

Hermeneutikk: forståelse som filosofisk problem

BOKOMTALE: Den tyske filosofen Vittorio Hösle utforsker hermeneutikkens problemer slik de dukker opp i dagliglivet.

Av Steinar Mathisen

Da Hans-Georg Gadamer utgav annet opplag av *Wahrheit und Methode* i 1965¹ utløste det nærmest en flodbølge av bøker og artikler om hermeneutikk. Men i den senere tiden er hermeneutikken — i hvert fall i den grad jeg kan bedømme — ikke lenger et så hett tema blant filosofer. Svaret på hvorfor det har blitt slik finnes i Vittorio Hösles nye bok: *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*.² Mens Gadamer i forordet uttrykkelig poengterer at selv om han bruker den tradisjonelle betegnelse 'hermeneutikk' om sitt prosjekt, så var det ikke — sier han — «min hensikt å klargjøre det teoretiske grunnlag for åndsvitenskapene».³ Allerede ved å gi sin bok undertittelen «En grunnleggelse av åndsvitenskapene» poengterer Hösle altså en viss avstandtagen fra hermeneutikken i den variant den fikk i kjølvannet av Gadamers *Wahrheit und Methode*.

Bakgrunnen for dette er ifølge Hösle at [Gadamer](#) under innflytelse av [Martin Heideggers](#) temporale analyse av den menneskelige væremåte (Dasein) gjorde hermeneutikken til en «første filosofi», det vil si den filosofiske disiplin som tar mål av seg til å besvare de mest grunnleggende og derfor metafysiske problemer om forholdet mellom fornuft og virkelighet, altså besvare spørsmål av typen «hva noe egentlig er». Ved å gi hermeneutikken en slik universalitet blir all virkelighetsforståelse i siste instans en form for fortolkning, men uten at man da samtidig er i stand til å angi de prinsipper, rasjonalitetskriterier, som gjør det mulig å skille en gyldig (sann) fortolkning fra en ugyldig (usann) fortolkning. Ved å tilskrive hermeneutikken universalitet som virkelighetsforståelse undergraver den ikke bare seg selv som en fornuftig virksomhet, men gjør seg også irrelevant som redskap for åndsvitenskapene. Slik Hösle ser det, er det derfor helt konsekvent at hermeneutikken fortrenses av dekonstruksjon som filosofisk moteretning.⁴

Til tross for at Hösle ikke tilkjenner hermeneutikken status av «første filosofi», er det selvsagt ikke til å unngå at hans fremstilling på avgjørende punkter er båret oppe av teser som kun kan begrunnes innenfor en «første filosofi». Heller enn å fremstille hermeneutikken ut fra en «første filosofi» — slik jeg kjenner hans øvrige filosofiske produksjon, ville det vært en moderne variant av objektiv idealisme⁵ — har han valgt å gjøre rede for hermeneutikkens mange problemer slik de dukker opp i dagliglivet og innen en rekke forskjellige åndsvitenskaper. Derav detaljrikdommen i hans fremstilling!

Det mentale

Det er en grunnleggende tese som bærer hele Hösles fremstilling at hermeneutikkens oppgave ikke er å forstå alt som er, men kun det som allerede er forstått, det vil si på en eller annen måte er uttrykk for den menneskelige bevissthet. Til tross for hans bakgrunn, og muligens som en gest til sine anglo-amerikanske

kolleger, insisterer Hösle på å omtale den menneskelige bevissthet (tenkning) som 'det mentale'. Ved holde seg til det som allerede er forstått, altså alle uttrykk eller former for den menneskelige bevissthet, har hermeneutikken ikke bare mulighet til å forstå, men også til å forstå det allerede forståtte riktig, det vil si slik der opprinnelig var intendert.

Ethvert mentalt uttrykk er uttrykk for noe. Som bevissthet er 'det mentale' riktignok en kontinuerlig strøm av mer eller mindre kontrollerte inntrykk, men bevisstheten kan også holde fast ved noen av disse og dermed forme et innhold, som den så igjen kan gi uttrykk for. Hermeneutikken har altså følgende ramme å forholde seg til: den fysiske virkelighet (res extensa) — den menneskelige bevissthet (res cogitans) som forstående finner seg til rette i verden (som fysisk og sosial virkelighet) og gir uttrykk for denne forståelse i et fysisk materiale — det er dette uttrykk som altså er et sammenfall av res extensa og res cogitans, som så utgjør det mulige objekt for hermeneutikken. I tradisjonell hermeneutisk teori omtales denne struktur som et forhold mellom 'den primære forståelse' og 'den sekundære forståelse'.

Hösle er nøye på å understreke at det ikke er hermeneutikkens oppgave å forklare hvorledes den primære forståelse overhodet er mulig, altså at to så forskjellige størrelser som det fysiske og det mentale kan komme sammen og utgjøre et enhetlig fenomen, et meningsverk, som så er det mulige objekt for en sekundære forståelse. Visse ting og hendelser i verden er slik at vi med nødvendighet må slutte oss til at de er uttrykk for noe mentalt, det vil si har en (forståelig) mening. Forståelsens problem er med andre ord langt rikere og mer komplekst enn hermeneutikkens problem.

Forståelse og rasjonalitet

Hösle har derfor kalt første del av boken «Analytik des Verstehens» og hovedfokus ligger altså ikke på å utvikle en teori om hvorledes den primære forståelse er mulig, men ved hjelp av detaljerte analyser å avdekke egenarten og mangfoldet av de (menneskelige) fenomener som kan være mulige objekter for den sekundære forståelse. Disse fenomener strekker seg fra den enkleste form for mimikk til de mest avanserte vitenskapelige teorier og kunstverk.

Selv om boken primært tar sikte på å gjøre rede for den forstående fornuft som grunnlag for åndsvitenskapene, består store deler av første del derfor i en analyse av fenomener fra dagliglivet. Med dette vil forfatteren utvilsomt få frem at selv om forståelsen innen åndsvitenskapene er styrt av metodiske prinsipper — han omtaler den da som 'interpretasjon' —, så bryter denne forståelse ikke radikalt med den forståelse som finner sted overalt ellers i den menneskelige verden. De mulige objekter for forståelse utgjøre en trinnvis sammenheng («Stufenfolge») som tilter i kompleksitet. Det er med andre ord ikke bare den samme ånd, 'det mentale', som kommer til uttrykk på alle trinn, men som også er operativ i (den sekundære) forståelsen av dem.

Den rasjonalitet som forsøker å forstå et forståelig fenomen er med andre ord ikke noe fremmed for den rasjonalitet som allerede er operativ i det fenomen som skal forstås! Denne struktur betinger ikke bare forskjellen mellom åndsvitenskapene og naturvitenskapene, men viser samtidig også deres

forankring i den menneskelig livsverden.

I motsetning til naturvitenskapene påtvinger med andre ord ikke åndsvitenskapene sitt objekt en rasjonalitet som er fremmed for dem, men utdypes kun en rasjonalitet som allerede gir objektet dets egenart. I forbindelse med forståelse foreligger det altså en slags affinitet mellom subjekt og objekt som begrunner objektets ontologiske egenart, og følgelig også at forståelsen som intellektuell operasjon må ta hensyn til denne. Men paradoksalt nok er det den samme affinitet eller fellesskap mellom subjekt og objekt i forståelsen som også kompliserer denne i erkjennelsesteoretisk henseende. Höhle bruker følgende eksempel for å illustrere dette: 1. røk er et tegn på ild. Når jeg ser røk, tenker jeg at, det vil si tolker eller forstår jeg dette som at det også må finnes ild. 2. Rødme er et tegn på skam. Når jeg ser at Per rødmer tenker jeg at, det vil si tolker eller forstår jeg dette som at han skammer seg over noe. Felles for disse to eksempler er at det jeg sanser (røk, rødme) leder mine tanker, min forståelse videre til noe jeg ikke direkte sanser, men antar på grunn av den første sansning. Så hva er den epistemologiske forskjell? Jo, at røk er et tegn på ild kan jeg stadfeste ved en ny sansning, nemlig ved å oppsøke kilden som røken kommer fra. Denne mulighet foreligger ikke i forbindelse med rødme. For å verifisere min slutning fra rødme til at Per skammer seg over noe, må jeg spørre Per om hvorfor han rødmer. Per må så på sin side spørre seg selv (introspeksjon) om hva det kommer av at han rødmer. Men selv på grunnlag av Pers svar kan jeg ikke være sikker, Per kan nemlig ha gode grunner til å lyve. Konklusjon: rødme er riktignok tegn på en mental tilstand som kan og må forstås, men som intellektuell operasjon (epistemologisk) er denne forståelse meget komplisert.

Tatt i betraktning at kriteriene for å kunne verifisere riktigheten av min forståelse er mye enklere så lenge man ikke har med mentale uttrykk å gjøre, vil det alltid være fristende å forsøke å forklare mentale uttrykk på samme måte som fysiske hendelser. Selv om rødme er en affekt, det vil si noe som oppstår mer eller mindre ukontrollert, så er det et fenomen som både involverer selvforståelse (hvorfor rødmer jeg?) og meddelelse (jeg må fortelle andre om grunnen til at jeg rødmer) for å kunne bli riktig forstått. Det er en sentrale tese for Höhle at all forståelse er knyttet til et subjekt og dessuten utspiller seg i et intersubjektivt «rom», og derfor indikerer en verden som — ontologisk sett — er langt rikere enn den rent iakttagbare (res extensa).

Når det uttalte siktemål med studien er hermeneutikken som grunnlag for åndsvitenskapene, altså forståelsen av det allerede forståtte, det mentale uttrykk, så kan man saktens undre seg over at forfatteren fortaper seg i så lange og grundige analyser av de forskjellige mentale uttrykk. Jeg tolker det som en direkte konsekvens av hans standpunkt innen «den første filosofi», nemlig at gjenstandens ontologiske status har forrang fremfor den epistemologiske tilnærming. Når han i sine analyser støtter seg til forstående disipliner som psykoanalyse, psykologi, språkfilosofi, sosiologi osv., så er det fordi deres gjenstand er uttrykk for det mentale, og dermed viser nødvendigheten av en spesiell epistemologisk tilnærming, nemlig den hermeneutiske. Og han er da også snar til å kritisere tendenser innen de forskjellige åndsvitenskaper når de lar sine epistemologiske prinsipper for sikker erkjennelse overkjøre gjenstandens egenart. Et eksempel på dette er hans kontante avvisning av retninger som behaviorisme og strukturalisme; i sin iver etter å være mest mulig vitenskapelig har de fordrevet ånden fra verkene, de har gjort seg selv til «Werk ohne Geist». Men når åndsvitenskapene ikke søker å forstå det forstående subjekt som den skapende og formende grunn for strukturene, da mister de sin relevans som et mellommenneskelig dannelsesprosjekt.

Hermeneutikkens gjenstand inviterer til forståelse, og det gjør den på grunn av en bestemt form. Alle ting har riktignok en form, men visse ting, de såkalte artefakta, har en slik form at jeg gjenkjenner dem som uttrykk for 'det mentale', de er formet av hvorledes den menneskelig bevissthet har forstått og uttrykt noe. Dermed etablerer forståelsen alltid en relasjon mellom to eller flere bevisstheter, mennesker, og fungerer dermed som et incitament til (med)menneskelighet. Og skal denne forståelse ha noen pretensjon om å være riktig forståelse, så må det skje på gjenstandens premisser, og ikke på epistemologiens! Ved å anerkjenne at ontologien alltid har primat i forhold til epistemologien, det vil si at virkeligheten er langt rikere enn det enhver form for erkjennelse kan innfange, blir også de problemer som dannet grunnlag for debatten om «forklaring versus forståelse» irrelevante.

Denne respekt for at forståelsen i alle dens former har med en egenartet gjenstand å gjøre gjenspeiler seg i den oppbygging Höhle har gitt kapitlet om «Analytik des Verstehens». Først analyserer han med utgangspunkt i forstående disipliner som [psykoanalyse](#), [psykologi](#), [språkfilosofi](#), [sosiologi](#) osv. frem alle mulige formale kjennetegn ved hermeneutikkens gjenstand, så sammenfatter han dette i en mer prinsipiell filosofisk drøftelse av forståelsen som akt og dens gjenstand.

Det uforståelige og det ensidige

I løpet av de 330 sidene som denne «Analytik des Verstehens» utgjør, er Höhle innom så mange forskjellige problemstillinger og detaljerte redegjørelser at jeg kom til å tenke på en karakteristikk professor Jos. Sløk engang kom med om verkene til en norsk kollega: de har, sa han, en til det ugjennomsiktige grensende spissfindighet i begrepsoppstillingene! Höhle har så omfattende kunnskaper og en så velutviklet sensibilitet for korrigerende synspunkter at det nesten ikke er grenser for hva han finner relevant å trekke inn i sin fremstilling. Men hvis man bare holder ut og holder hodet klart, er det mye å lære av hans «Analytik des Verstehens».

Man skal imidlertid være mer enn gjennomsnittlig skarpsindig for i hans lange og detaljerte ekskurser innen moderne språkfilosofi å få øye på relevansen av dette for hermeneutikkens grunnproblem. En mulig relevans — som etter min mening kun indirekte fremkommer — kan være at disse analyser viser at språket er så mangslungent at det å knyttet forståelse og sannhet utelukkende til et logisk idealspråk uvegerlig medfører en forkortning av forståelsens problem. Selv om man også innen hermeneutikken må bestrebe seg på en riktig forståelse, så er og forblir dens grobunn flertydigheten i den menneskelige livsverden. Å finne frem til den riktige forståelse må derfor skje som en berikelse og utdypelse av det menneskelige fellesskap — og ikke som en metodisk erstatning for dette!

Nå er det imidlertid ikke bare flertydigheten som stiller hermeneutikken overfor problemer, men også det tilsynelatende uforståelige. Når noe fremstår som tilsynelatende uforståelig, så er det imidlertid på grunn av sin ontologiske egenart ikke prinsipielt uforståelig slik som stener og molekyler. Selv en tilsynelatende uforståelig handling, adferd, ytring vil bære preg av og oppfattes som uttrykk for 'det mentale'. Når det grunnleggende prinsipp for hermeneutikken ifølge Höhle er at dens gjenstand, det som skal forstås, har sin grunn i 'det mentale', så innebærer det at selv det uforstandige er en form for forstand. Den homogenitet mellom fornuften og dens gjenstand som utgjør et så stort problem i «den første filosofi», er derfor på sett og

vis løst for hermeneutikkens vedkommende: Når vi bruker vår fornuft for å forstå noe, så forutsetter vi med rette i utgangspunktet at det vi ønsker å forstå selv allerede er et — om enn aldri så uforståelig — uttrykk for fornuft. Selv om Höhle sikkert har rett i at hermeneutikken hverken kan eller skal ha rollen som «første filosofi», så ser vi her at den må støtte seg på et prinsipp som bare kan begrunnes i den «første filosofi», nemlig at fornuften i dens forskjellige former som min, din i bunn og grunn er den samme fornuft.

MER AV STEINAR MATHISEN: [Nykantianismen som provokasjon](#) • [Fichte som moralfilosof](#)

At det uforståelige kun tilsynelatende er uforståelig, altså homogeniteten mellom den forstående fornuft og det som skal forstås, underletter imidlertid ikke bare hermeneutikkens oppgave, det fører også med seg to av dens mest vanlige forsyndelser: man forsøker ikke å forstå et uttrykk, et meningsverk, på dets egne premisser, men tilpasser det straks til sin egen oppfatning; og man forenkler uttrykket slik at det ikke fremstår som selvmotsigende (uforståelig). Höhle sammenfatter dette i tesen om at intet er til større hindre for hermeneutikken enn den utbredte hang til ensidighet!

Selv om 'det mentale' kan finne de mest subtile uttrykk i kunst og vitenskap, så er det ifølge Höhle viktig å huske på at det har sin opprinnelse i en før-intensjonal og før-predikativ bevissthetsstrøm. Denne må så å si være der som det «materiale» som så visse bevissthetsakter kan ta tak i og fastholde som bestemte, intensjonale uttrykk (handlinger eller verk). I alle uttrykk vil vi derfor gjenfinne strukturen: emosjon - handling - verk. At den før-predikative bevissthetsstrøm kan og må ha en betydning for hermeneutikken underbygger han med eksempler fra psykoanalyse og psykologi (særlig støtter han seg til William James). I sin redegjørelse for 'det mentale' som en fastholdende, intensjonal bevissthetsstruktur forholder Höhle seg i stor grad til [Edmund Husserls](#) fenomenologi, således kommer betegnelsene noesis (bevissthetsakt) og noema (bevissetsgehalt) til å innta en viktig plass i hans redegjørelse for hermeneutikkens grunnlag.

Det vil her føre for langt å rekonstruerer hvorledes Höhle i detalj tilrettelegger Husserls lære om bevissthetens intensjonalitet (forholdet mellom noesis og noema) med henblikk på hermeneutikken. Relevansen av dette går kort sagt ut på følgende: Som resultat av en rekke forskjellige noeser (opprinnelig forståelse) er noemaet (det opprinnelig forståtte) et formet innhold hvor et subjekt — som handling eller verk — tar stilling til eller utsier noe om noe. Den opprinnelige forståelse (noema) er med andre ord alltid 1. forankret i en subjektivitet (et forstående subjekt) og 2. som noema (tanke) må alltid være riktig eller uriktig med henblikk på det intenderte. Det er fullt mulig at Caesar forstod den politiske situasjon i Romerriket feil, men mest sannsynlig forstod han den riktig, da han bestemte seg for å gå over Rubicon. Historikerens oppgave som hermeneutiker er derfor å forstå den intensjon han hadde med å gå over Rubicon (og ikke en hvilken som helst annen handling Caesar fortok på samme tid); litteraturviterens oppgave er å forstå Rilkes intensjon slik den fant uttrykk i diktet «Der Panther» (ikke i et annet dikt av Rilke).

Riktig forståelse er forståelse på gjenstandens premisser og gjenstanden har sin ontologiske egenart som uttrykk for noe mentalt, en intensjonal bevissthet. Da er det dens uttrykte innhold (noema) som må være den øverste rettesnor for forståelsen. Og det kan det være fordi et noema alltid er om noe, det være seg en real eller ideal gjenstand. Det pretenderer med andre ord å være et gyldig uttrykk (gyldighetsteoretisk differens

som det heter i den fenomenologiske terminologi). En handling eller et verk er uttrykk for en intensjonal bevissthets mening om noe: «...derfor lar hermeneutikkens grunnproblem seg sammenfatte som et spørsmål om i hvor stor grad en gyldig forståelse er knyttet til en rekonstruksjon av forfatterens intensjon.»⁶

Når han formulere seg på denne måte — «i hvor stor grad» —, så er det selvsagt fordi han er innforstått med alle de argumenter som kan reises mot forfatterens intensjon som øverste kriterium for forståelsen. Men det er nettopp ved å støtte seg til den rekonstruksjon han har gitt av Husserls analyser av bevissthetens grunnleggende struktur at han mener å kunne holde fast ved «...at det er forståelsen av den andres intensjon som må være den sentrale oppgave for hermeneutikken.»⁷ At dette ofte kan være en intrikat oppgave, gir han et artig eksempel på fra dagliglivet til to filosofer: Filosof A sier henvendt til filosofi B ‘vår kollega NN er en meget dyktig filosof’. Hvorpå B svarer ‘han har en meget vakker kone’. Rent språklig har A selvsagt ikke noe vanskelig å forstå dette svaret, men det han vil forstå, er hva B intenderer med dette svaret, det vil si uttrykket *som* intensjon. I denne forbindelse gjør Höhle en meget interessant distinksjon mellom setningens betydning (Satzbedeutung) og ytringens betydning (Äußerungsbedeutung), en distinksjon som er særlig fruktbare i hans diskusjon av de problemer metaforisk språkbruk stiller enhver fortolkning overfor.

Forståelsens selvforståelse

Skulle man — slik tilfelle var for meg — finne at de 330 sider med analyser av fenomenet forståelsen som utgjør bokens første del, er noe vel intrikate og av den grunn nokså langdryge, så skyldes det ifølge forfatteren at «...forståelse er en overmåte kompleks epistemisk operasjon» som dessuten fordrer at «...man anerkjenner virkelighetens objektive kompleksitet»⁸. Og det er det langt fra alle teorier om hermeneutikk som gjør, noe Höhle på sin vanlige konsiliante måte unnskylder med at ønsket om forenkling stikker dypt i den menneskelige natur. Denne hang til forenkling fører imidlertid til at fornuften vikler seg inn i en rekke selvforstyrrede feilslutninger. I tilslutning til [Kants](#) terminologi i *Kritik der reinen Vernunft* behandler Höhle slik reduksjonistiske feilslutninger i forbindelse med hermeneutikken som «Dialektik des Verstehens».

Ifølge Höhle finnes det tre slike grunnformer for reduksjonistiske hermeneutikk: 1. en behavioristisk — her eksemplifisert ved Quines naturalisme — som teoretiserer vekk det mentale som en vesentlig del av virkeligheten; 2. en noetisk hermeneutikk — eksemplifisert ved Dilthey, Freud og Gadamer —, det vil si en hermeneutikk som utelukkende er opptatt av de årsaker og virkninger som utspiller seg som bevissthetens psykiske akter; 3. en ensidig noematisk hermeneutikk — som han eksemplifiserer med Leo Strauss —, det vil si en hermeneutikk som utelukkende retter seg mot å forstå verkets (noemas) sannhetsgehalt, vel og merke på en slik måte at andre tilnærminger utelukkes. I diskusjonen av disse reduksjonistiske former for hermeneutikk får Höhle ofte på en mer pregnant måte frem hovedpoengene i sin egen teori enn det tilfelle er i de lange og spissfindige drøftelser i bokens første del.

Bokens siste del som han har kalt «Eine kurze Geschichte der Hermeneutik», er også meget instruktiv lesning. Riktignok unnskylder han seg med at han her skriver i telegramstil, men på de 100 sidene som dette kapittel utgjør, får han allikevel frem noen viktige sider ved hermeneutikken som belyser bakgrunnen for de analyser av den forstående fornuft han fremlegger i første del.

Det er i seg selv en hermeneutisk oppgave å forstå hvorledes og hvorfor forståelse er blitt forstått på forskjellige måter i løpet av historien. Samtidig gjør Höhle seg til en sterk talsmann for å skille mellom genese og gyldighet: at et prinsipp oppdages på et bestemt tidspunkt i historien, røkter ikke ved dets objektive gyldighet.

Han fremhever to viktige innsnitt i hermeneutikkens historie som fremdeles preger denne: 1. I Antikken og Middelalderen kunne alle mulige ting og hendelser være objekt for fortolkning; verden var kort sagt full av mening! Men nominalismen i senmiddelalderen og den nye eksperimentelle naturvitenskap førte til en «avfortryllelse» av verden, som fikk sin endelige sanksjonering med Descartes' berømte skille mellom *res extensa* og *res cogitans*. Fra nå av var det bare de ting som er formet av den menneskelige tenkning, som kan være mulige objekter for forståelse. 2. Som en konsekvens av denne utvikling vokser det frem et annet viktig skille, nemlig mellom sannhet og mening. I alle høykulturer har fortolkning vært fortolkning av autoritative tekster. Å forstå disse disse tekster var altså ensbetydende med å finne de sanne normer for riktig livsførsel.

LES OGSÅ: [Sannhet som selvtenkende tanke](#)

Forsterket av opplysningstidens kritikk av de overleverte autoriteter ble hermeneutikkens oppgave kun å forstå en teksts mening — ikke å avgjøre om denne mening også var sann. Men denne spaltning mellom rent hermeneutiske problemstillinger og normative problemer førte samtidig til at åndsvitenskapene i stigende grad mistet sin relevans for vår livsorientering («*Lebensbedeutsamkeit*»). Som vitenskaper hadde de å være verdinøytrale! At dette kanskje er en umulige oppgave antyder Höhle ved å bemerke at begrunnelsen for den klassiske filologi jo var at de verker den studerte og gjorde tilgjengelig for et moderne publikum var forbilledlige, og det vil si verker som fremdeles burde ha noe å si oss moderne mennesker. Vitenskapens *curiositas* kan altså ikke helt fortrenge filosofiens og filologiens *eros*, det vil si kjærligheten til det skjønne og sanne som noe forbilledlig!

Hvor fatalt skillet mellom mening og sannhet blir når det dessuten blandes sammen med skillet mellom genesis og gyldighet, viser Höhle med en kort gjennomgang av noen sentrale punkter i Wilhelm Diltheys hermeneutikk. Diltheys hermeneutikk er preget av en tofrontsrigg: på den ene side mot den tradisjonelle metafysikk, på den andre mot den tiltagende naturalisering av åndslivet i kjølvannet av den eksperimentelle naturvitenskaps landvinninger. Men — hevder Höhle — det er neppe mulig å vinne en slik krig, altså opprettholde skillet mellom ånd og natur, uten samtidig å støtte seg til en sterk metafysisk tese.

Sagt annerledes: selv om Dilthey har rett i at hermeneutikken ikke er en «første filosofi», så kommer den ikke utenom å støtte seg til visse metafysiske antagelser. Den eneste grunn til å avvise naturalisering av åndsvitenskapene må jo være at det finnes en begrunnelse for at noe er ånd, det vil si at noe, meningsverker, har en helt annen væremåte enn naturens. Og at det er i kraft av denne annerledes væremåte at det ikke bare er mulig men også nødvendig å spørre etter deres gyldighet, det vil si at de på en eller annen måte har noe med sannhet å gjøre. I og med at hermeneutikken ikke selv kan gi en slik begrunnelse, så blir den pretensjon om å forstå mening frakoblet det å forstå meningen *med*, altså den pretensjon om sannhet som gjør et meningsverk forskjellig fra naturens ting og hendelser. Hermeneutikkens objekter synker ned til å bli en ansamling av historiske tilfældigheter.

Det moderne skille mellom mening og sannhet utgjør ifølge Höhle riktignok en stor landevinning for hermeneutikken, men må det ikke absolutteres. Grunnen til dette er at enhver form for tenkning — også hermeneutikkens — for å være meningsfull nødvendigvis også må implisere et krav om å være sann. Det mest oppsiktsvekkende i så måte finner Höhle i at denne innsikt er i ferd med å vokse frem fra to helt forskjellige retninger innen filosofien: Han mener å finne den hos Gadamer, som kommer fra den tyske åndsvitenskaplige tradisjon, og hos Davidson, som kommer fra den analytiske filosofi. Hos disse to tenkere mener han å spore en slags gjenerobring av den før-moderne hermeneutikk på et høyere refleksjonsnivå!

Til moderne filosof å være er Höhle meget vel bevandret ikke bare i filosofiens historie, men også i en rekke andre åndsvitenskaper. En god grunn til å gi seg i kast med lesning av denne boken er derfor alle de lærerike eksempler på hermeneutisk praksis som han krydrer sin fremstilling med. Det være seg hans lange gjennomgang av Philons epokegjørende fortolkning av Bibelen; hans henvisning til de forskjellige fortolkninger om Vergil er en talsmann eller ikke for romersk imperialism eller Imre Tóth's kontroversielle lesning Aristoteles' syn på geometri — for bare å nevne noen.

Noter

¹ Første utgave kom i 1960.

² Verlag C. H. Beck: München 2018.

³ *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl. s. XIV. Jeg kommer i denne anmeldelse konsekvent til å bruke betegnelsen 'åndsvitenskap' og ikke 'kulturvitenskap' som oversettelse av det tyske 'Geisteswissenschaften'.

⁴ Om dette se Emil Angehrn: *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Velbrück, Weilerswist 2003, del III Dekonstruktion s. 237-325.

⁵ Se for eksempel hans studie: «Einstieg in den objektiven Idealismus»₂ i V. Höhle und S. M. Müller: *Idealismus Heute. Aktuelle Perspektiven*, Wiesbaden 2015, s. 30-50-

⁶ *Kritik der verstehenden Vernunft*, s. 237.

⁷ *ibid.* s. 239.

⁸ *ibid.* s. 333.