially beyond the range of methodological knowledge, so the same thing is true of the whole of the human sciences: in them our historical tradition in all its forms is certainly made the *object* of investigation, but at the same time *truth comes to speech in it*. Fundamentally, the experience of historical tradition reaches far beyond those aspects of it that can be objectively investigated. (TM p.xxiii)

Gadamers filosofi er altså formuleret i opposition til naturvidenskabens objektivisme. Gadamer beskriver imidlertid ikke konkret hvori denne objektivisme består, men lader til at tage det for givet at læseren af TM allerede ved det. Så for at det bliver klart hvad Gadamer forholder sig til, vil jeg kort konkretisere det objektivistiske sandhedsbegreb ved hjælp af E.D Hirschs litterære fortolkningsteori.

⁴ Oversat fra *Wahrheit und Methode*. Det er vigtigt at bemærke at jeg har læst Gadamers og Derridas tekster i engelsk oversættelse da hverken mit tyske eller franske er indøvet nok til at kunne løfte originalteksterne. Og grunden til at jeg ikke læser *Wahrheit und Methode* i den danske oversættelse fra 2004, er at jeg begyndte at studere værket i USA på engelsk ved en engelsksproget lektor. Jeg vil henvise til teksternes titel i engelsk oversættelse. Både fordi det er mere praktisk eftersom jeg har læst alle tekster i engelsk oversættelse. Men også fordi forskellen mellem Gadamers tyske og Derridas franske repræsenterer en sprogbarriere som må oversættes hvis man ønsker at få dem til at tale sammen. Det er nok ikke forkert at betragte mit projekt som en oversættelse af Gadamer og Derrida til amerikansk-engelsk som er pragmatismens foretrukne sprog.

E.D. Hirschs analytiske fortolkningsteori

Hirschs analytiske position indenfor litterær fortolkningsteori er ret ekstrem, og det er nok de færreste kritikere i dag der sympatiserer med alle hans holdninger. Men fordi hans position er så ekstrem, er den også meget illustrativ. Jeg vil kort skitsere Hirschs position på baggrund af hans bog *Validity in Interpretation* (1967), og nærmere bestemt i relation til første kapitel, "In Defense of the Author" hvor han netop forsvarer kernen i den realistiske, objektivistiske position, nemlig forfatterens intention.

Hirsch tager udgangspunkt i Eliot og Pound og deres nykritiske doktrin om semantisk uafhængighed (Hirsch, p.1). Det er på grundlag af denne doktrin at Eliot og Pound kritiserede forfatterens autoritet, men Hirsch afviser angrebet:

"The theory of semantic autonomy forced itself into such unsatisfactory, ad hoc formulations because in its zeal to banish the author it ignored the fact that meaning is an affair of consciousness not words. Almost any word sequence can, under the conventions of language, legitimately represent more than one complex of meaning. A word sequence means nothing in particular until somebody either means something by it or understands something from it." (p.4).

Mening er altså ikke en funktion af ord, men af bevidsthed, dvs. af intention, ifølge Hirsch. Og derfor må nykritikken nødvendigvis tage fejl når den isolerer teksten fra forfatterens intention. To ekstreme opfattelser af tekst og sprog kolliderer her. For nykritikken har teksten og sproget en væren i sig selv; for Hirsch er tekst og sprog et instrument. Som Hirsch siger til sidst i citatet: Sproget betyder ikke noget før nogen mener eller forstår noget ved det.

Hirsch går videre og hævder at hvis vi ønsker at kunne tale om validitet i tekstfortolkning, så må vi forsvare forfatteren mod de mange forskellige angreb som er blevet rettet imod forfatterens autoritet i tidens løb. Og resten af kapitlet former sig derfor som en række angreb mod og forsvar for forfatterens status. Jeg vil kun redegøre for det første slag som drejer sig om følgende udsagn: "The meaning of a text changes - even for the author".

Denne udfordring om at redegøre for hvordan en ting kan forandre sig, er nok en af de stærkeste udfordringer man kan rette mod den analytiske position. Hirsch møder da heller ikke udfordringen, men opløser den i bedste analytiske stil ved hjælp af en skarp distinktion mellem mening og betydning. Han skriver:

It is not the meaning of the text which changes, but its significance to the author. This distinction is too often ignored. *Meaning* is that which is represented by a text; it is what the author meant by his use of a particular sign

sequence; it is what the signs represent. *Signification*, on the other hand, names a relationship between that meaning and a person, or a conception, or a situation, or indeed anything imaginable. [...] Failure to consider this simple and essential distinction has been the source of enormous confusion in hermeneutic theory." (p.8).

Ifølge Hirsch kan forfatterens mening altså slet ikke ændre sig (cf. p. 9). Det som ændrer sig, er derimod repræsentationen af forfatterens mening hvilket han kalder meningens betydning. Og en repræsentation (fortolkning) som ikke korresponderer med tekstens/forfatterens mening, er en ugyldig repræsentation. For som Hirsch skriver: "Validity of interpretation is not the same as inventiveness of interpretation. Validity implies the correspondence of an interpretation to a meaning which is represented by the text [...]". (p.10). Tekstens og forfatterens mening er altså det objektivt givne faktum som ikke ændrer sig når det først er nedfældet på papir.

Hirschs position er altså en repræsentationalisme, en objektivisme og en reduktionisme. Det er en reduktionisme fordi Hirsch reducerer sandhed, mening, fortolkning og forståelse til et spørgsmål om validitet.⁵ Men man skal nu ikke gå helt fejl af intuitionen som ligger bag Hirsch teori. Hirsch ønsker ganske enkelt at kunne skelne mellem en forkert og en korrekt fortolkning hvilket er meget indlysende. Problemet ved Hirschs position er bare at han i sin iver for at definere et logisk entydigt domæne for validitet abstraherer så voldsomt at hans begreb om tekst og fortolkning bliver isoleret i et dødt vakuum. Når først tegnene er nedfældet, er de uden for rækkevidde. Hirsch glemmer den anden pol i fortolkningskontinuumet, nemlig den produktive pol som kontekstualiserer teksten og gør den relevant for sin samtid, hver gang den læses påny. Gadamer's hermeneutik hævder netop at fortolkning foregår i en formidling mellem korrekthed og kreativitet. Men sådan en differentiell model kan Hirsch ikke acceptere, og derfor udgrænser han den kreative pol i fortolkningsprocessen.

I *Truth and Method* skriver Gadamer sig op imod denne analytiske objektivisme, og lad os nu se hvordan han gør det helt konkret.

Humanismens vejledende begreber

Truth and Method er en kraftanstrengelse uden lige i det 20. århundredes intellektuelle verden. Bogen fylder knap 600 sider, og den bliver ved i det uendelige. Den indeholder én introduktion, ét forord, omkring 90 kapitler, ét appendix, to supplementer og et

⁵ Hirsch skriver: "If we cannot enunciate a principle for distinguishing between an interpretation that is valid and one that is not, there is little point in writing books about texts or about hermeneutic theory". (Hirsch, p.251). Hirsch skriver dette i et appendix hvor han kritiserer Gadamer's hermeneutiske teori for netop ikke at kunne diskriminere mellem en gyldig og en ugyldig fortolkning. Jeg vender tilbage til dette sidst i kapitlet.

efterskrift. Der er flere grunde til at bogen antog denne mastodontiske volumen. For det første at Gadamer's pointe netop er at refleksion foregår i en dialog med traditionen. Forfatterindekset bagi tæller flere hundrede personer som alle bliver refereret eller diskuteret eksplicit. Men volumen skyldes også at TM skal forstås som et korrektiv til det dominerende naturvidenskabelige paradigme, og det kræver at man lægger vægt bag sine ord.

Gadamer indleder dette hermeneutiske paradigme med at formulere en række grundlæggende humanistiske begreber. Gadamer tager udgangspunkt i det 18. århundredes romantiske begreb om Bildung, altså dannelse. Gadamer skriver: "The modern concept of science and the associated concept of method are insufficient. What makes the human sciences into sciences can be understood more easily from the tradition of the concept of Bildung than from the modern idea of scientific method." (TM, p.18). I sin beskrivelse af Bildung følger han gymnasierektoren Hegel:

Essensen af Bildung er "[t]o recognize one's own in the alien, to become at home in it", og dette er "the basic movement of spirit, whose being consists only in returning to itself from what is other". Og mere konkret beskrevet: "Every single individual who raises himself out of his natural being to the spiritual finds in the language, customs, and institutions of his people a pre-given body of material which, as in learning to speak, he has to make his own." (TM, p.14).

Dannelsensprocessen er altså en overtagelsesproces hvor det fremmede sprog og de fremmede normer og institutioner bliver gjort til ens egne. Gadamer har tænkt sig at vise os at dannelsesprocessen netop kan bruges som model for de humanistiske videnskaber fordi processen er en *fortolknings*proces. De humanistiske videnskabers erkendelsesform adskiller sig grundlæggende fra den naturvidenskabelige erkendelsesform ved at være fortolkende og ikke metodisk.⁶ Og den fortolkende erkendelsesform er særligt karakteriseret ved at den involverer noget så "uvidenskabeligt" som takt hvorom Gadamer siger:

"By tact we understand a special sensitivity and sensitiveness to situations and how to behave in them, for which knowledge from general principles does not suffice. Hence an essential part of tact is that it is tacit and unformulable. [...] For the tact which functions in the human sciences is not simply a feeling and unconscious, but is at the same time a mode of knowing and a mode of being." (p.16).

⁶ Indledningsvis kan denne simple distinktion være praktisk, men forskellen mellem naturvidenskaben og humanvidenskaben er mere kompliceret hvilket vil blive demonstreret i dette kapitel.

Jeg må give en naturvidenskabeligt indstillet kritiker ret i at dette umiddelbart lyder en smule pladder-humanistisk. Men den misforståelse fordufter så snart Gadamer får lejlighed til at vise at takt er essentiel for erkendelsen. Gadamer demonstrerer det ved hjælp af det han kalder *applikation*. Applikation refererer til anvendelsen af et universelt begreb eller lov på et partikulært tilfælde. I udgangspunktet er det et analytisk bøjet begreb som beskriver en abstrakt domslogisk proces, men Gadamer overtager og udvider applikationsbegrebets betydning til at referere til *fortolkning* generelt.

Kontekstualiserende applikation og det vejledende princip

Når vi erkender et fænomen, så erkender vi det som et eksempel på et generelt begreb eller en universel lov. Vi foretager en subsumtion af noget partikulært under noget universelt, og denne subsumtion kalder vi en dom. Dette er i hvert fald den logiske beskrivelse af erkendelse som især Kant bidrog til med sin *Critique of Judgment* (1790). Men det er ikke hele historien, for det viser sig at den logiske beskrivelse af erkendelse ikke kan redegøre for selve applikationen. Det påpeger Gadamer i følgende komprimerede citat:

"In fact the logical basis of judgment - subsuming a particular under a universal, recognizing something as an example of a rule - cannot be demonstrated. Thus judgment requires a principle to guide its application. In order to follow this principle another faculty of judgment would be needed, as Kant shrewly noted. So it cannot be taught in the abstract but only practiced from case to case, and is therefore more an ability like the senses. It is something that cannot be learned, because no demonstration from concepts can guide the application of rules. Consequently, German Enlightenment philosophy considered judgment not among the higher but among the lower powers of the mind." (TM, p.31).

Den logiske dom har altså brug for et ikke-logisk princip som kan vejlede applikationen af begrebet eller loven. Lad os tage et konkret eksempel: Er Søren Kierkegaards *Enten-Eller* (1843) et æstetisk, etisk, psykologisk, filosofisk eller litterært værk? Pointen er at ingen af disse generelle begreber selv fortæller os om de er passende eller ej. Derfor er der brug for et ikke-logisk princip som kan vejlede os i vores dom, sådan at vi vælger et begreb der faktisk er passende, og sådan at vi kan sige at vi faktisk har forstået det fænomen som vi står overfor, in casu Kierkegaards *Enten-Eller*.

Og det er netop dette princip som Gadamer prøver at indkredse med sine begreber om takt, smag, hukommelse, *sensus communis* og tradition. Hvis jeg kort skal redegøre for sammenhængen, så vil jeg sige at det vejledende princip består i en uformaliserbar og ofte ubevidst historisk viden om hvordan det fællesskab som man deltager i, tænker og handler. Dvs. man kender fællesskabets historie og normer, og man forholder sig til

disse normer hvilket betyder at man udviser takt og god smag (fremfor mangel på smag). Gadamer beskriver det også som en sans, og han bruger Aristoteles' begreb om praktisk fornuft, fronesis, til at beskrive denne sans som sætter os i stand til at forholde os til omstændighederne (p.21).

Omstændighederne er netop det vigtige her: "Thus a conclusion based on universals, a reasoned proof, is not sufficient, because what is decisive is the circumstances. But this is only a negative formulation. The sense of the community mediates its own positive knowledge." (p.23). Takten og smagen tager altså hensyn til omstændighederne. Man kan sige at takt og smag bidrager til at *kontekstualisere* dommen.

Men den logiske, objektivistiske beskrivelse af erkendelse abstraherer væk fra de konkrete omstændigheder fordi dens ideal er "ren", objektiv og universel viden. Og derved mister denne erkendelsesform også sin relevans, den passer ikke, den er ikke passende; den prøver at passe på alle tilfælde, men derved mister den det enkelte tilfælde. Gadammers intention er at korrigere denne ensidige, logiske beskrivelse af erkendelse ved at fremhæve det partikulære element. Der er ikke tale om at det partikulære element skal overtage det universelle element i dommen, for de er begge nødvendige. Der er tale om at sammenholde de to og give en beskrivelse som anerkender og legitimerer det partikulære element.

Og det gør han ved at beskrive hvordan erkendelse finder sted i et fællesskab. Den fulde forklaring på hvordan det foregår, får man i andet kapitel i anden del hvor Gadamer beskriver sin hermeneutiske teori ved hjælp af begreberne hermeneutisk cirkel, fordom, virkningshistorisk bevidsthed og tradition. Det er den mest populære del af TM, men eftersom jeg ønsker at foreslå en alternativ læsning af TM, vil jeg fokusere på første del.

Supplerende applikation og fænomenologisk væren

Jeg har netop beskrevet hvordan der sker en kontekstualisering af den universelle lov i applikationsprocessen. Men der sker også en supplerings. I applikationsprocessen udøver det partikulære, individuelle tilfælde en supplerende effekt på den universelle lov hvorved den universelle lov modificeres. Gadamer skriver:

"At issue is always something more than the correct application of general principles. Our knowledge of law and morality too is always supplemented by the individual case, even productively determined by it. The judge not only applies the law in concreto, but contributes through his very judgment to developing the law ('judge-made law')." (p.38)

Applikationen producerer altså et supplement til loven; applikationen producerer noget mere end bare loven. Det er klart nok. Men Gadamer forklarer ikke her hvorfor loven også bliver modificeret eller ligefrem produceret af applikationens supplement. Hvis loven virkeligt er sig selv, selvberørende, så ændrer det vel ikke noget at den bliver appliceret. Men det mener Gadamer altså at det gør, og for at forstå det, skal vi have fat i Gadammers fænomenologiske arv fra Husserl. I slutningen af TM som er mere ontologisk end begyndelsen, skriver Gadamer: "Seen phenomenologically, the 'thing-in-itself' is, as Husserl has shown, nothing but the continuity with which the various perceptual perspectives on objects shade into one another." (TM, p.447). Tingen eksisterer altså ikke i sig selv, men derimod i enheden af dens fremtrædelser. Dette er den fænomenologiske definition på tings ontologiske struktur, og definitionen passer både på brugsgenstande, kunstværker og love. Loven er altså ikke en Kantiansk ting-i-sig-selv i Gadammers øjne. Loven er derimod en historisk ting som kun eksisterer som sine konkrete applikationer, som sine *fortolkninger*. Og derfor bliver loven modificeret af supplementet. Supplementet er ganske enkelt en kontekstualiseret fortolkning af loven som faktisk skaber loven.

Applikation og singular væren

Her er Gadamer ganske enkelt i gang med at gøre op med selve domslogikken som er en integreret del af hvordan vi altid har snakket om det at tænke og erkende. Tillad mig at rekapitulere. Først fulgte vi Gadammers demonstration af hvordan domslogikken ikke er i stand til at gennemføre en applikation på egen hånd; det kræver et hermeneutisk princip der kan guide applikationen. Så så vi hvordan forholdet mellem det universelle og det partikulære i dommen ikke er en rent deduktiv relation hvor indflydelsen udøves "ovenfra og ned" sådan som Kant mente. Relationen er tværtimod en supplerende relation, en relation hvor noget nyt bliver produceret, og denne produktion udøver en indflydelse "nedefra og op". Og endelig så vi at dette betyder at det universelle ikke kan have samme struktur som en ting-i-sig-selv sådan som Kant mente. Det universelle består derimod kun af enheden af sine konkrete fremtrædelser, af sine fortolkninger. Hvor efterlader det så det partikulære? Hvad er det individuelle tilfældes status? Gadamer skriver:

"The individual case on which judgment works is never simply a case; it is not exhausted by being a particular example of a universal law or concept. Rather, it is always an "individual case," and it is significant that we call it a special case, because the rule does not comprehend it. Every judgment about something intended in its concrete individuality (e.g., the judgment required in

a situation that calls for action) is - strictly speaking - a judgment about a special case." (TM, p.39).

I Gadammers alternative, hermeneutiske logik er det individuelle tilfælde noget andet og mere end bare en instantiation af det universelle. For det universelle *fatter* ikke det partikulære. Det får ikke fat om det, det forstår det ikke fordi det ikke kan anvende det. Det individuelle tilfælde er altid "en undtagelse". Det universelle subsummerer aldrig det partikulære regelret, men altid som en undtagelse fra reglen. Gadamer taler ikke om singularitet her, for det blev ikke et akademisk modeord før i begyndelsen af 90'erne. Men det er netop en singularitets-status som han tilkender det individuelle tilfælde.⁷

Det individuelle er altså ikke hierarkisk underordnet det universelle som især Kant har prøvet at få os til at tro. Det individuelle har tværtimod en væren der gør at det ikke kun stritter imod det universelles overgreb, men også er med til at bestemme det universelle. Og det betyder at vi skal ændre vores opfattelse af hvordan erkendelse sker. Vi skal både respektere det individuelle tilfældes singularitet eller unikhed; og vi skal også forstå at udvekslingen eller dialektikken mellem det individuelle og det universelle ikke er en regelret og lineær relation, men tværtimod er en produktiv relation som udfolder sig over tid.

Logisk fornuft mangler takt

Nu skulle vi være i stand til at forstå Gadammers samlede argument om applikation. Jeg fortsætter citatet hvor jeg slap, dvs. ved det individuelle tilfældes status på side 39:

"That means nothing less than that judging the case involves not merely applying the universal principle according to which it is judged, but co-determining, supplementing, and correcting that principle. From this it ultimately follows that all moral decisions [og beslutninger eller domme i det hele taget] require taste - which does not mean that this most individual balancing of decision is the only thing that governs them, but it is an indispensable element. It is truly an achievement of undemonstrable tact to hit the target and to discipline the application of the universal, the moral law (Kant), in a way that reason itself cannot." (p.39f).

Når man anvender en universel lov, regel eller begreb, så kræver det at man, mere ubevidst end bevidst, bruger sin viden om fællesskabets praksis; dvs. man må

⁷ Timothy Clark definerer singularitet således: "Singularity names the specific being of a text or work, inflected so as to underline its resistance to being described in general categories or concepts." Clark: *The poetics of Singularity* (2005), p.2. Desuden beskriver han singularitet som en begivenhed hvor noget uerstatteligt eller unikt træder frem (pp. 3, 8). I min afhandling følger jeg denne mere gængse opfattelse af singularitet hvor singularitet står i opposition til generalitet eller universalitet. Men jeg har dog en mistanke om at singularitet nærmere burde beskrive begivenheden hvor det partikulære og det universelle *formidles*, hvor oppositioner overskrides.

nødvendigvis kontekstualisere sin dom. Den objektive, desinteresserede dom findes ikke fordi enhver dom kræver smag, som altså er den sociale sans der vejleder dommen. Uden smag kan den logiske fornuft ikke ramme målet, den kan ikke producere en passende dom. Men idet dommen bliver kontekstualiseret, så ændrer den sig også. Det universelle må nemlig tage hensyn til det singulære element i det individuelle tilfælde, og det betyder at det individuelle tilfælde supplerer, korrigerer og medbestemmer det universelle.

Dette er præcis dialektikken i Gadamer's alternative hermeneutiske logik, og den viser at naturvidenskabens analytiske logik ikke kan producere sande udsagn på egen hånd, men at den skal suppleres af den hermeneutiske logik. Det er værd at bemærke at Gadamer ikke formulerer dette som en sønderlemmende kritik selvom det faktisk er det. Grunden er at Gadamer's stil ikke primært er kritisk, men konstruktiv. Han afviser ikke Kant, men korrigerer og supplerer Kant. Gadamer's intention er at forklare hvordan forståelse sker, og det beskriver han altså ved hjælp af sin analyse af applikation. Som jeg har antydnet et par gange, og som det nok er gået op for læseren, så er Gadamer's applikationsprincip selvfølgelig det som vi andre normalt kalder *fortolkning*. Gadamer's eget supplement til erkendelsesteorien er netop at han viser at erkendelse essentielt set er fortolkning.

I de næste afsnit skal vi se hvordan Gadamer applicerer den hermeneutiske logik på fortolkningen af et kunstværk. Gadamer ønsker at vise at kunstværket ikke er en ting-i-sig-selv, men et spil mellem kunstværkets konkrete fremtrædelser, og dermed viser Gadamer at relationen mellem kunstværk og fortolker ikke er en analytisk repræsentationsrelation, men derimod en mimetisk relation.

Kunstværket som spil

I kapitlet "The Ontology of the Work of Art and its Hermeneutic Significance" som vi finder i del I, kapitel II, hævder Gadamer at vi bedst kan forstå et kunstværk som et spil (TM, p.101). Gadamer overtager dette begreb om spil fra Kant og Schiller, men før han kan bruge det til sit eget formål, bliver han nødt til befri begrebet fra den subjektive betydning som Kant og Schiller gav det. I deres hænder blev begrebet nemlig frakendt forbindelse til sandhed, men Gadamer's formål er netop at vise at spilbegrebet er afgørende for æstetisk erfaring, og at æstetisk erfaring faktisk er en kilde til sandhed.

Gadamer sammenfatter Kants opfattelse af æstetik i begrebet "æstetisk bevidsthed". Denne analytiske æstetiske bevidsthed er karakteriseret ved at foretage en "æstetisk differentiering" som Gadamer beskriver således:

"Whereas a definite taste differentiates - i.e., selects and rejects - on the basis on some content, aesthetic differentiation is an abstraction that selects only on the basis of aesthetic quality as such.[...] Aesthetic experience (*Erlebnis*) [altså oplevelse, og ikke *erfaring*]⁸ is directed towards what is supposed to be the work proper - what it ignores are the extra-aesthetic elements that cling to it, such as purpose, function, the significance of its content. [...] It practically defines aesthetic consciousness to say that it differentiates what is aesthetically intended from everything that is outside the aesthetic sphere." (TM, p.85).

Med Husserls begreb kan man sige at den æstetiske bevidsthed opfatter kunstværket som en ting der er isoleret fra hele den omgivende *livsverden* (cf. TM, p.246f.). Som konsekvens opfatter den æstetiske bevidsthed relationen mellem kunstværk og fortolker som en relation mellem et subjekt og objekt der er adskilt. Men ifølge Gadamer er den opfattelse forkert. Gadamer skriver:

"[T]he work of art is not an object that stands over against a subject for itself. Instead the work of art has its true being in the fact that it becomes an experience that changes the person who experiences it. The "subject" of the experience [her mener Gadamer "*Erfahrung*"] of art, that which remains and endures, is not the subjectivity of the person who experiences it but the work itself. This is the point at which the mode of being of play becomes significant. For play has its own essence, independent of the consciousness of those who play." (TM, p.102).

Emnet for den kunstneriske erkendelse er altså ikke det transcendentale subjekt, men kunstværket selv. Gadamer foretager her en radikal forskydning af fokus væk fra vores vante begreb om det erkendende subjekt og til det hermeneutiske begreb om "sagen selv" ("die Sache"). Sagen selv er karakteriseret ved at stå mellem "subjektet" og objektet", men samtidigt at indbefatte begge disse størrelser. Gadamer vil altså beskrive dette forhold ved hjælp af spilbegrebet. Om spilbegrebet siger han:

"If we examine how the word "play" is used and concentrate on its so-called metaphorical senses, we find talk of the play of light, the play of the waves, the play of gears and parts of machinery, the interplay of limbs, the play of forces, the play of gnats, even a play on words. In each case what is intended is to-and-fro movement that is not tied to any goal that would bring it to an end. [...] The movement of playing has no goal that brings it to an; rather, it renews itself in constant repetition. The movement backward and forward is obviously so central to the definition of play that it makes no difference who or what performs this movement. The movement of play as such has, as it were, no substrate. It is the game that is played - it is irrelevant whether or not there is a subject who plays it. The play is the movement as such." (TM, p.103).

⁸ Gadamer taler både om "*Erlebnis*" og "*Erfahrung*". "*Erlebnis*" refererer som regel til Kants objektivistiske erkendelsesbegreb, mens "*Erfahrung*" refererer til Gadamers hermeneutiske erkendelsesbegreb. (Cf. oversætternes forord, TM, p.xiii f.).

Her vikler Gadamer spilbegrebet ud af det romantiske, transcendentale system og giver det nyt indhold. Spil beskriver ikke længere et velafgrænset objekt. Spil beskriver heller ikke et subjekts bevidsthedstilstand i erkendelsesakten. Spil refererer derimod til en bevægelse. Denne bevægelse har hverken et endegyldigt mål eller et *substrat*.⁹ Der er altså ingen, som sådan, der kan eje, som sådan, spillet, som sådan. Faktisk gør spillet det umuligt at bruge udtrykket "som sådan", og det er netop Gadamers pointe. Spil opløser vores traditionelle opfattelse af ting som afgrænsede entiteter, og vores opfattelse af erkendelse som rettet mod det formål at erkende objektet i sig selv. Spil er tværtimod en til-og-fra bevægelse som fornyer sig selv i en konstant gentagelse, som det hedder i citatet. Gadamer karakteriserer endvidere denne bevægelse som en bevægelse der stiller noget frem:

"One can say that performing a task succesfully "presents it" (stellt sie dar). This phrasing especially suggests itself in the case of a game, for here fulfilling the task does not point to any purposive context. Play is really limited to presenting itself. Thus its mode of being is self-presentation." (TM, p.108).

Spil er altså en gentagende til-og-fra bevægelse som stiller sagen frem, som præsenterer sagen. Og det sker vel at mærke uden hensyn til "subjekterne" der præsenterer sagen, og deres intentioner. Spillets bevægelse er således primær i forhold til spillerne, og det kan man beskrive ved at sige: "Spillet spiller", eller "Det spiller". I valensgrammatiske termer er "spil" et nul-valent verbum; det knytter intet subjekt eller objekt til sig. Hvis man skulle tale specifikt om forståelse, så ville Gadamer nøjes med at sige "det forstår" eller "forståelse" hvor sidstnævnte vel at mærke er et *verba*/substantiv. Heroverfor har vi den analytiske logik som beskriver fortolkning ved hjælp af et to-valent verbum: "Fortolkeren *forstår* teksten". Her knytter verbum både et subjekt og et objekt til sig.¹⁰

Det transcendentale subjekt forsvinder altså i bevægelsens nul-valens. Gadamer beskriver det således i relation til *præsentationen* af et skuespil: "[P]lay itself is a transformation of such a kind that the identity of the player does not continue to exist for anybody. Everybody asks instead what is supposed to be represented, what is "meant". The players (or playwright) no longer exist, only what they are playing." (TM, p.112). Når et skuespil kommunikerer sin mening succesfuldt, så spørger vi altså ikke til

⁹ "Substrat" er forbundet til de græske begreber hypostasis, hypokeimenon og ousia, og er blevet oversat til det latinske "substans". Alle disse begreber refererer til en selvstændig, tilgrundliggende ting som kan ejes (Lübcke, Poul (ed.), *Politikens filosofi leksikon*, p.417f.).

¹⁰ Frederik Stjernfelt har foreslået at en semantisk analyse af filosofiske teorier ved hjælp af valensgrammatik kan være illustrativ, og det giver jeg ham ret i (Stjernfelt 1997, p.203).

udsigelsesbetingelserne; både skuespillerne og skuespilforfatteren træder tilbage i formidlingen af skuespillets mening. Gadamer kalder også dette "total mediering": "Total mediation means that the medium as such is superseded (aufhebt). In other words, the performance (in the case of drama and music, but also in the recitation of epics or lyrics) does not become, as such, thematic, but the work presents itself through it and in it." (TM, p.120).¹¹

Gadamer samler sine betragtninger over spilbegrebet og kunstværket som spil i følgende tese: "My thesis, then, is that the being of art cannot be defined as an object of an aesthetic consciousness because, on the contrary, the aesthetic attitude is more than it knows of itself. It is a part of the *event of being that occurs in presentation*, and belongs essentially to play as play." (TM, p.116). Gadamer's pointe er altså at den kantianske, analytiske æstetiske bevidsthed har en begrænset selvforståelse. Og det er en pointe som vi genkender fra Gadamer's analyse og korrektion af Kants domslogik. Den æstetiske bevidsthed forstår ikke at kunstværket ikke er et objekt som bliver erkendt af et subjekt. Kunstværket er derimod en begivenhed hvor væren finder sted i en præsentation. Spørgsmålet er nu hvordan denne præsentation eller frem-stilling (Darstellung) finder sted, og det analyserer Gadamer i nogle meget koncentrerede passager som vi nu vil følge på bedste vis. Jeg vil gerne anbefale læseren at læse med i en udgave af TM hvis det kan lade sig gøre, for jeg bliver nødt til at henvise på kryds og tværs. Formålet med at følge denne analyse er at bestemme Gadamer's opfattelse af relationen mellem kunstværk og fortolkning.

Mimetisk repræsentation

Gadamer tager hul på spørgsmålet om kunstværkets frem-stilling ved at give en dybere analyse af spilbegrebet. Han skriver:

"Play is structure - this means that despite its dependence on being played it is a meaningful whole which can be repeatedly presented as such and the significance of which can be understood. But structure is also play, because - despite this theoretical unity - it achieves its full being only each time it is played. That both sides of the question belong together is what we have to emphasize against the abstraction of aesthetic differentiation." (TM, p.117).

På den ene side har kunstværket altså en *spil-struktur*, og som sådan repræsenterer kunstværket en meningshelhed som kan gentages. På den anden side er kunstværket også et *struktur-spil*, hvilket betyder at kunstværket som gentagelig enhed kun træder

¹¹ Sidst i kapitlet vil jeg kritisere Gadamer for at se bort fra det repræsentationelle element i teksten.

frem for os når det bliver præsenteret. Og som vi så ovenfor, bestemmer Gadamer denne præsentation som en til-og-fra bevægelse som gentager og fornyer sig selv. Kunstværket befinder sig således i en spænding mellem to poler. Den ene pol repræsenterer kunstværkets enhed, dets "i-sig-selv-hed", og den anden pol repræsenterer kunstværkets forskel fra sig selv. Kunstværket er altså karakteriseret ved både at sprede sig og samle sig. Og det er denne indsigt som skal korrigere den æstetiske bevidsthed, som det hedder sidst i citatet. Gadamer siger ikke eksplicit hvorfor, men grunden er at den æstetiske bevidsthed udelukkende har den ene pol for øje, nemlig kunstværket som selvidentisk enhed.

Og grunden til at den æstetiske bevidsthed havner i sådan en ensidighed, er at den skelner mellem kunstværket og repræsentationen af kunstværket. I opposition hertil advokerer Gadamer derfor nu for en *non-differentiering* mellem værk og repræsentation. Jeg fortsætter med at citere fra hvor jeg slap: "We may now formulate this by opposing *aesthetic non-differentiation* to aesthetic differentiation, which is the properly constitutive element of aesthetic consciousness." (Ibid). Og så nævner Gadamer en række distinktioner som afspejler den æstetiske bevidstheds grundlæggende distinktion mellem værk og repræsentation (ide vs. skuespilforfatterens repræsentation af ideen; skuespilforfatterens repræsentation vs. skuespillerens repræsentation; skuespillerens repræsentation vs. iagttagerens repræsentation). Og om disse distinktioner siger han:

"But these distinctions are of a secondary nature. What the actor plays and the spectator recognizes are the forms and the action itself, as they are formed by the poet. Thus we have here a *double mimesis*: the writer represents and the actor represents. But even this double mimesis is *one*: it is the same thing that comes to existence in each case. More exactly, one can say that the mimetic representation (Darstellung), the performance, brings into existence (zum Dasein) what the play itself requires. The double distinction between a play and its subject matter and a play and its performance corresponds to a double non-distinction as the unity of the truth which one recognizes in the play of art." (TM, p.117).

Gadamer mener altså at distinktionen mellem værk og repræsentation er af "en sekundær natur". Det betyder at distinktionen er noget som vi tilskriver kunstværket for at blive i stand til at tale om det og forstå det, men som alligevel ikke rigtigt tilhører kunstværket. Sidst i TM beskriver Gadamer denne dobbelthed som sprogets spekulative enhed: "Thus everything that is language has a speculative unity: it contains a distinction, that between its being and its presentations of itself, but this is a distinction that is really not a distinction at all." (TM, p.475). Her rører Gadamer ved essensen, eller rettere sagt ved sagen selv, i den filosofiske hermeneutik, idet han forsøger at gøre det

klart at sprog indeholder både forskel og enhed. Sproget må på den ene side bruge distinktioner for overhovedet at kunne betyde noget, og på den anden side er det gennem sproget at sagen selv træder frem i sin enhed.

Og i Gadamer's øjne udgør disse to modsætninger en *enhed*, nemlig den enhed som vi møder og genkender i kunsten, og som er kunstens sandhed. Det er det som Gadamer siger med sætningen: "The double distinction between a play and its subject matter and a play and its performance corresponds to a double non-distinction as the unity of the truth which one recognizes in the play of art." (TM, p.117). Det er imidlertid afgørende at vi møder denne *enhed* af sandhed i kunstens *spil*. Der er altså ikke tale om at Gadamer bliver metafysisk når bare man læser grundigt nok efter. For Gadamer består kunstens sandhed i en enhed som er en differentiell enhed hele vejen igennem. Sandhed er et spil mellem enhed og forskel.

Og det er altså denne differentielle enhed af en samlende og en spredende kraft Gadamer taler om, når han bruger det ontologiske begreb "sprogets spekulative enhed" og det æstetiske begreb "æstetisk non-differentiering". Det første beskriver sprogets dybeste struktur, og det andet beskriver kunstværkets struktur og vores attitude overfor kunstværket. Men hvis vi insisterer på at holde enheden åben og i forskel til sig selv, så er disse begreber ikke de bedste fordi de begge fokuserer på enheden. Men Gadamer foreslår også et andet begreb som indeholder både det differentielle og det identiske element i sig. Han skriver: "More exactly, one can say that the mimetic representation (Darstellung), the performance, brings into existence (zum Dasein) what the play itself requires." (TM, p.117).

Begrebet er "Darstellung", og oversætterne skifter mellem at oversætte det som "presentation" og "mimetic representation". De følger nok Gadamer som også selv omgås sine begreber med ganske stor fleksibilitet. Når man læser TM, kan man ikke slå ned på et begreb som "imitation" eller "experience" og så forvente at vide hvad det refererer til; det skal altid læses ud af konteksten. Men i dette tilfælde er oversættelsen af "Darstellung" til "mimetic repræsentation" meget passende fordi det på den ene side alluderer til det traditionelle repræsentationsbegreb som opfatter erfaringen af et kunstværk som en restløs repræsentation af et objekt for et subjekt. Og på den anden side balancerer det denne allusion ved at kvalificere repræsentationen som en mimetisk, skabende relation. Endelig er begrebet om mimetisk repræsentation bedre end de to andre begreber som jeg nævnte ovenfor, fordi det fremhæver det performative element ved kunstværkets struktur, og det er netop den frem-stillende, præsenterende *performance* af kunstværket som er den afgørende forskel mellem den æstetiske bevidstheds opfattelse af kunstværket og den hermeneutiske opfattelse.

Det skulle gerne være klart nu at Gadammers korrektion af Kants æstetiske bevidsthed løber helt parallelt med hans korrektion af Kants domslogik. Og det skulle også gerne være klart at Gadammers begreb om *applikation* løber parallelt med hans begreb om *mimetisk repræsentation*. Derfor kan vi også udvide beskrivelsen af relationen mellem kunstværket og dets repræsentation ved at sige at det er en applikationsrelation. Og vi kan gentage den beskrivelse af kunstværkets to poler hvormed jeg indledte afsnittet, men nu med den tilføjelse at den ene pol repræsenterer et supplement. Og så lyder det sådan her:

Kunstværket befinder sig i en formidling mellem to poler. Den ene pol repræsenterer kunstværkets enhed, dets universalitet som kan gentages, og den anden pol repræsenterer kunstværkets forskel fra sig selv, dets partikularitet som både kontekstualiserer og supplerer universaliteten. Den partikulære pol i kontinuumet sørger altså for at kunstværkets meningshelhed, dets universelle essens, bliver fremstillet i en konkret præsentation uden hvilken kunstværket slet ikke ville eksistere som andet end nøgent og meningsløst materiale. Gadamer forsøger på denne måde at tænke kunstværkets enhed og forskel sammen, og to af navnene som han giver til denne sammensatte begivenhed hvor mening finder sted, er "applikation" og "mimetisk repræsentation". Både applikation og mimetisk repræsentation svarer selvfølgelig til det som vi normalt kalder *fortolkningen* af kunstværket. Og Gadamer viser altså at fortolkning ikke er en spejlende repræsentation, men en frem-stillende, skabende repræsentation, og at denne repræsentation både er kontinuær med kunstværket og forskellig fra det.

Det er interessant, men helt i overensstemmelse med Gadammers teori, at jeg begyndte dette afsnit med at tale om *kunstværkets* struktur, og at jeg nu er endt med at tale om *fortolkningens* struktur. Gadamer viser jo netop at de to falder sammen. I næste afsnit vil jeg undersøge hvilke konsekvenser begrebet om mimetisk repræsentation har for spørgsmålet om fortolknings sandhed.

Sandhed i fortolkning

Fortolkning bidrager altså til at producere værket, og det ændrer også værket i denne frem-stilling. Når fortolkningen således bringer noget med sig i repræsentationen af værket, så bliver den analytiske, objektivistiske fortolker bekymret. Hirsch tror at det gør fortolkningen subjektiv og vilkårlig; dvs. at fortolkningen ikke har krav på sandhed, og at fortolkningen ikke repræsenterer værkets essentielle egenskaber, men kun dens accidentelle egenskaber. Men bekymringen hviler på den opfattelse at kunstværket er et isoleret objekt som skal repræsenteres af det fortolkende subjekt. Og bekymringen er at

i denne repræsentation kan kunstværket blive formidlet på en måde som forvrænger kunstværket selv. Men Gadamer deler, som vi nu ved, ikke denne opfattelse. Det som han ovenfor kaldte kunstværkets meningshelhed, svarer nemlig ikke til analytikkens selvidentiske objekt. Kunstværkets meningshelhed er kun en helhed for så vidt som den præsenterer sig sådan i rækken af forskellige frem-førelser af kunstværket. Gadamer forklarer det således, og jeg fortsætter med at citere fra side 117 i TM:

"What we have called a structure is one insofar as it presents itself as a meaningful whole. It does not exist in itself, nor is it encountered in a mediation (Vermittlung) accidental to it; rather, it acquires its proper being in being mediated. No matter how much the variety of the performances or realizations of such a structure can be traced back to the conception of the players - it [the structure] also does not remain enclosed in the subjectivity of what they think, but is embodied there. Thus it is not at all a question of a mere subjective variety of conceptions, but of the work's own possibilities of being that emerge as the work explicates itself, as it were, in the variety of its aspects." (TM, p.117f).

Fortolkningens repræsentation eller kommunikation af værket er altså ikke subjektiv og accidental i forhold til værket, men derimod essentiel for værket, og derfor en kilde til sand viden om kunstværket. Men det betyder på den anden side ikke at enhver opførelse af fx et teaterstykke eller oplæsning af et digt er korrekt. Gadamer fortsætter sin diskussion:

"[O]ne fails to appreciate the obligatoriness of the work of art if one regards the variations possible in the presentation as free end arbitrary. In fact they are all subject to the supreme criterion of "right" representation." (TM, p.118).

Man kan altså ikke frit vælge sin repræsentation af værket, og så regne med at det er en sand repræsentation. Sande repræsentationer skal adlyde "det højeste kriterium om korrekthed". Gadamer specificerer imidlertid ikke hvori dette korrektheds-kriterium består, og det er med god grund. Gadamer skriver:

"[T]he fact that the representation is bound to the work is not lessened by the fact that this bond can have no fixed criterion. Thus we do not allow the interpretation of a piece of music or a drama the freedom to take the fixed "text" as a basis for arbitrary, ad-lib effects, and yet we would regard the canonization of a particular interpretation [...] as a failure to appreciate the real task of interpretation. A "correctness" striven for in this way would not do justice to the true binding nature of the work, which imposes itself on every interpreter immediately, in its own way, and does not allow him to make things easy for himself by simply imitating a model." (TM, p.119).

Der findes altså slet ikke noget specifikt, fastlagt kriterium for hvad en korrekt fortolkning er. Der findes kun det formelle kriterium at enhver fortolkning bør søge at være korrekt. Gadamer fortæller os ikke direkte hvorfor der ikke findes et specifikt kriterium. Men grunden må være at korrekthed afhænger af omstændighederne. Det var jo det vi lærte af taktbegrebets betydning i dommen. Et universelt begreb kan ikke foretage en applikation/fortolkning uden et vejledende princip, og dette princip er takten som kender og respekterer fællesskabets historie og normer. Og kendetegnende for fællesskabets normer er at de er historiske og ændrer sig over tid. Derfor ville et fastlagt, universelt og ahistorisk kriterium for korrekthed ikke være i stand til at producere passende, sande domme og fortolkninger.

Det er forholdsvis simpelt at applicere et universelt kriterium. Man følger bare metodens vejskilte eller efterligner en model, og så skulle man få det ønskede resultat. Det stemmer helt overens med den analytiske intuition om at sandheden er det simplest mulige. Men hele Gadamers filosofiske hermeneutik er et forsøg på at fortælle os at sandheden ikke adlyder dette økonomiske princip om simpelhed. Det er ganske enkelt *for* simpelt at tro at metode er vejen til sandhed. Metoden reducerer kunstværket til et objekt - på samme måde som den universelle lov reducerer det individuelle tilfælde til en instantiation af loven. Metoden respekterer dermed ikke kunstværkets singularitet, og derfor fatter eller griber metoden aldrig kunstværket selv; den fatter kun et ideal om kunstværket. I opposition hertil bliver Gadamer ved med at insistere på at kunstværket har en singularitet som skal anerkendes og respekteres. Vi skulle nu være i stand til at forstå hvor dybt kritisk og polemisk titlen på Gadamers værk er.

Men kunstværkets singularitet er kun den ene side af historien, den anden side er kunstværkets universelle meningshelhed. Gadamer gør jo adskillige gange opmærksom på at sandheden befinder sig i en formidling mellem singularitet og universalitet, mellem forskel og enhed, mellem historie og evighed. Og han lancerer adskillige begreber for at beskrive denne relation. Fx. applikation, mimetisk repræsentation, spil, total mediering, og så videre (hvor det mest populære begreb selvfølgelig er *fusion*).

På samme måde gælder det at den korrekte fortolkning befinder sig i en formidlingsrelation. Weinheimer beskriver denne formidlingsrelation som et kontinuum mellem to *poler*; på den ene side har vi korrektheds-polen, og på den anden side kreativitets-polen. Men man kan også beskrive det som en formidling mellem *autoriteter*. På den ene side har vi så kunstværkets autoritet som består i dets strukturelle meningshelhed. Kunstværkets autoritet repræsenterer en abstrakt enhed eftersom det hævder en dekontekstualiseret essens. På den anden side har vi fortolkerens autoritet som består i at formidle kunstværket. Fortolkerens autoritet er pluralistisk eftersom det

er fortolkerens opgave at repræsentere værket i dets forskellige aspekter. Men man kan også beskrive formidlingen som to modsatrettede *bevægelser*. Tekstens bevægelse er samlende, strukturerende og identificerende. Fortolkerens bevægelse er spredende, differentierende og supplerende. Fælles for disse to poler, autoriteter og bevægelser er at de mødes i en mediering når kunstværket udføres, når kunstværket spilles. De mødes i kunstværkets *spil*, og dette spil er kunstværkets sandhed.

Set i dette lys er det absurd at operere med det normative princip om at der kun findes én sand fortolkning af et kunstværk. Dette princip ser fuldstændigt bort fra fortolkerens rolle i fortolkningen som er at præsentere og supplere værket. Princippet ser også bort fra det faktum at mennesket er et finit, historisk væsen. Som finit væsen er menneskets erkendelse bundet til dets individuelle *synspunkt* som producerer et specifikt perspektiv på verden (Cf. TM, p.375). Det betyder at vi ikke har adgang til det objektive synspunkt som befinder sig udenfor tid og rum, og som slet ikke er et *syns-punkt*, men som repræsenterer et "view from nowhere".¹²

Hvis man kunne indtage dette objektive "synspunkt", så ville man være i stand til at se alle kunstværkets aspekter i ét glimt, og dette glimt kunne man godt kalde dén korrekte repræsentation af kunstværket. Men eftersom mennesket er finit, er det overladt til at stykke kunstværkets forskellige aspekter sammen og finde en enhed i dem. Der er altså brug for flere fortolkninger af det samme kunstværk fordi hver fortolkning kun repræsenterer ét aspekt af værket. Dette forklarer også hvorfor objektivismens sandhedsbegreb forekommer os at være endimensionelt. Den ene fortolkning som objektivismen tilbyder, og som ophøjes til sandhed, formår kun at realisere ét aspekt af kunstværkets multiple potentiale.

At fatte sandheden i et kunstværk består derfor ikke i at *repræsentere* kunstværkets mening, men i at præsentere en *fortolkning* af den mening som man finder i værket. Og denne fortolkning minder mest af alt om en *gen-skabelse* af værkets mening. Dette er Gadammers konklusion på sin diskussion af fortolkningens sandhed:

"In a certain sense interpretation probably is re-creation, but this is a re-creation not of the creative act but of the created work, which has to be brought to representation in accord with the meaning the interpreter finds in it. [...] In view of the finitude of our historical existence, it would seem that there is something absurd about the whole idea of a unique, correct interpretation." (TM, pp. 119-120).

¹² *The View From Nowhere* (1986) er titlen på en berømt bog af den amerikanske filosof Thomas Nagel hvori han forsøger at kombinere subjektive og objektive perspektiver. (Læg forresten mærke til at forstyrrelsen af meningen lurer i rummet mellem bogstaverne: "nowhere" kan deles på en måde, så tid og rum kræver sin ret overfor objektivismen.)

Hermeneutikkens tekstuelle åbning

Jeg har som nævnt baseret min alternative læsning af Gadamer's *Truth and Method* på del I som hedder "The question of truth as it emerges in the experience of art". I slutningen af denne del giver Gadamer sin undersøgelse en overraskende udvidelse som ændrer billedet af hans filosofiske hermeneutik betragteligt. I afsnittet "The borderline position of literature" udvider Gadamer nemlig hermeneutikkens problemfelt fra at omfatte kunstværker til at omfatte enhver form for tekst. Gadamer's formål med denne manøvre er gøre hermeneutikken så bred at den kan indoptage Kants mere specifikke æstetik. Lad os se nu hvordan Gadamer udfører denne manøvre.

Gadamer begynder med at spørge om den hidtidige undersøgelse af kunstværkets struktur også gælder litteratur. Umiddelbart lader det til at være tilfældet. Når litteratur læses højt, så bliver det selvfølgelig præsenteret på samme måde som et teatermanuskript præsenteres i opførelsen af teaterstykket. Men hvad så når litteratur læses alene, stille og "indvendigt" som det for det meste bliver? Hvor er det essentielle element af fremførelse eller præsentation i stille læsning? (TM, p.160). Det er der faktisk, og det findes blandt andet i rytmen og trykket:

"Reading with understanding is always a kind of reproduction, performance, and interpretation. Emphasis, rhythmic ordering, and the like are part of wholly silent reading too. Meaning and the understanding of it are so closely connected with the corporeality of language that understanding always involves an inner speaking as well." (TM, p.160).

Selv når vi tror at vi bare aflæser tegnene, så er fortolkningen på spil i fremførelsen og reproduktionen af ordene. Det betyder at litteraturen har samme struktur som de andre kunstværker som Gadamer har analyseret hidtil, nemlig teater, musik, billede osv. Også i litteratur er applikation og mimetisk repræsentation på spil.

Gadamer spørger nu om den æstetiske bevidstheds distinktion mellem skønlitteratur og andre former for tekst er troværdig. Og det lader ikke til at være tilfældet:

"[The] principle dividing literary art from other written texts becomes dubious for us. We have seen that aesthetic consciousness is unable to grasp the essential truth even of literary art. For literary art has in common with all other texts the fact that it speaks to us in terms of the significance of its contents. Our understanding is not specifically concerned with its formal achievement as a work of art but with what it says to us. The difference between a literary work of art and any other text is not so fundamental." (TM, p.163).

Litteratur har altså kunstværkets spilstruktur, og det er fordi litteratur, ligesom andre kunstformer, præsenterer en meningshelhed. Men det er ikke en eksklusiv egenskab ved

litteratur; litteratur får tværtimod del i denne egenskab fordi litteratur er en *tekst*. Litteratur har altså spilstruktur fordi litteratur har del i en mere generel tekstualitet.

Og nu hævder Gadamer at denne tekstualitet faktisk udgør essensen af hermeneutikkens opgave og problem:

"The mode of being of a text has something unique and incomparable about it. It presents a specific problem of translation to the understanding. Nothing is so strange, and at the same time so demanding, as the written word. [...] The written word and what partakes of it - literature - is the intelligibility of mind transferred to the most alien medium. Nothing is so purely the trace of the mind as writing, but nothing is so dependent on the understanding mind either. In deciphering and interpreting it, a miracle takes place: the transformation of something alien and dead into total contemporaneity and familiarity. This is like nothing else that comes down to us from the past." (TM, p.163).

Gadamer siger det endnu tydeligere i begyndelsen af tredje del:

"As we have said, all writing is a kind of alienated speech, and its signs need to be transformed back into speech and meaning. Because the meaning has undergone a kind of self-alienation through being written down, this transformation back is the real hermeneutical task." (TM, p.393).

Fortolkningen af tekster udgør hermeneutikkens essentielle opgave fordi tekster markerer grænsen for forståelsens rækkevidde. Tekst er et grænsetilfælde for forståelsen fordi tekst er det umiddelbart mindst meningsbefordrende medium sammenlignet med fx. teater, dans, musik, religiøse ritualer, festivaller osv. I tekstens medium er performance-elementet reduceret til det mindst mulige. Tekst er død mening og fremmed for forståelse, indtil fortolkeren genopliver teksten i en genopførsel af dens mening.

Som konsekvens af at teksten udgør hermeneutikkens essentielle problem, tillader Gadamer sig at udvide hermeneutikkens jurisdiktion helt til dens grænse:

"If my argument is correct, however, the real problem of hermeneutics is quite different from what one might expect. It points in the same direction in which my criticism of aesthetic consciousness has moved the problem of aesthetics. In fact, hermeneutics would then have to be understood in so comprehensive a sense as to embrace the whole sphere of art and its complex of questions. Every work of art, not only literature, must be understood like any other text [!] that requires understanding, and this kind of understanding has to be acquired. This gives hermeneutical consciousness a comprehensiveness that surpasses that of aesthetic consciousness. *Aesthetic consciousness has to be absorbed into hermeneutics.*" (TM, p.164).

Her foretager Gadamer to operationer. Først transformerer han hermeneutikken til en generel tekstvidenskab; og så udnytter han den position til at indoptage Kants specifikke æstetik i hermeneutikken. Det gør han for at slå fast at hermeneutikken er en selvstændig og legitim teori som er i stand til at producere sande fortolkninger. Dette er faktisk Gadamers konklusion på første del af *Truth and Method*. Det generelle, videnskabsfilosofiske argument som løber gennem hele første del, udfolder sig således: I udgangspunktet var hermeneutikken bundet til Kants overordnede filosofiske system hvor den indtog en underordnet, subjektiv position. Så bryder Gadamer fri herfra ved at kritisere og supplere Kants æstetik. Derved hævder han hermeneutikken som et nødvendigt element i erkendelsesprocessen. Og endelig transformerer han hermeneutikken til en generel tekstvidenskab som omfatter og indoptager Kants æstetik, og derved kan han etablere hermeneutikken som en selvstændig teori. Denne selvstændige teori er i stand til at legitimere fortolkningens sandhed, og det er netop formålet i første del af *Truth and Method*.¹³

Hirsch kan imidlertid ikke acceptere Gadamers legitimering af fortolkning som sand erkendelse fordi han mener at Gadamers teori er både inkonsistent og ude af stand til at bestemme meningen i en tekst. Lad os se hvordan Hirsch udfolder sin kritik, og hvordan Gadamer kan svare på den.

E.D. Hirschs kritik af ubestemmelighed

I appendiks II til *Validity in Interpretation* kritiserer Hirsch Gadamers fortolkningsteori for både at være inkonsistent og ude af stand til at bestemme meningen i en tekst. Jeg vil forsøge at gøre det kort her og vil derfor kun tale om anklagen om ubestemmelighed. Hirschs anklage om meningens ubestemmelighed i Gadamers teori drejer sig om at traditionsbegrebet hos Gadamer ikke er i stand til at udføre den funktion som den burde. I Gadamers teori skulle traditionsbegrebet være den norm som garanterer at fortolkninger er valide. Traditionsbegrebet skulle være den lov som man applicerer på forskellige fortolkninger af den samme tekst for at bestemme hvilken fortolkning der er den korrekte. Den korrekte fortolkning skulle altså være den fortolkning som er i overensstemmelse med traditionens norm om korrekthed. Men ifølge Hirsch kan Gadamers traditionsbegreb ikke spille denne normative rolle fordi traditionen hos Gadamer ikke er stabil. Hirsch formulerer det således:

¹³ Med et glimt i øjet kan man faktisk læse første del som en *Bildungs*-roman over hermeneutikken. Først var hermeneutikken hjemme i Kants generelle system (ja, den havde vel nærmest stuearrest). Så brød hermeneutikken ud i en kritik og korrektion. Og endelig fandt hermeneutikken sig selv og et hjem i en ny og større mediering som indoptog og transformerede udgangspunktet, og som repræsenterede et selvstændigt sandhedsbegreb.

"The idea of tradition is essential to Gadamer because it points to a principle for resolving disagreements between contemporary readers. [...] [T]radition cannot really function as a stable, normative concept, since it is in fact a changing, descriptive concept. [...] Without a genuinely stable norm we cannot even in principle make a valid choice between two differing interpretations, and we are left with the consequence that a text means nothing in particular at all." (Hirsch 1973, p.250f.)

Konsekvensen af at traditionsbegrebet ikke er en stabil norm, er altså at Gadamers fortolkningsteori ikke er i stand til at diskriminere eller bestemme mellem den ene korrekte fortolkning og de mange ukorrekte fortolkninger. I stedet producerer Gadamers teori adskillige forskellige fortolkninger som alle kan være korrekte fordi de er bestemt af traditionen som skifter over tid.

Denne relativitet kan Hirsch netop ikke acceptere fordi hans objektivistiske begreb om korrekthed siger ham at korrekte fortolkninger skal være uafhængige af rumlige og tidlige omstændigheder. Dette medfører for Hirsch at der kun kan være én unik, korrekt fortolkning som er a-tidslig og a-rumlig. Det betyder også at teksten kun kan have én unik mening. Og det er således fortolkningens opgave at repræsentere denne unikke mening objektivt.

Hirsch kritiserer altså Gadamer for at ubestemmeligheden af tekstens mening medfører at teksten slet ikke betyder noget - bestemt. Det er mildest talt en skarp kritik af en fortolkningsteori som jo netop forsøger at beskrive hvordan mening finder sted. Men som vi har set, er Gadamer da også uenig i hele Hirschs model: Gadamer mener ikke at en norm skal være universel for at kunne garantere sande fortolkninger; normen tilpasser sig omstændighederne i applikationen. Gadamer mener heller ikke at den korrekte fortolkning er unik; den korrekte fortolkning stiller tekstens mening frem, og det kan gøres på flere måder. Og endelig mener Gadamer heller ikke at tekstens mening er unik; tekstens mening består i en historisk fortolkning af tekstens mening som derfor nødvendigvis skifter. Derfor repræsenterer ubestemmeligheden i Gadamers fortolkningsteori heller ikke en mangel som Hirsch mener. Ubestemmeligheden sikrer netop at tekstens mening kan træde frem i forskellige historiske fortolkninger, som alle er sande for så vidt de præsenterer en genskabelse af tekstens mening.

Hirschs kritik rammer altså ikke Gadamer fordi Gadamer ikke opererer med de objektivistiske dogmer om entiteters selvidentitet og relationers entydighed. Og denne forskel viser sig også i fundamentalt forskellige opfattelser af hvad formålet er med en fortolkningsteori. For Hirsch har en fortolkningsteori til formål at begrænse antallet af korrekte fortolkninger til én, og denne ene fortolkning skal bestemmes entydigt i en

entydig repræsentation. På den måde forsøger Hirsch at lukke spørgsmålet om den korrekte fortolkning af en teksts mening. For Hirsch gælder det at når spørgsmålet om den korrekte fortolkning er besvaret, så lukker spørgsmålet sig om det unikke svar. Formålet i Gadamer's fortolkningsteori er diametralt modsat. For Gadamer handler det om at sørge for at spørgsmålet om tekstens mening forbliver åbent. Og det kræver netop ubestemmelighed i diskrimineringen mellem forskellige fortolkninger.

Gadamer sikrer sig at hans fortolkningsteori indeholder denne ubestemmelighed ved at betragte en tekst som et spørgsmål:

"That a historical text is made the object of interpretation means that it puts a question to the interpreter. Thus interpretation always involves a relation to the question that is asked of [ikke "by"] the interpreter. To understand a text means to understand this question. But this takes place, as we showed, by our attaining the hermeneutical horizon. We now recognize this as the *horizon of the question* within which the sense of the text is determined. [...] - a horizon that, as such, necessarily includes other possible answers." (TM, p.369f.).

Tekstens spørgsmål er altså netop kendetegnet ved at være åbent for flere svar. Og det er denne åbenhed ved spørgsmålet som skaber ubestemmeligheden: "[...] this is the real and fundamental nature of a question: namely to make things indeterminate." (TM, p.375). Denne spørgsmål-svar logik som beskriver relationen mellem tekst og fortolkning, er blot en anden formulering af den logik som vi allerede har stiftet bekendtskab med. Jeg tænker her på den mimetiske repræsentation som jo består af en strukturel enhed (som korresponderer til tekstens spørgsmål) og en differentiell præsentation eller fortolkning (som korresponderer til fortolkerens svar).

Filosofisk hermeneutik og litterær fortolkning

Som vi netop har set, er den filosofiske hermeneutik i stand til at afvise anklagen om relativisme som Hirsch retter mod den. Og dermed er den filosofiske hermeneutik i stand til at hævde at fortolkning kan producere sand erkendelse. Men denne vigtige kompetence skjuler samtidigt en afgørende mangel ved den filosofiske hermeneutik. Og hvori denne mangel består, kan spørgsmålet om relevansen af filosofisk hermeneutik for litterær fortolkning afsløre meget præcist.

Weinsheimer behandler netop spørgsmålet om relationen mellem filosofisk hermeneutik og litterær teori i sin bog "Philosophical Hermeneutics and Literary Theory". Weinsheimer skriver: "[...] Gadamer's hermeneutics has no practical applications, no consequences that would improve the practice of literary criticism." Det virker umiddelbart som en selvmodsigelse, bogens titel taget i betragtning. Men titlen på

Weinsheimers bog skal forstås på samme måde som Gadamer's *Truth and Method*. Litterær *teori* repræsenterer en metode som forsøger at formalisere og kontrollere litterær fortolkning, og *filosofisk* hermeneutik står netop i opposition til denne tilgang til sandhed i fortolkninger. Weinsheimer forklarer det således:

"The fact that Gadamer's aim is to reveal what is common to understanding makes his hermeneutics a general account of interpretation, to be sure; but this generality does not make it theoretical, because it lacks the other ingredient essential to theory: the attempt to establish regulative principles and thereby govern interpretation." (Weinsheimer 1991, p.27).

Og Weinsheimer slår sin pointe fast: "Gadamer's hermeneutics is philosophical in intent: not only does it have no practical applications but, further, any attempt to put it into practice constitutes a misinterpretation of it." (Op.cit. p.28).

Dette må siges at være en meget uhermeneutisk opfattelse af Gadamer's hermeneutik. Det kan godt være at der ikke er nogen gevinst ved at bruge filosofisk hermeneutik som en litterær teori, men at det ligefrem er misforstået at forsøge, bryder åbenlyst med Gadamer's indsigt om at mening ligger i applikation, dvs. praktisk anvendelse. Så derfor vil jeg tillade mig kort at forestille mig hvilken type litterære læsninger Gadamer's filosofiske hermeneutik ville give form til. Kort sagt ville den filosofiske hermeneutik producere tematiske læsninger som fokuserer på det udsagte, og som er kun er interesseret i udsigelsen for så vidt at det bidrager til en større forståelse af det udsagte. Og formålet med disse læsninger ville være at bibringe fortolkeren erfaring som kunne bidrage til den fortsatte dannelse af fortolkeren i historiens og samfundets billede ("Bildung"). Vi genkender denne type litterære læsninger i de historiske, biografiske og individuatoriske læsninger af romantikkens dannelsesroman, og de lever stadig i bedste velgående i den litteraturhistoriske disciplin.

Men normalt skelner man mellem litteraturhistorie og litterær teori, og hvis man gør det, bliver det klart at filosofisk hermeneutiske litteraturlæsninger fremtræder en smule naive. Det gør de fordi litteraturteori siden nykritikken har været kendetegnet ved en særlig sensitivitet overfor tekstens repræsentation af sin egen mening. Og denne sensitivitet mangler den filosofiske hermeneutik fuldstændigt.

Denne mangel viser sig tydeligst i Gadamer's begreb om "total mediering". Jeg har omtalt det tidligere, men tillad mig at gentage en del af citatet: "Total mediation means that the medium as such is superseded (aufhebt). In other words, the performance [...] does not become, as such, thematic, but the work presents itself through it and in it." (TM, p.120). Gadamer kalder det godt nok "total *mediering*", men det er jo faktisk

tekstens mening som er total, og tekstens mediering eller repræsentation som bliver ophævet, den bliver nemlig hævet op i tekstens mening.¹⁴ Ifølge Gadamer bliver tekstens repræsentation altså ikke et tema i sig selv når repræsentationen af tekstens mening er succesfuld - dvs. formår at stille tekstens mening frem. I "Text and Interpretation" som jeg vender tilbage til i tredje kapitel, formulerer Gadamer det således:

"In opposition to this view in linguistics, I believe that what makes understanding possible is precisely the forgetfulness of language, a forgetting of the formal elements in which the discourse or the text is encased. Only where the process of understanding is disrupted, that is, *where understanding will not succeed*, are questions asked about the wording of the text, and only then can the reconstruction of the text become a task in its own right." (DD, p.32. Min kursiv).

De formelle elementer i sproget som blandt andet omfatter tekstens ordvalg og den slags retoriske elementer, spiller altså ikke nogen rolle når forståelse finder sted. Implicit siger Gadamer også at forståelse er det normale udfald af fortolkning.

Det er således klart at Gadamers begreb om repræsentation udelukkende knytter sig til *fortolkeren* hvis opgave det er at re-præsentere tekstens mening i en gen-fremstilling af denne mening. *Tekstens* repræsentation i form af dens retoriske eller tekstuelle elementer spiller derimod ingen rolle for forståelsen så længe forståelsen er succesfuld. Men dermed forbigår Gadamer det repræsentationselement som ligger i *teksten*. Og jeg vil netop hævde at denne forbigåelse repræsenterer en stor mangel ved Gadamers hermeneutiske teori.

Men på den anden side er det også vigtigt at forstå at denne mangel er resultatet af et bevidst valg som Gadamer træffer. Gadamer vælger grundlæggende at fokusere på forståelsens succes, ikke dens fiasko. Dette afslører en pragmatisk optimisme som vi finder eksplicit formuleret i forordet til anden version af TM:

"What man needs is not just the persistent posing of ultimate questions [altså skepticisme], but the sense of what is feasible, what is possible, what is correct, here and now. The philosopher, of all people, must, I think, be aware of the tension between what he claims to achieve and the reality in which he finds himself." (TM, p.xxxviii).

Denne grundlæggende pragmatiske, optimistiske attitude har utroligt stor værdi. Det har den fordi den giver form til Gadamers filosofi som er i stand til at forsvare de fortolkende videnskaber mod anklager om relativisme fra objektivismen og samtidigt legitimere

¹⁴ Derrida refererer til denne manøvre som "*Aufhebung*", og den spiller en central rolle i næste kapitel om Derridas dekonstruktion.

fortolkning som sand erkendelse. Dette er nok *Truth and Methods* største bedrift og vigtigste bidrag overhovedet.

Men det ændrer imidlertid ikke på at når Gadamer ser bort fra tekstens repræsentation, så mister han for det første et uundværligt element i forståelsens samlede struktur som vi må vende os andetsteds for at få indsigt i. Men han binder sig også til et begreb om tekst og fortolkning som ikke har nogen særlig relevans for litterær teori. Gadammers fortolkningsteori ser som sagt bort fra tekstens retoriske elementer og fokuserer på tekstens mening. Man kan spørge sig selv hvilke tekster der passer på denne beskrivelse. Umiddelbart kommer jeg til at tænke på fx. avisartikler, historisk-videnskabelige artikler og almindelige udtalelser i hverdagsamtaler mellem personer. For filosofisk hermeneutik præsenterer disse tekster et fortolkningsproblem for så vidt det er muligt at beskrive hvordan forståelsen af dem finder sted, og denne beskrivelse har videnskabsfilosofisk interesse. Men for litterær teori præsenterer disse tekster ikke et fortolkningsproblem. Litterær teori beskæftiger sig netop med tekster som via retoriske midler problematiserer tekstens mening, og som derfor kræver *aktiv* og bevidst fortolkning.

Jeg vil derfor hævde at grunden til at Gadamer ikke kan forfølge den tekstuelle åbning i sin hermeneutik, er at åbningen peger i retning af et retorisk eller tekstuel tekstbegreb som ikke er foreneligt med hans begreb om total mediering. Tekstens tekstualitet tillader netop ikke Gadamer at hæve tekstens repræsentation op i tekstens mening med et snuptag. Måske er det egentligt i denne sammenhæng at "The borderline position of literature" skal forstås?

Manglen på tekstualitet i Gadammers hermeneutik træder helt tydeligt frem hvis man sammenligner den med Derridas dekonstruktive hermeneutik. Og det vil jeg netop gøre i tredje kapitel med det formål at få en mere omfattende forståelse for fortolkning.

Men først vil jeg foretage en læsning af Derridas tidligste tekster som kan lægge op til sådan en sammenligning. Læsningen af disse tekster vil meget passende dreje sig om Derridas kritik af *Aufhebung* om hvilken Derrida afslører i en sjælden eksplicit passage:

"If one wishes to identify the specificity of the writing operation or of the operation of the textual signifier (the graphics of supplementarity or of the hymen), one must focus one's critique on the concept of *Aufhebung* or sublation {*relève*}, which, as the ultimate mainspring of all dialecticity, stands as the most enticing, the most sublating, the most "relevant" way of (re)covering (up) that graphics, precisely because it is most similar to it. This is why it has seemed necessary to designate the *Aufhebung* as the decisive target (cf. *Of Grammatology*, p. 25)". ("The Double Session", in: *Dissemination* 1981, (1972), p.248n).

II Derridas dekonstruktion

Derridas projekt

Derridas filosofi er generelt en indirekte filosofi. Den kommer primært til udtryk i en særlig læsepraksis, og den viser sig derfor mest som effekter. Men med *Of Grammatology* forholder det sig anderledes. *Of Grammatology* tilhører Derridas første store intellektuelle udladning som finder sted i 1967 med udgivelsen af tre værker: *Of Grammatology*, *Writing and Difference* og *Speech and Phenomena*. I første del af *Of Grammatology*, som hedder "Writing before the Letter", formulerer Derrida sit "filosofiske" program mere eksplicit end nogen andre steder. Den dekonstruktive kritiker John D. Caputo siger ligefrem at *Of Grammatology* er det nærmeste vi kommer en traktat fra Derridas hånd (Caputo 1997, p.46). Derfor er det oplagt at bruge *Of Grammatology* til at beskrive Derridas projekt. Jeg vil begrænse mig til at referere og forklare indledningen og det første kapitel i første del som hedder "*The End of the Book and the Beginning of Writing*".

I den indledende *Exergue* indridser Derrida sit projekt på en gammel mønt inden han sender den i omløb igen. Derrida fortæller os at han generelt vil fokusere sin opmærksomhed på tre emner, nemlig skriftbegrebet i opposition til den dominerende opfattelse af sprog som talesprog, metafysikkens historie som er en logocentrisme og endelig videnskaben og dens forbindelse til metafysikken (*Of Grammatology* (forkortet: OG), 1967, p.3). Derrida fokuserer altså på den dominerende filosofiske tradition som han kalder metafysik. Det gør han fordi han mener at metafysikken altid har struktureret vores filosofi og vores indretning af samfundet på en totalitær måde. Og hele Derridas projekt drejer sig om at frigøre sig fra den totalitære metafysik og dens aflejringer af mening i historien. Det vil han gøre ved at udvikle en ny form for skriftvidenskab, en grammatologi:

"By alluding to a science of writing reined in by metaphor, metaphysics, and theology, this exergue must [...] announce that the science of writing - *grammatology* - shows signs of liberation all over the world, as a result of decisive efforts." (OG, p.4).

Grammatologiens meget generelle frigørelse fra metafysikkens sandhedsbegreb og logik begynder imidlertid på det mest specifikke niveau, nemlig i den måde hvorpå betydning skabes. Derrida vil simpelthen foreslå en alternativ beskrivelse af betydning som udskyder, forskyder og omvender den mening som den traditionelle filosofiske betydningsteori har produceret igennem historien. Nærmere bestemt begynder den

filosofiske, kulturelle og eksistentielle frigørelse med frigørelsen af betegneren fra metafysikkens tegnteori.

I den metafysiske opfattelse af tegnet skelnes der fundamentalt set mellem betegnet og betegner eller mening og reference (OG, p.11, 13). Det betegnede er selve meningen som tegnet som helhed refererer til, og betegneren er den del af tegnet som sørger for at referere til denne mening. Tegnet er altså splittet mellem en ideel del, det betegnede, og en materiel del, betegneren. Metafysikken har altid opfattet det betegnede som det primære og selvidentiske som ikke refererer til andet end sig selv. Og den har altid opfattet betegneren som noget sekundært som ikke har sin væren i sig selv, men som udelukkende refererer til noget andet.

Det er altså denne underordnede og nedvurderede status som Derrida vil befri betegneren for, og det gør han ved at påpege at betydning i virkeligheden skabes af betegnerens spil og ikke af betegnerens repræsentation af et betegnet. Derrida vender således forholdet mellem betegnet og betegner om og giver prioritet til betegneren fordi han mener at betydning skabes af betegnerens krydshenvisninger til hinanden og ikke af én betegners entydige henvisning til en ideel mening. På den måde åbner Derrida op for et henvisningsspil mellem sprogets tegnere som gør det umuligt at tale om en ideel mening. Den ideelle mening er selv en betegner, for den henviser selv til andre betegnede. Det uafsluttede henvisningsspil transformerer altså ethvert betegnet til en betegner som indgår i det betydende system af tegnere. Derrida formulerer det således:

"[...] "signifier of the signifier" no longer defines accidental doubling and fallen secondarity. "Signifier of the signifier" describes on the contrary the movement of language [...]. There the signified always already functions as a signifier. [...] There is not a single signified that escapes, even if recaptured, the playing of signifying references that constitute language. The advent of writing is the advent of this play; today such a play is coming into its own." (OG, p.7).

Dette er tegnets nye grammatologiske logik, og Derrida kalder den mange ting, blandt andet supplement, spor og *différance*. Og det er netop denne logik som grammatologien beskriver og operationaliserer for første gang.¹⁵ Derrida befrier således betegneren fra metafysikken; men kun for at rette dens supplerende, destabiliserende effekt tilbage imod metafysikken selv. Formålet er at de-sedimentere eller de-konstruere metafysikkens meningsaflejringer som alle har deres oprindelse i metafysikkens sandhedsbegreb.

¹⁵ Der er flere filosoffer som har beskrevet betydningens differentielle struktur før Derrida, især Saussure som Derrida bruger, men ingen af dem har radikaliseret denne indsigt i sådan en grad som Derrida. Og det er netop denne radikaliserende som sætter Derrida i stand til at udfordre enhver form for etableret mening.

Derrida beskriver metafysikkens sandhedsbegreb med tre forskellige begreber som dog hører sammen, nemlig logocentrisme, fonocentrisme og nærværsmetafysik. Derrida kalder metafysikkens sandhedsbegreb en logocentrisme fordi det har sit fundament og sin kilde i *logos*. I den græske filosofi repræsenterede *logos* væren selv, meningens idealitet, det rationelle princip, og som sådan var det et samlende, forenende princip (OG, p.10). Og dette *logos* var forbundet med det talte ord. Det talte ord har nemlig altid været den primære repræsentant for væren og mening, og det skrevne ord har altid været en sekundær repræsentant. Derfor beskriver Derrida også metafysikken som en fonocentrisme. Endelig kan Derrida beskrive metafysikken som en nærværsmetafysik fordi relationen mellem *logos* og stemmen er en umiddelbar relation som ikke kræver noget medie eller nogen formidling:

"[T]hat logocentrism which is also a phonocentrism: absolute proximity of voice and being, of voice and the meaning of being, of voice and the ideality of meaning. [...] We already have a foreboding that phonocentrism merges with the historical determination of the meaning of being in general as *presence* [...]." (OG, pp.11-12).

Det er altså på dette kompleks af logocentrisme, fonocentrisme og nærværsmetafysik at Derrida vil gøre sit desedimenterende og dekonstruktive arbejde. Men Derrida kan ikke begynde hvor som helst på dette arbejde. Han er meget bevidst om at han er kastet ind i det metafysiske kompleks og derfor overtager det som en intellektuel arv. Derfor må Derrida også tage udgangspunkt i den metafysiske tradition, og han vælger at begynde med Heidegger fordi Heideggers filosofi som helhed peger på en vej ud af metafysikkens totalitet.

Derridas overtagelse af Heidegger

Med *Sein und Zeit* fra 1927 formulerer Heidegger en fundamental-ontologisk filosofi som genstiller det glemte spørgsmål om det værendes Væren. Spørgsmålet om meningen med væren er, ifølge både Heidegger og Derrida, det metafysiske spørgsmål par excellence. Men Heidegger radikaliserer det ved ikke at nøjes med at spørge efter væren, men efter det værendes Væren. Denne distinktion mellem væren og det værendes væren kalder Heidegger den ontisk-ontologiske forskel. Ifølge Derrida er den ontisk-ontologiske forskel imidlertid stadig metafysisk selvom den repræsenterer en radikalisering af værensspørgsmålet. Og det går også op for Heidegger senere i hans tænkning, ifølge Derrida. Derfor flytter den senere Heidegger trykket i spørgsmålet om Væren, fra "Væren" til "spørgsmål". Derrida skriver:

"Because it is indeed the *question* of being that Heidegger asks metaphysics. And with it the question of truth, of sense, of the logos. The incessant meditation upon that question does not restore confidence. On the contrary, it dislodges the confidence at its own depth, which, being a matter of the meaning of being, is more difficult than is often believed. [...] [S]uch a meditation contributes, quite as much as the most contemporary linguistics, to the dislocation of the unity of the sense of being, that is, in the last instance, the unity of the word." (OG, p.22).

I Derridas udlægning af Heideggers udvikling forlader Heidegger således sit indledende ontologiske, hermeneutiske projekt. Det viser sig især ved at han begynder at udstrege "Væren" og "er":

"From *The Introduction to Metaphysics* [1953] onward, Heidegger renounces the project of and the word ontology. (OG, p.22). "[Heidegger] lets the word "being" be read only if it is crossed out (*kreuzweise Durchstreichung*). That mark of deletion is not, however, a "merely negative symbol" [...]. That deletion is the final writing of an epoch. Under its strokes the presence of a transcendental signified is effaced while still remaining legible. Is effaced while still remaining legible, is destroyed while making visible the very idea of the sign." (OG, p.23).

Udstregningen af Væren som substantiv og verbum ødelægger således Værens transcendentale effekt, dvs. ødelægger Værens funktion i det metafysiske system og Værens menings sedimentering i metafysikkens historie. Men udstregningen skiller sig ikke af med Væren, men fastholder det som et *tegn*. På den måde bliver logos transformeret til et tegn som beholder sin systematiske betydning som tegn, men mister sin historiske mening og sandhed som ord. Grunden til at Heidegger kan tillade sig at udstrege Væren, er ifølge Derrida at Væren nødvendigvis må passere igennem logos:

"Heidegger's insistence on noting that being is produced as history only through the logos, and is nothing outside of it [...] clearly indicates that fundamentally nothing escapes the movement of the signifier and that, in the last instance, the difference between signified and signifier *is nothing*. This proposition of transgression, not yet integrated into a careful discourse, runs the risk of formulating regression itself. One must therefore *go by way of* the question of being as it is directed by Heidegger and him alone, at and beyond onto-theology, in order to reach the rigorous thought of that strange nondifference and in order to determine it correctly." (OG, p.22).

Det er tydeligt at Derrida opfatter logos, ikke som Væren selv, men som en sproglig repræsentation af Væren. Og i denne sproglige repræsentation har betegneren indoptaget det betegnede i sit referentielle spil, og dermed er forskellen mellem de to

overskredet. Men denne nondifference skal ikke desto mindre udlægges korrekt. Der er ikke tale om at forskellen mellem betegnet og betegner, Væren og sprog, skal ophæves. Det ville jo netop svare til den *Aufhebung* som vi fandt i Gadammers filosofiske hermeneutik, og som Derrida ikke kan acceptere. Den ontisk-ontologiske forskel skal derimod fastholdes for at dens effekter kan blive overstreget i betegnerens efterfølgende udviskning. Denne dialektik uden *Aufhebung* er netop Grammatologiens nye logik, og nedenfor kalder Derrida logikken for "det betydende spor" og for "difference":

"To come to recognize, not within but on the horizon of the Heideggerian paths, and yet in them, that the sense of being is not a transcendental or trans-epochal signified (even if it was always dissimulated within the epoch) but already, in a truly *unheard of* sense [cf. La Différance], a determined signifying trace, is to affirm that within the decisive concept of ontico-ontological difference, *all is not to be thought at one go*; entity and being, ontic and ontological, "ontico-ontological", are, in an original style, *derivative* with regard to difference; and with respect to what I shall later call *differance*, an economic concept designating the production of differing/deferring." (OG, p.23).

Det betydende spor eller difference kan altså ikke tænkes på én gang, i ét transcendentalt glimt. Sporet er tværtimod en tidslig og rumlig bevægelse som udsætter og forskyder metafysikkens (den ontisk-ontologiske distinktions) meningsproduktion. Men netop fordi det differentielle spor hverken kan tænkes eller udvirke sin dekonstruktive effekt transcendentalt, må der et særligt trick til for at det virker:

"[Difference] can, however, be thought of in the closest proximity to itself only on one condition: that one begins by determining it as the ontico-ontological difference before erasing that determination. The necessity of passing through that erased determination, the necessity of that *trick of writing*, is irreducible." (OG, p.23f).

Skriftens trick består i at på skrift kan mening både fastholdes og overstreges. Tale tillader ikke denne dobbelte manøvre, men det gør skrift, og derfor må Grammatologiens frigørende projekt netop passere igennem skriften.

Med udgangspunkt i den sene Heideggers egen radikaliserings af sin indledende hermeneutiske filosofi transformerer Derrida således metafysikkens Væren fra at være et transcendentalt betegnet (dvs. Væren, Mening, Gud etc.) til at være et grafematisk spor som konstant producerer og udvisker mening. Derrida transformerer således Ordet til Tegnet.

Det skal afslutningsvis bemærkes at Derrida selv bevæger sig på et metafysisk, ontologisk niveau her i begyndelsen af *Of Grammatology*. Men det betyder dog ikke at Derrida må forveksles med endnu en transcendental metafysiker. Derrida tager

udgangspunkt i metafysikken og begynder sit eget projekt her fordi han, i lighed med Gadamer, forstår at alt hvad vi overtager, tilhører historien. Som udgangspunkt er vi altså et produkt af historien, men det er netop denne totale omslutning af en metafysisk historie som Derrida ønsker at frigøre sig fra ved hjælp af grammatologien.¹⁶ I næste afsnit skal vi se hvordan Derrida beskriver metafysikkens totaliserende logik, *Aufhebung*, og hvordan han kritiserer den med udgangspunkt i sin egen dekonstruktive logik.

Aufhebung og spil

I teksten "From Restricted to General Economy. A Hegelianism without Reserve" (som findes i *Writing and Difference*, (forkortet WD)1967) rejser Derrida en voldsom kritik mod Hegels filosofi, og især mod hans spekulative begreb *Aufhebung*. Derrida ønsker dels at vise at metafysikkens dialektik grundlæggende set er en *ophævende* bevægelse, og dels at denne bevægelse ikke er total sådan som den gør krav på at være, men at den er konstitueret af en mere fundamental spilbevægelse.

"From Restricted to General Economy. A Hegelianism without Reserve" er en ganske kompliceret tekst, og derfor vil jeg kort resumere Derridas overordnede argument, så vi bedre kan følge med i Derridas manøvrer: Derrida er ude på at beskrive metafysikkens logik ved hjælp af Hegels dialektik mellem herre og slave. Han vil vise at denne dialektik hører til i en "økonomi" (et dynamisk system) som er konstitueret af et grundlæggende livsprincip. I Hegels dialektik er liv forudsætningen for at sandhed og mening er mulig, og død repræsenterer det modsatte, nemlig det totale fravær af sandhed og mening. I Derridas vurdering repræsenterer Hegels livsøkonomi en servil og underdanig indstilling til livet og sandhed. Overfor Hegels metafysiske livsøkonomi stiller Derrida sin dekonstruktive tekstøkonomi som netop opfatter død, fravær og den totale mangel på mening som forudsætninger for mening og sandhed. Derrida hævder således at formulere en mere generel økonomi som omfatter Hegels begrænsede økonomi, og som viser hvordan den i virkeligheden fungerer. Og den fungerer netop som *spil*, som en spillende ressource eller kraft der producerer mening og sandhed uden selv at være meningsfuld eller sand. På den måde overskrider Derrida metafysikkens begreber om sandhed og mening ved at pege på hvordan disse begreber produceres.

¹⁶ Derrida beskriver denne situation meget klart i begyndelsen af "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences" (in: *Writing and Difference*. University of Chicago Press 1978, pp.278-293): "But all these destructive discourses and all their analogues are trapped in a kind of circle. This circle is unique. It describes the form of the relation between the history of metaphysics and the destruction of the history of metaphysics. There is no sense in doing without the concepts of metaphysics in order to shake metaphysics. We have no language - no syntax and no lexicon - which is foreign to this history; we can pronounce not a single destructive proposition which has not already had to slip into the form, the logic, and the implicit postulations of precisely what it seeks to contest. To take one example from many: the metaphysics of presence is shaken with the help of the concept of *sign*."

Lad os nu se hvordan Derrida udvikler sit argument. Han tager udgangspunkt i Hegels *Phenomenology of Mind* (1807) som beskriver åndens forskellige udviklingsstadier på vej mod absolut selvbevidsthed. Ifølge Derrida repræsenterer Hegels filosofi nemlig en model for hvordan sandhed og mening er blevet tænkt i metafysikken. Det afgørende moment i Hegels filosofi består, ifølge Derrida, i den cirkulære, ophævende bevægelse som finder sted mellem subjekt og objekt i enhver form for erkendelse. I denne bevægelse bevæger subjektet sig væk fra sig selv, over i det fremmede, og tilbage til sig selv. Undervejs bliver det modsætningsfyldte forhold mellem subjekt og objekt ophævet og hævet op på et højere niveau som medierer forskellen. Som tidligere nævnt refererer Derrida til denne bevægelse som *Aufhebung*, og det er en bevægelse som vi blandt andet genkender fra Gadammers beskrivelse af *Bildung* hvor ånden genkender sig selv i det andet, finder et hjem i det andet, og vender tilbage til sig selv som et andet selv (cf. TM, p.14). Derridas kritik af Gadammers hermeneutik og af den hermeneutiske cirkel lader til præcis at hvile på en sidestilling af den cirkulære bevægelse i Hegels dialektik med den hermeneutiske cirkel i Gadammers hermeneutik.

For Derrida er det imidlertid afgørende at der er noget på *spil* i *Aufhebung*-bevægelsen. Idet subjektet eller ånden i sin søgen efter sandhed og mening bevæger sig væk fra sig selv, sætter den sig selv og sit liv på *spil*; der er nemlig en risiko for at ånden taber sig selv, taber sin selvhed. Men den metafysiske ånd løber kun denne risiko fordi den ønsker at vende tilbage til sig selv med en højere, ophævet erkendelse. Afgørende for Hegels ånd er altså at den overlever spillet. Derrida formulerer det således:

"The putting at stake of life is a moment in the constitution of meaning, in the presentation of essence and truth. It is an obligatory state in the history of self-consciousness and phenomenality, that is to say, in the presentation of meaning. [...] To stay alive, to maintain oneself in life, to work, to defer pleasure, to limit the stakes, to have *respect* for death at the very moment when one looks *directly* at it - such is the servile condition of mastery and of the entire history it makes possible." (WD, p.254f.).

Derrida fremanalyserer således to forudsætninger for at sandhed og mening har udfoldet sig som de har i metafysikkens historie; for det første at ånden overlever sin tur ud i det andet og altså vender tilbage, og for det andet at ånden respekterer døden og stiller sig i et tjenende forhold til sandhed og meningen.

Derfor kan Derrida kalde metafysikkens dialektik en "economy of life" hvor det gælder om at overleve for at sikre meningens tilbagevenden (WD, p.255). Denne livs- og meningsøkonomi er imidlertid komisk og latterlig i Derridas øjne. Det er den dels fordi den tror at den er fri når den i virkeligheden underkaster sig meningskategorien og

således hævder sin frihed på grundlag af en dialektik som er bundet til livet og meningen. Dels fordi den tro at den er uafhængig og total når den i virkeligheden er afhængig af en ressource som ligger udenfor dens egen dialektik, hvilket Derrida påpeger til sidst i følgende citat:

"What is laughable is the *submission* to the self-evidence of meaning, to the force of this imperative: that there must be meaning, that nothing must be definitely lost in death [...]. This submission is the essence and element of philosophy, of Hegelian ontologies. [...].The notion of *Aufhebung* [...] is laughable in that it signifies the *busying* of a discourse losing its breath as it reappropriates all negativity for itself, as it works the "putting at stake" into an *investment*, as it *amortizes* absolute expenditure; and as it gives meaning to death, thereby simultaneously blinding itself to the baselessness of the nonmeaning from which the basis of meaning is drawn, and in which this basis of meaning is exhausted." (WD, p.256f.).

Derrida håner næsten den hegelianske dialektik når han beskriver dens kvaler med at transformere spillet fra at være risikofyldt til at være en sikker investering og dens kvaler med at bringe sin gæld til spillet ud af verden. Men denne transformation og denne amortisering af gælden kan altså ikke lade sig gøre fordi mening er konstitueret af non-mening og af det betydende spil mellem mening og non-mening.

Eftersom Hegels dialektik er blind for at den bliver konstitueret af spillet, at den bliver spillet, giver det ikke mening at hævde at den behersker mening. Derfor foreslår Derrida et andet begreb til at beskrive meningens dialektik, et begreb som anerkender spillets betydning for mening. Begrebet er "suverænitet", og suverænitet tjener til at vise at mening er en funktion af non-mening. Den suveræne tekstpraksis er i stand til at tænke liv og død sammen, mening og non-mening, bevarende cirkulation og opbrugende spil. På denne måde udskyder og forskyder suveræniteten de metafysiske begreber indefra:

"Simultaneously more and less a lordship than lordship, sovereignty is totally other. [...] Resembling a phenomenological figure, trait for trait, sovereignty is the absolute alteration of all of them. [...] Far from being an abstract negativity, sovereignty (the absolute degree of putting at stake), rather, must make the seriousness of meaning appear as an abstraction inscribed in play." (WD, p.256).

Den suveræne tekstpraksis indskriver altså meningen i et mere generelt spil. Men dette spil repræsenterer ikke viden, og det er ikke et meningsfuldt spil:

"[Hegel] has blinded himself to the possibility of his own bet, to the fact that the conscientious suspension of play (for example, the passage through the certitude of oneself and through lordship as the independence of self-consciousness) was itself a phase of play; and to the fact that play *includes* the work of meaning or the meaning of work, and includes them not in terms of *knowledge*, but in terms of *inscription*: meaning is a *function* of play, is inscribed in a certain place in the configuration of a meaningless play." (WD, p.260).

Derrida viser altså hvordan Aufhebung står helt centralt i den hegelianske, metafysiske dialektik, og han kritiserer denne dialektik for at være blind overfor sin egen produktion og destruktion, sin egen indtægt og udgift. Derfor foreslår han en alternativ forståelse af meningens dialektik som beskrives ved hjælp af det dekonstruktivt bøjede begreb "suveræniteten". Derrida knytter nu metafysikkens og suverænitetens dialektik til to forskellige *økonomiske* principper og systemer. Og det gør han for at åbne spørgsmålet om *værdien* af mening.

Begrænset og generel økonomi

Metafysikkens dialektik svarer til en begrænset økonomi som minder om den kommercielle økonomi. I begge økonomier bliver det taget for givet hvad der tæller som værdi. I den kommercielle økonomi er værdi købekraft, og det gælder om at optimere købekraften ved at få så store afkast (det engelske ord er bedre: "return") som muligt på den investering som man har satset. I metafysikkens økonomi er det mening der er den grundlæggende værdi, og også her handler det om at få "returns" på sin indsats i spillet. Endvidere foregår udvekslingen af mening i et cirkulært system hvor mening bliver givet videre uden at mening taber i værdi. Derrida beskriver den begrænsede økonomi således:

"[T]he phenomenology of the mind (and phenomenology in general) corresponds to a restricted economy: restricted to commercial values, [...] a "science dealing with the utilization of wealth," limited to the meaning and the established value of objects, and to their *circulation*. The *circularity* of absolute knowledge could dominate, could comprehend only this circulation, only the *circuit of reproductive consumption*. The absolute production and destruction of value, the exceeding energy as such, the energy which "can only be lost without the slightest aim, consequently without any meaning" - all this escapes phenomenology as restricted economy." (WD, p.271).

Metafysikkens dialektik, med dens cirkulære begreb om absolut viden, begrænser sig altså til at cirkulere allerede fastsat værdi. Den er således ikke i stand til at fatte selve fastsættelsen, produktionen af værdi. Men det kan den suveræne økonomi som derfor er

mere generel og omfattende end den metafysiske økonomi. Derrida citerer fra Bataille som han efterfølgende udlægger:

"[Bataille:] The *general economy*, in the first place, makes apparent that excesses of energy are produced, and that by definition, these excesses cannot be utilized. The excessive energy can only be lost without the slightest aim, consequently without any meaning. It is this useless, senseless loss that *is* sovereignty. [...] [Derrida:] Sovereignty dissolves the values of meaning, truth and a *grasp-of-the-thing-itself*. This is why the discourse that it opens above all is not true, truthful or "sincere." [...] The writing of sovereignty places discourse *in relation* to absolute non-discourse. Like general economy, it is not the loss of meaning, but, as we have just read, the "relation to this loss of meaning." It opens the question of meaning. It does not describe unknowledge, for this is impossible, but only the effect of unknowledge." (WD, p.270).

Den generelle, suveræne økonomi handler altså ikke om at ødelægge muligheden for at mening kan blive cirkuleret i den begrænsede økonomi. Den handler i stedet om at *åbne spørgsmålet om mening*. Den generelle økonomi åbner spørgsmålet om mening ved at spørge hvordan mening bliver produceret, dvs. hvordan mening får sin værdi. Og for at åbne dette spørgsmål relaterer den mening til non-mening, og den opdager at forholdet mellem mening og non-mening ikke er et cirkulært og konserverende forhold, men nærmere et disseminativt og asymmetrisk forhold. Mening og menings værdi produceres i relation til non-mening, men i denne proces bliver der produceret meget mere "energi" end der kan indvindes i mening. Der er altså et overskud af *betydende energi* som ikke kan indvindes, men som kun kan gå tabt. Der er et overskud af betydning som nødvendigvis må gå tabt før det får en mening, en retning, et formål. Og det er netop *i relation til* denne overproduktion af betydning som går tabt, dette tab af potentiel mening, at man skal forstå den realiserede mening. For det er først når man sammenholder realiseret mening med potentiel mening (hvilket jeg også vil kalde "betydning") at vi kan se hvordan mening produceres. Og når vi kan se det, så åbner spørgsmålet om mening og dens værdi sig.

Den hegelske, metafysiske dialektik mener altså at mening bliver etableret i en cirkulær bevægelse hvor mening vover sig ud i det andet og vender tilbage med en større, ophævet mening (Aufhebung sørger altid for at der er afkast (*return*) og aldrig tab). I opposition hertil vil Derrida vise at den metafysiske dialektik for så vidt er korrekt, men at den bare ikke er tilstrækkelig. Metafysikkens *mening* bliver nemlig konstitueret af en mere generel *betydningsproces* som får sin energi fra forskellen mellem mening og non-mening. Og i denne betydningsproces bliver der produceret meget mere energi/betydning end der kan *realiseres* i metafysikkens begrænsede begreb om mening.

Sidst i ovenstående citat skriver Derrida at vi ikke kan erfare selve betydningsprocessen som finder sted i forskellen mellem mening og non-mening, men at vi godt kan erfare dens effekt. Effekten af overproduktionen af betydning er netop at metafysikkens realiserede mening som har sedimenteret sig i historien, bliver gjort ustabil, og derved åbner der sig en mulighed for at frigøre sig fra den "totale" metafysiske historie hvilket er selve formålet med Derridas dekonstruktion.

Betydningsprocessen som repræsenterer en generel tekstuel lov,¹⁷ manifesterer sig i alle tekster og diskurser, men den manifesterer sig særligt i lyriske og litterære tekster. Det gør den fordi det lyriske netop er det som åbner sig mod overfloden af betydning og tabet af mening. Det lyriske er karakteriseret ved at frasige sig det metafysiske krav om sandhed og mening. Når man taler om sandhed og mening, så er det ikke muligt at komme udenom Hegel og den metafysiske dialektik; i den begrænsede økonomi gælder *Aufhebung*. Men i den generelle økonomi gælder den tekstuelle lov, og lyrik annoncerer netop denne lov som infiltrerer den begrænsede økonomi. Derrida skriver:

"To be sure, Bataille sometimes opposes poetic, ecstatic sacred speech to "significative discourse" [...], but this sovereign speech is not *another* discourse, another chain unwound alongside significative discourse. There is only one discourse, it is significative, and here one cannot get around Hegel. ["Hegel, who is always right, as soon as one opens one's mouth in order to articulate meaning", p.263.] The poetic or the ecstatic is that *in every discourse* which can open itself up to the absolute loss of its sense, to the swoon from which it is reawakened by a throw of the dice. What is poetic in sovereignty is announced in "the moment when poetry renounces *theme* and meaning". (WD, p.261).

I den dekonstruktive filosofi indtager lyrik og litteratur altså en særlig position fordi lyrik og litteratur på den mest frigørende måde afviser det metafysiske krav om tematisk mening. I "The Double Session" fra *Dissemination* (1972) undersøger Derrida netop hvordan den tekstuelle lov manifesterer sig i litteraturen og hvilke konsekvenser det har for litteraturkritikken, og derfor vender vi os nu mod "The Double Session".

"Hvad er litteratur?"

"The Double Session" findes i *Dissemination* som tilhører den anden intellektuelle udladning i Derridas karriere som finder sted i 1972 med udgivelsen af *Dissemination, Margins of Philosophy* og *Positions*. I "The Double Session" vil Derrida undersøge forholdet mellem metafysik og litteratur, nærmere bestemt vil han undersøge spørgsmålet "Hvad er litteratur?". Derrida beskriver sit forehavende således:

¹⁷ "The Law of Genre", in: *Acts of Literature* (forkortet AL) 1992, p.228.

"The double session [...], about which I don't quite have the gall to say plumb straight out that it is reserved for the question *what is literature*, this question being henceforth properly considered a quotation already, in which the place of the *what is* ought to lend itself to careful scrutiny, along with the presumed authority under which one submits anything whatever, and particularly literature, to the form of its inquisition - this double session, about which I will never have the militant innocence to announce that it is concerned with the question *what is literature*, will find its corner BETWEEN [ENTRE] literature and truth, between literature and that by which the question *what is?* wants answering." ("The Double Session" (forkortet DS), In: *Dissemination*, p.177).

I indirekte og næsten obskure vendinger lykkes det Derrida at formulere sit forehavende. Grunden til at Derrida ikke kan sige ligeud hvad han vil, er at han forsøger at vriste sig fri fra sprogets greb. Som jeg nævnte tidligere (cf. citatet fra "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences") mener Derrida at sproget i det skjulte giver form til alt hvad vi kan tænke og sige, og at man må forsøge at yde modstand mod sprogets struktur indefra hvis man vil frigøre sig fra sprogets metafysiske struktur. Sproget er karakteriseret ved at trække sig tilbage og lade meningen stå frem, men det er netop denne tendens til at trække sig tilbage og blive overset som Derrida ikke kan tillade sproget. Derrida ønsker tværtimod at fremhæve sprogets betydende struktur, og han henleder derfor opmærksomheden på denne struktur ved at formulere sig så indviklet at man som læser bliver nødt til at være meget opmærksom på sætningernes *syntaks* for at forstå dem. Der er altså et strategisk formål med Derridas særlige skrivestil, og de følgende afsnit som netop handler om sprogets syntaks, skulle gerne gøre dette mere tydeligt.

I "The Double Session" vil Derrida altså undersøge spørgsmålet "Hvad er litteratur?". Det særlige ved det spørgsmål er at det er et metafysisk spørgsmål der ligesom alle andre spørgsmål af typen "Hvad er X?" spørger efter *essensen* af et fænomen (cf. *Acts of Literature*, 1992 (forkortet AL), p.48). Men når fænomenet er litteratur, så opstår der et problem, for litteratur er netop det som modsætter sig det essentielle spørgsmål. Det essentielle spørgsmål hviler på metafysikkens grundlæggende menings- og referencebegreber, men litteratur er karakteriseret ved at *suspendere* mening og reference. Derfor befinder litteraturen sig også i marginen af den metafysiske diskurs hvorfra den kan destabilisere metafysikken. I et interview fra 1989 der hedder "This Strange Institution Called Literature" beskriver Derrida litteraturens position og funktion således:

"Experience of Being, nothing less, nothing more, on the edge of metaphysics, literature perhaps stands on the edge of everything, almost beyond everything, including itself. It's the most interesting thing in the world, maybe more interesting than the world, and this is why, if it has no definition, what is heralded and refused under the name of literature cannot be identified with any other discourse. It will never be scientific, philosophical, conversational. But if it did not open onto any of those discourses, it would not be literature either. There is no literature without a *suspended* relation to meaning and reference. *Suspended* means *suspense*, but also *dependence*, condition, conditionality. In its suspended condition, literature can only exceed itself." (AL, p.47f.).

Litteraturens suspension af metafysikkens begreber om mening og reference betyder altså ikke at mening og reference bliver sat ud af kraft, men at litteraturen befinder sig i en spændingsfyldt relation til metafysikken; dvs. en relation hvor litteraturen både er afhængig af metafysikkens mening og reference og sætter mening og reference ud af kraft. Og det er altså denne relation, dette interval, mellem det metafysiske sandhedsbegreb og litteratur som Derrida vil undersøge i "The Double Session".¹⁸ Formålet med at undersøge denne relation er at vise at metafysikkens begreb om mening indgår i en større sammenhæng (økonomi), og at denne erkendelse har konsekvenser for hvordan vi skal forholde os til *kritik* generelt, og til litteraturkritik mere specifikt.¹⁹

Derrida beskriver forholdet mellem metafysisk sandhed og litteratur ved at sammenholde Platons mimesisbegreb med Mallarmés mimesisbegreb. Mimesisbegrebet står centralt i spørgsmålet om relationen mellem metafysisk sandhed og litteratur. Det gør det fordi mimesisbegrebet i æstetikken er analogt med referencebegrebet i den metafysiske erkendelsesteori. Det er den samme relation som er på spil, forskellen er bare at relationen i erkendelsesteorien er formuleret som en relation mellem subjekt og objekt og i æstetikken som en relation mellem original og kopi. Og på grund af denne analogi kan Derrida altså bruge mimesisbegrebet til at formulere en sammenhæng og forskel mellem metafysik og litteratur.

Lad os nu se hvordan Derrida beskriver det platoniske og det mallarméske mimesisbegreb.

¹⁸ Den originale franske titel kan også forstås som "Den dobbelte videnskab" hvis man læser titlen med fokus på udtalen: "La Double Séance". Derrida antyder på den måde at dekonstruktion skal forstås som en *dobbelt* videnskab der kræver en kombination af metafysisk og litterær læsning.

¹⁹ Emancipationsprojektet som Derrida deler med resten af "The New Enlightenment" består præcis i at kritisere den metafysiske tradition, og derfor har Derridas undersøgelse konsekvenser for dette kritiske projekt.

Platons mimesisbegreb

Platons mimesisbegreb hviler på den fundamentale erkendelsesteoretiske skelnen mellem substans/realitet/essens og så tilsynekomst. Og denne skelnen gentager sig i den æstetiske distinktion mellem original og kopi. I sin beskrivelse af Platons mimesisbegreb begynder Derrida med at beskrive grundtanken i platonismen, dvs. det som platonismen grundlæggende siger, fastholder og bestemmer som sandt:

"[...] [W]hat does "Platonism" decide and maintain? ("Platonism" here standing more or less for the whole history of Western philosophy, including the anti-Platonisms that regularly feed into it.) What is it that is decided and maintained in ontology or dialectics throughout all the mutations or revolutions that are entailed? It is precisely the *ontological*: the presumed possibility of a discourse about what is, the deciding and decidable *logos* of or about the *on* (being-present). That which is, the being-present [...] is distinguished from the appearance, the image, the phenomenon, etc., that is, from anything that, presenting it *as* being-present, doubles it, re-presents it, and can therefore replace and de-present it. There is thus the 1 and the 2, the simple and the double. The double comes *after* the simple; it multiplies it as a *follow-up*." (DS, p.191).

Ifølge Derrida er grundtanken i platonismen ideen om en diskurs som kan bestemme det eksisterende. Og det eksisterende opfattes af platonismen som det nærværende, substans og realitet. Det nærværende defineres endvidere i opposition til tilsynekomst som er sekundært i forhold til det nærværende som har prioritet. Tilsynekomsten er sekundær for så vidt den kun re-præsenterer det præsente. Derrida taler ikke eksplicit om relationen mellem substans og tilsynekomst (som er en epistemologisk relation der beskriver hvordan erkendelse finder sted), men det er vigtigt at gøre sig klart at relationen mellem substans og tilsynekomst er en *korrespondence*-relation. Den korrekte repræsentation af substansen er en repræsentation som korresponderer restløst med substansen uden selv at være substantiel.

Dette er den platoniske definition på sand væren og sand erkendelse, og den giver også form til definitionen på mimesis. Hos Platon er mimesis en relation mellem original og kopi hvor kopien korresponderer entydigt til originalen:

One should constantly bear in mind, henceforth, the clinical paradigm of *mimésis*, the order of the three beds in the *Republic* X (596a ff): the painter's, the carpenter's, and God's. Doubtless, this order will appear to be contested, even inverted, in the course of history, and on several occasions. But never have the absolute distinguishability between imitated [original] and imitator [kopi], and the anteriority of the first over the second, been displaced by any metaphysical system." (DS, p.191f.).

Ifølge Derrida er Platons definition af sand væren, erkendelse og mimesis paradigmatiske for hele den vestlige filosofis historie. Og det er endvidere et paradigme som aldrig er blevet udfordret af et metafysisk system fordi paradigmet er essentielt for metafysikken.²⁰ Men litteraturen kan udfordre det platoniske paradigme, og det sker på eksemplarisk vis i Mallarmés korte tekst "Mimique" som Derrida citerer i begyndelsen af "The Double Session".

Mallarmés mimesisbegreb

Af hensyn til den begrænsede plads vil jeg ikke forsøge at forfølge og resumere Derridas læsning af Mallarmés "Mimique" som er meget omfangsrig. Men det er en læsning som er ligeså åbenbarende og inspirerende som den er idiosynkratisk og selvoptaget. Derrida er hypersensitiv og udnytter muligheder i teksten som man ikke troede var der. Han udnytter således alle former for intertekstuelle, syntaktiske og idiosynkratiske referencer og transtekstuelle "podninger", og det bidrager alt sammen til at forskyde det platoniske mimesisbegreb. Derrida fremlæser et alternativt mallarméske mimesisbegreb som fastholder ideen om en relation mellem original og kopi, mellem referent og reference, men som tømmer originalen og referenten for enhver substans. Referenten og originalen tilhører ikke længere en uafhængig virkelighed; de er med til at producere den effekt som vi kalder virkelighed.

I det platoniske mimesisbegreb er kopien et spejlbillede af originalen. I det mallarméske mimesisbegreb er originalen også selv et spejl af en anden original. Logikken er selvfølgelig den samme som i Derridas omfortolkning af tegnet hvor hvert betegnet selv fungerer som en betegner der refererer til et andet betegnet som selv fungerer som en betegner... Derrida stikker altså spejle ned mellem metafysikkens absolutte distinktioner, og det skaber et spejlkabinet hvori ideen om den selvidentiske, substantielle ting bliver overskredet af en overflod af refleksioner og referencer. Derrida skriver:

²⁰ Her overgeneraliserer Derrida. Det er ganske enkelt forkert at ingen i det som Derrida kalder den metafysiske tradition, har udfordret det platoniske paradigme. 12 år før Derrida skriver "The Double Session" giver Gadamer en hermeneutisk omfortolkning af det platoniske, kantianske metafysiske paradigme. Det må enten betyde at hele den vestlige filosofi ikke er metafysisk, eller at Gadamer ikke er metafysisk. Under alle omstændigheder vil jeg hævde at Derrida forsimples tingene når han opstiller ideen om én sammenhængende metafysisk tradition inden i hvilken litteraturen og dekonstruktionen kan gøre deres parasitiske arbejde. Jeg mener dog ikke hermed at have afvist hele Derridas projekt. Langtfra. Men jeg mener at have vist at Derrida af og til presser sine tekstuelle *strategier* til et punkt hvor strategierne ikke er befordrende for hans generelle projekt. Som illustration af Derridas overgeneralisering vil jeg her citere fra en note hvor Derrida lige har givet en formaliseret beskrivelse af Platons mimesisbegreb: "This schema (two propositions and six possible consequences) forms a kind of logical machine; it programs the prototypes of all the propositions inscribed in Plato's discourse as well as those of the whole tradition. According to a complex but implacable law, this machine deals out all the clichés of criticism to come." (DS, p.187, note 14).

"We are faced then with mimicry [den dekonstruerede version af platonisk "mimesis"] imitating nothing; faced, so to speak, with a double that doubles no simple, a double that nothing anticipates, nothing at least that is not itself already double. There is no simple reference. It is in this that the mime's operation does allude, but alludes to nothing, alludes without breaking the mirror, without reaching beyond the looking-glass. [...] This speculum reflects no reality; it produces mere "reality-effects." [...] Mallarmé thus preserves the differential structure of mimicry or *mimésis*, but without its Platonic or metaphysical interpretation, which implies that somewhere the being of something that *is*, is the being imitated." (DS, p.206).

Dette spejlkabinet giver form til en alternativ dialektik som hverken er platonisk eller hegelsk, men som er et "simulakrum" af den metafysiske dialektik:

"In comparison with Platonic or Hegelian idealism, the displacement we are here for the sake of convenience calling "Mallarméan" is more subtle and patient, more discreet and efficient. It is a simulacrum of Platonism or Hegelianism, which is separated from what it simulates only by a barely perceptible veil, about which one can just as well say that it already runs - unnoticed - between Platonism and itself, between Hegelianism and itself. Between Mallarmé's text and itself. It is thus not simply false to say that Mallarmé is a Platonist or a Hegelian. But it is above all not true." (DS, p.207).

Den mallarméske dialektik adskiller sig kun fra den metafysiske dialektik ved et næsten usynligt slør som dog gør hele forskellen. Derrida beskriver også dette slør som en "hymen":

""Hymen" (a word, indeed the only word, that reminds us that what is in question is a "supreme spasm") is first of all a sign of fusion, the consummation of a marriage, the identification of two beings, the confusion between two. [...] It is not only the difference (between desire and fulfillment) that is abolished, but also the difference between difference and nondifference." (DS, p.209).

Hymen er den jomfruhinde eller det ægteskab som både adskiller og forener. Hymen forvirrer vores skelnen mellem forskel og identitet. Ifølge Derrida løber hymen som et slør indeni metafysikken selv. Det betyder at hymen gør metafysikken forskellig fra sig selv; hymen introducerer en forskel dér hvor der er postuleret absolut selvidentitet.

Metafysikkens begreb om selvidentitet er tæt forbundet med andre fundamentale platoniske dogmer såsom "det udelukkede tredje" og "nonkontradiktionsprincippet". Princippet om det udelukkede tredje siger at et udsagn enten er sandt eller falskt, og at der ikke findes en tredje mulighed. Det er således udtryk for en epistemologisk totalisering. Men hymenbegrebet og den mallarméske dialektik udfordrer og overskrider netop princippet om det udelukkede tredje og de andre metafysiske principper. Den

mallarméske dialektik påpeger netop at der er en tredje mulighed som består i at anskue distinktionen mellem sandt og falskt som en tekstuel produceret distinktion. Derfor kan Derrida også afslutte forrige citat med den tilsyneladende selvmodsigelse at det hverken er sandt eller falskt at Mallarmés dialektik er metafysisk. Den dekonstruktive dialektik er nemlig tekstuel.

Syntaktisk ubestemmelighed

At den dekonstruktive dialektik er tekstuel, betyder at den ikke producerer sine effekter via rationelle, deduktive argumenter ligesom metafysikken, men at de forskydende effekter produceres i den tekst hvori de rationelle argumenter er nedlagt. Den dekonstruktive effekt skabes nærmere bestemt i et betydningsspil på det syntaktiske niveau. Derrida skriver:

"[The displacement without reversal of Platonism and its heritage] is always an effect of language or writing, of syntax, and never simply the dialectical overturning of a concept (signified). The very motif of dialectics, which marks the beginning and end of philosophy, however that motif might be determined and despite the resources it entertains within philosophy against philosophy, is doubtless what Mallarmé has marked with his syntax at the point of its sterility, or rather, at the point that will soon, provisionally, analogically, be called the undecidable." (DS, p.211).

Når Derrida fremhæver sprogets syntaks, er det for at fremhæve sprogets funktionelle aspekt fremfor dets meningsfulde eller semantiske aspekt. Hvis man fokuserer på sprogets funktionelle aspekt, bliver det tydeligt at hvert ord kan have flere forskellige funktioner i sætningen, og at hvert ord dermed kan bidrage til flere forskellige meninger med sætningen. På den måde bliver meningen ubestemmelig; i nogle tilfælde er det ikke muligt at afgøre om det er den ene eller den anden funktion og mening der gælder.

Derrida eksemplificerer dette med en tekst af Mallarmé i hvilken det er muligt at læse "the one that reads" som både subjekt og objekt. Teksteksemplet er som følger: "*Less than a thousand lines, the role, the one that reads, will instantly comprehend the rules as if placed before the stageboards, their humble depository*". (DS, p.225). Og Derrida kommenterer således: "[N]othing in the grammatical code would render the sentence incorrect if, without changing a thing, one were to read "the one" (subject of reads) as a pronoun whose antecedent was "role." Out of this reading would spring a series of syntactic and semantic transformations in the function of the words "role," /e [it or him], "placed," and in the meaning of the word "comprehend." (DS, p.224). På denne indirekte måde rejser Derrida spørgsmålet om hvad det vil sige at læse, forstå og erkende. Læser

vi, eller bliver vi læst? Sprogets syntaks som producerer ubestemmelighed, gør det umuligt at svare entydigt.

Derrida giver også et andet eksempel på ubestemmelighed, men det er meget omstændeligt formuleret i "The Double Session", og derfor vil jeg hellere citere eksemplet fra en oversigtsartikel over "The Double Session" som Derrida skrev i 1974, og som hedder "Mallarmé". Eksemplet er igen hentet fra en tekst af Mallarmé, denne gang teksten "Or". Teksten findes godt nok i "The Double Session" på side 262 hvis man ønsker at slå efter, men fordi Derridas læsning spiller på subleksikalske relationer i tekstens ord, giver det ikke så meget mening at citere den engelske oversættelse. Men jeg kan fortælle at det interessante ved Mallarmés tekst er at den på ordniveau, dvs. meningsniveauet, taler om guld og guldets værdi. Men at teksten på bogstavniveau synes at devaluere guldets værdi ved at gentage stavelsen "or" mange gange i mange forskellige ord ("The signifier OR (O+R) is distributed there, blazing, in disks of all sizes: "outdoORs" {dehORs}, "phantasmagORical," "stORe" {trésOR}, "hORizon," [...]" (DS, p.262, note 62). Derrida skriver om denne tekst:

"Let us take the example of the text entitled "Or" [...]: it is a brilliant demonstration of a recourse to the homonym, to what Aristotle denounced as bad poetry, as an instrument of rethoric for sophists. [...] In the final version, the extraction and condensation are such that only the sparkle of the gold is kept, and the referent is effaced: no more proper name. We could believe that this is in order to liberate a poetical meditation on the general meaning of *or* ("gold"). And gold is indeed, to a certain extent, the theme of this text, its "signified," as it were. On closer examination, however, we realize that it is only a question of writing, of dealing with the signifier "OR," and nothing more. An entire thematic configuration, and a very rich one, doubtless explores the vein of gold {*la veine d'or*} in all its senses, but it is primarily to bring attention to the signifier *or* that is, gold {*l'or*}, as it turns from its natural substance into a monetary sign, but also as a linguistic element, as letters, as a syllable, as a word. The act of naming, the direct relationship to the thing, is then suspended. [...] From then on {*Dés lors*} the crisis erupts, in the analogues fields of economy and of language or of literary writing: "phantasmagorical sunsets." (AL, p.122f).

Den subleksikalske stavelse "OR" har altså den effekt at den destabiliserer ordet og ordets mening. Ligesom ordet "guld" bliver devalueret ved at blive gentaget, bliver *ordet* som sådan devalueret ved at blive splittet i bogstaver og stavelser. Ordet mister meningens enhedsværdi. Dette er Derridas pointe, og den pointe hviler på en særlig teori for mening.

Den teori for ords mening som Derrida her både antager og destabiliserer, kaldes "etiketteteorien" (Collin og Guldmann 1998, p.62). Etiketteteorien siger at et ords

mening er det som ordet refererer til, og det kan både være en ting og en idé. Det afgørende for at ordet kan have en mening, er at der kan opstilles en direkte og entydig korrespondencerelation mellem ord (reference) og ting eller idé (referent), altså en relation som vi genkender fra Platons mimetiske paradigme. Teorien kaldes også "Fido-Fido"-teorien fordi det grundlæggende set er en simpel *navne*-teori for mening. Meningen med ordet "Fido" er den virkelige hund "Fido".

Derridas dekonstruktion af denne navneteori for ords mening består altså i at påpege at der findes syntaktiske og subleksikalske ressourcer i sproget som producerer mening på tværs af ordenes mening. Derrida peger altså på et helt andet meningsregister end det dominerende register som opfatter mening som udelukkende knyttet til ord. Og idet Derrida påpeger disse ressourcer, sprænger han den entydige korrespondencerelation mellem reference og referent. Han viser nemlig at hvert ord har flere mulige meninger, enten betragtet som syntaktisk funktion eller i form af stavelser som kan læses som selvstændige meningsstørrelser. Derved multiplicerer Derrida relationen mellem ord og mening; det samme ord kan have mange referenter. Derrida kalder også denne tekstuelle effekt for "dissemination" af betydning (DS, p.262).

Faktisk mener Derrida at der produceres så mange referencer til forskellige referenter, at det ikke giver mening at bruge begrebet "referent" længere: "the referent is effaced: no more proper name". Dermed overskrider Derrida den metafysiske meningsteori som han identificerede som en navneteori for mening: "The act of naming, the direct relationship to the thing, is then suspended". Den metafysiske meningsteori bliver altså suspenderet. Som vi så tidligere, betyder det dog ikke at den bliver ødelagt og smidt væk, men derimod at den står i et spændingsfyldt forhold til Derridas litterære, disseminative meningsteori. De to er afhængige af hinanden og betinger hinanden.²¹

²¹ Derridas kritik af mening i form af en kritik af navne-teorien for mening er relevant fordi både Platon og Aristoteles tilsluttede sig sådan en teori for mening. Denne teori uden tvivl haft en massiv indflydelse op igennem historien og således bidraget til den særlige sedimentering af mening som Derrida kalder den metafysiske tradition eller historie. Men det skal nævnes at det er de færreste filosoffer i dag som tilslutter sig en navne-teori for mening. Saussure og Wittgenstein demonstrerede længe før Derrida at mening ikke er en funktion af en entydig korrespondence-relation mellem et tegn og en ting/ide. Mening er derimod en funktion af et sammenhængende system af forskellige tegn hvis mening skabes af deres forskel til andre tegn. Derrida har absolut ikke patent på denne indsigt. Derfor kritiserer den pragmatiske filosof Richard Rorty også Derrida for ikke at bidrage med noget nyt til forståelsen af mening. I "Two meanings of Logocentrism" i *Essays on Heidegger and others* (1991) skriver Rorty: "In order to have a polemically useful contrast between "concept" and "metaphor" [hvilket Derrida ønsker, se især "White Mythology" in *Margins of Philosophy*] one would have to assume that concepts necessarily have literal meaning, and then construe such meaning as possible only by virtue of ostension [Det er præcis det som Derrida forudsætter i "The Double Session": "Fido" betyder "hunden Fido" fordi nogen engang pegede på hunden (ostentation) og navngav den "Fido".] [...] It would be hard to find an important twentieth-century philosopher (other than Husserl, Russell, and a few of their more ardent followers) who held any such view. Russell-bashing and Husserl-bashing remain good sport, but bashing their doctrines is not bashing anything central to recent philosophical thought." (Rorty 1991, p.110, note 4). Det er altså vigtigt at gøre sig klart at relevansen af Derridas kritik af metafysikkens meningsteori ikke består i at formulere en ny "disseminativ" meningsteori. Relevansen består snarere i at Derrida de-sedimenterer den metafysiske diskurs og dens effekter i historien.

Litteraturkritisk tematisme

Efter at Mallarmé således har annonceret det selvidentiske ords destabilisering og meningens generelle dissemination, bryder krisen ud i den generelle kritiske disciplin og mere specifikt i den litteraturkritiske videnskab. Sagen er, ifølge Derrida, at den tematiske litteraturkritik i virkeligheden er metafysisk struktureret. Den tematiske litteraturkritik er karakteriseret ved at have som formål at skelne og bestemme en grundtanke eller en meningshelhed i en tekst, med andre ord at bestemme tekstens tema. Men når den gør det, så opererer den ubevidst ud fra *logo*-centriske antagelser om at mening for det første overhovedet er bestembar i entydig forstand, og for det andet at mening er en funktion af ord. Men på baggrund af undersøgelsen af syntaktisk ubestemmelighed stiller Derrida spørgsmålstegn ved om den kritiske tematisme overhovedet er mulig længere:

"Now, once the crisis of literature has thus been remarked, would any criticism whatsoever - as such - be capable of facing up to it? Would such criticism be able to lay claim to any *object*? Doesn't the project of the ["krinein" skrevet med græske bogstaver. Krinein betyder at skelne og bestemme] itself proceed precisely out of the very thing that is being threatened and put in question at the focal point of this remodeling, or, to use a more Mallarméan word, this re-tempering of literature? Wouldn't "literary criticism" as such be part of what we have called the *ontological* interpretation of mimesis or of metaphysical mimetologism? [...] What we will thus be concerned with here is the very possibility of thematic criticism, seen as an example of modern criticism, at work wherever one tries to determine a meaning through a text, to pronounce a decision upon it, to decide that this or that *is* a meaning and that it is meaningful, to say that this meaning is posed, posable, or transposable as such: a theme." (DS, p.244f.).

Den tematiske litteraturkritik opfatter ordet som en lukket, forkromet semantisk enhed, og den er kun interesseret i forbindelser mellem ord eller grupper af ord. Men dermed ser den tematiske litteraturkritik bort fra de aspekter af teksten som destabiliserer det kritisk-tematiske projekt. I "The Double Session" fremlæser Derrida netop syntaktiske, morfologiske, grafiske og foniske aspekter af teksten som alle bidrager til at dissekere det meningsfulde ord og genindskrive ord-lemmerne i nye betydningssekvenser som logocentrismen ikke kan beherske:

"The grammar of the bias and of contingency [den disseminative dialektik] is not [...] concerned with treating lateral associations of themes or semes whose constituted, smoothed, and polished unit would have as its signifier the form of a word. And in fact, the "relation of affinity", which interests the thematic critic only brings together semes whose signifying face always has the dimensions of a word or group of words related by their mening (or signified concept). Thematism necessarily leaves out of account the formal, phonic, or graphic

"affinities" that do not have the shape of a word, the calm unity of the verbal sign. Thematism as such necessarily ignores the play that takes the word apart, cutting it up and putting the pieces to work "on the bias as some contingency." It is certain that Mallarmé was fascinated by the possibilities inherent in the *word* [...] but these possibilities are not primarily nor exclusively those of a body proper, a carnal unit, "the living creature" [...] that miraculously unites the sense and the senses into one *vox*; it is a play of articulations splitting up that body or reinscribing it within sequences it can no longer control." (DS, p.254f.).

Den logocentriske, tematiske litteraturkritik kan altså ikke give mening til den betydningsproduktion som finder sted i syntaksen, og derfor er det netop denne betydningsproduktion som Derrida fokuserer på i sine egne læsninger. I næste afsnit, som også er kapitlets sidste afsnit, vil jeg kort beskrive og kritisere Derridas læsepraksis som har afgørende forbindelser til jødisk mysticisme og uendelig fortolkning.

Kritik af Derridas uendelige læsning

Derridas kritik af det metafysiske begreb om tegn, ord, Aufhebung og mening giver form til et alternativt begreb om fortolkning som Derrida praktiserer i alle sine tekster hvad enten han læser filosofiske eller litterære tekster. Det er en filosofisk-litterær læsepraksis som ikke nøjes med at bestemme tekstens mening, men som læser tekstens intenderede mening i sammenhæng med tekstens egen modstand imod denne intenderede mening. Vi har mødt denne form for dobbeltlæsning i alle tre tekster som jeg har læst i dette kapitel. Der er tale om at Derrida først identificerer tekstens *voluoir dire* (det som teksten vil sige, tekstens intention) og derefter demonstrerer hvordan tekstens syntaktiske struktur arbejder imod fremstillingen af denne intention.

Det eksplicite fokus i Derridas læsning ligger helt klart på tekstens modstand mod sin egen mening, men man mister et nødvendigt element i Derridas tænkning hvis man glemmer det etablerende, konstitutive aspekt af tekstens arbejde. Derridas centrale tanke er netop at mening skabes i en spænding mellem to modsætninger, og Derrida beskriver selve denne spænding både som spor, *différance*, spil og hymen (og mange andre ting). I det følgende vil jeg referere til denne spænding som "*différance*". Ligesom sporet er *différance* en betydende bevægelse som både konstituerer mening og udvisker denne mening, og som sådan udgør *différance* den oprindelige kilde til mening (i en forskudt, udskudt, *kvasi*-transcendental betydning af ordene "oprindelig kilde").

Men som sagt fokuserer Derrida på det destabiliserende aspekt af *différance*. Han opfatter primært *différance* som en oprindelig forskelssætten som i sidste ende er ansvarlig for at producere den overflod af betegnere og referencer som den metafysiske diskurs ikke kan realisere fuldstændigt i sit forsøg på at bestemme en meningshelhed.

Différance repræsenterer således en grundlæggende tekstuel *lov* som Derrida forsøger at være tro mod i alle sine læsninger. Respekten for denne tekstuelle lov viser sig ved at Derrida føler sig forpligtet til at forfølge så mange som muligt af de referencer der findes i en given tekst, det være sig tematiske, leksikalske, syntaktiske, morfologiske, etc. referencer. Men at forfølge disse referencer er en uendelig opgave givet det uendelige betydningsspil mellem de spejlende referencer. Det ved Derrida selvfølgelig godt, og han affinder sig med det. Han ville aldrig foregive at udtømme betydningsspillet muligheder, for essensen af den dekonstruktive idé er præcis at betydningsspillet modsætter sig metafysisk totalisering.

Men Derridas udelte respekt for den tekstuelle lov bevirker imidlertid at hans læsninger ofte fremstår mere eller mindre obskure, idiosynkratiske og mystiske. Når man som Derrida primært føler sig forpligtet overfor den uendelige betydningsproduktion, så giver det form til et ukontrolleret begreb om læsning hvor alle associationer er legitime så længe fortolkeren har tilstrækkeligt intellektuel kraft (og det har Derrida uden tvivl) til at elaborere på dem indtil associationerne begynder at få deres eget liv hvilket på en måde legitimerer dem. Det giver form til meget kreative læsninger hvor tekstens mening er reduceret til at yde materialet til den generelle, associative forbrændingsøkonomi. I yderste konsekvens (og man har en fornemmelse af at Derrida ofte befinder sig her og befinder sig godt) giver forpligtelsen overfor den uendelige betydningsproduktion form til en læsepraksis som er ude af stand til at fremstille et udsagn som er så stabilt at det kan blive stående længe nok til at det kan indgå i en dialog med et andet udsagn. Vi så selv i begyndelsen af "The Double Session" hvor svært Derrida havde det med at udsige hvad han havde tænkt sig at udsige i "The Double Session". I mine øjne bliver Derrida her fanget af sin egen overordnede strategi. Formålet med dekonstruktion er at desedimentere metafysikkens meningsaflejringer i historien, og for ikke at blive indfanget af metafysikken og dens diskurs må Derrida undgå selv at foretage en sedimentering af mening. Derfor former hans læsepraksis sig som en metode der for alt i verden må undgå at etablere nogen form for fikseret mening. Konsekvensen af denne ekstreme metode lader til at være at Derrida afskærer sig selv fra at kunne formulere: et udsagn - hvor provisorisk og åbent for dialog sådan et udsagn end måtte være.

At Derrida virkeligt opfatter den uendelige betydningsproduktion, eller *différance*, som en grundlæggende tekstuel lov, vidner teksten "Before the Law" (1982) om. Det er en meget interessant tekst fordi den både giver en åbenbarende læsning af Franz Kafkas korte tekststykke "Before the Law" (som også indgår i "Processen" (1925)), og fordi den viser os hvordan Derrida forholder sig til uomgængeligheden af *différance*. I "Before the Law" beskriver Derrida læsning som et forhold til en lov. Han beskriver loven som en

utilnærmelig, mystisk instans som konstant udskyder sin dom, og som eksisterer uden at være dér. Jeg bringer et udpluk af citater:

"Is not what holds us in check before the law [...] also what paralyzes and detains us when confronted with a story: is it not its possibility and its impossibility, its readability and unreadability, its necessity and prohibition, and the questions of relation, of repetition, and of history? This seems at first sight to be due to the essentially inaccessible character of the law [...]." (AL, p.196). "Thus one never accedes directly either to the law or to persons, one is never *immediately* before any of these authorities; as for the detour, it may be infinite: the very universality of the law exceeds all finite boundaries and thus carries this risk." (AL, p.196). "[T]he discourse of the law does not say "no" but "not yet," indefinitely." (AL, p.204). "The law prohibits by interfering with and deferring the "ference" ["*férance*"], the reference, the rapport, the relation. What *must not* and cannot be approached is the origin of *différance*: it must not be presented or represented and above all not penetrated." (AL, p.205). "In fact, here is a situation where it is never a question of trial or judgment, nor of verdict or sentence, which is all the more terrifying. There is some law, some law which *is not there but which exists*." (AL, p.205).

Den oprindelige forskel, den tekstuelle lov, kan ikke omgås, reduceres eller tilsidesættes. Den når aldrig et absolut niveau hvor den standser sin forskelsproduktion, ligesom Hegels dialektiske forskel. I Derridas øjne kan loven kun appelleres, og selv dét fungerer kun som en bekræftelse af loven: "Even though I have launched an appeal against this law, it was she who turned my appeal into a confirmation of her own glory." ("The Law of Genre", AL, p.250). Denne appel former sig som en fortolkning af loven i hvilken fortolkningen begrænser sig til at henvende sig til loven, kalde på loven og give navne til den (Derrida har produceret en hel liste af navne der skal beskrive loven, fx. spor, *différance*, hymen, supplement etc.). Fortolkningen kan altså kun *appellere* loven.

Denne beskrivelse af Derridas læsepraksis bekræftes blandt andet af en sentens i den sene tekst "Rams" (in: *Sovereignties in Question - The Poetics of Paul Celan* (forkortet SQ), 2005). "Rams" er både en mindetale til Gadamer og et postscriptum til Gadammers bog om Celan "*Who Am I and Who are You?*". Jeg vender tilbage til teksten senere, her vil jeg bare illustrere den uendelige, eksegetiske karakter af Derridas læsepraksis. I det følgende citat taler Derrida om et vers af Celan med seks strofer, og han skriver: "Its plurivocality would demand hours and years of decipherment. It would be necessary to quote from one end to the other, among other things, both the Bible and Celan's corpus." (SQ, p.154).

Derridas opfattelse af læsning som en uendelig eksegetisk recitation og decifring af den tekstuelle lov har klare forbindelser til den jødiske tradition for at genfortolke Guds åbenbaring, Torah, og nedskrive den i Talmud. Ifølge den dekonstruktive kritiker John D.

Caputo er det særligt Derridas begreb om "det messianske" som afslører forbindelsen til Jødedommen:

"We have been insisting (not without a certain deconstructive *Schadenfreude*) that, by introducing the "messianic" into deconstruction, Derrida is being very Jewish. This is not an entirely new turn of events; it has been going on in one way or another for a long time. Susan Handelman pointed out some time ago how very rabbinical, albeit with a heretical twist, is the whole problematic of *écriture*." (Caputo 1997, p.170f.). "So Derrida has become with the years if not very Jewish, at least very quasi-Jewish, or hyper-Jewish, or meta-Jewish, certainly not Jewish in the conventional sense, for, as we have insisted time and time again, Derrida is not a conventionalist but an *inventionalist* or a *reinventionalist* or even an interventionalist." (Op.cit. p.171).

Det er altså vigtigt at holde sig for øje at Derridas forbindelse til Jødedom ikke er en konventionel, religiøs forbindelse, men nærmere en strukturel forbindelse. Derrida overtager den messianske struktur fra Jødedommen og bruger denne struktur til at beskrive sit eget forhold til den tekstuelle differenslov. Den messianske struktur beskriver noget evigt udsat som ikke desto mindre har en reel effekt lige nu, og det er netop sådan Derrida opfatter forholdet til den tekstuelle lov. Habermas er enig, og beskriver også Derridas læsepraksis som en mystisk udlægning af en evigt udsat åbenbaring:

"Derrida's grammatologically circumscribed concept of an archewriting whose traces call forth all the more interpretations the more unfamiliar they become, renews the mystical concept of tradition as an ever *delayed* event of revelation." (Op.cit. p.183).

Derridas læsepraksis er altså formet af den messianske struktur som Derrida har overtaget fra Jødedommen. Og det er netop den messianske struktur som bevirker at Derrida aldrig kan nå loven selv eller til et eksplicit udsagn om loven, men må nøjes med at producere den ene decifring af tekstens lov efter den anden i en uendelig udsættelse.

Det er imidlertid præcis denne konstant udsatte, uendeligt reflekterende struktur ved Derridas læsninger som hermeneutikken har svært ved at acceptere. I sin artikel "Overfortolkning af tekster" (1995) kritiserer Umberto Eco den fortolkningspraksis som tager det frie associationspil for alvorligt.²² Ifølge Eco fører det til en paranoid og

²² Umberto Eco er semiotiker, men han bekender sig samtidigt til en generel hermeneutisk meningsteori: "Jeg skammer mig ikke over at indrømme, at jeg hermed opridser den gamle og stadig gyldige 'hermeneutiske cirkel'." (Eco 1995, p.70).

mistænksom fortolkningsattitude som konstant leder bag tekstens intention for at finde en mystisk hemmelighed som teksten i virkeligheden refererer til. Eco skriver:

"[...] [Det er] et indiskutabelt faktum, [...] at *fra en given synsvinkel bærer alting på analogiske, overlappende og similære relationer til alt muligt andet*. Man kan drive dette til dets yderste grænse og fastslå, at der er en relation mellem adverbiet 'while' og substantivet 'crocodile', fordi - i det mindste - de begge optrådte i den sætning, jeg netop fremsagde. Men forskellen mellem den fornuftige fortolkning og den paranoide fortolkning ligger i at anerkende, at denne relation er minimal, og undgå at deducere fra denne minimale relation til det maksimalt mulige. Den paranoide fortolker er ikke den, der bemærker, at 'while' og 'crocodile' sjovt nok dukkede op i den samme kontekst. Den paranoide er den fortolker, der giver sig til at spekulere over de mystiske motiver, der fik mig til at bringe netop disse to ord sammen. Den paranoide ser bag ved mit eksempel en hemmelighed, som jeg henviser til." (Eco 1995, p.54.)

Den hermeneutiske filosof Knud E. Løgstrup kritiserer også Derrida for at drage for vide konsekvenser af den sprogfilosofiske indsigt at referencen aldrig stopper. Ifølge Løgstrup gør den konstante udsættelse og refleksion det ganske enkelt umuligt at bruge *ordene* i daglig tale. Løgstrup skriver:

"Derrida peger på, at differens henviser til differens, og at det er karakteristisk for sprogets tegnsystem, at henvisningen er uafsluttet. Det er en sprogfilosofisk konstatering, og den er rigtig. Trods den opfatter vi uvilkaarligt [...] betydningen som autonom, og det vil sige som afsluttet i sig selv. Heldigvis. Så fejlagtig opfattelsen er, den må til, for at vi kan komme til at bruge ordene i dagligtalen. Bevægelsen fra differens til differens må standses, ellers ville vi ikke kunne komme til at tale for lutter filosofisk refleksion." (Løgstrup 1995, p.166f.).

Hermeneutikken er grundlæggende kendetegnet ved at tage det sproglige udsagn som sit udgangspunkt for fortolkning. Og det sproglige udsagn er kendetegnet ved at forudsætte en vis sammenhængskraft, stabilitet og enhed. Derridas hævde af den uendelige referens virker imidlertid som en spredende centrifugalkraft der opløser udsagnets sammenhængskraft, og netop derfor kan hermeneutikken ikke acceptere Derridas ensidige fokus på den uendelige referens, refleksion og udsættelse.

Men det er præcis Derridas hensigt at opløse det meningsfulde udsagn. Som vi har set, mener Derrida at det meningsfulde udsagn - sammenkædningen af selvidentiske ord - hviler på en grundlæggende metafysisk meningskategori som har struktureret hele den vestlige metafysiske tænkning og dens sedimentering i historien. Og som vi har set, udfører Derrida sin dissemination af det logocentriske ord og udsagn ved at give frit spil for de syntaktiske og semantiske kræfter som sproget også rummer.

Næste kapitel analyserer mødet mellem Gadamer og Derrida i Paris i 1981, og et centralt emne bliver sammenstødet mellem hermeneutikkens udgangspunkt i sprogets enhedsskabende ord og udsagn og dekonstruktionens udgangspunkt i sprogets forskelsskabende tegn. Et andet centralt emne bliver hvordan Gadamer forsvarer sig mod Derridas anklage om at hans filosofiske hermeneutik repræsenterer en metafysik.

Optakt til Paris-mødet 1981

Men før vi når dertil, er det værd at undersøge hvilken opfattelse af hermeneutikken Derrida møder Gadamer med i Paris i 1981. Derrida beskæftiger sig sjældent eksplicit med hermeneutikken, men i sin bog om Nietzsche fra 1979, *Spurs - Nietzsche's Styles*, giver Derrida en kritik af hermeneutikkens "vilje til mening". Det sker på baggrund af et efterladt tekstfragment af Nietzsche der i sin korthed siger: "I have forgotten my umbrella". Ifølge Derrida er denne korte tekst så fragmenteret at den aldrig kan sættes ind i en entydig kontekst, og derved trækker tekstfragmentet sig tilbage fra den hermeneutiske meningshorisont. Derridas hypotese er at Nietzsche med sit lille tekstfragment på marginal vis foreslår at det forholder sig sådan med enhver tekst. Teksters grundlæggende fragmentariske status repræsenterer således en grænse for hermeneutikkens vilje til at indsætte enhver tekst i en meningsgivende kontekst. (*Nietzsche's Styles* 1979, p.133). Derrida har ret i at der findes tekster som er mere ubestemmelige end andre, og han har ret i at ubestemmelighed repræsenterer en alvorlig trussel mod den analytiske, objektivistiske tradition. Men Gadamer tilhører ikke den analytiske tradition. Derrida nævner da heller ikke Gadamer i sin bog, men derimod Schleiermacher (Op.cit. p.127). Men det er vigtigt at gøre sig klart at Gadamer skarpt kritiserer Schleiermachers opfattelse af hermeneutik som en universel, videnskabelig disciplin hvis opgave det er at rekonstruere de historiske, biografiske og psykologiske omstændigheder for teksters tilblivelse (*Truth and Method* pp.164-169, pp.184-203). Ved mødet i Paris kritiserer Derrida imidlertid netop Gadamer for at repræsentere en metafysisk vilje til mening, og det er oplagt at tro at han henter kritikken fra sin Nietzschebog som han skrev blot to år før mødet. Derrida burde altså skelne mellem Schleiermacher og Gadamer, og når han ikke gør det, tyder det på at hans kendskab til hermeneutikken er begrænset.

Men eftersom Derrida generelt forholder sig relativt tavst til hermeneutikken forud for Paris-mødet, kan vi måske supplere vores idé om hvordan Derrida opfatter Gadamers hermeneutik ved at læse John D. Caputos kritik af hermeneutikken. I sin bog *Radical Hermeneutics* (1987) beskriver Caputo Gadamers hermeneutik som en konservativ teori

der primært beskæftiger sig med hvordan traditionens essentielle sandheder bliver overdraget fra den ene generation til den anden:

Truth and Method is concerned with the movement of the tradition, the *kinesis* at work in it, the "dynamics" of its *trans-dare*. Gadamer wants to show how the tradition communicates its goods, passes on its wealth." (Caputo 1987, p.108). "In the end, I think, Gadamer remains attached to the tradition as the bearer of eternal truths, which in a way does nothing more than modify Plato and Hegel from a Heideggerian standpoint. Gadamer's hermeneutics is traditionalism and the philosophy of eternal truth pushed to its historical limits. He offers us the most liberal form of traditionalism possible. He introduces as much change as possible into the philosophy of unchanging truth, as much movement as possible into immobile verity." (Op.cit. p.111).

Når jeg læser Caputos kritik, har jeg imidlertid stærkt på fornemmelsen at han kun har læst kapitlerne i *Truth and Method* der handler om traditionens betydning for udformningen af vores fordomme og om sprogets ontologiske struktur, dvs. kapitel to i anden del og hele tredje del. Han ser i hvert fald fuldstændigt bort fra første del af *Truth and Method* som jeg gav en læsning af i første kapitel. Her viste jeg netop hvordan Gadamer kritiserer og overskrider den kantianske opfattelse af objektiv, essentiel viden og erkendelse. Og det gør Gadamer vel at mærke uden at nævne traditionsbegrebet en eneste gang.

Det er oplagt at tro at Derrida deler Caputos opfattelse af filosofisk hermeneutik som en konservativ traditionalisme og essentialisme. Som vi skal se, drejer Derridas to indlæg i debatten med Gadamer sig nemlig begge om at identificere og kritisere metafysiske aksiomer i Gadamers filosofi. Men når Derrida stædigt fastholder et billede af Gadamers hermeneutik som en traditionel, essentialistisk, fundamentalistisk metafysik, så tager han ikke hensyn til den differentielle og kritiske side som han deler med Gadamer. Min gennemgang af Gadamers og Derridas fortolkningsteorier viste netop at der eksisterer en række afgørende ligheder mellem dem. Både Gadamer og Derrida beskriver forholdet mellem tekst og fortolkning som en spændingsrelation mellem enhed og forskel hvor tekstens identitet bliver suppleret af en differentiell fortolkning. Og de refererer til denne relation med flere af de samme begreber, fx. spil, supplement og mimetisk repræsentation. Endvidere er de begge enige om at formålet med fortolkning er at åbne spørgsmålet om tekstens mening, og at dette sker ved at gøre mening ubestemmelig.

Det må give anledning til en formodning om at Derrida ikke er tilstrækkeligt bekendt med Gadamers hermeneutik. Og hvis det er tilfældet, kan det for det første forklare hvorfor Derrida er så konfrontatorisk indstillet overfor Gadamer som han unægteligt er, ved Paris-mødet. Og for det andet åbner observationen mulighed for at dekonstruktion

og filosofisk hermeneutik kan nærme sig hinanden selvom Derrida og Gadamer ikke kan. Derridas begrænsede forståelse for eller accept af hermeneutikkens anti-essentialistiske indstilling skal altså ikke nødvendigvis lukke for en frugtbar dialog mellem hermeneutik og dekonstruktion.

Derridas begrænsede kendskab til hermeneutikken er dog ikke den eneste grund til at Paris-mødet var en dialogisk fiasko. Der eksisterer ægte uoverensstemmelser mellem Gadamers hermeneutik og Derridas dekonstruktion som også former mødets forløb. Jeg tænker fx på uoverensstemmelserne i synet på sprog og tekstualitet, i opfattelsen af *Aufhebung* og i læsningen af Heidegger.

Mødet mellem Gadamer og Derrida er struktureret omkring Gadamers tekst "Text and Interpretation" som Gadamer skrev til mødet i 1981. Mødet begynder også med Gadamers præsentation af "Text and Interpretation", og derefter følger et kort svar fra Derrida hvori han retter tre spørgsmål til Gadamer. Så svarer Gadamer kort på Derridas første indlæg, og endelig præsenterer Derrida sit andet og længere indlæg. Efterfølgende kommenterer Gadamer på mødet i tre tekster, og disse tekster vil jeg også inddrage i min analyse af debatten.

Der er altså tale om en forholdsvis kort debat som finder sted i form af en præsentation af tekster og ikke i form af diskussion. Debatten er generelt karakteriseret ved at Gadamer og Derrida har hver deres dagsorden. Gadamer forsøger at etablere en *dialog*, og derfor er han mest optaget af at identificere ligheder mellem hermeneutik og dekonstruktion og således skabe kontinuitet mellem de to positioner. Derrida forsøger derimod at skabe diskontinuitet mellem dekonstruktion og hermeneutik for derved at etablere en *konfrontation* mellem den metafysiske hermeneutik og sin egen dekonstruktion. Derfor former Derridas indlæg sig som strategiske manøvrer der kritiserer Gadamers hermeneutik udenom enhver form for dialog.

På den baggrund er det oplagt at kritisere Derrida for at være skyld i at mødet var en fiasko for så vidt det ikke bragte dekonstruktion og hermeneutik i dialog. Men for det første er det naivt at forvente at Derrida skulle acceptere mødets implicitte dialogformat eftersom det netop er spørgsmålet om dialog som er på spil. Og for det andet er det ikke kun Derrida der indtager en strategisk attitude ved mødet. Gadamers "Text and Interpretation" er ganske strategisk sammenlignet med Gadamers andre tekster. Umiddelbart lader det til at Gadamer i "Text and Interpretation" strækker sig langt for at imødekomme Derrida, men som min analyse vil vise, er det i virkeligheden ikke særligt langt. Gadamer begynder en bevægelse ud over sit hermeneutiske tekstbegreb i retning af dekonstruktiv tekstbegreb, men trækker sig til sidst tilbage på sikker grund. Lad os se hvordan det foregår.

III Dialog og konfrontation

Gadamer "Text and Interpretation"

Gadamer skriver eksplicit at "Text and Interpretation" er skrevet med Derridas "velkendte" position i baghovedet.²³ Det viser sig ved at Gadamer fokuserer på emner som sædvanligvis er stærkere eksponeret i dekonstruktion. Det drejer sig især om "det andet" og tekstens "lingvistikalitet".²⁴ Gadamer ønsker at demonstrere for Derrida at filosofisk hermeneutik er i stand til at integrere disse begreber selvom de ikke spiller en central rolle i Gadamer almindelige formulering af hermeneutikken. På den måde vil Gadamer skabe kontinuitet til dekonstruktion og således lægge op til dialog med Derrida. Og samtidigt kan han komme Derridas kritik af hermeneutikken i forkøbet og dermed tage brodden af kritikken. Dette er det strategiske element i "Text and Interpretation", vil jeg hævde, og det afslører sig som en strategi fordi det mod slutningen af Gadamer argument viser sig at han har store problemer med faktisk at integrere Derridas begreb om radikal andethed og lingvistikalitet i sin hermeneutiske teori om fortolkning af tekster.

I "Text and Interpretation" vil Gadamer altså vise at "det andet" spiller en fremtrædende rolle i den hermeneutiske fortolkningsteori. Dermed flytter Gadamer trykket i sin fortolkningsteori i forhold til hvordan han formulerede den i *Truth and Method*. I *Truth and Method* beskriver Gadamer kort sagt den dialogiske samtale som en begivenhed hvor deltagerne når til en enighed om sagen selv i kraft af en fusion af deres horisonter (TM, pp. 300-307). Men i "Text and Interpretation" fremhæver Gadamer et begreb om andethed som rækker udover det begreb om enighed som var grundlæggende i *Truth and Method*. Gadamer skriver:

"That which becomes a dialogical experience for us here is not limited to the sphere of arguments and counterarguments the exchange and unification of which may be the end meaning of every confrontation. Rather [...] there is something else in this experience, namely a potentiality for being other {*Andersseins*} that lies beyond every coming to agreement about what is common. This is the limit that Hegel did not transgress." (DD, p.26).

²³ "Reply to Jacques Derrida", in: *Dialogue & Deconstruction - The Gadamer-Derrida Encounter* (forkortet DD) Michelfelder & Palmer (ed.), 1989, p.55.

²⁴ Emmanuel Levinas er en af de første filosoffer der tematiserer begrebet om "det andet". Generelt refererer "det andet" til den uformaliserbare instans som modsætter sig enhver metafysisk totalisering. "Det andet" er den forskel eller rest som ikke kan formaliseres, og som derfor forstyrrer det metafysiske forsøg på at beskrive verden vha. totale formaliseringer. Med "lingvistikalitet" refererer Gadamer til tekstens struktur eller system hvilket jeg også kalder tekstens "tekstualitet".

Ved at fremhæve dette begreb om andethed, hævder Gadamer indirekte at have overskredet Hegels dialektik. Det er svært ikke at tolke det som en klar imødekommelse eller afvæbning af Derridas kritik. På baggrund af dette udvidede dialogbegreb formulerer Gadamer to spørgsmål som han vil søge at svare på i "Text and Interpretation":

"First, How do the communality of meaning {*Gemeinsamkeit des Sinnes*}, which is built up in conversation, and the impenetrability of the otherness of the other mediate each other? Second, What, in the final analysis, is linguisticity? Is it a bridge or a barrier? Is it a bridge built of things that are the same for each self over which one communicates with the other over the flowing stream of otherness? Or is it a barrier that limits our self-abandonment and that cuts us off from the possibility of ever completely expressing ourselves and communicating with others?" (DD, p.27).

Gadamers spørgsmål lokaliserer meget præcist hermeneutikkens og dekonstruktionens interessefelter i henholdsvis meningens fællesskabslighed og den radikale andethed. Og Gadamer efterspørger altså en mediering af disse to felter. Samtidigt identificerer spørgsmålene den centrale forhindring for sådan en mediering, nemlig spørgsmålet om meningens lingvistikalitet. Og endelig foreslår Gadamer at medieringen mellem meningens fællesskabslighed og det andet skal findes i en bestemmelse af lingvistikalitet som enten bro eller barriere for forståelsen.

Gadamer vil svare på sine to spørgsmål ved at undersøge hvilken rolle lingvistikalitet eller tekstualitet spiller i fortolkningen af forskellige slags tekster. Han formulerer således en implicit form for hermeneutisk typologi over tekster, og det er netop i forbindelse med denne typologi at det er interessant at se hvor langt Gadamer kan strække sit verbalt bøjede tekstbegreb i retning af et semantisk bøjet tekstbegreb. Han formulerer teksttypologien som et kontinuum i hvilket han lokaliserer tre typer tekster som jeg vælger at kalde: Den uproblematiske tekst hvor tekstualiteten ingen rolle spiller; den problematiske tekst hvor tekstualiteten har en midlertidig funktion; og den litterære tekst hvor tekstualiteten har en blivende betydning for fortolkningen af teksten. Kontinuumet strækker sig fra den ene yderpol med tekster hvor tekstualiteten er fraværende, til den anden yderpol med tekster hvor tekstualiteten manifesterer sig så stærkt at den forstyrrer tekstens mening (DD, p.44).

Gadamer beskriver først den uproblematiske tekst, og den teksttype svarer til det tekstbegreb som han præsenterer i *Truth and Method*. Han begynder sin beskrivelse af den uproblematiske tekst med at skelne mellem det hermeneutiske og det lingvistiske begreb om tekst:

"From the hermeneutical standpoint - which is the standpoint of every reader - the text is a mere intermediate product {*Zwischenprodukt*}, a phase in the event of understanding that, as such, certainly includes a definite abstraction, namely, the isolation and reification involved in this very phase. But this abstraction moves in precisely the reverse direction from the one upon which linguists rely. The linguist does not want to enter into the discussion of the topic that is spoken of in the text; rather, he wants to shed light upon the functioning of language as such, whatever the text may say. He does not make that which is communicated in the text his theme, but instead asks how it is possible to communicate anything at all by whatever means of punctuation and symbolization that occur." (DD, p.31).

Hermeneutikken opfatter altså tekst som en fase i forståelsesprocessen og mener at forståelsesprocessen er rettet mod tekstens mening, dvs. sagen selv. Men lingvistikken, og Gadamer mener at dekonstruktion hører under den strukturelle lingvistik, er ikke interesseret i tekstens udtalte mening eller sagen selv, men i de formelle betingelser for at sproget overhovedet kan udsige en mening. Gadamer antyder således at forskellen mellem hermeneutikkens og dekonstruktions opfattelse af tekst hviler på en forskel i opfattelse af sprog. Jeg mener at det kan være oplysende at beskrive denne forskel med Saussures distinktion mellem sprogbrug og sprogsystem, *parole* og *langue* (Saussure 1986, pp. 18-20). Hermeneutikken kan således siges at anskue tekst i et konkret, pragmatisk perspektiv mens dekonstruktion anskuer tekst i et mere strukturelt og formalistisk perspektiv.

I Gadamers hermeneutiske perspektiv er tekst altså en fase. At den uproblematiske tekst er en fase betyder at teksten som skriftlig repræsentation eller medium falder væk når forståelsen af teksten forløber uproblematiske. Dette er helt i overensstemmelse med Gadamers begreb om *Darstellung* og total mediering i *Truth and Method*. Det er således kun når der opstår kommunikationsvanskeligheder, at teksten kan betragtes som et objekt frem for en fase. I det tilfælde træder teksten frem som et objekt for en rekonstruktion af tekstens mening som altså gik tabt i det første kommunikationsforsøg (DD, p.32).

Den uproblematiske tekst er endvidere karakteriseret ved at forudsætte en god vilje til forståelse (DD, p.33). Dette er en grundlæggende antagelse i Gadamers hermeneutik, og vi finder den også i *Truth and Method* hvor Gadamer beskriver den som samtalepartnernes intention om at opnå enighed om sagen selv (TM, p.303).²⁵ Som vi skal se senere, opfatter Derrida den gode vilje som et metafysisk aksiom der er

²⁵ Der er vel at mærke altid tale om en enighed som er resultatet af en fusion af horisonter, altså en ophævet, medieret enighed som adskiller sig fra de oprindelige horisonter. Enighed er altså ikke det samme som metafysisk, analytisk enhed, men repræsenterer derimod et hermeneutisk begreb om appliceret, suppleret enhed.

beslægtet med Kants begreb om vilje, men Gadamer hævder at der kun er tale om en særlig åben attitude der er indstillet på at forstå den anden (DD, pp.52,55).

Beskrivelsen af tekst som en fase i forståelsesprocessen som forudsætter en god vilje til forståelse, svarer til det tekstbegreb som Gadamer præsenterer i *Truth and Method*, og jeg vil beskrive det som hermeneutikkens *normale* tekstbegreb. De konkrete tekster der passer på dette tekstbegreb, er hverdagstekster der som oftest er umiddelbart forståelige i kraft af deres forankring i en konkret kommunikativ situation (cf. DD, p.37). I slutningen af kapitel ét nævnte jeg som eksempel på hverdagstekster avisartikler, historisk-videnskabelige artikler og hverdagsamtaler mellem personer. Gadamer vil nu udvide dette normale hermeneutiske tekstbegreb med to andre typer tekster, nemlig den problematiske hverdagstekst og litterære tekster.

Gadamer kalder det ikke selv "den problematiske hverdagstekst", men refererer til tre subtyper af tekster - antitekster, pseudotekster og prætekster - som alle er kendetegnet ved at modsætte sig tekstualisering (DD, p.37). Gadamer giver flere eksempler for hver subtype, men jeg vil nøjes med at referere vittighedsteksten som er en "antitekst". Gadamer skriver:

"By 'antitexts' I have in mind forms of discourse that oppose or resist textualization because in them the dominant factor is the situation of interactive speaking in which they take place. In this category falls every kind of joke. [...] It is in this [communicative] event and not in the text itself that we find the signal that this is a joke - in the tone of voice, the accompanying gesture, the social situation itself, or whatever." (DD, p.37).

Lad mig forsøge at forklare Gadamers pointe med et eksempel. Vi ved alle hvor svært det kan være at vide om en tekst skal tages for at være oprigtig eller for at være en vittighed. Lad os forestille os at jeg således finder en seddel på køkkenbordet som er skrevet til mig fra min kæreste, og lad os forestille os at sedlen siger "Kære X. Jeg har glemt min paraply. Kærlig hilsen Y". Umiddelbart vil jeg ikke kunne forstå hvad sedlen prøver at kommunikere. Jeg vil derfor betragte den som en *tekst*, dvs. som et objekt for min aktive fortolkning. Jeg vil altså forsøge at *give* teksten mening i kraft af en fortolkning, og når jeg har fundet en fortolkning som giver mig en tilfredsstillende forståelse af teksten, så falder teksten væk igen og tilbage står sedlens kommunikative mening. Og Gadamers pointe er netop at fortolkningen af teksten sker ved at teksten bliver placeret i en konkret situation. Det er således omstændighederne og den praktiske kontekst som bestemmer tekstens mening. Lad os sige at de konkrete omstændigheder for køkkenbordssedlen er at min kæreste og jeg kort forinden har diskuteret Nietzsche og hans sprængning af det hermeneutiske kontekstbegreb. Ifølge Gadamer tillader den

situationelle kontekst mig i så fald at fortolke teksten som en vittighed (altså som en ironisk vittighed om et ironisk tekstbegreb).

Den problematiske hverdagstekst adskiller sig altså fra den uproblematiske hverdagstekst ved at der i førstnævnte tilfælde opstår et behov for aktiv fortolkning som består i at *applicere* teksten på den situationelle kontekst. Og i denne applikation sker der en fusion af tekst og fortolkning hvorved teksten hæves op i fortolkningen. Gadamer beskriver det således idet han opsummerer sin diskussion af antitekster, pseudotekster og prætekster:

"In all the cases we have discussed, we saw the motivation for interpretation emerge and we saw that something in the communicative process was constituted as a text, but the interpretation, like the so-called text itself, was subordinated and ordered to the process of reaching agreement in understanding {*das Geschehen der Verständigung*}." (DD, p.40).

Endelig har vi den litterære tekst. Den litterære tekst adskiller sig radikalt fra de to andre teksttyper ved at teksten ikke ophæves idet fortolkningen af teksten fremstiller tekstens mening. I stedet bliver teksten stående med normative krav til fortolkningen af sig selv (DD, p. 41), og disse normative krav er altså væsentligt stærkere end de normative krav som man kan finde i hverdagsteksterne. Gadamer beskriver litterære tekster således:

"These texts are only authentically there when they come back into themselves. Then they are *texts* in the original and authentic sense. [...] Literary texts are such texts that in reading them aloud one must also listen to them, if only with the inner ear. [...] They attain their true existence only when one has learned them "by heart". Then they live. [...] As if written in the soul, they are on their way to scriptuality [*Schriftlichkeit*]." (DD, pp.41-42).

At litterære tekster kun præsenterer sig som litterære tekster når de "kommer tilbage til sig selv", betyder at de har en selvreferentiel karakter som er forbundet med deres stærke normative status. Litterære tekster er i højere grad frigjorte fra en konkret kontekst end hverdagstekster. Litterære teksters sandhedskrav stammer ikke fra en relation til en situation, et udsagn eller en intention; litterære tekster skaber selv betingelserne for deres sandhedskrav (cf. DD, p.42). Det er også derfor at de skal læses udenad, så at sige. Overtagelsen af dem har mere karakter af at tage dem bogstaveligt end at transformere dem i en udlægning. Ligesom i forståelsen af hverdagstekster er der i forståelsen af litterære tekster tale om en fusion mellem tekst og læser, men i forståelsen af litterære tekster er det i højere grad læserens horisont der hæves op i

tekstens horisont end omvendt. Man kan også beskrive Gadamer's begreb om litterære teksters særlige normativitet ved at sige at litterære tekster ikke så let giver sig til en kontingent kontekst, men i højere grad skaber deres egen kontekst (cf. Clark 2005, p.125).

Litterære tekster er endvidere karakteriseret ved at deres tekstualitet spiller en større rolle end i hverdagstekster. I litterære tekster får hvert ord nemlig lov til at udfolde sin multiplicitet af subleksikalske betydninger. Ordernes mange konnotationer spiller således med ved siden af ordets mening og bidrager til at skabe den dybde som kendetegner litteratur. Gadamer formulerer det således:

"In a literary work, a peculiar tension is generated between the directedness to meaning inherent in discourse and the self-presentation inherent in its appearance. [...] So far as the word issues forth from the play within its own unity and does not function merely as a means of conveying the meaning of the discourse as a whole *{Redesinn}*, to that extent the multiplicity of meaning within the word's own naming power is allowed to unfold." (DD, p.43). "The web of connections between meanings is never exhausted in the relations that exist between the main meanings of the words. In fact, precisely the accompanying play of relations of meaning that is not bound up with discursive meaning-teleology gives the literary sentence its volume." (DD, p.44).

Gadamer giver altså udtryk for at anerkende den forskelsproduktion som findes i sprogets subleksikalske betydningsproduktion. Han forstår og sætter pris på tekstualitetens multiplicitet og de semantiske muligheder som den tilbyder. Han forstår at tekstens tekstualitet kan producere en åbning mod det andet, en åbning som ikke kan eller skal beherskes i en fortolkning som ophæver tekstens tekstualitet. Gadamer slutter ovennævnte citat med at antyde at han dermed overskrider den hegelske menings-teleologi.

Gadamer lader altså til virkeligt at have foretaget en udvidelse af det hermeneutiske tekstbegreb ved at anerkende at nogle tekster har en tekstualitet som ikke bliver ophævet i forståelsens totale mediering. Men det er imidlertid ikke tilfældet, og Gadamer's nærmere beskrivelse af konnotationer afslører det. Gadamer mener nemlig at spillet mellem ordets konnotationer er underlagt ordets mening, og at konnotationsspillet kun er muligt i relation til ordets mening:

"In a literary text, the accompanying meanings that go along with a main meaning certainly are what give the language its literary volume, but they are able to do this by virtue of the fact that they are subordinated to the unity of meaning of the discourse and the other meanings are only suggested. [...] Thus, play on words shatter the unity of discourse and demands to be understood in a higher relation of reflective meanings." (DD, p.45).

Det enkelte ord kan altså have mange betydninger, men disse betydninger er altid underlagt den ene mening som den overordnede diskurs realiserer i ordets multiplicitet. Her viser det sig at Gadamer alligevel ikke kan anerkende den differentielle betydningsproduktion som finder sted inden i ordet. Han kan anerkende den som det der giver litteraturen en særlig volumen, men der er langt fra litterær volumen til radikal andethed. Præcis hvor langt foreslår Gadamer selv med en henvisning til forskellen mellem Paul Celans og Stephane Mallarmé digtning. Ifølge Gadamer repræsenterer ordspillet i Paul Celans digtning en produktiv funktion som skaber en hermetisk effekt, men i Stephane Mallarmés digtning er ordspillet så omfattende at det antager en formalistisk karakter. I en note beskriver Gadamer ligefrem Mallarmés ordspil som "method without truth" (DD, p.45, p.46 note). Gadamer kunne ikke være længere fra Derrida med hensyn til tekstualitetens status end han er her.

Når Gadamer således underordner ordspillet under ordets og sætningens enhed, så viser det at Gadamers begreb om den litterære tekst ikke adskiller sig fra hverdagsteksten. I fortolkningen af den litterære tekst falder teksten som tekst også væk og tilbage står tekstens ophævede mening. Tekstens semantiske potentiale inddæmmes stadigt af meningsdiskursens enhed. Jeg mener derfor at Gadamers forsøg på at formulere en hermeneutisk teori om litterære tekster som anerkender andethed på tekstens tekstuelle niveau, falder til jorden. Gadamer er ikke i stand til at integrere Derridas begreb om tekstens lingvistikalitet i sin hermeneutiske tekstteori, og det lykkes derfor ikke Gadamer i første omgang at skabe den ønskede kontinuitet til Derridas dekonstruktion.

At Gadamers hermeneutik ikke kan påskønne teksters tekstualitet betyder imidlertid ikke at Gadamer slet ikke er i stand til at anerkende andethed, eller at hans teori om hverdagstekster og deres fortolkning forudsætter at mening er en absolut og fikseret størrelse. John D. Caputo og Derrida mener at det forholder sig præcis sådan, men det er en misforståelse. Gadamer orienterer sig mod et begreb om forskel og andethed der til forskel fra Derrida ikke befinder sig på det tekstuelle tegnniveau, men på det dialogiske ordniveau. Gadamer kalder det sjældent "det andet" eller "andethed", men der er ingen tvivl om at Gadamer hele tiden mediterer over fortolkningens differentielle struktur. Spørgsmål-svar logikken som er helt central for det hermeneutiske dialogbegreb, er netop et forsøg på at formulere en åbning overfor det som ligger udover det der siges og forstås når vi læser en tekst (cf. TM, pp.369-379). Ifølge Gadamer er det først når det sagte i en sætning forstås sammen med sætningens usagte, at sætningen kan forstås. Det usagte giver altså en retning til og en motivation for det sagte, og på den måde giver

det usagte mening til det sagte. Og det er netop spørgsmålet som sådan der kan åbne op for det usagte ved at spørge, eksplicit eller implicit, til det sagte: "Hvorfor siger du det som du siger?"²⁶ Enhver mening står på den måde i en spænding mellem det sagte og det usagte, mellem svar og spørgsmål, og heri består dialogens differentielle struktur.

Derrida og Caputo vil hævde at Gadamer's spørgsmål-svar logik ikke respekterer det andet eftersom det andet stadig står i meningens tjeneste, dvs. eftersom Gadamer stadig *vender tilbage* fra det andet med en profit i form af en større mening. Og de har ret i at det andet bliver ophævet, men det bliver aldrig ophævet endeligt. Den helt afgørende forskel mellem Hegels og Gadamer's Aufhebung er at Gadamer's ophævelse af det andet aldrig fuldender sig selv på et absolut, metafysisk niveau ligesom Hegels Aufhebung. Gadamer's dialog er uendelig, og det pointerer han ofte (se fx. DD, p.95). Gadamer har altså et begreb om andethed, men det findes på sprogets dialogiske ordniveau, og derfor kan han ikke integrere i sin hermeneutiske fortolkningsteori Derridas begreb om andethed som findes på sprogets tekstuelle tegnniveau.

I "Text and Interpretation" forsøger Gadamer altså at skabe kontinuitet med Derridas dekonstruktion for at etablere et udgangspunkt for dialog med Derrida. Det har Derrida forstået, og det er klart at formålet med Derridas svar til Gadamer netop består i at afvise enhver kontinuitet mellem hermeneutik og dekonstruktion. Derrida ønsker at vise at filosofisk hermeneutik og dekonstruktion repræsenterer to vidt forskellige tilgange til tekstfortolkning.

Derridas tre spørgsmål til Gadamer

Derridas indlæg adskiller sig fra Gadamer's "Text and Interpretation" ved at det er meget kort, og at det ikke præsenterer Derridas opfattelse af tekst og fortolkning. I stedet bliver vi præsenteret for tre spørgsmål som Derrida retter mod Gadamer's præsentation. Ved at undlade at resumere sin opfattelse af tekst og fortolkning ligesom Gadamer gjorde, kan Derrida undgå at formulere en position, og det forbyder hans fundamentale Différancebegreb jo netop. Det er altså i strategisk øjemed at Derrida formulerer sig i spørgsmål og ikke i propositioner.

Men Derridas spørgsmål retter sig ikke mod dialog sådan som normale spørgsmål gør. Derrida søger ikke dialogen med Gadamer. Derridas spørgsmål søger faktisk at skitsere sporene af en dekonstruktiv position. Der finder altså nogle paradoksale fordoblinger sted i Derridas svar, men det er helt i overensstemmelse med Derridas dekonstruktion hvor positionen viser sig i strategien, og strategien tjener til at skjule

²⁶ Cf. "Man and Language" (1966), in: *Philosophical Hermeneutics* 1976, p.67.

positionen. At Derridas spørgsmål faktisk har til formål at kaste lys over den dekonstruktive tekstteori, viser den sidste sætning i svaret. Her opfordrer Derrida til at man selv stykker de spredte spørgsmål og bemærkninger sammen til en teori om tekster. Dermed lægger Derrida den tvivlsomme handling at *forene* brudstykkerne, over på læseren. Derrida skriver: "In the tangle of this web of questions and remarks, which I abandon here in their elliptical and improvised form, can one not glimpse a quite different way of thinking about texts?" (DD, p.54). Her er det klart at Derridas hensigt med sit indlæg er at skitsere en tilgang til tekster som adskiller sig afgørende fra Gadamers hermeneutik.

Derridas første spørgsmål drejer sig om Gadamers begreb om den gode vilje til forståelse. Derrida angriber den gode vilje til forståelse fordi han mener at den udgør den mest grundlæggende antagelse i Gadamers fortolkningsteori. Ved at angribe den gode vilje til forståelse mener Derrida altså at han kan destabilisere hele Gadamers teori. Derrida spørger således retorisk om ikke den gode vilje til forståelse er beslægtet med Kants begreb om vilje og derfor hører til i det metafysiske sprogs vokabular (DD, p.53).

Meget mere skriver Derrida ikke om sit første spørgsmål, og han forudsætter altså at Gadamer - og læseren - kender det større dekonstruktive argument som anklagen om metafysik indgår i. Lad mig derfor i korte træk forklare hvordan Derridas implicite argument forløber. Derrida antager først at alle tekster har en fundamentalistisk begrundelsesstruktur, dvs. at hvert udsagn hviler på et andet udsagn som selv hviler på et andet udsagn og så videre. For at stoppe den uendelige regres må en tekst operere med et aksiom som udgør et endeligt fundament for alle de andre udsagn. For at aksiomet kan udgøre et fundament, skal det udgøre en selvidentisk enhed som er uafhængig af andre udsagn. Dvs. at aksiomet ikke selv refererer til andre udsagn, men kun bliver refereret til. Derridas dekonstruktion består nu i at vise at sprogets egen struktur umuliggør enhver form for selvidentisk enhed. Der findes ganske enkelt ikke begreber som ikke selv refererer til andre begreber, for begreber er konstitueret af deres differentielle relationer til andre begreber. Denne indsigt i sprogets differentielle logik destabiliserer ethvert absolut aksiom inklusiv hele det teoretiske system som det foregiver at muliggøre.²⁷

Når Derrida angriber den gode vilje til forståelse for at være metafysisk, så udpeger han altså et udgangspunkt for en dekonstruktion af Gadamers hermeneutiske teori. Det

²⁷ Ligesom det er de færreste filosoffer idag der tilslutter sig en navneteorier for mening, så er det også de færreste filosoffer der opererer med den fundamentalistiske begrundelsesstruktur. De fleste filosoffer idag er således enige med Derrida i at mening konstitueres i et ikke-vertikalt system af sammenhængende udsagn og begreber. Den fundamentalistiske begrundelsesstruktur er efterhånden vejet til fordel for en kohærentistisk begrundelsesstruktur. Denne observation må have afgørende betydning for relevansen af Derridas dekonstruktion.

ville have været interessant hvis Derrida faktisk havde foretaget en dekonstruktiv læsning af Gadammers "Text and Interpretation", for så havde vi fået indsigt i hvordan Gadammers fortolkningsteori hænger sammen. Derrida er nemlig utroligt god til at vise hvordan tekster og teorier er konstrueret. Men han nøjes altså med at udpege det metafysiske aksiom i Gadammers tekst og regner så med at resten giver sig selv. Det gør det også hvis man er bekendt med dekonstruktionens abstrakte argument om at sprogets reference destabiliserer enhver absolut enhed. Men problemet er at det dekonstruktive argument i sig selv kun siger noget om sprogets struktur og faktisk ikke siger noget om Gadammers fortolkningsteori. Det dekonstruktive argument om sprogets spil viser først sin styrke når det bliver appliceret på en konkret tekst i en dekonstruktiv læsning.

Derridas andet spørgsmål til Gadamer er mere interessant. Her hævder Derrida (indirekte) at der eksisterer en afgørende forskel mellem Gadammers hermeneutiske fortolkning og psykoanalytisk fortolkning (som Derrida identificerer sig med i indlægget), og Derrida hævder at Gadamer ikke respekterer denne forskel. Derrida tager udgangspunkt i en passage i "Text and Interpretation" hvor Gadamer kort beskriver hvordan psykoanalytisk fortolkning foregår. Ifølge Gadamer er analysandens "drømmetekst" som udgangspunkt uforståelig, men den bliver forståelig når fortolkeren udvider konteksten for forståelsen til også at omfatte analysandens ubevidste liv. På denne måde minder psykoanalytisk fortolkning om den problematiske hverdagstekst. (DD, pp.39-40)

Derrida er imidlertid uenig i at fortolkningen af drømmetekster foregår ved at konteksten bliver udvidet på en kontinuær måde. Derrida spørger således retorisk: "And what, strictly speaking, would be an "enlargement of a context?" Would it be a continual expansion, or a discontinuous re-structuring?" (DD, p.53). Derrida mener ikke at der bare sker en kvantitativ udvidelse af fortolkerens horisont eller af fortolkningens kontekst i fortolkningen af en drømmetekst. Drømmetekster (men det gælder faktisk alle tekster) repræsenterer tværtimod en radikal andethed som forstyrrer enhver fortolknings forsøg på at indoptage teksten restløst. En fortolkning ligger aldrig i direkte forlængelse af teksten. I fortolkningen opstår der tværtimod et brud mellem tekst og fortolkning. Og som eksempel på en fortolkningspraksis der respekterer tekstens andethed, nævner Derrida Nietzsches mistænksomme hermeneutik (DD, p.53).

Når Derrida taler om hvordan en kontekst udvides, så taler han faktisk om forholdet mellem tekst og fortolkning. Det ser vi tydeligere når vi vender os mod det tredje spørgsmål som ligger i forlængelse af det andet. Her spørger Derrida, igen retorisk, om forståelse ikke i virkeligheden hviler på en forstyrrelse af et forhold : "[...] [O]ne needs

to ask whether the precondition for *Verstehen*, far from being the continuity of *rapport* [...], is not rather the interruption of *rapport*, a certain *rapport* of interruption, the suspending of all mediation?" (DD, p.53). Derrida antager altså at Gadamer opfatter forudsætningen for forståelse som en kontinuitetsrelation mellem to personer eller mellem tekst og fortolkning. Og Derrida antyder at han mener at forudsætningen for forståelse i stedet består i en diskontinuer relation eller en suspensionsrelation. Vi ved fra tidligere at suspension for Derrida ikke betyder afskaffelse, men spænding eller midlertidig ophævelse. Derrida forsøger altså at sige at forholdet mellem tekst og fortolkning ikke er en lineær, kontinuær og entydig relation hvor fortolkningen enten indoptager teksten uden at ændre sig selv, eller hvor fortolkningen er en kopi af teksten. Forholdet er i stedet en spændingsrelation hvor teksten bidrager til kvalitativt at omstrukturere fortolkningens horisont. Derrida hævder således at den entydige mediering mellem tekst og fortolkning bliver suspenderet. Og dermed mener han at have skitseret en ganske anden tilgang til tekster end Gadamer's hermeneutiske tilgang. Som vi skal se i næste afsnit, er Gadamer uenig i den konklusion, og det er med god grund.

Gadamers svar

Gadamers svar til Derrida er ligeså kortfattet som Derridas svar til Gadamer var. Gadamer begrænser sig til at afvise Derridas anklager med nogle få, men tungtvejende argumenter. Gadamer begynder med at afvise Derridas anklage om at viljen til forståelse er et metafysisk aksiom, og han tilbyder en mere specifik beskrivelse af den gode vilje som skal gøre det klart hvad han forstår ved den gode vilje. Den gode vilje er nærmere karakteriseret ved at, "[...] one does not go about identifying the weaknesses of what another person says in order to prove that one is always right, but one seeks instead as far as possible to strengthen the other's viewpoint so that what the other person has to say becomes illuminating. Such an attitude seems essential to me for any understanding at all to come about." (DD, p.55). Her lader Gadamer til at dreje kritikken tilbage mod Derrida ved indirekte at kritisere ham for at ødelægge "samtalen" ved at påpege svagheder ved Gadamer's synspunkt i stedet for at styrke Gadamer's synspunkt og derved lade sagen selv træde frem.

I citatet beskriver Gadamer også den gode vilje til forståelse som en attitude. Dermed peger han på at den gode vilje til forståelse skal forstås i et pragmatisk perspektiv, dvs. i relation til samtalepartnerens diskursive indstilling i konkrete samtalsituationer. Men Derrida anskuer den gode vilje som et begreb i et filosofisk system, dvs. han anskuer den gode vilje i et konceptuelt perspektiv, og det skyldes at han forsøger at beskrive Gadamer's hermeneutik som en rigid og konceptuel teori, altså

som en metafysisk teori. I sin kritik af viljen til forståelse sætter Derrida således viljen til forståelse lig konsensus (DD, pp.53,54). Derrida anskuer altså viljen til forståelse som en vilje til at *resultatet* af fortolkning eller samtale skal være enighed. Dermed forsøger Derrida at trække det *processuelle* tidsaspekt ud af forståelsesfænomenet for at formalisere og konceptualisere det. Når Derrida således forsøger at skyde Gadamer en konceptualisme i skoene, så er det selvfølgelig et led i hans strategi. Derrida har jo brug for at Gadamer hermeneutik repræsenterer en metafysisk teori for at han kan kritisere den. Men Gadamer afviser at der overhovedet eksisterer sådan noget som et metafysisk sprog, og dermed afviser han også at den gode vilje til forståelse kan være et metafysisk aksiom.

Man finder godt nok ikke Gadamer's specifikke argument for at der ikke findes et metafysisk sprog i hans svar til Derrida, men man finder et mere generelt argument som peger i retning af det specifikke argument. Det generelle argument lyder som følger: "Whoever opens his mouth wants to be understood; otherwise, one would neither speak nor write." (DD, p.55). Dette argument repræsenterer et hermeneutisk aksiom, nemlig at sprog og forståelse er universelle. På baggrund af dette aksiom udvikler Gadamer det specifikke argument at der intet metafysisk sprog findes. Det gør han for eksempel i Supplement II til *Truth and Method* (pp.542-549), og det er meget givtigt at læse dette supplement i forbindelse med debatten med Derrida. I supplementet rejser Gadamer følgende spørgsmål: Hvis det gælder at sproget repræsenterer en totalitet som vi socialiseres ind i, ligger der så ikke en altoverskyggende trussel i at sproget kunne vise sig at være ideologisk, dvs. producere bestemte ideer og undertrykke andre? (TM, p.543). Dette spørgsmål er faktisk identisk med det spørgsmål der giver form til hele Derridas filosofi. Og Derridas holdning til spørgsmålet er at der helt klart ligger en trussel i sprogets totalitet, og han finder denne trussel i sprogets metafysiske begreber som prædeterminerer vores tænkning på en lukket og uundgåelig måde (cf. Derridas begreb om den tekstuelle lov). Men Gadamer er ikke enig med Derrida. Gadamer afviser at socialisering og sprogets universalitet medfører at vi er fuldstændigt prædeterminerede af sproget, for i dialogen med andre har vi altid adgang til de "metafysiske" begreber hvorved vi bliver i stand til at åbne dem og modificere dem (cf. Gadamer's begreb om den universelle lov som bliver transformeret af den konkrete applikation). I Supplement II i *Truth and Method* skriver Gadamer:

"The fact that we move in a linguistic world and grow up into the world through an experience pre-formed by language does not at all remove the possibilities of critique. On the contrary, the possibility of going beyond our conventions and beyond all those experiences that are schematized in advance opens up before

us once we find ourselves, in our conversation with others, faced with opposed thinkers, with new critical tests, with new experiences." (TM, p.546).

Ifølge Gadamer er det altså sandt at vi er prædeterminerede af sproget, men det er imidlertid også sproget som sætter os fri. I den almindelige dialogiske brug af sproget har vi adgang til alle aspekter af sproget; det dialogiske sprog er netop universelt. Derfor findes der heller ingen hemmelig afdeling i sproget hvor metafysikken kan gemme sig og udøve sin effekt uden at vi har adgang til den. Det såkaldt metafysiske sprog findes derfor ikke, der findes højst en abstraktion og konceptualisering af almindelig dialogisk tale.²⁸ Sprogets vigtigste træk består altså ikke i dets præformede koncepter, men i dets dialogform som altid er i stand til at åbne og transformere sprogets præformede koncepter. Og den gode vilje til forståelse er netop den attitude som er klar til at anerkende sprogets dialogiske og transformerende egenskab. Den gode vilje til forståelse er den attitude som forholder sig tillidsfuldt til sproget og ikke mistænksomt.

Det er værd at bemærke at Derrida aldrig vil benægte at sproget har en transformerende egenskab. Han benytter sig af egenskaben hver gang han blotlægger en teksts mening og drejer dens mening. Men Derrida opnår den transformerende effekt via en dualisme mellem metafysik og dekonstruktion, tekst og margin, indenfor og udenfor. Og i det pragmatiske perspektiv som Gadamer anlægger, har sådan en dualisme ingen forbindelse til virkeligheden.²⁹ Sproget som vi taler i dagligdagen, er ikke delt op i tekst og margin, indenfor og udenfor. Der er kun ét sprog, og det er organisk sammenhængende og derfor åbent overfor sig selv. Diskussionen om det metafysiske sprog lader altså til at ende i en modsætning mellem en pragmatisk, monistisk sprogopfattelse og en formalistisk, dualistisk sprogopfattelse.

Gadamers svar på Derridas to andre spørgsmål kan behandles ganske kort. Derridas spørgsmål dækker over den antagelse at Gadamers fortolkningsteori opfatter forholdet mellem tekst og fortolkning som en entydig og kontinuær relation. Og på den baggrund mener Derrida at hans læsepraksis repræsenterer en fundamentalt anderledes tilgang til tekster end Gadamers hermeneutik. Hvis Derrida når til den konklusion udelukkende på baggrund af kendskab til Gadamers "Text and Interpretation", så er konklusionen delvist berettiget. For i "Text and Interpretation" lykkes det dårligt for Gadamer at demonstrere det differentielle og transformerende aspekt af hermeneutikkens begreb om fortolkning. Og det skyldes nok at Gadamer vælger at tale om litterære tekster i stedet for applikation. Men det betyder også at "Text and Interpretation" ikke er repræsentativ for

²⁸ "Destruktion and Deconstruction", DD, p.107.

²⁹ Jeg støtter mig her til Richard Rorty hvilket er meget passende eftersom det er en pragmatisk pointe som jeg anfører. Rorty 1991, p.100.

hele Gadamer's hermeneutik, og derfor er Derrida ikke berettiget til at udtale sig generelt om Gadamer's hermeneutik kun på grundlag af den tekst. Jeg viste netop i min analyse af applikationsbegrebet i første del af *Truth and Method* at både forskel, supplement og ubestemmelighed spiller en central rolle i Gadamer's hermeneutik. Derfor er Gadamer også berettiget til at hævde følgende i sit svar til Derrida:

"I, too, see this [fortolkning af drømmetekster] as a breach, a *rupture*, and not another method for understanding the same thing. It would never occur to me to deny that one could approach the task of understanding utterances with an intention totally different from that which would lead to mutual understanding." (DD, p.56).

Både Gadamer og Derrida opfatter forholdet mellem tekst og fortolkning som en diskontinuær relation i hvilken tekstens og fortolkerens horisont forstyrrer hinanden i en kvalitativ transformation. Den afgørende forskel mellem dem ligger i at de bestemmer balancen mellem tekst og fortolkning forskelligt. I et kontinuum mellem henholdsvis differentiell tekst og enhedskabende fortolkning lokaliserer Derrida balancen et godt stykke til venstre for midten, dvs. til fordel for den differentielle tekst, mens Gadamer lokaliserer balancen et stykke til højre for midten, dvs. til fordel for den enhedskabende fortolkning. Men både Gadamer og jeg mener at Derrida tager fejl når han forsøger at bestemme dekonstruktion og hermeneutik som to absolut inkommensurable teorier om fortolkning. Dekonstruktion og hermeneutik er kommensurable fordi de deler den afgørende indsigt at fortolkning er en differentiell, transformativ begivenhed hvor grænser både etableres og overskrides.

Netop af den grund kan Gadamer heller ikke skjule sin frustration over ikke at kunne nå Derrida til trods for sin indsats. Med en lettere opgivende tone bebrejder Gadamer Derrida at han misforstår sig selv:

"Is [Derrida] really disappointed that we cannot understand each other? Indeed not, for in his view this would be a relapse into metaphysics. He will, in fact, be pleased, because he takes this private experience of disillusionment to confirm his own metaphysics. But I cannot see here how he can be right only with respect to himself, be in agreement only with himself. Of course I understand very well why he invokes Nietzsche here. It is precisely because both of them are mistaken about themselves. Actually both speak and write in order to be understood." (DD, p.56f.).

Som vi skal se i næste afsnit er Derrida helt uenig i at han og Nietzsche taler for at blive forstået. Derrida fastholder dermed sit forsøg på at vriste sig ud af sproget og forståelsens universelle og metafysiske favntag.

Derridas "Interpreting Signatures"

Derridas andet indlæg i debatten med Gadamer bærer titlen "Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions". I indlægget præsenterer Derrida en læsning af Heideggers læsning af Nietzsche sådan som Heidegger formulerer det i sit firebindsværk *Nietzsche* (skrevet mellem 1936 og 1946 og udgivet i 1961). Derrida ønsker at vise at Heideggers hermeneutiske læsning hviler på en fortolkningsmæssig beslutning om enhed, og at Heideggers læsning derfor er metafysisk (DD, p.58-59). Men dermed misforstår Heidegger Nietzsche, ifølge Derrida, for Nietzsches værk fungerer netop som en udfordring af metafysikkens logocentrisme og dens grundlæggende meningskategori. Derridas argument er et argument som vi efterhånden kender, og derfor vil jeg kun resumere det ganske kort. Mere interessant bliver det at se hvorfor Derrida mener at en dekonstruktiv kritik af Heideggers Nietzsche-læsning er relevant i forbindelse med debatten med Gadamer.

Ifølge Derrida er Heideggers læsning af Nietzsche guidet af det metafysiske spørgsmål "Hvad er Væren?" Og Heidegger finder svaret i Nietzsches to doktriner 'viljen til magt' og 'den evige genkomst'. Disse to doktriner udgør en total enhed idet de henholdsvis repræsenterer essensen og eksistensen af Væren (DD, p.70). Og formuleringen af doktrinernes enhed i Nietzsches værk repræsenterer fuldendelsen af den vestlige metafysiske tænkning (DD, p.58).

Derrida kritiserer altså denne læsning af Nietzsche for at være metafysisk. I sin kritik tager Derrida udgangspunkt i den første sætning i Heideggers forord til *Nietzsche* hvor Heidegger skriver: "'Nietzsche' - the name of the thinker stands as the title for *the matter* of his thinking" (Heidegger 1991, p.xii). Derrida hævder at Heidegger i dette forord formulerer en entydig, metafysisk korrespondencerelation mellem Nietzsches navn og Nietzsches værk. Og denne korrespondencerelation forudsætter at navnet fungerer som en entydig reference til værket, og at værket udgør en ligeså entydig meningshelhed (DD, 61).

Ved således at tage udgangspunkt i spørgsmålet om Nietzsches navn, bliver Derrida i stand til at anvende sin før omtalte navneteorier for mening på Heideggers læsning. Og derved bliver Derridas kritik et spørgsmål om hvilken fortolkning man giver af Nietzsches navn eller signatur. Som vi allerede ved, opfatter metafysikken et navn som en entydig, sikker og direkte reference til en selvidentisk referent. Og Derrida mener altså at kunne spore dette metafysiske begreb om reference i Heideggers læsning. Men vi ved også at Derridas projekt netop går ud på at vise hvordan dette referencebegreb bliver umuliggjort af den betydningsproduktion som finder sted på sprogets syntaktiske, subleksikalske niveau. Derrida opfatter således navne som disseminative og uafsluttede i

deres reference, og af den grund er navne ude af stand til at betegne en meningshelhed sådan som Heidegger forudsætter.

Derfor vender Derrida billedet om, og spørger retorisk om ikke netop disseminationen af navnets reference er meningen med Nietzsches værk, eller rettere meningene med Nietzsches navne og signaturer:

"Next to Kierkegaard, was not Nietzsche one of the few great thinkers who multiplied his names and played with signatures, identities, and masks? Who named himself more than once, with several names? And what if that would be the heart of the matter, the *causa*, the *Streitfall* [...] of his thinking?" (DD, p.67).

Hvis man ser Derridas indlæg som et svar på Gadammers udfordring om at både Derrida og Nietzsche i virkeligheden (dvs. i et universelt hermeneutisk perspektiv) taler for at blive forstået, så er det klart at svaret må være både "ja" og "nej", men mest "nej". Derrida og Nietzsche taler ikke, men skriver, og det gør de for at kunne udføre skriftens trick som netop består i en dobbeltbevægelse. På den ene side anerkender de den hermeneutiske universalisme for så vidt at de har brug for en meningshelhed som de kan dekonstruere. Og på den anden side underkender de den hermeneutiske universalisme idet de dekonstruerer meningshelheden for at producere effekter som udfolder sig i et andet register end meningens register. Når Derrida og Nietzsche således bruger sproget mod sproget selv, kan man hævde at de, med Jürgen Habermas' ord, gør sig skyldige i en "performativ selvmodsigelse". Men Derrida og Nietzsche søger netop den performative selvmodsigelse hvor sproget slår paradoksale knuder på sig selv. Og det gør de for at *åbne op* for nye muligheder indenfor sproget, indenfor sprogets mening og indenfor sprogets meningssedimentering i historien.

Derridas hensigt med sit indlæg er altså at sige dette, men uden at sige det. For hvis Derrida sagde det på en ligefrem, propositionel og argumentativ måde, dvs. på hermeneutikkens universelle betingelser, så ville det miste sin effekt. Derrida og Nietzsche taler og skriver altså ikke for at blive forstået, men for at opnå en åbnende og desedimenterende effekt.

Derrida viser det i stedet på en indirekte måde ved at foretage en kritisk læsning af Heideggers læsning af Nietzsche. Men man kan med rette spørge sig selv hvorfor Derrida vælger at bruge netop Heideggers læsning af Nietzsche. Der må findes masser af logocentriske læsninger af Nietzsche som kunne tjene det samme formål. Men grunden er at Derrida antager at Gadamer følger den tidlige Heideggers ontologiske projekt, og at det er den tidlige Heidegger som har skrevet værket om Nietzsche. På den måde kan

Derridas kritik af Heideggers *Nietzsche* også ramme Gadamer. Dette er en implicit antagelse i Derridas indlæg, men det er netop den antagelse som giver indlægget dets relevans og kritiske brod. Antagelsen strukturerer også Caputos og Behlers kritik af forholdet mellem Gadamer og Derrida, og derfor vil jeg nu specificere den.

Antagelsen består af to dele. For det første siger den at der sker en *vending* i Heideggers tænkning, og at denne vending eller *Kehre* deler hans tænkning i to uforenelige projekter. På den ene side har vi den tidlige Heidegger som forfølger et hermeneutisk-*ontologisk* projekt. Det projekt er formuleret i hovedværket *Sein und Zeit* fra 1927. På den anden side har vi den sene Heidegger som vender sig imod sit eget hermeneutisk-ontologiske projekt og kritiserer det ved at give det en historisk-genealogisk fortolkning. Den sene Heideggers projekt kan altså beskrives som et hermeneutisk-*kritisk* projekt. Behler mener at Heideggers vending sker med teksten "Letter on Humanism" fra 1946, dvs. samme år som Heidegger afslutter sit arbejde med *Nietzsche*. Derrida hævder implicit at vendingen sker engang efter 1946, for i "Interpreting Signatures" vil han netop vise at Heideggers *Nietzsche* stadig er ontologisk orienteret. Dermed placerer Derrida Heideggers *Nietzsche* hos den tidlige Heidegger. Som vi skal se i næste afsnit, er Gadamer imidlertid ueing i den placering.

For det andet siger antagelsen at Gadamer er arvtager til den tidlige Heideggers hermeneutisk-ontologiske projekt og således viderefører det der i bund og grund er et metafysisk projekt, og at Derrida viderefører den sene Heideggers kritisk-hermeneutiske projekt (Caputo 1987, p.95; Behler 1991, p.143). Det er denne dobbelte og implicite antagelse der giver Derridas indlæg "Interpreting Signatures" sin relevans for debatten med Gadamer. Men antagelsen spiller også den rolle at den tjener til at etablere et skarpt skel mellem Gadamer og Derrida, og både Derridas, Caputos og Behlers kritik er afhængig af denne modsætning eller konfrontation. Men jeg vil hævde at forholdet mellem Gadamer og Derrida ikke er afgjort med dette skel mellem en efterfølger til den tidlige og en efterfølger til den sene Heidegger. Forholdet mellem Heidegger, Gadamer og Derrida er mere komplekst end så.

I sine efterfølgende kommentarer til mødet med Derrida foreslår Gadamer at der findes et begreb hos Heidegger som går igen i både Heideggers tidlige og sene tænkning, og som forener Gadamers projekt med Derridas projekt. Begrebet er *Destruktion*, og det spiller en central rolle i næste afsnit.

Gadamers kommentarer til mødet

Mødet i 1981 mellem Gadamer og Derrida resulterede altså ikke i en dialog hvor Gadamer og Derrida kunne genkende sig selv i hinanden og således nå hinanden i en overskridelse af grundlæggende forskelle. Gadamer forsøgte i begge sine indlæg at etablere sådan en hermeneutisk dialog med Derrida. Men Derrida forsøgte i stedet at udsætte denne gensidige anerkendelse og skabe en suspenderet relation til Gadamer. Det er spørgsmålet om Derrida på det tidspunkt i sin karriere overhovedet var interesseret i spørgsmålet om forholdet til Gadamers hermeneutik. I hvert fald kommenterer Derrida ikke efterfølgende på mødet. Det sker først 22 år senere i teksten "Rams" fra 2003 som jeg vender tilbage til i næste afsnit. Men Gadamer kommenterer efterfølgende på mødet i tre tekster, nemlig "Letter to Dallmayr" (1985), "Destruktion and *Deconstruction*" (1985) og "Hermeneutics and Logocentrism" (1987). I disse tre tekster fortsætter Gadamer sit dialogiske og medierende arbejde med Derrida.

Gadamers tre tekster behandler mange relevante aspekter af mødet, men eftersom jeg ikke kan tage dem alle op, vil jeg nøjes med at behandle to emner. Først vil jeg analysere Gadamers syn på Heideggers *Nietzsche* og på sit forhold til Heidegger mere generelt. Dernæst vil jeg udfolde Gadamers argument om at Heideggers Destruktionsbegreb udgør et fælles udgangspunkt for filosofisk hermeneutik og dekonstruktion.

I "Letter to Dallmayr" kommenterer Gadamer på sit syn på Heideggers *Nietzsche*. Han erklærer åbent at han finder Heideggers læsning af Nietzsche meget overbevisende (DD, p.94). Derved giver han umiddelbart Derrida ret i antagelsen om at han følger den tidlige Heideggers ontologiske projekt. Men som begrundelse for at han tilslutter sig Heideggers læsning, anfører han følgende: "Along with Heidegger, I see metaphysics in Nietzsche in the process of self-disintegration, so to speak, and thereby in search of a bridge into a new language, into another thinking (which perhaps does not even exist)." (Ibid). Her ændrer Gadamer fuldstændigt forudsætningerne for Derridas argument. Det er altså rigtigt nok at Gadamer tilslutter sig Heideggers læsning af Nietzsche, men Heideggers læsning er ikke metafysisk sådan som Derrida hævder. Heideggers læsning bestemmer ikke kun Nietzsches tænkning som en fuldendelse af den metafysiske tænkning; den ser også disintegrationen og overskridelsen af metafysikken i Nietzsche. Gadamer påpeger således implicit at Derrida fremlæser en logocentrisme i Heideggers læsning, og han påpeger at der imidlertid også er en radikalitet til stede i Heideggers læsning.

Når Gadamer således hævder at den hermeneutisk-kritiske radikalitet allerede er til stede i Heideggers Nietzsche-læsning, så indikerer det at Gadamer mener at Heideggers

vending finder sted før 1946 som Behler mener. Jeg tror at Gadamer mener at vendingen sker omkring 1935 med Heideggers tekst "The Origin of the Work of Art" som Heidegger netop præsenterede i 1935, dvs. året før Heidegger påbegyndte sit arbejde med Nietzsche. Gadamer hævder nemlig at han faktisk følger den sene Heideggers projekt i visse henseender, og han beskriver den sene Heideggers projekt således: "[I]t is precisely the new trajectories in thought opened by the *later* Heidegger - drawing into the hermeneutical dimension the themes of the artwork, the thing, and language - that have guided my way, or better confirmed my own path of thought." (Ibid). De centrale temaer i "The Origin of the Work of Art" er netop kunstværket, tingen og sproget.³⁰

Det er interessant at bemærke at Gadamer, Behler og Derrida lokaliserer Heideggers vending forskelligt, og jeg vil hævde at man kan bestemme deres egen radikalitet på baggrund af deres fastsættelse af vendingen. Hvis det således gælder at Heideggers tænkning er blevet gradvist mere kritisk gennem årene, så viser Gadamer sig som en mindre radikal fortolker af Heideggers tænkning når han lokaliserer vendingen til 1935. Og Behler viser sig som en mere radikal fortolker når han lokaliserer vendingen til 1946. Og Derrida viser sig som den mest radikale fortolker idet han først accepterer at tale om en vending efter 1946.

Hvor radikal Gadamer er i sin overtagelse af Heidegger, kan man få en idé om ved at se hvordan han har stykket sit eget projekt sammen. Gadamer hævder at han har holdt fast i den tidlige Heideggers hermeneutik sådan som den er formuleret i *Sein und Zeit*, men at han vel at mærke har brudt med den fundamental-ontologiske komponent i *Sein und Zeit*. Denne komponent har Gadamer udskiftet med en kommunikativ, dialogisk komponent. Endvidere har Gadamer ladet sig vejlede af den sene Heideggers tema om kunstværket og sproget, men uden at overtage den sene Heideggers kritik af den tidlige Heideggers oprindelige hermeneutiske projekt (DD, pp.94-95). Gadamers selvkaraktistik stemmer udmærket overens med min læsning af ham. Og dette mere nuancerede billede af Gadamers projekt viser at hvis man vil bruge Heidegger til at sige noget om forholdet mellem Gadamer og Derrida, sådan som Caputo, Behler og Derrida vil, så er det utilstrækkeligt blot at hævde at Gadamer entydigt følger den tidlige Heidegger og Derrida den sene. Det giver nemlig ikke sig selv hvornår Heideggers vending finder sted. Bestemmelsen af Heideggers vendepunkt afhænger af hvor radikal en fortolker man selv er.

³⁰ I "The Origin of the Work of Art" analyserer Heidegger kunstværkets sandhed med udgangspunkt i en analyse af et af Van Goghs malerier af et par bondesko. Jeg har anbragt en reproduktion af et af disse malerier på forsiden af afhandlingen for at illustrere at en bestemmelse af forholdet mellem Gadamer og Derrida i høj grad afhænger af en bestemmelse af vendepunktet i Heideggers tænkning.

Det andet emne som jeg vil slå ned på i Gadamer's kommentarer til mødet, er Gadamer's argument om at Heidegger's Destruktionsbegreb udgør et fælles udgangspunkt for filosofisk hermeneutik og dekonstruktion. Gadamer præsenterer sit argument på en nedtonet, næsten skjult måde som generelt kendetegner hans særlige argumentationsstil. Når Gadamer diskuterer med traditionens filosoffer, og det gør han næsten hele tiden, så foregår der ligesom en umærkelig mediering af Gadamer's egen hermeneutiske filosofi og diskussionspartnerens filosofi. Medieringen foregår nærmest mellem linierne fordi Gadamer udfører medieringen via en diskussion af det filosofiske problem, dvs. sagen selv, og ikke i en direkte konfrontation med den andens udsagn. Det betyder at det kan være svært at argumentere imod Gadamer (hvilket Derrida vidste hvorfor han forsøgte sig med en anden strategi). Men det betyder også at det kræver en del analyse at eksplicite Gadamer's argumenter. Det gælder også Gadamer's argument om at Heidegger's Destruktionsbegreb udgør et fællespunkt for filosofisk hermeneutik og dekonstruktion.

Heidegger formulerede sit Destruktionsbegreb i 1920'erne, og ifølge Gadamer holdt han fast ved det hele vejen igennem sin tænkning (DD, pp.121,109). I "Letter to Dallmayr" fra 1985 beskriver Gadamer Destruktionsbegrebet således:

"In Heidegger, the word "*Destruktion*" never means destruction but rather dismantling {*Abbau*}. Its purpose is to take concepts that have become rigid and lifeless and fill them again with meaning. Such an activity does not serve the purpose of pointing back to a mysterious origin, an *arché*, or the like. [...] *Destruktion* is always a process of criticism directed at concepts that no longer speak to us." (DD , p.99).

Destruktion er altså en kritik af begreber som er blevet rigide. Begreber bliver rigide når de bliver taget ud af deres dagligdagskontekst hvor de har flere mulige betydninger, og sat ind i en abstrakt kontekst hvor deres betydningsflerhed bliver reduceret til én konstant mening. Begrebernes mening bliver således overdetermineret, og dermed lukker spørgsmålet om deres mening sig. Det sker både i filosofien og i naturvidenskaben hvor det er essentielt at mening kan systematiseres (DD, p.107).

Formålet med den destruktive kritik er at bringe begreberne tilbage til den konkrete dagligdagskontekst. I "*Destruktion and Deconstruction*" beskriver Gadamer ikke eksplicit hvordan det sker, men han har et kort eksempel (nemlig Heidegger's destruktion af begrebet *ousia*) som foreslår at destruktion er en form for *konkretisering* af begrebets meninger (Ibid). I *Truth and Method* beskriver Gadamer også fortolkning som en form for konkretisering (TM, pp.329, 397), og hvis man samtidigt husker på at hermeneutisk fortolkning netop består i en kontekstualiserende applikation, så bliver det klart at

Gadamer udlægger Destruktionsbegrebet som en form for hermeneutisk fortolkning. Det er altså via hermeneutisk fortolkning at rigide begreber bliver destrueret og ført tilbage til en konkret kontekst.

Gadamer forbinder nu Heideggers Destruktionsprojekt med sit eget og Derridas projekt. Gadamer beskriver hvordan han selv, Derrida og Heidegger har udført Destruktion på tre forskellige måder. Heidegger gjorde det via poetisk sprog, Gadamer via dialog og Derrida via sit skriftbegreb. Gadamer skriver:

"We cannot analyze here how Heidegger in his later thinking actually held to his fundamental project by maintaining, in a sublimated form, the deconstructive {*destruktive*} achievement present in its beginnings. [...] But it seems to me that, along with Heidegger's own efforts to leave behind "the language of metaphysics" with the help of Hölderlin's poetical language, two other paths exist and have in fact been taken in efforts to overcome the ontological self-domestication belonging to dialectic and move into the open. One is the path from dialectic back to dialogue, back to conversation. This is the way I myself have attempted to travel in my philosophical hermeneutics. The other is the way shown primarily by Derrida, the path of deconstruction. On this path [...] it is in an ontological concept of *écriture* [...] that the very integrity of sense as such is to be dissolved, thereby accomplishing the authentic shattering of metaphysics." (DD, p.109).

Det er altså overskridelsen af metafysikken som udgør fællespunktet for Gadammers, Derridas og Heideggers projekter. Man skal imidlertid lægge mærke til at Gadamer beskriver "metafysikken" på to forskellige måder i citatet, for det er netop her at Gadammers umærkelige mediering finder sted. Først bruger Gadamer udtrykket "the language of metaphysics", men han sætter det vel at mærke i anførselstegn. Næste gang han refererer til det samme, er det med udtrykket "the ontological self-domestication belonging to dialectic", og han bruger ikke anførselstegn. Jeg vil hævde at Gadamer med denne omformulering indsmugler et paradigmatiske skift fra en dualistisk sprogopfattelse til en monistisk sprogopfattelse. Jeg er nemlig overbevist om at Gadamer med udtrykket "the ontological self-domestication belonging to dialectic" mener at sproget har en tendens til, på dialektisk vis, at tæmme sig selv ved at hæve sig op i abstrakte, ontologiske kategorier, præcis sådan som Hegel beskrev det. Sprogets selvdomesticering repræsenterer således en bevægelse opad i retning af abstraktion. Og Destruktion repræsenterer, i Gadammers udlægning, netop den modsatte bevægelse nedad i retning af konkretisering. Gadamer tegner således et billede af sproget hvor sproget udfolder sig i et singulært eller enkelt kontinuum mellem konkretion og abstraktion, og hvor det simpelthen er fortolkning der opløser begrebets forstening ved at bevæge begrebet nedad i retning af en konkret kontekst. Derved adskiller Gadamer sig fundamentalt fra

både Heidegger og Derrida som mener at det metafysiske sprog kun kan overskrides ved at operere med en dobbelthed i sproget. Heidegger opererer med en dualisme mellem det metafysiske sprog og lyrik, Derrida med en dualisme mellem metafysikken og skrift, og det er i forskydningen af disse to sider af sproget at overskridelsen af metafysikken finder sted.

Gadamer udlægger altså Destruktionsbegrebet som en proces der overskrider "det metafysiske sprog" via monistisk fortolkning. Dermed overflødiggør han Derridas og Heideggers begreb om det metafysiske sprog som primært tjener til at muliggøre en dualistisk forskydning. Gadamer formulerer altså en strategi for overskridelsen af "det metafysiske sprog" som ikke har brug for et begreb om "det metafysiske sprog". For Gadamer findes der kun ét sprog, og når filosofien og naturvidenskaben transformerer dette sprogs ord til abstrakte begreber, så kræver det ganske enkelt hermeneutisk fortolkning at bringe disse begreber tilbage til live.

Når Gadamer således hævder at både Derridas, Heideggers og hans eget projekt består i at destruere filosofiens rigide begreber, så indskriver Gadamer Heidegger og Derrida i en hermeneutisk, monistisk opfattelse af sproget.³¹ Gadamer hævder dermed at dualismen mellem metafysik og dekonstruktion er overflødig. Det er tilstrækkeligt at operere med et begreb om det forenende sprog som er åbent mod sig selv i dialogisk fortolkning. Gadamer foretager altså en mediering af filosofisk hermeneutik og dekonstruktion via Heidegger. Men Gadamers omformulering af "det metafysiske sprog" til "dialektikkens ontologiske selvdomesticering" afslører at denne *mediering* mere har karakter af en *reduktion* af dekonstruktion til en generel hermeneutisk opfattelse af sprog, tekst og fortolkning. Om Gadamer er berettiget i det, vil jeg vurdere i konklusionen.

³¹ Michelfelder og Palmer er enige i at Gadamer indskriver dekonstruktion i en generel hermeneutik. I deres introduktion til Gadamer-Derrida mødet skriver de blandt andet: "[...] Gadamer sees philosophical hermeneutics as out-deconstructing deconstruction." (DD, p.8).

Konklusion

Gadamer og Derridas teorier om fortolkning

I min læsning af mødet mellem Gadamer og Derrida i Paris i 1981 fokuserede jeg på Gadammers og Derridas argumenter og strategier for henholdsvis at etablere en kontinuær dialog og en diskontinuær konfrontation. Set i det lys forløb mødet således: Først søgte Gadamer at skabe kontinuitet til Derrida ved at forsøge at integrere et begreb om tekstuel andethed i sin hermeneutiske fortolkningsteori. Det forsøg afviste Derrida ved at påpege at Gadammers fortolkningsteori hviler på et metafysisk aksiom om den gode vilje til forståelse, og at filosofisk hermeneutik derfor intet har at gøre med dekonstruktion. Så udfordrede Gadamer Derridas svar ved at hævde at der ikke findes et specifikt metafysisk sprog hvorfor det ikke giver mening at tale om metafysiske aksiomer. Derrida skiftede så emne og forsøgte at skabe distance til Gadamer ved implicit at hævde at Gadamer følger den tidlige Heideggers hermeneutisk-ontologiske projekt, og at han selv følger den sene Heideggers hermeneutisk-kritiske projekt, og at Gadamer og Derridas projekter derfor er radikalt forskellige. I sine efterfølgende kommentarer til mødet fortsatte Gadamer med at formulere en kontinuitet til Derrida. Gadamer afviste således at han entydigt forfølger den tidlige Heideggers projekt, og han pegede på at der findes et gennemgående begreb hos Heidegger som beskriver både hans eget og Derridas projekt, nemlig Destruktionsbegrebet. Mødet som helhed var altså karakteriseret ved at Gadamer argumenterede for at filosofisk hermeneutik og dekonstruktion er kommensurable mens Derrida fastholdt at de er inkommensurable.

Spørgsmålet om hvorvidt Gadammers filosofiske hermeneutiske fortolkningsteori er kommensurabel med Derridas dekonstruktive fortolkningsteori, er for kompliceret til at man kan konkludere entydigt på det. Derfor vil jeg forsøge at skelne mellem Gadamer og Derrida som personer og mellem deres teorier. Jeg mener således at det er klart at Gadamer og Derrida som personer ikke var "kommensurable" under mødet i Paris i 1981. Gadamer var ikke i stand til at etablere en dialog med Derrida, for Derrida var slet ikke interesseret i dialog. Det er tydeligt at Gadamer havde forventet en dialog, og fraværet af dialog gjorde Gadamer frustreret og gav anledning til flere spidse bemærkninger fra hans side. Men bemærkningerne lod ikke til at anfægte Derrida som fastholdt sin reserverede attitude.

Anderledes forholder det sig imidlertid med deres teorier. Jeg mener at mødet viste at filosofisk hermeneutik og dekonstruktion er kommensurable for så vidt de forfølger det samme projekt. Både filosofisk hermeneutik og dekonstruktion har til formål at kritisere

traditionens rigide begreber for derved at destruere begrebernes sedimenterende effekt. Begrebernes sedimenterende effekt er en funktion af deres abstrakte lukkethed og uafhængighed, og den sedimenterende effekt bliver destrueret ved at begreberne bliver konkretiseret og appliceret i en fortolkning som genåbner spørgsmålet om begrebernes mening.

Jeg mener altså at Gadamer er berettiget i at mediere filosofisk hermeneutik og dekonstruktion via Heideggers Destruktionsbegreb, men jeg mener også at det er vigtigt at holde sig for øje at Gadamer og Derrida udfører Destruktion på to forskellige niveauer af sproget. Gadamers filosofiske hermeneutik destruerer traditionens begreber og tekster på sprogets ordniveau og ved hjælp af dialogbegrebet mens Derridas dekonstruktion destruerer traditionens begreber og tekster på sprogets tegnniveau og ved hjælp af skriftbegrebet. Gadamer lader til at reducere også denne forskel når han fører dekonstruktion tilbage til hermeneutikken, men det er uhensigtsmæssigt, for forskellen er produktiv idet den gør Destruktionsprojektet til et bredere projekt der finder sted både på sprogets ord- og tegnniveau og i hverdagstekster og litterære tekster.

Idet jeg accepterer Gadamers mediering af filosofisk hermeneutik og dekonstruktion via Heideggers Destruktionsbegreb, accepterer jeg også Gadamers argument om at sproget repræsenterer en universel enhed som er åben overfor sig selv i refleksiv fortolkning. Og jeg er enig med Gadamer i at det betyder at dekonstruktionens begreb om et specifikt metafysisk sprog som bestemmer vores tænkning uden selv at være tilgængelig for tænkning, er en overflødig konstruktion. Destruktionen af traditionens begreber foregår ganske enkelt ved at vi anvender traditionens begreber i en fortolkning som konkretiserer dem hvorved begreberne også bliver modificeret og suppleret. Og denne form for fortolkning har ikke brug for en dualisme for at konkretisere begreberne. Konkretiseringen sker i det samme homogene sprog. Jeg tilslutter mig altså Gadamers tillidsfulde forhold til sproget, og ikke Derridas mistænksomme forhold.

Hvis filosofisk hermeneutik og dekonstruktion således er kommensurable for så vidt de forfølger det samme Destruktionsprojekt, så må det til gengæld indrømmes at de ikke er kommensurable med hensyn til deres to mest fundamentale begreber, *Aufhebung* og *différance*. *Aufhebung* er i sidste instans en enhedsrettet, samlende bevægelse som hæver tekstens repræsentation op i tekstens mening. Og *différance* er en forskelsrettet, spredende bevægelse som destabiliserer tekstens mening via tekstens repræsentation. Man kan argumentere for at dette netop er den afgørende forskel mellem de to teorier, og at de to teorier derfor er inkommensurable. Men det vil jeg ikke. Jeg vil tværtimod hævde at sådan et argument udspringer af et analytisk perspektiv på fortolkning, og at vi derfor skal være forsigtige med at acceptere argumentet.

Lad os kort forestille os hvordan en undersøgelse af Gadamer og Derridas fortolkningsteorier ville se ud i et analytisk perspektiv. Først ville analytikeren identificere teoriernes konstituerende begreber, og han eller hun ville finde Aufhebung og différance. Analytikeren ville så argumentere for at disse begreber indtager en ontologisk funktion i deres respektive teorier, dvs. at de strukturerer hver sin teori i kraft af deres ontologiske status som fundamentale begreber der ikke refererer til andre begreber i teorien. Og endelig ville analytikeren konkludere at filosofisk hermeneutik og dekonstruktion repræsenterer to inkommensurable teorier fordi deres konstituerende begreber er inkommensurable.

Grunden til at vi skal være forsigtige med at acceptere dette argument, er at det opstiller en distinktion som ikke er befordrende for vores forståelse af tekst og fortolkning. Analytikken vil absolut skelne mellem fortolkningens Aufhebung og différance og mellem tekstens mening og repræsentation, men derved forudsætter analytikken dels at tekst i sidste ende bestemmes enten af tekstens mening eller dens repræsentation, og dels at fortolkning i sidste ende bestemmes enten af Aufhebung eller différance. Men denne skarpe distinktion har intet med virkeligheden at gøre. I praktisk fortolkning bevæger vi os uden besvær frem og tilbage mellem tekstens mening og dens repræsentation, og vi ophæver forskel og introducerer forskel i én flydende bevægelse. Denne dialektiske ubestemmelighed burde også afspejle sig i teorier om tekst og fortolkning, og det gør den også i Gadamer og Derridas fortolkningsteorier, vil jeg hævde. Men det kræver en hermeneutisk-pragmatisk attitude at se det.

Gadamer og Derridas fortolkningsteorier er således kommensurable for så vidt de begge viser at tekst konstitueres af en formidling mellem mening og repræsentation, og at fortolkning finder sted i en formidling mellem Aufhebung og différance. Begge teorier demonstrerer således at det afgørende for fortolkning består i at fastholde ubestemmeligheden mellem mening og repræsentation og Aufhebung og différance, og ikke i at bestemme sig endeligt for det ene eller det andet.

For at understøtte min hermeneutisk-pragmatiske konklusion at dekonstruktion er kommensurabel med filosofisk hermeneutik, vil jeg afslutningsvis demonstrere at Derrida sidst i sin karriere foretager en diskursiv drejning som bringer ham meget tæt på Gadamer på afgørende punkter.

Derridas diskursive drejning

Jeg vil bruge Derridas sidste bog, *Rogues - Two Essays on Reason* fra 2003 (engelsk oversættelse 2005) til at vise dette. I *Rogues* er Derrida ude i et politisk-etisk ærinde. Han ønsker at kritisere den form for politisk suverænitet som manifesterer sig i nationalstatens magtudøvelse, og det gør han ved at formulere et begreb om fornuft som adskiller sig fra det traditionelle begreb om fornuft. Derrida antager nemlig at den politiske suverænitet korresponderer med et universelt begreb om fornuft, og at man ved at formulere et andet begreb om fornuft, kan opnå en anden politisk verdensorden (*Rogues* 2005, p.141).

Den eksisterende verdensorden er struktureret omkring USAs suveræne magt, og som den mest suveræne nationalstat har USA været i stand til at lukke sig omkring sig selv ligesom den universelle fornuft lukker sig omkring sig selv. USA har således været i stand til at definere hvad demokrati og retfærdighed er, og til at distribuere disse koncepter til resten af verden. For at åbne den politiske verdensorden for en radikalt anden form for retfærdighed og demokrati, formulerer Derrida et begreb om fornuft som adskiller sig fra det traditionelle universelle begreb ved at det er åbent over for den andens singularitet. I det andet essay i *Rogues* som hedder "The "World" of the Enlightenment to Come", beskriver Derrida sit radikale fornuftsbegreb således:

"If the minimal semantic kernel we might retain from the various lexicons of reason, in every language, is the ultimate possibility of, if not a consensus, at least an address universally promised and unconditionally entrusted to the other, then reason remains the element or very air of a faith without church and without credulity, the *raison d'être* of any belief *in* the other [...]" (*Rogues*, p.153).

Derrida præsenterer her et begreb om fornuft som ikke kun består af fornuft, men som også har et essentielt element af tro i sig.³² Denne tro er ikke administreret af nogen etableret religion; det er en tro uden religion. Man finder denne tro i *henvendelsen* til den anden. Og henvendelsen og den tro som den er udtryk for, er det som konstituerer fornuften. Henvendelsen er af sådan en art at den sikrer at den fornuft som den konstituerer, er både universel og singulær hvilket netop er Derridas krav til fornuften. Henvendelsen er universel fordi den er forudsætningen for ethvert udsagn³³, og den er singulær fordi den henvender sig til den anden. Dette er Derridas alternative

³² Det synspunkt kan man finde udfoldet i teksten "Faith and Knowledge - The two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone" (*Acts of Religion* 2002, pp.42-101).

³³ Caputo 1997, p.23. Allerede i Caputos *Deconstruction in a Nutshell - A Conversation with Derrida* fra 1997 taler Derrida om sammenhængen mellem fornuft, tro og henvendelse.

fornuftsbegreb som skal muliggøre en anden form for demokrati og retfærdighed og dermed en anden verdensorden som ikke er baseret på de suveræne nationalstater.

Jeg vil hævde at Derridas radikale begreb om fornuft egentlig er en form for diskursiv fornuft som minder meget om Habermas' begreb om diskursiv fornuft. Ligesom hos Habermas er henvendelsen hos Derrida en betingelse for mening, og denne betingelse transcenderer konkret mening. Henvendelsen befinder sig ikke på det propositionelle niveau, men på diskursens niveau. Den har ingen selvstændig mening, for den er en betingelse. Derfor kan man heller ikke pege direkte på den. Men man kan lokke den frem ved at modsige den. Det er sådan Habermas indirekte beviser at diskursen indeholder forskellige transcendentale betingelser (Habermas 1996, pp.82-83), og det samme kan lade sig gøre med henvendelsen. Hvis jeg således siger til en dialogpartner: "Jeg henvender mig *ikke* til dig nu", så begår jeg åbenlyst en performativ selvmodsigelse, dvs. på det propositionelle niveau modsiger jeg det som jeg forudsætter på diskursens niveau.

Når Derrida således bevæger sig ind på sprogets diskursive niveau, så mener jeg at han bevæger sig ind på hermeneutisk område. Diskursen er netop det niveau i sproget som kun træder frem i forbindelse med konkrete samtaler som udspiller sig i en social og historisk kommunikationssituation. Diskursen er sprogets pragmatiske niveau, og som vi ved, er det netop denne side af sproget som hermeneutikken beskæftiger sig med. Omvendt har jeg svært ved at se hvordan henvendelsen kunne være et relevant begreb i dekonstruktionens skriftbegreb. I tegnenes uendelige reference spiller henvendelsen ikke nogen rolle, for der er ingen samtale på sprogets tegnniveau. Og Derrida taler da heller aldrig om henvendelsen i sine tidligste tekster.

Henvendelsesbegrebet lader altså til at være et centralt begreb for hermeneutikken.³⁴ Og når Derrida overtager henvendelsesbegrebet, kan han ikke undgå også at overtage vigtige dele af den sprogopfattelse i hvilken begrebet indgår. Det viser sig tydeligt i hans argumentation. I *Deconstruction in a Nutshell - A Conversation with Derrida* (Caputo 1997) beskriver Derrida henvendelsen således: "You cannot address the other, speak to the other, without an act of faith, without testimony. What are you doing when you attest to something? You address the other and ask, "believe me." [...] This "trust me, I am speaking to you" is of the order of faith, [...] it is the opening of the address to the other." (Caputo 1997, p.22). Jeg mener at det er tydeligt at Derrida er nødt til at forudsætte en dialogisk samtalsituation for at kunne gennemføre sit

³⁴ Det er værd at bemærke at Gadamer ikke tematiserer henvendelsen i sproget i TM, men det er nok fordi Gadamer er mest interesseret i den epistemologiske side af sprogets fænomenologi. Men man kan finde henvendelsen tematiseret hos fx Løgstrup (Løgstrup 1995, pp.114-118), og det skyldes nok at Løgstrup er mere interesseret i den etiske og eksistentielle side af sprogets fænomenologi.

argument. Der er jo netop tale om én person der henvender sig til en anden for at blive hørt og anerkendt. Og anerkendelsen af den anden er essensen af dialogen. Jeg vil hævde at når Derrida således vælger at bruge henvendelsesbegrebet, så har han taget det første skridt ind i en hermeneutisk sprogopfattelse.

Spørgsmålet er nu om Derrida kan anerkende at han har foretaget denne diskursive-hermeneutiske drejning. Der er meget på spil her, for hvis Derrida anerkender sin drejning, så må han også distancere sig fra de tekster hvori han skarpt kritiserer hermeneutikken for at være metafysisk; det gælder især *Spurs: Nietzsche's Styles* (1979) og hans to indlæg i debatten med Gadamer i 1981. Men endnu mere er faktisk på spil. For hvis Derrida anerkender at han har bevæget sig tættere på Gadamers filosofiske hermeneutik ved at overtage flere af dens centrale begreber, så må det betyde at Derrida får problemer med at opretholde den metodiske distinktion mellem den marginale skrift og den centrale metafysik som strukturerer hele det dekonstruktive projekt. Derrida har jo altid henregnet hermeneutikken under metafysikken, men nu tager han selv del i hermeneutikken. Dekonstruktionens metodiske distinktion mellem metafysik og skrift lader altså til at blive destabiliseret af Derridas sene drejning, men hvilke konsekvenser det nærmere har for en generel vurdering af dekonstruktion, må jeg overlade til andre at undersøge.

Afslutningsvis vil jeg nøjes med at påpege at Derrida faktisk er i stand til at anerkende at han har nærmet sig Gadamer, og at Derrida således reviderer sit syn på Gadamers filosofiske hermeneutik i sine sidste år. Det sker i teksten "Rams: Uninterrupted Dialogue - Between Two Infinities, the Poem" fra 2003 som dels en mindetale til Gadamer i anledning af Gadamers død i 2002 og dels et postscriptum til Gadamers bog om Celan.³⁵ I "Rams" omtaler Derrida mødet med Gadamer i 1981 således:

"As for me, I remained there with my mouth open. I spoke very little to him, and what I said then was addressed only indirectly to him. But I was sure that a strange and intense sharing {*partage*} had begun. A partnership, perhaps. I had a feeling that what he would no doubt have called an "interior dialogue" would continue in both of us [...]." (SQ, p.136).

³⁵ "Rams", in: *Sovereignities in Question - The Poetics of Paul Celan* (forkortet SQ), Fordham University Press 2005.

Som jeg har vist, var Derrida ikke i stand til at anerkende Gadammers filosofiske hermeneutik i 1981. Men her i 2003 slår Derrida følgeskab med Gadamer. Denne drejning i Derridas opfattelse af Gadammers filosofiske hermeneutik åbner for en tiltrængt revision af forholdet mellem Derridas dekonstruktion og Gadammers filosofiske hermeneutik, og sådan en revision har jeg forsøgt at lægge op til i denne afhandling.

Litteratur

- Behler, Ernst, "Deconstruction versus Hermeneutics", in: *Confrontations - Derrida/Heidegger/Nietzsche*, Stanford University Press 1991, pp. 137-157.
- Behler, Ernst, "Deconstruction Versus Hermeneutics: Derrida and Gadamer on Text and Interpretation", in: *Southern Humanities Review* 21, Auburn University 1987, pp. 201-223.
- Bennington, Geoffrey, *Jacques Derrida*. The University of Chicago Press 1993.
- Bennington, Geoffrey, *Interrupting Derrida*. Routledge 2000.
- Bernstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism - Science, Hermeneutics, and Praxis*. University of Pennsylvania Press 1983.
- Caputo, John D., *Deconstruction in a Nutshell - A Conversation with Derrida*. Fordham University Press 1997.
- Caputo, John D., *Radical Hermeneutics - Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press 1987.
- Clark, Timothy, *The Poetics of Singularity - The Counter-Culturalist Turn in Heidegger, Derrida, Blanchot and the later Gadamer*. Edinburgh University Press 2005.
- Collin, Finn & Guldmann, Finn, *Sprogfilosofi - En introduktion*. Gyldendal 1998.
- Culler, Jonathan, *On Deconstruction - Theory and Criticism after Structuralism*. Routledge 1983.
- Derrida, Jacques, *Acts of Literature*. Routledge 1992.
- Derrida, Jacques, *Acts of Religion*. Routledge 2002.
- Derrida, Jacques, *Dissemination*. University of Chicago Press 1981.
- Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*. University of Chicago Press 1982.
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*. The Johns Hopkins University Press 1997.
- Derrida, Jacques, *Positions*. University of Chicago Press 1988.
- Derrida, Jacques, *Sovereignties in Question - The Poetics of Paul Celan*. Fordham University Press 2005.
- Derrida, Jacques, Vattimo, Gianni (ed.), *Religion*. Stanford University Press 1998.
- Derrida, Jacques, *Rogues - Two Essays on Reason*. Stanford University Press 2005.
- Derrida, Jacques, *Spurs: Nietzsche's Styles*. Chicago University Press 1979.
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*. University of Chicago Press 1978.
- Dostal, Robert J. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press 2002.
- Eco, Umberto, *Fortolkning og overfortolkning*. Systime 1995.
- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*. University of California Press 1976.

- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*. Second, Revised Edition 1989. Continuum 2004.
- Habermas, Jürgen, *Diskursetik*. Det lille forlag 1996.
- Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity - Twelve Lectures*. Polity Press 1987.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche - Volumes I and II - The Will to Power as Art. The Eternal Recurrence of the Same*. Trans. Krell, D. F. HarperCollins Publishers 1991.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche - Volumes III and IV. The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics. Nihilism*. Ed. Krell, D. F. HarperCollins Publishers 1991.
- Heidegger, Martin, "The Origin of the Work of Art", in: *Basic writings*, ed. Krell, D. F. HarperCollins Publishers 1993, pp.139-212.
- Hirsch, E.D., *Validity in Interpretation*, Yale University Press 1973.
- James, William, *The Will to Believe & Human Immortality*. Dover Publications, Inc. 1956.
- Johnson, Barbara, *The Critical Difference - Essays in Contemporary Rhetoric of Reading*. The Johns Hopkins University Press 1980.
- Løgstrup, Knud. E., *Vidde og Prægnans - Sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik I*. Gyldendal 1995.
- Mackie, J.L., *Truth, Probability and Paradox - Studies in Philosophical Logic*. Oxford University Press 1973.
- Madison, Gary B., *The Politics of Postmodernity - Essays in Applied Hermeneutics*. Kluwer Academic Publishers 2001.
- Michelfelder, Diane P. & Palmer, Richard E. (ed.), *Dialogue and Deconstruction: The Derrida-Gadamer Encounter*. State University of New York Press 1989.
- Mitchell, W.J.T. (ed.), *Against Theory - Literary Studies and the New Pragmatism*. The University of Chicago Press 1985.
- Mouffe, Chantal (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Hackett Publishing Company, Inc. 1980.
- Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*. Vintage Books 1974.
- Lübcke, Poul (ed.), *Politikens filosofi leksikon*. Politikens Forlag A/S 1983.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press 1989.
- Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge University Press 1991.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press 1979.
- Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*. Open Court 1986.
- Shusterman, Richard, *Pragmatist Aesthetics - Living Beauty, Rethinking Art*. Blackwell 1992.

Silverman, Hugh J. (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*. Routledge 1991.

Stjernfelt, Frederik, "Filosofi og semiotik - Et asymmetrisk spejlbillede", in: *Anvendt Semiotik*, ed. Jørgensen, K. G. Gyldendal 1997, pp.191-207.

Vattimo, Gianni, *The End of Modernity - Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. The Johns Hopkins University Press 1988.

Weinsheimer, Joel, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. Yale University Press 1991.