

# Hermeneutiek en Waarheid

‘n Kritiese ondersoek na die sin van die  
*Wirkungsgeschichte* in die filosofiese  
hermeneutiek van Hans-Georg Gadamer

Henry Leon Fouché

Proefskrif ingelewer vir die graad van

**DOKTOR IN DIE WYSBEGEERTE**

***UNIVERSITEIT VAN STELLENBOSCH***

PROMOTOR: PROF. A.A. VAN NIEKERK

Desember 2001

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie proefskrif vervat my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore indie geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

Datum: 29 November 2001

## OPSOMMING

Gadamer se *hermeneutiese filosofie* is bedoel as 'n bewussynsverheldering waarby 'n valse bewussyn oor die mag van die rede en metodes gekorrigeer word. Sy begrip van *Wirkungsgeschichte* vat sy hermeneutiese filosofie in 'n neutedop saam en toon aan dat verstaan meer sijn as bewussyn is.

Die *Wirkungsgeschichte* word gekonstitueer uit drie perspektiewe op die verstaan van sin vanuit drie onderskeie gebiede wat die kontrole van metodes ontglip. Die eerste is die ervaring van *kuns* waar die begrip *spel* as model funksioneer; die tweede is die ervaring van die *tradisie* waar die begrip *gesprek* as model funksioneer; die derde is die ervaring van *spreke* waar die begrip van *vertaling* as model funksioneer. Al drie perspektiewe op verstaan van sin konstitueer gesamentlik die begrip *Wirkungsgeschichte* en hulle verhouding is soos drie konsentriese sirkels waar die kunsperspektief die binneste sirkel vorm. Die *Wirkungsgeschichte* deurbreek die subjek-objek dichotomie en toon die verstaan van sin as 'n eenheidsgebeurtenis. Hieruit kristalliseer Gadamer se begrippe van *hermeneutiek* en *waarheid*.

Die begrip *waarheid* by Gadamer is nie waarheid as spieël soos dit funksioneer in die wetenskappe as die ooreenstemming tussen die juiste uitspraak en die ding nie. Die soort waarheid waaroor hy dit het is waarheid as aangesprokenheid of waarheid as rots wat jou dra en oriënteer. Waarheid as *spieël* bereik jy eers min of meer en voorlopig na metodiese prosedures; waarheid as *rots* is dit wat jou dra, dit is die aangesprokenheid wat jou voortdurend begelei en meesleur en waaraan jy van meet af aan deel het.

*Hermeneutiek* wat nadink oor verstaan is vir Gadamer deel van die *Praktiese Filosofie* aangesien verstaan, soos Aristoteles se begrip van *phronesis*, gerig is op 'n algemene saak wat in die besondere situasie gekonkretiseer moet word. Verstaan is, net soos *phronesis*, nie 'n teoretiese aangeleentheid nie, maar prakties; die slotsom van verstaan is ook nie 'n teoretiese *uitspraak* nie, maar 'n *besluit* tot oriëntering en handeling te midde van die voortgaande gesprek wat ons is. *Phronesis* as die konkretisering van die *Wirkungsgeschichte* funksioneer dan ook vrugbaar in Gadamer se reaksie op die kritiek vanuit teksinterpretasie, wetenskapsteorie en ideologiekritiek.

Die bydrae wat hierdie proefskrif lewer, is om Gadamer se universele aanspraak in perspektief te plaas en sy eensydigheid as 'n profetiese appèl te tipeer. Gadamer poog nie om 'n nuwe metode tot stand te bring of om die metodiese benadering af te wys nie, hy probeer ons bloot bewus maak van wat gebeur vòòr en wanneer ons die werklikheid metodies benader. Sy *hermeneutiese filosofie* is 'n bewussynsverheldering wat hyself tipeer as deel van die *Derde Aufklärung*. As *Derde Aufklärung* wil sy *Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein* help om kritiese vrae aan die wetenskap, en veral aan die tegnokratie, te stel. In hierdie sin gaan Gadamer se hermeneutiek oor in *Praktiese Filosofie* en vind die *Wirkungsgeschichte* sy konkretisering in die begrip van *phronesis* as die verstandige omgaan met die lewe ter wille van groter menslikheid.

## SUMMARY

Gadamer's hermeneutical philosophy is an enlightenment of consciousness that intends to correct a false consciousness concerning the power of reason and methods. His concept of the *Wirkungsgeschichte* presents his hermeneutical philosophy in a nutshell and demonstrates that understanding is more being (*Sein*) than consciousness (*Bewußtsein*).

The *Wirkungsgeschichte* is constituted by three perspectives on the understanding of meaning from three different regions that escape the controlling procedures of method. The first is the experience of *art* where the concept of *play* functions as model; the second is the experience of *tradition* where the concept of *dialogue* functions as model; the third is the experience of *speaking* where the concept of *translation* functions as model. These three perspectives on understanding of meaning together constitute the concept of the *Wirkungsgeschichte* and their relation is like three concentric circles with the art perspective as the inner circle. The *Wirkungsgeschichte* transcends the subject-object dichotomy and demonstrates the understanding of meaning as a single event. It is here where Gadamer's concepts of hermeneutics and truth crystallize.

Gadamer's concept of *truth* is not truth as mirror in the way in which it functions in science as the correspondence of correct judgment and reality. The kind of truth he is concerned with, is truth as *claim awareness* (*Angesprochenheit*) or truth as *rock* that carries and orientates us. One reaches truth as mirror only approximately and only after methodical procedures; while truth as rock is something that carries us, it is the *claim awareness* that constantly accompanies us and sweeps us along since we participate in it all the time.

*Hermeneutics* that reflects on understanding is, according to Gadamer, part of *Practical Philosophy* because understanding, like Aristotle's concept of *phronesis*, is orientated on the general that must become concrete in the particular. Understanding is, like *phronesis*, not theoretical, but practical; the conclusion of understanding is also not a theoretical judgment, but a decision on orientation and action as part of the ongoing dialogue that we are. *Phronesis* as the concretization of the *Wirkungsgeschichte* functions also fruitfully in Gadamer's response to criticism from the perspectives of text interpretation, theory of science and critique of ideology.

The contribution of this dissertation, is to place Gadamer's claim to universality in perspective and typify his one-sidedness as a prophetic appeal. Gadamer does not provide a new method, nor rejects methodical procedures; he simply demonstrates what happens before and while we approach reality methodically. His hermeneutical philosophy is an enlightenment of consciousness which he typifies as part of the *Third Enlightenment*. As *Third Enlightenment* his *Wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* helps to ask critical questions to science, and especially to technocracy. In this way Gadamer's hermeneutics becomes *Practical Philosophy* and the *Wirkungsgeschichte* is concretized in *phronesis* as the prudent and sensible concern with life in its striving to deepen humaneness.

## Sprich auch Du

Sprich auch du,  
sprich als letzter,  
sag deinen Spruch.

Sprich -  
Doch scheid das Nein nicht vom Ja.  
Gib deinem Spruch auch den Sinn:  
gib ihm Schatten.

Gib ihm Schatten genug,  
gib ihm so viel,  
als du um dich verteilt weißt zwischen  
Mittnacht und Mittag und Mittnacht.

Blicke umher:  
sieh, wie's lebendig wird rings -  
Beim Tode! Lebendig!  
Wahr spricht, wer Schatten spricht.

Nun aber schrumpft der Ort, wo du stehst:  
Wohin jetzt, Schattenentblößter, wohin?  
Steige. Taste empor.  
Dünnere wirst du, unkenntlicher, feiner!  
Feiner: ein Faden,  
an dem er herabwill, der Stern:  
um unten zu schwimmen, unten,  
wo er sich schimmern sieht: in der Dünung  
wandernder Worte.

*Paul Celan*

*Aan my laggende Sara  
en drie dogters: Cara, Tanya, Nadia*

## ERKENNING

Ek dink met groot dank, waardering en erkenning aan:

- ◇ Professor Hennie Rossouw vir sy geduld, moeite, aanmoediging en leiding oor baie jare heen en die groot inspirasie vir filosofie en veral vir die hermeneutiek in lesings en geskrifte ... en talle gesprekke. Hy het as “intellektueel in konteks” ‘n onuitwisbare indruk gemaak; en mev. Rossouw vir haar gasvryheid – hulle vriendskap is kosbaar.
- ◇ Professor Anton van Niekerk wat as finale promotor die afhandelingsproses, te midde van ‘n ongelooflike oorvol program, met entoesiasme en kritiese leiding bestuur het tot ‘n uiters verrykende ervaring; en aan Amy vir haar geduld en aanmoediging – hulle vriendskap beteken baie.
- ◇ Professor Freddie Kirsten by wie ek my eerste filosofieklas beleef het.
- ◇ Professor Willie Esterhuysen wat as “filosoof op die markplein” denke provokatief en vrolik stimuleer.
- ◇ Professor Johan Degenaar, by wie ek nie die voorreg gehad het om klas te loop nie, maar wat as die simbool van ‘n oop gesprek invloed uitgeoefen het.
- ◇ Verskeie professore aan die destydse departemente van Grieks en Hebreeus vir hulle bydrae in die aankweek van ‘n liefde vir die antieke tale en geskiedenis: proff. Charles Fensham, Walter Claassen, Piet van Zyl, Hannes Olivier, JPJ van Rensburg en Piet Conradie.
- ◇ Verskeie professore aan die Kweekskool, veral professor Willie Jonker wat deur sy preke en voordragte vóór my teologiese studie reeds die hermeneutiese bewussyn in my wakker gemaak het.
- ◇ Die hermeneutiese studiegroep van die sewentigerjare onder leiding van proff. Bernard Lategan, Jaap Durand, Bethel Müller en Bernard Combrink saam met ‘n aantal studente van US en UWK.
- ◇ My ouers vir hulle liefde, opvoeding, ondersteuning en aanmoediging.
- ◇ Dirkie en Ria Smit vir vriendskap, vir die voortgaande gesprekke, aanmoediging en boeke oor Gadamer vanuit Duitsland, en dat ons vir 5 maande in hulle huis kon woon vir studie tydens hulle oorsese verblyf in 1984.
- ◇ Johan en Sjarlene Thom vir vriendskap, gesprekke en aanmoediging en talle naweke se studie-verblyf vanaf Knysna.
- ◇ Talle vriende vir belangstelling, ondersteuning en aanmoediging.
- ◇ Die kerkraad van NG Kerk Knysna vir die goedkeuring van langverlof by twee geleenthede (5 maande en 3 maande in 1984 en 1987) en my kollegas – Christo Landman en David Steyn – se instemming daarmee.
- ◇ Die kerkraad van NG Kerk Stellenbosch-Welgelegen vir die goedkeuring van langverlof (3 maande in 1994 en die kritieke 6 weke einde 2000) en vir my kollegas – Theunis Botha, Louis Jonker en Monty Sahd – se hartlike samewerking om veral die laaste skof moontlik te maak en vir hulle vriendskap.
- ◇ My gesin vir hulle jarelange opoffering en geduld met iemand wie se gedagtes telkens op ‘n ander plek was.
- ◇ Almal wat deur die eeue en wêreldwyd deelneem aan die gesprek oor die lewe in woord en skrif ... “die gesprek wat ons is”.
- ◇ God ... wat dit moontlik maak dat ‘n mens aan die spel van denke mag deelneem.

## **INHOUDSOPGAWE**

<b>INLEIDING</b>	1
<b>HOOFSTUK I – PROBLEMATIEK VAN DIE HERMENEUTIEK</b>	10
1. METODE AS ARCHIMEDES-HEFBOOM?	10
2. TYD AS AFGROND?	26
3. TAAL AS INSTRUMENT?	33
<b>HOOFSTUK II – ‘N ANALISE VAN DIE WIRKUNGSGESCHICHTE</b>	40
1. ‘N FILOSOFIE VAN VERSTAAN	41
2. DRIE UITKRINGENDE PERSPEKTIEWE	53
3. DIE SIN VAN DIE WIRKUNGSGESCHICHTE	112
4. HERMENEUTIEK AS PRAKTIESE FILOSOFIE	128
5. WAARHEID AS AANGESPROKENHEID	142
<b>HOOFSTUK III - DIALEKTIEK VAN DIE WIRKUNGSGECHICHTE</b>	177
1. TEKSINTERPRETASIE EN MOONTLIKHEID	177
2. WETENSKAPSTEORIE EN KULTUUR	194
3. IDEOLOGIEKRITIEK EN BEVRYDING	235
<b>SAMEVATTENDE STELLINGE EN BESLUIT</b>	265
<b>BIBLIOGRAFIE</b>	270

# UITGEBREIDE INHOUDSOPGAWE

<b>INLEIDING</b>	1
<b>HOOFSTUK I – PROBLEMATIEK VAN DIE HERMENEUTIEK</b>	10
1. METODE AS ARCHIMEDES-HEFBOOM?	10
1.1. Metode as ruimte vir waarheid - Schleiermacher	11
1.2. Metode as hervoltrekking - Dilthey	20
1.3. Metode as vervreemding - Heidegger	22
2. TYD AS AFGROND?	26
2.1. Tyd as afgehandeldheid ... moontlik uitwerking - Schleiermacher	27
2.2. Tyd as polsende en gefossileerde lewe - Dilthey	29
2.3. Tyd en syn - Heidegger	31
3. TAAL AS INSTRUMENT?	33
3.1. Verstaan in taal - Schleiermacher	33
3.2. Taal as fossiele klip - Dilthey	36
3.3. Taal as huis van die syn - Heidegger	37
<b>HOOFSTUK II – 'N ANALISE VAN DIE WIRKUNGSGESCHICHTE</b>	40
1. 'N FILOSOFIE VAN VERSTAAN	41
1.1. Geldigheid van die vraagstelling	41
1.2. Impuls tot die vraagstelling	45
1.3. <i>Wirkungsgeschichte</i> as antwoord	49
2. DRIE UITKRINGENDE PERSPEKTIEWE	53
2.1. Kuns as spel	54
2.1.1. Kritiek teen die skeiding van vorm en inhoud	54
2.1.2. Spel as metafoor en model	57
2.1.3. Literatuur en verstaan	69
2.2. Tradisie as horisonversmelting	71
2.2.1. Die "tydafstand" en "vooroordeel"	73
2.2.2. <i>Subtilitas applicandi</i>	84
2.2.3. Gesprek en dialektiek	88
2.3. Spreke as lig	95
2.3.1. Opvatting van spreke	97
2.3.2. Die sprekendheid van verstaansgebeure	102
2.3.3. Die spekulatiewe struktuur van spreke	105
3. DIE SIN VAN DIE WIRKUNGSGESCHICHTE	112
3.1. Universele aanspraak	112
3.2. Spekulatiewe struktuur	118
3.3. Ontologiese primaat aan die moontlikheid	120
3.4. Tekortkoming aan konkrete verstaan?	122
4. HERMENEUTIEK AS PRAKTIESE FILOSOFIE	128
4.1. <i>Wirkungsgeschichte</i> en Aristoteliese Etiek	129
4.2. Filosofie en <i>Praxis</i>	133
4.3. Hermeneutiek en <i>Praktiese Filosofie</i>	136



5. WAARHEID AS AANGESPROKENHEID	142
5.1. "Auf dem Wege" (Martin Heidegger)	145
5.2. "... ein gefährliches Auf-dem-Wege" (Friedrich Nietzsche)	154
5.3. "Wahr spricht wer Schatten spricht" (Paul Celan)	163
<b>HOOFSTUK III - DIALEKTIEK VAN DIE WIRKUNGSGESCHICHTE</b>	177
1. TEKSINTERPRETASIE EN MOONTLIKHEID	177
1.1. <i>Wirkungsgeschichte</i> en teksinterpretasie	178
1.2. Die debat met Emilio Betti en Jacques Derrida	185
1.3. Teksinterpretasie en <i>Phronesis</i>	188
2. WETENSKAPSTEORIE EN KULTUUR	194
2.1. <i>Wirkungsgeschichte</i> en wetenskapsteorie	196
2.2. Ricoeur en eiesoortigheid	209
2.3. Rossouw en polariteit	218
2.4. <i>Phronesis</i> en wetenskap	227
3. IDEOLOGIEKRITIEK EN BEVRYDING	235
3.1. <i>Wirkungsgeschichte</i> en Ideologie	235
3.2. Die Gadamer/ Habermas debat	236
3.3. <i>Phronesis</i> en kompetent-kommunikatiewe gemeenskap	257
<b>SAMEVATTENDE STELLINGE EN BESLUIT</b>	265
<b>BIBLIOGRAFIE</b>	270

## INLEIDING

In hierdie proefskrif word nagedink oor 'n belangrike tema in die problematiek van hermeneutiek. Om op gang te kom met hierdie nadenke is dit goed om eerstens te sê wat "*hermeneutiek*" is, tweedens waarin die "*problematiek*" van hermeneutiek bestaan, en derdens oor watter aspek van die problematiek en op watter wyse daarvoor nagedink gaan word.

1 Die term "*hermeneutiek*" kom etimologies gesproke van die Griekse werkwoord "*hermeneuein*". Volgens **Ebeling** het die woord drie betekenisnuanses, naamlik *uitspreek of sê, uitleg of verklaar* en *vertaal*.<sup>1</sup> Al drie betekenisnuanses kom uiteindelik daarop neer om iemand tot verstaan te bring of om in 'n kommunikasiesituasie sin te bemiddel, of die "sin" nou stande van sake (*uitspreek*), 'n verheldering van sake (*verklaar*) of 'n vreemde taalinhoud is (*vertaal*). So word die woord ook gebruik deur **Plato** vir die verstaansbemiddeling tussen gode en mense wedersyds<sup>2</sup>, terwyl digters hermeneute in die sin van boodskappers van die gode genoem word.<sup>3</sup> Die bedrywigheid en werk van die god **Hermes** word ook *hermeneuein* genoem - sy naam is trouens vermoedelik daarvan afgelei, of die woord is van sy naam afgelei. Die rol van die god **Hermes** in die verstaansproses is nie so duidelik nie. **Heidegger** meen dit wil na vore bring dat verstaan nie primêr 'n verklaring deur 'n subjek is nie, maar die verneem van 'n boodskap.<sup>4</sup>

*Hermeneuein* as die bemiddeling van verstaan of die oordrag van sin kan vanuit twee gesigspunte beskou word.<sup>5</sup> Die eerste gesigspunt is die van die senders in die kommunikasiesituasie. In hierdie geval is die senders die agente van verstaan vir sover dit hulle is wat ander tot verstaan van sin wil bring. Indien hulle daarin slaag, is die kommunikasie doeltreffend; indien hulle egter nie daarin slaag nie, of daar is allerhande steuringe in die kommunikasie, gaan die agent-skap van verstaan oor na die ontvangers in die kommunikasieproses - dit is die tweede gesigspunt van waaruit sinoordrag bekyk kan word. Nou is dit die taak van die verstaners om 'n doelbewuste poging aan te wend om die sindraers waarin die sin oorgedra is, te ontsyfer. Hierdie kompleks van vrae waarvoor verstaners gestel word, word die *hermeneutiese probleem* genoem.

"Die hermeneutiese probleem het dus sy *Sitz im Leben* binne die konteks van 'n mislukkende kommunikasieproses."<sup>6</sup> Die ervaring van mislukkende kommunikasie waarin die hermeneutiese probleem sy oorsprong het, noem **Rossouw** die hermeneutiese ervaring. Die struktuur van die hermeneutiese ervaring is altyd die van 'n polêre spanning: aan die een kant is daar 'n gewaarwording van 'n sinaanspraak wat die verstaners betrek in 'n kommunikasieproses, aan die ander kant is daar die

1 G. Ebeling, "Hermeneutik", *Religion in Geschichte und Gegenwart* <sup>3</sup> 111, k. 243.

2 Plato, *Symposium*, 202 e.

3 Plato, *Ion*, 534 e.

4 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, pp. 121-122. Vir 'n uitgebreide bespreking van die problematiek, cf. F.K. Mayr, "Der Gott Hermes und die Hermeneutik", in *Tijdschrift voor Filosofie* 30 (1968), pp. 535-625.

5 Vir hierdie gesigspunt en die onderskeidinge wat daaruit voortvloei, steun ek op H.W. Rossouw, *Wetenskap, Interpretasie, Wysheid*, pp. 17-20.

6 *Ibid.*, p. 18.

gewaarwording van 'n vreemdheid of onsekerheid en die besef dat die kommunikasie misluk het, 'n vermoede van sin, gepaard met onsekerheid oor wat daardie sin is.

Die oplossing vir die hermeneutiese probleem is om 'n doelbewuste poging aan te wend om te verstaan. Sulke pogings is sedert die antieke tyd telkens geloods in die situasies waar die hermeneutiese probleem opgeduik het, en is ook gaandeweg begelei deur 'n vorm van 'n teoretiese verstaanshulp. Sedert die 17de eeu is hierdie teoretiese verstaanshulp hermeneutiek genoem. Hermeneutiek is nie self die praktiese oplossing of die doelbewuste poging om te verstaan nie, dit is eerder die denkdissipline wat op 'n tweede orde-vlak nadink oor die reëls waarvolgens of die voorwaardes waaronder verstaan geskied, of behoort te geskied.<sup>7</sup> Anders gestel, hermeneutiek is die teorie oor die voorwaardes vir die aktuele verloop van die interpretasieproses.

Om die verhouding tussen hermeneutiek en die aktuele verstaansproses nog duideliker te markeer kan die verhelderende onderskeiding van **Rossouw** tussen *verstaan* en *konseptualisering* benut word.<sup>8</sup> Die gemeenskaplike lê daarin dat albei terme dui op begrips- of bewussynsverheldering. Konseptualisering is die begrip wat gevorm word van ervaringsgegewens teenoor die mens as denkende kenner. Die begrips- of bewussynsverheldering word verkry deur gegewens te klassifiseer en wetmatighede vas te stel. In so 'n begripsvorming word die netwerk van interne relasies van 'n bepaalde gegewene of die eksterne relasies waarin verskeie gegewens onderling tot mekaar staan opgespoor. In die begrips- of bewussynsverheldering wat in verstaan plaasvind, staan mense nie as toeskouers teenoor gegewens om 'n struktuur daarin te ontdek nie, maar staan hulleself direk in eksistensiële relasie tot gegewens. Wat verstaan word, is nie wetenswaardighede oor gegewens nie, maar die belang of waarde van gegewens vir die verstaners, sodat gesê kan word die gegewens is sinvol vir die verstaners. Die betekenis van die relasies van gegewens verkry deur konseptualisasie is vir mense wetenswaardig en interessant; die sin en relevansie van gegewens wat deur verstaan verkry word is oorrompend en het 'n lewensvormende en lewensomvormende invloed op die verstaners.

Natuurlik kan konseptualisering en verstaan nie van mekaar geskei word nie, daar is 'n noue verbintenis. Konseptualisering kan byvoorbeeld mense bring tot 'n nuwe begrip van sekere gegewens wat hulle opeens kan betrek in 'n nuwe besef van die waarde van die gegewens en hulle so dring tot 'n heroriëntasie in die lewe.

Om saam te vat: Konseptualisering is metafories gesproke sien of skoue; verstaan is verneem of gehoor gee.<sup>9</sup> "So gesien, is hermeneutiek uiteraard nie self 'n instansie van verstaan nie, maar eerder van konseptualisering. In die hermeneutiek word die verstaansgebeure self gekonseptualiseer by wyse van 'n struktuurontleding."<sup>10</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 18-20.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>10</sup> *Ibid.* Jean Grondin onderskei anders en dit is, wat my betref, 'n minder verhelderende onderskeiding. Hy onderskei tussen hermeneutiek en filosofiese hermeneutiek, waarby eersgenoemde verstaan of interpretasie is, terwyl laasgenoemde die refleksie oor die gebeurtenis is. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit. Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, p. 131. Die aanduiding van "filosofiese hermeneutiek" is, binne Rossouw se onderskeidinge, dan eerder aanduiding van die soort hermeneutiek of refleksie of konseptualisering.

2 Die verstaansgebeure kan natuurlik op verskillende maniere gekonseptualiseer word. Die verskillende gesigshoeke van waaruit dit bekyk word, die verskillende strukture wat in die verstaansproses ontdek word en die verskillende doeleindes waarvoor die verstaansgebeurtenis ondersoek word, maak die **problematiek van die hermeneutiek** uit.

In die *antieke tye* het die hermeneutiese problematiek beperk gebly tot die vraag na 'n paar noodmaatreëls om spesifieke struikelblokke ten opsigte van die verstaansproses te voorkom. Die hermeneutiese ervaring is, histories gesien, veral opgedoen by die lees van geskrewe tekste wat tradisioneel normatiewe waarde vir die leser ingehou het, soos die klassieke literatuur, geskrewe wette en die *Heilige Skrif*. Die uitweg uit die hermeneutiese ervaring is onafhanklik van mekaar in die onderskeie gebiede gesoek. Daar was 'n *filologiese, juridiese* en 'n *teologiese hermeneutiek*. Daar is nie gevra na die grondliggende probleem van verstaan wat maak dat die hermeneutiese ervaring in die onderskeie regione voorkom nie. Daarom het die hermeneutiek fragmentaries<sup>11</sup> gebly. Juis omdat die hermeneutiese probleem nie geradikaliseer is na die worteloorsake daarvan nie, het die antwoorde op die vrae van 'n meer tegniese en fasiliterende aard gebly en het die hermeneutiek steeds 'n okkasioneel-pedagogiese<sup>12</sup> karakter behou. Hermeneutiek het met ander woorde volstaan by 'n aantal reëls wat in die onderrigssituasie aan 'n leerling gegee word as 'n noodhulp vir wanneer die hermeneutiese ervaring okkasioneel opduik. Die verstaansprobleem wat in hierdie vorm van hermeneutiek aan die orde was, was dus nie 'n algemeen menslike probleem nie, maar slegs die van die oningewydes. Die veronderstelling was dat die pedagoog, wat reeds verstaan en geensins die hermeneutiese ervaring deel nie, in staat is om die leerling se verstaansprobleem met die towerkrag van sy hermeneutiese reëls op te los. Die reëls van intepretasie het in beginsel ook gewissel van werk tot werk. Daar was immers geen sin in die hermeneutiese probleem as 'n algemene probleem nie; daar was hoogstens sprake van verskillende hermeneutieke vir die verstaan van verskillende soorte tekste.

Die problematiek van die hermeneutiese besinning het sedert die einde van die 18de eeu 'n drastiese *verbreding* en *verdieping* ondergaan.<sup>13</sup> Ricoeur beskryf hierdie ontwikkeling in die hermeneutiek as 'n proses van *deregionalisasie* wat onvermydelik omslaan in 'n proses van *radikalisasie*. Deur die deregionalisasie word die hermeneutiek bevry uit 'n meer beperkte en fragmentariese gebied tot 'n meer algemene en omvattende terrein. Deur die radikalisasie verdiep die hermeneutiek telkens die hermeneutiese vraag. Die verskillende trappe in hierdie verdieping word telkens gedryf deur 'n spesifieke interesse of vraag wat kortweg tipeer kan word as 'n

11 F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik – Nach der Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle* (zweite, verbesserte Auflage), pp. 75, 82; H.W. Rossouw, *loc. cit.*

12 H.W. Rossouw, *loc. cit.*

13 Cf. hiervoor K-O. Apel, "Das Verstehen", in *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 1, pp. 142-199 en G. Ebeling, *art. cit.*, k. 242-262; H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 162-249; K. Lehman, "Hermeneutics", art. in *Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi*, pp. 611-614; R.E. Palmer, *Hermeneutics - Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, pp. 75-217; P. Ricoeur, "The task of hermeneutics", in *Hermeneutics and the Human sciences*, pp. 43-62; H.W. Rossouw, *Wetenskap, Interpretasie en Wysheid*, pp. 17-51; G. Stachel, *Die neue Hermeneutik: ein Überblick*, pp. 23-43. Lehman, K

kommunikasieteorietiese, 'n epistemologiese en 'n ontologiese vraag. Deur hierdie ontwikkeling word die hermeneutiek nie net algemeen en omvattend in sy taak nie, maar ook fundamenteel in sy besinning.<sup>14</sup> Die verruiming van die problematiek word gekonstitueer deur 'n ruimer en radikaler vraagstelling. Die vraag is nie meer: *Watter reëls kan die verstanende pedagoog vir die leerling gee om sy verstaansprobleme te oorkom?* nie, maar: *Watter reëls moet gevolg word om hoegenaamd te verstaan?* Die fokus van die vraagstelling verskuif van die **teks** na die **leser**, van die *te verstanende saak* na die *verstaner*. Hierdie fokusverskuiwing sou 'n mens met reg 'n *kopernikaanse omwenteling in die hermeneutiek* kan noem.

Tradisioneel word **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher** (filoloog en teoloog) gesien as die “Kopernikus” en grondlegger van die filosofiese hermeneutiek, maar eintlik is sy hermeneutiek slegs die punt van 'n ysberg van denkaktiwiteit van 'n verskeidenheid van denkers,<sup>15</sup> veral uit die filologie en die teologie, wat gesamentlik die omwenteling teweeg bring - **Schleiermacher** se hermeneutiek het miskien net meer die oog gevang.

**Friedrich Schlegel** se hermeneutiek, byvoorbeeld, dra die karakter van 'n *Universalphilosophie* wat verrassende moontlikhede bied, maar hy kom nie tot 'n sisteem nie. Hy is heelyd vasgevang in 'n heuristiese proses waarin hy steeds weer van vooraf begin. **Schleiermacher** daarenteen, bou sistematies voort vanuit 'n slotsom waartoe hy eenmaal gekom het.<sup>16</sup> In 'n brief aan **Brinckmann** skryf **Schleiermacher** oor **Schlegel** se filosofie van die filologie: "Meine Ideen würden wol nicht so viel umfassend sein als die seinigen, und meine Construction nicht so groß, aber die Ausführung vielleicht in mancher Hinsicht tüchtiger und brauchbarer".<sup>17</sup> **Patch** meen **Schleiermacher** het **Schlegel** se vele gedagtes opgeneem en dit omgebuig vir sy eie doeleindes. Daardeur het **Schleiermacher** dit reggekry om die wetenskap van verstaan te grondves, maar die wending in die geskiedenis van die hermeneutiek het **Schlegel** voltrek.<sup>18</sup>

Met die kopernikaanse fokusverskuiwing na die leser of verstaner is die problematiek van die hermeneutiek gederegionaliseer. Die teks is nie meer uitsluitlik aanduiding van 'n skrifteks nie, maar metafoor vir enige te verstanende saak. Die ontwikkeling van die hermeneutiese problematiek binne die nuwe fokuspunt kan miskien die beste gedui word deur **Rossouw** se formulering.<sup>19</sup> Hy neem die *Sitz im Leben* van die hermeneutiese ervaring, naamlik die leser-tekstrelasie, as model en beskryf die ontwikkeling dan as die ekstrapolasie of oordrag van die leser-tekstrelasie na 'n steeds ruimer en fundamentele konteks.

14 P. Ricoeur, *art.cit.*, pp. 43-44.

15 H. Kimmerle, "Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970), pp. 162-182; J. Wach, *Das Verstehen* 1, pp. 1-82.

16 H. Patch, "Friedrich Schlegels 'Philosophie der Philologie' und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), pp. 443-444.

17 Aangehaal by H. Patch, *op.cit.*, p. 464.

18 *Ibid.*, pp. 464-465

19 H.W. Rossouw, *op.cit.*, pp. 21-22.

Die hooffigure in die ontwikkeling na **Schleiermacher** is **Wilhelm Dilthey** en **Martin Heidegger**. Natuurlik is elkeen van hierdie denkers deel van 'n groter denkbeweging en is hulle verteenwoordigers van 'n sekere vraagstelling binne 'n bepaalde kultuur-historiese situasie. **Schleiermacher** verteenwoordig die *Romantiek* se reaksie op die *Aufklärung*, **Dilthey** die historiese skool se stryd teen die *historisme* en **Heidegger** die fenomenologiese denke se reaksie op die *neo-Kantianisme* en die *tradisionele metafisika*.<sup>20</sup> Dat elkeen van hierdie drie denkers egter op 'n unieke wyse die hermeneutiese problematiek verruim en radikaliseer en sodoende markante sesure in die ontwikkelingsgeskiedenis tot stand bring, is moeilik om te ontken.

**Schleiermacher** ekstrapoleer die leser-tekstrelasie na die kommunikasiesituasie tussen mense. Die hermeneutiese ervaring word dus volgens **Schleiermacher** primêr opgedoen in die kommunikasie tussen mense. Die kommunikasie-steuringe by die lees van 'n tekst is dus maar net een spesifieke vorm van kommunikasie-blokkering binne 'n ruimer en fundamentele konteks. Die leser is nie meer slegs iemand wat met 'n geskrewe tekst besig is nie, maar enigeen wat die taaluiting wat hy of sy in 'n gesprek of redevoering hoor, wil verstaan. Die tekst is die besondere individualiteit van die outeur of spreker wat voltrek word in 'n unieke taalgebruik of styl.

Deur die oord van die hermeneutiese ervaring te verplaas na die kommunikasiesituasie tussen mense, word die problematiek van die hermeneutiek verbreed tot 'n algemeen menslike probleem, naamlik die verstaans- of kenprobleem. Tog is die problematiek by **Schleiermacher** nog nie 'n eksplisiete filosofies-epistemologiese vraag na die voorwaardes vir die moontlikheid van verstaan as sodanig nie. Die vraag is eerder prakties-metodies: *Wat moet ek maak om te kan verstaan?* Sy praktiese riglyne vir die oplossing van die vanselfsprekende misverstand van die unieke taaluiting van die individu, kom neer op 'n omgekeerde retoriek. Hiervolgens word die oorspronklike taalproduksie reproduseer sodat die verstaner die perspektief van die outeur ontdek. Hierdie riglyne hou egter die suggestie in van taal as die moontlikheidsvoorwaarde vir verstaan. **Schleiermacher** se hermeneutiek veronderstel dus aanduibare epistemologiese motiewe, maar dit word nie eksplisiet tot tema in sy problematiek nie.<sup>21</sup>

Vir **Dilthey** is die brandende vraag hoe die historiese kennis van die geesteswetenskappe op dieselfde vlak van objektiewe sekerheid as die van die natuurwetenskappe gebring kan word. Die antwoorde van die spekulatiewe metafisika bevredig hom nie want die ervaringsbasis ontbreek. Met die *historisme* wat 'n *positivistiese* omgang met die geskiedenis regverdig, is hy eweneens nie tevrede nie. Die historisme sien nie die geskiedenis as 'n gang van sake nie, maar bloot as 'n stand van sake. Die geskiedenis wat as 'n stand van sake ondersoek word, word dan gesien as positiewe of vasstaande feite. Die historiese ondersoekers is ook nie deel van die gang van sake nie en kan hulle los van oord en stonde maak om die stand van sake in die verlede na te vors. Met hierdie degradering van die lewende geskiedenis tot koudbloedige feitelikheid, is **Dilthey** nie tevrede nie en hy meen daar moet 'n vierde kritiek by **Kant** se drie kritieke gevoeg word, naamlik *Kritiek van die historiese rede*. Daarom is sy vraag Kantiaans georiënteer: *Hoe is historiese kennis moontlik?*

20 P. Ricoeur, *art. cit.*, p. 61; cf. ook H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 162-250.

21 Cf. H.L. Fouché, *Die verstaan van waarheid*, pp. 49-61, 135-145.

Vir sy verdere problematisering bied die hermeneutiese probleem, waarmee hy via **Schleiermacher** vertrouwd raak, die aanknopingspunt. Hy onderskei tussen *verstaan* en *verklaar* as twee kenwyses wat nie met mekaar vermeng mag word nie. Verklaar is die kenwyse in die natuurwetenskappe, en verstaan is die kenwyse in die geesteswetenskappe. Om die kritiek van die historiese rede op gang te bring, is sy vraagstelling: *Hoe is verstaan van geskiedenis moontlik?*

Met hierdie vraagstelling het **Dilthey** die leser-tekstrelasie oorgedra na die kensituasie van die mens teenoor die geskiedenis. Die leser is nou die mens in sy historisiteit wat deur sy kulturele erfenis aangespreek word. Die tekst is nou nie net taaluiting in redevoerings of geskrewe tekste nie, maar alle kultuurprodukte wat die historiese geesteslewe uitmaak.

Die problematiek van die hermeneutiek word by **Dilthey** nie net ruimer deurdat dit die geheel van menslike uitinge in taal, gebeurtenisse, kuns ensovoorts in die hede en in die verlede betrek nie. Die problematiek word ook geradikaliseer tot 'n eg transendentiaal-epistemologiese vraagstelling. Sodoende word die problematiek van die hermeneutiek universeel en die weg berei vir 'n nog radikaler vraagstelling.

Waar **Dilthey** die hermeneutiese probleem gesien het as 'n vrugbare aanknopingspunt vir 'n bearbeiding van die kenproblematiek van die geesteswetenskappe, sien **Heidegger** dit as 'n invalshoek vir die bearbeiding van die problematiek van die ontologie. Die vraag van die ontologie is *Wat is die syn van die synde?*, anders gestel in **Rossouw** se bewoording: *Waarom ontleen werklike verskynsels hulle werklikheidsgehalte?*<sup>22</sup> Dit is die vraag na die syn van die syndes wat die hele filosofiese denke stimuleer en op gang gebring het. **Heidegger** meen die hele Westerse denke ly aan 'n *Seinsvergeessenheit* deurdat die syn opgevat is as 'n synde. Die syn verskyn nie aan die mens as 'n synde nie, maar is dit wat dit moontlik maak vir die synde om te wees of te verskyn. Dat die syn opgevat is as 'n synde toon die kommunikasiegaping tussen die mens en die werklikheid. So gesien gebruik **Heidegger** nie maar net die hermeneutiese denkwysie vir 'n nuwe bearbeiding van die ontologiese problematiek nie, maar sien hy die ontologiese probleem self as 'n hermeneutiese probleem. **Heidegger** het raakgesien dat die Westerse mense in hulle verhouding teenoor die werklikheid die hermeneutiese ervaring opdoen.

Verstaan is vir **Heidegger** nie meer 'n moontlike kenwyse naas ander kenwyses nie, dit is die diepste grondhouding van die mens waarin alle kenwyses gegrond is. Die problematiek van die hermeneutiek is nie 'n spesiale kennisproblematiek nie, maar die problematiek van verstaan as 'n synswyse van die mens. "As teoretiese verstaanshulp is sy filosofiese hermeneutiek bedoel as menslike bestaanshulp."<sup>23</sup>

**Heidegger** ekstrapoleer dus die leser-tekstrelasie na die mees fundamentele situasie, naamlik die mens se verhouding teenoor die werklikheid. Die tekst is die geheel van werklike verskynsels wat kommunikatiewe krag het en hulleself meedeel aan die verstaner. Wat hulle aan mense meedeel, is hulle syn. Mense is egter ook vir hulleself

<sup>22</sup> H.W. Rossouw, *op. cit.*, p. 42.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 43.

verskynsels, hulle verskyn aan hulself fundamenteel as lesers of verstaners van die teks oftewel die werklikheid. Filosofiese hermeneutiek word so 'n ontologie van die menslike bestaan<sup>24</sup> en die problematiek waarmee die hermeneutiese denke besig bly, is die fundamentele vrae van menswees in relasie tot die werklikheid.

Die problematiek van die hermeneutiek word so die konseptualisering van die sin-impak wat die werklikheid op mense het waardeur hulle opgeneem en meegesleur word in 'n nimmereindigende proses van denke.

3. Die Heidelbergse filosoof, **Hans-Georg Gadamer**, sluit aan by hierdie ontologiese wending in die hermeneutiese besinning. Hy steun baie sterk op **Heidegger** maar ontwerp in sy *magnum opus*, *Wahrheit und Methode*, 'n hermeneutiek met 'n eie geluid wat internasionaal weerklank vind, ook in verskeie vakdissiplines buite die filosofie. Sy *filosofiese hermeneutiek* is van so 'n aard dat dit terselfdertyd 'n *hermeneutiese filosofie* is wat die hele filosofie en die mens, as verstanende wese, tot 'n nuwe selfverstaan wil bring om sodoende op 'n nuwe manier na die werklikheid te kyk en op 'n sinvolle en verstandige wyse om te gaan met mense, gebeure, dinge en die wetenskap.

**Gadamer** se bydrae tot die hermeneutiek kan volgens homself in 'n neutedop saamgevat word in sy tese dat daar in alle verstaan 'n *wirkungsgeschichtliche* moment aanwesig is.<sup>25</sup> Die *Wirkungsgeschichte* is vir **Gadamer** die logiese struktuur wat aanwesig is in die verstaansproses. Wanneer hierdie struktuur geanaliseer word, word die struktuur van verstaan blootgelê. Daarom meen ek die hermeneutiek van **Gadamer** kan die beste verstaan en beoordeel word wanneer dit vanuit 'n analise van sy begrip van die *Wirkungsgeschichte* gedoen word.

**Gadamer** se hermeneutiek is deel van die fenomenologiese tradisie soos dit gemunt is deur **Heidegger**. 'n Baie besliste aanpak van die fenomenologie is om weerstand te bied teen die sciëntistiese denke oor die verhouding tussen mens en werklikheid. Die fenomenologie soek telkens na die oorspronklike of oerbertrekking mens en werklikheid en poog om die struktuur daarvan aan te dui en hoe dit 'n ryker en voller verstaan van die menslikheid van die wêreld bied as die engheid van 'n verwetenskaplikte denktrant. Die *Wirkungsgeschichte* is **Gadamer** 'n tegniese term om hierdie verhouding uit te druk.

**Gadamer** bring die struktuur van die *Wirkungsgeschichte* assosiatief in verband met **Aristoteles** se begrip van *phronesis* of verstandigheid wat funksioneer binne sy *Praktiese Filosofie* as die nadenke oor die *praxis* of veld van menslike handeling. Verstaan en *phronesis* word hierdeur op 'n noue wyse verbind sodat 'n mens uiteindelik kan sê die *Wirkungsgeschichte* word gekonkretiseer in *phronesis* of verstandigheid. Hiermee word **Gadamer** se begrip van verstaan as 'n *wirkungsgeschichtliche* gebeurtenis konkreet en relevant binne die totale lewe en denke en juis daarom is daar ook wye reaksies op sy hermeneutiek.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. XXI.



In die uitwerk van **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* sal blyk dat sy denke – om die onderskeiding van **Van Peursen**<sup>26</sup> te gebruik - deel is van die *profetiese denke* wat staan teenoor die *magiese denke*. Die **profetiese denke** is die denke wat soekend is, wat staan onder die aanspraak van waarheid en wat nie anders kan as om 'n bepaalde oriëntasie in te slaan nie, maar wat nie presies weet nie. Die **magiese denke** is die denke wat gevind het, wat reeds weet en wat in beheer van sake is.

Die bedoeling van hierdie proefskrif is om die sin van die begrip *Wirkungsgeschichte* te ondersoek. **Gadamer** maak sy begrip van die *Wirkungsgeschichte* egter nie soseer tot 'n eksplisiete tema nie. Die sewe bladsye in *Wahrheit und Methode* (pp. 284-290) waarin *Das Prinzip der Wirkungsgeschichte* behandel word, is gewoon 'n terminologiese verheldering, die begripsverheldering kom eers by die lees van die totale boek waarin die saak, wat die *Wirkungsgeschichte* aandui, van voor tot agter funksioneer. Die wyse waarop **Gadamer** sy begrip van die *Wirkungsgeschichte* aandui is deur sy *spiraalagtige en uitkringende analise van die struktuur van verstaan* in die ervaring van *kuns*, die verstaan van *historiese tekste*, en in die lewe en verstaan in *spreke*. Die rede hiervoor is dat **Gadamer** verstaan nie as iets op sigself opneem en dit ook nie so op sigself, los van die konkrete en aktuele verstaan van sin, bespreek nie. Verstaan is eerder altyd die verstaan van sinaansprake, beter gestel: die *verstaan van waarheidsaansprake*. In die aanduiding van die struktuur van verstaan, blyk dit dan ook dat verstaan deel is van die sin van die te verstane saak.

Om dan nou die sin van die *Wirkungsgeschichte* in die proefskrif aan te dui, word 'n drieledige aanpak gevolg. Eerstens word die **problematiek** van die hermeneutiek ondersoek waarop **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* 'n antwoord is. Tweedens word 'n **analise** van die *Wirkungsgeschichte* gedoen om nader te bepaal wat dit is. Derdens word gekyk na die **dialektiek** van die *Wirkungsgeschichte* om die vrugbaarheid daarvan in verskillende gebiede vas te stel.

Die proefskrif behels drie hoofstukke. In die **eerste hoofstuk** word die **problematiek** van die hermeneutiek geskets waarvoor **Gadamer** se tese van die *Wirkungsgeschichte* 'n oplossing wil bied. Dit word gedoen deur drie prominente vrae wat in die hermeneutiese besinning 'n kardinale rol speel, te bespreek soos dit veral uitgekristaliseer het in die denke van **Schleiermacher**, **Dilthey** en **Heidegger**. Hierdie vrae is: wat is respektiewelik die rol van 'n metode, van die tyd en van taal in die verstaansproses? Dit sal blyk dat die verskillende vraagstellings waarmee hierdie denkers die hermeneutiese probleem benader het, die problematiek van die hermeneutiek verbreed en verdiep het en dat die antwoorde wat hulle bied op verskillende wyses nog steeds aktueel is in die hermeneutiese diskussie.

In die **tweede hoofstuk** word 'n **analise** van die *Wirkungsgeschichte* gedoen in vyf paragrawe. Die eerste paragraaf stel die aard van **Gadamer** se spesifieke vraag waarop die tese van die *Wirkungsgeschichte* 'n antwoord is, aan die orde. Hierdie vraag word gekarakteriseer as 'n transendentiaal-filosofiese vraag na wat met ons gebeur wanneer ons hoegenaamd goed verstaan. Dit is pas vanuit 'n sinvolle en houdbare bepaling van

26 C.A. van Peursen, *Riskante Filosofie – een karakteristiek van het hedendaagse existensiële denke*, pp. 9-17.

**Gadamer** se vraagstelling dat die sin van die *Wirkungsgeschichte* as antwoord op die problematiek van die hermeneutiek gesien en beoordeel kan word.

Die tweede paragraaf analiseer drie uitkringende perspektiewe op die ervaring en verstaan van kuns, tradisie en taal. Hierdie drie perspektiewe konstitueer gesamentlik **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* en is sy antwoord op die kardinale en prominente vrae binne die hermeneutiese problematiek. Dit is ook die langste paragraaf in die proefskrif en dit poog om, naastenby op voetspoor van **Gadamer** se boek, sy argumente en perspektiewe op kuns, tradisie en taal aan te dui. Om die eenvoud van die begrip *Wirkungsgeschichte* raakgesien kan word, is dit miskien goed om die ingewikkelde vervlegtheid van **Gadamer** se aaneenryging van tradisies en metafore te ervaar.

In die derde paragraaf word die sin van die *Wirkungsgeschichte* bondig saamgevat en krities evalueer. Dit sal blyk dat die begrip *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* 'n poging is om die synstruktuur van die ontmoeting mens en wêreld aan te dui. Juis omdat **Gadamer** 'n synstruktuur aandui, kan hy sy universaliteitsaanspraak maak, naamlik dat daar in alle verstaan 'n *wirkungsgeschichtliche* moment aanwesig is. Vanuit die gekonkludeerde sin van *Wirkungsgeschichte* sal in die vierde paragraaf sy begrip van "hermeneutiek" as *Praktiese Filosofie* aan die orde kom en in die vyfde paragraaf sy begrip van "waarheid" as 'n oorrumpelende en meesleurende gebeurdelikheid of aangesprokenheid.

In die **derde hoofstuk** word die **dialektiek** van **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* bespreek in drie denkreëne, naamlik teksinterpretasie, wetenskapsteorie en ideologiekritiek. Hierdie gebiede is gekies omdat dit daarin is waar die hermeneutiese besinning sterk gestimuleer is en heftige reaksie op **Gadamer** se hermeneutiek ontlok is. Vanuit die teksinterpretasie is hy beskuldig van subjektivisme wat die objektiwiteit van interpretasie prysgee; vanuit die wetenskapsteorie is hy beskuldig van relativisme en irrasionalisme wat geen hulp vir die wetenskappe bied nie; vanuit die ideologiekritiek is hy beskuldig van konserwatisme wat die gesag van die bestaande orde kritiekloos aanvaar en bestendig.

Dit is juis in die reaksie en gesprekke wat op *Wahrheit und Methode* gevolg het, waar kardinale momente in **Gadamer** se hermeneutiek duideliker uitkristalliseer het. Dit is veral sy begrip van hermeneutiek as *Praktiese Filosofie* wat sterk na vore gekom het. *Praktiese Filosofie* is die dissipline van oudsher wat nadink oor die sinvolle optrede in die veld van menslike *praxis*. Hermeneutiek is dan die dissipline wat nadink oor die *praxis* waar verstanend en verstandig besluite geneem word ter wille van 'n sinvolle oriëntering en lewe. In hierdie verband kom die begrip *phronesis* of verstandigheid uit **Aristoteles** se etiek as die konkretisering van die *Wirkungsgeschichte* op die voorgrond. In die bespreking van die reaksies op **Gadamer** se hermeneutiek sal dit blyk dat die beskuldigings nie net onhoudbaar is en op misverstande berus nie, maar dat dit ook spruit uit 'n eie horison en affiniteite en vraagstellings wat iets anders soek as wat **Gadamer** se hermeneutiek wil bied. Die vrugbaarheid van **Gadamer** se begrip van *phronesis* sal telkens uitgewys word. Hy bied egter geensins die antwoord op alle vrae nie. Wat hy wel bied is 'n bewussynsverheldering wat krities staan teenoor enige mentaliteit en aktiwiteit van magsbehepthed teenoor die werklikheid.

## HOOFSTUK I

### PROBLEMATIEK VAN DIE HERMENEUTIEK

Die problematiek van die hermeneutiek het te make met die vraag na die oerbetrekking van mens en werklikheid. In hierdie verhouding speel die tegniese vernuf van die mens 'n rol in die inisiatief en soeke en vind van 'n toegangsweg of metode om die werklikheid te kan begryp. Daarom kom die vraag na die rol en funksie van 'n metode telkens na vore in die hermeneutiese besinning. Daar is egter ook die ervaring van tyd of gebeure of tradisie wat oor mense spoel, hulle meesleur en verwyder van hulle oorsprong en vreemdheid na vore bring. Tog leef die geskiedenis en tradisie voort in mense se gemoedere en is daar ten spyte van die vreemdheid ook 'n vertrouetheid met die werklikheid. Daarom kom die vraag na die rol van die tyd of geskiedenis in die verstaansproses na vore. Die hele verhouding mens en werklikheid word aan die lig gebring in taal op so 'n wyse dat mense altyd steeds reeds in taal lewe. Daarom kom die vraag na die rol van taal in die verstaansproses na vore. Telkens fluktuëer die problematiek tussen die inisiatief van die mens wat begryp en beheer en die gang van die geskiedenis wat vertroude skemas oopbreek tot 'n groter ervaring van vreemdheid of vertrouetheid, van tuisheid of ontreddering.

**Gadamer** sien die problematiek van die filosofiese hermeneutiek in die geskiedenis uitkristalliseer veral in die denke van **Schleiermacher**, **Dilthey** en **Heidegger**. Ook **Ricoeur** onderskryf die sentrale belang van hierdie drie denkers. Vir hom is elkeen van hulle 'n verteenwoordiger van 'n bepaalde reaksie: **Schleiermacher** van die *Romantiek* op die rasionalisme van die *Aufklärung*; **Dilthey** van die *historiese skool* op die *historisme* en **Heidegger** van die fenomenologiese denktrant op die *neo-Kantianisme*. Dit kom voor asof die reaksies telkens wentel rondom die rol van 'n bepaalde faktor in die verstaansproses, naamlik die rol van 'n metode, die tyd en die taal. Natuurlik speel elkeen van hierdie faktore sy rol nie in isolasie nie, maar is vervleg by elke denker. Tog is 'n bepaalde probleem meer prominent by 'n bepaalde denker. By **Schleiermacher** kom die rol en funksie van 'n metode veral na vore, by **Dilthey** die rol van geskiedenis, en by **Heidegger** die rol van taal.

Die bespreking oor die problematiek van die hermeneutiek word vervolgens nie gedoen deur een denker se hele hermeneutiek aan die orde te stel nie, maar aan die hand van die rol wat 'n metode, die tyd en die taal speel in die verstaansproses volgens die denke van onderskeidelik **Schleiermacher**, **Dilthey** en **Heidegger**. In hierdie bespreking sal baie meer ruimte aan **Schleiermacher** bestee word. Die rede hiervoor is dat die tradisionele interpretasie van **Schleiermacher** deur die oë van **Dilthey** geskied en dat dit geensins reg laat geskied aan die oorspronklike **Schleiermacher** tekste nie. Om enigsins die verrassende kraglyne en moontlikhede by **Schleiermacher** aan die orde te stel, sal sy bydrae by die onderskeie probleemvelde uitvoeriger aan die orde gestel word.

#### 1 METODE AS ARCHIMEDES-HEFBOOM

**Gadamer** se hermeneutiek is 'n reaksie op die mentaliteit van die metodiese bewussyn. Volgens die metodiese bewussyn waarborg 'n metode die vaststelling van waarheid in die

wetenskap. Daarom is die grondliggende vraag in die wetenskap die vind van die regte metode. Die beslissing oor die waarheid val by die beslissing oor 'n metode.

Hierdie mentaliteit veronderstel 'n *archimedespunt-denke* waarvolgens 'n mens jou los kan maak van oord en stonde of jou tyd-ruimtelike gesitueerdheid en op 'n vaste punt kan gaan staan om met jou hefboom die wêreld te beweeg, kennis te verwerf en waarheid aan die lig te bring. Metode funksioneer as 'n hefboom vanuit 'n archimedespunt wat waarheid waarborg.

Dit is daarom verhelderend om te sien hoe die rol van 'n metode gesien is in die hermeneutiese besinning van **Schleiermacher**, **Dilthey** en **Heidegger**. Dit sal opval dat **Schleiermacher** se *Kunstsleer van verstaan* glad nie die lug adem van die metodiese mentaliteit nie, maar dat hy praktiese riglyne gee vir die hoor van die waarheid; dat **Heidegger** nog verder van die metodiese bewussyn beweeg deurdat hy die primordiale verhouding van mens en werklikheid ontgin; dat dit eintlik meer **Dilthey** is wat die metodiese benadering as 'n soort archimedes-hefboom benut.

### 1.1 Metode as ruimte vir waarheid – Schleiermacher

Om op die spoor van die denke van **Schleiermacher** oor die hermeneutiek te kom is dit nodig om vir eers enkele tekskritiese opmerkinge te maak, dan iets te sê oor sy begrip van die *misverstand* as die vertrekpunt van sy denke, die *grammatiese*, *tegniese* en *psigologiese interpretasie*, om ten slotte tot 'n slotsom te geraak oor die rol wat 'n metode in sy hermeneutiese besinning speel.

1 Die hermeneutiese oeuvre van **Schleiermacher** is na sy dood saamgestel deur **F. Lücke**, 'n student en vriend van hom. **Lücke** het die publikasie hoofsaaklik saamgestel uit die kompendiumagtige ontwerp van 1819, met latere randopmerkings en aantekeninge van studente wat toeligting op sekere aspekte bied. In sy inleiding noem hy **Schleiermacher** se vroeëre hermeneutiese ontwerpe, maar hy kies die ontwerp van 1819 omdat hy meen dat dit die volledigste is.<sup>1</sup> Hierdie ontwerp dien dan as kanon van **Schleiermacher** se hermeneutiek, en dit bepaal ook hoe sommige vroeëre uitsprake, wat in voetnotas ingesluit is, verstaan moet word. Hiermee veronderstel **Lücke** dat die vroeëre hermeneutiese ontwerpe op een lyn met dié van 1819 gestel kan word. Die probleem is egter dat juis die ontwerp van 1819 'n oorgangsfase in **Schleiermacher** se hermeneutiese besinning

---

1 F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, in *Sämtliche Werke* 1/7, p. VII; "Meine Aufgabe war, aus diesen Quellen eine eben so authentische als vollständige Darstellung Schleiermacherschen Hermeneutik und Kritik zu geben. Die Basis des Authentischen war mir für die Hermeneutik in Schleiermachers eigenen Concepten gegeben, vorzugsweise im dritten", p. X - d.w.s. in H. Kimmerle se tweede uitgawe van Schleiermacher se hermeneutiek: F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik – Nach der Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle* (zweite, verbesserte Auflage), is dit ms. III wat die kompendiumagtige ontwerp is. Verder haal ek uit hierdie uitgawe aan met die verkorte naam *Hermeneutik*. "Allein in solcher Auswahl hat das subjective Urtheil wohl sein Recht, aber auch eine Gefahr, und ich stehe nicht dafür, daß nicht ein Anderer anders und besser gewählt und componirt würde", F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, p. XI.

verteenwoordig, sodat dit veel diskrepancies bevat wat ruimte laat vir eensydige interpretasies wat tot 'n vertekende beeld van sy hermeneutiek lei.

Een so 'n eensydige interpretasie is byvoorbeeld dié van **Dilthey** wat die psigologiese interpretasie van **Schleiermacher** oorbeklemtoon, ten koste van die *grammatiese interpretasie* wat uitdruklik as gelykwaardig aan die psigologiese gestel word.<sup>2</sup> Die interpretasie van **Dilthey** het lank die standaardsiening omtrent **Schleiermacher** gebly. **Heinz Kimmerle** het egter **Schleiermacher** se nagelate hermeneutiese geskrifte in die oorspronklike handskrif nagevors en in 1959 gepubliseer.<sup>3</sup> Hy onderskei ses manuskripte waaraan in ses agtereenvolgende tydperke gewerk is. Die manuskripte toon hoe **Schleiermacher** se hermeneutiese denke stadigaan groei vanuit 'n basis wat reeds in die eerste aforismes van 1805 en 1809/10 gelê is. **Kimmerle** maak 'n skerp skeiding tussen 'n vroeëre en latere **Schleiermacher**. In die vroeëre periode beweeg sy hermeneutiek resloos binne taal, maar in die latere periode beweeg dit buite die grense van taal as gevolg van 'n filosofiese ontwikkeling waarin taal en denke geskei word.<sup>4</sup>

Ek meen ook dat 'n vroeëre en latere fase in **Schleiermacher** se hermeneutiek onderskei kan word. Die fases is egter nie strak geskei as gevolg van 'n filosofiese onderbou waarin taal en denke geskei word nie, maar 'n stadige ontwikkeling waarin taal op 'n ryker wyse ervaar word.<sup>5</sup> In die bespreking van die rol wat metode, geskiedenis en taal speel in die verstaansproses, sal met hierdie ontwikkeling rekening gehou moet word.

**2** Die vertrekpunt van **Schleiermacher** se hermeneutiek is sy aanduiding van die *misverstand* in die kommunikasie tussen mense wat dieselfde taal praat. Die probleem van waaruit hy dink is dus nie dat mense mekaar glad nie verstaan nie, maar dat hulle hul misgjis: hulle meen hulle het mekaar verstaan, maar hulle dink en praat by mekaar verby. Die raaksien van hierdie probleem is alreeds 'n verskuiwing van 'n fundamentalistiese na 'n hermeneutiese aanpak in hermeneutiek. 'n Fundamentalistiese aanpak reken dat as die woorde geken en informasie ontvang is, is volledig verstaan en is daar nie nog interpretasie nodig nie; 'n hermeneutiese aanpak reken dat om te verstaan altyd interpretasie of vertolking benodig. Die onderskeiding wat **Schleiermacher** verder benut, illustreer hierdie

2 Cf. W. Dilthey, "Die Entstehung der Hermeneutik", art in *Gesammelte Schriften V*, pp. 317-331. In die latere ontdekte "Preisschrift" oor Schleiermacher wat verskyn in *Gesammelte Schriften XIII en XIV* blyk dat hy wel Schleiermacher se vroeëre hermeneutiese geskrifte ken, maar die psigologiese interpretasie domineer, en wel as psigologisering van verstaan, cf. hiervoor *Gesammelte Schriften XIV/2*, pp. 660-787, en ook H. Kimmerle se kritiek: "Einleitung", in *Hermeneutik*, p. 14.

3 Kimmerle publiseer Schleiermacher se hermeneutiek in Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1959. H. Patsch, in sy art. "F. Schlegels Philosophie der Philologie und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik" in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966) pp. 434-465, hou allerhande kritiek aan Kimmerle voor, o.a. veral in verband met die datering van sekere hermeneutiese ontwerpe ("Exkurs - Zur Datierung der Hermeneutik-Entwürfe Schleiermachers", *art. cit.*, pp. 465-472). Kimmerle antwoord op hierdie kritiek en verbeter sy eerste uitgawe in 'n "Zweite, verbesserte Auflage" wat in 1974 (Carl Winter-Universitätsverlag) verskyn.

4 H. Kimmerle, *Die Hermeneutik Schleiermachers in Zusammenhang seines spekulativen Denkens*, pp. 7, 8 en 63-123; en "Die Entwicklungsgeschichte der Gedanken Schleiermachers über Hermeneutik", in *Hermeneutik*, pp. 14-24.

5 Cf. H.L. Fouché, *Die verstaan van waarheid*, pp. 46-105.

punt verder. Hy reken die *lui* hermeneutiese praktyk gaan uit van 'n vanselfsprekende verstaan by die lees van tekste met onverstand wat hier en daar opduik. Hermeneutiek word dan 'n noodhulp wat by geleentheid toegepas word deur die kundiges as hulp vir die onkundiges. Die *streng* hermeneutiese praktyk gaan uit van misverstand as 'n vanselfsprekende kondisie in alle kommunikasie. Die feit van 'n immer aanwesige moontlikheid van misverstand, bring mee dat verstaan in elke kommunikasiesituasie doelbewus gesoek moet word.<sup>6</sup>

Die rede vir die misverstand lê vir Schleiermacher in die individu se produktiewe gees wat iets onverwags na vore bring.<sup>7</sup> Die produktiewe gees van die individu gebruik die taal op so 'n unieke wyse dat 'n nuwe *perspektief van 'n saak* na vore gebring word in taal. Die bekende en vertroude taaltekens word so ingespan dat iets ongehoords en onverwags ter sprake gebring word wat die hoorder tot 'n nuwe sinervaring kan bring. Die unieke taalgebruik wat 'n nuwe perspektief op 'n saak na vore bring, noem **Schleiermacher styl**.<sup>8</sup>

**Schleiermacher** ontwerp sy hermeneutiek as 'n algemene kunsleer van verstaan wat doelbewus verstaan wil aanhelp in die kommunikasiesituasie tussen mense - in 'n gesprek en in die lees van historiese tekste. Die eerste stap wat sy hermeneutiek voorskryf, is 'n rekonstruksie van die oorspronklike kommunikasiesituasie of taalruimte sodat die leser of verstaner gelyk is aan die eerste hoorders. Hierdie rekonstruksie noem hy die *grammatiese interpretasie*. Die verstaner moet die taalgebruik en omstandighede van die tyd ken sodat hy al die sinspelinge kan verstaan.

Om in dieselfde omstandighede te wees beteken nog nie dat die outeur sonder meer verstaan word nie, want die outeur gebruik die bekende taal op so 'n unieke wyse dat hy misverstaan word. Daarom is 'n verdere stap nodig, naamlik 'n *reproduksie van die outeur se styl*. Hierdie reproduksie noem hy die *tegniese interpretasie*.

**3** Die *grammatiese interpretasie* se rekonstruksie van die kommunikasiesituasie word gedoen deur 'n metode wat die *hermeneutiese sirkel* genoem word. Hierdie metode gaan daarvan uit dat die sin van taaluitinge slegs verstaan kan word as 'n geheel raakgesien word enersyds, maar dat die geheel andersyds gevorm word deur die individuele dele.<sup>9</sup> Elke sin is 'n geheel wat opgebou word deur die afsonderlike woorde. Die geheel van 'n teks word weer opgebou uit die afsonderlike sinne. Die sinne en woorde kan nie op hulleself as sodanig verstaan word nie, elke woordbetekenis word uit die hele sin begryp en elke individuele sin kry sy betekenis vanuit die teks as geheel.

Die hermeneutiese sirkel as 'n metode vereis dat 'n mens by die lees van 'n teks of hoor van 'n rede, begin met 'n vermoede omtrent die geheel daarvan. Van hieruit kry elke woord en

6 F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ms III, 8-9, p. 83.

7 "Der productive Geist bringt etwas, was man nicht erwarten konnte", *Ibid.*, ms I, 12, p. 44.

8 *Ibid.*, ms. III, 42, p. 104.

9 "Jedes Verstehen des Einzelnen ist bedingt durch ein Verstehen des Ganzen", *Hermeneutik*, ms 1, 13, p. 46; "Man muß den Menschen schon kennen um die Rede zu verstehen und doch soll man ihn erst aus der Rede kennen lernen", *Ibid.*, ms 11, p. 44.

sin 'n betekenis waardeur die vermoede omtrent die geheel weer aangepas word. Daar is 'n voortdurende wisselwerking tussen die verstaan van die geheel en die verstaan van die konstituerende dele, tot by die einde van die teks of rede waar die betekenis daarvan in 'n sinvolle geheel uiteenval.<sup>10</sup>

Die rekonstruksie van die te verstane teks en van sy historiese *Umwelt* (wat deur ander tydgenootlike tekste verkry word) bied die *taalruimte* waarbinne die tegniese interpretasie as reproduksie van styl toegepas kan word. Die taalruimte bring immers die historiese situasie aan die lig. Daarom word die hele historiese situasie of taalruimte deur die opspoor en lees van tekste ontbloot.<sup>11</sup> Hierdeur word die verstaners teruggeplaas in en gelykgestel met die destydse kommunikasiesituasie van die outeur en die bedoelde lesers, sodat hulle die lug en lading van hierdie situasie kan inasem.<sup>12</sup> Aan die ander kant word in die vergelyking van die teks met die taal van die kommunikasiehorison, die weg geplavei vir die insien van die unieke andersheid in die taalgebruik van die outeur. Die toepassing van die hermeneutiese sirkel wat die oorspronklike kommunikasiehorison rekonstueer, bied dus nie net die taalruimte vir verstaan nie, maar roep om die tegniese interpretasie wat die styl of unieke taalgebruik van die outeur verstaan.

**4** Die *tegniese interpretasie*, as verstaan van die styl van die outeur, is vir **Schleiermacher** 'n *omgekeerde komposisie*, soos die grammatiese interpretasie 'n *omgekeerde grammatika* is.<sup>13</sup> Grammatika is die reëls waarvolgens taal gepraat en geskryf word. Die taalruimte wat die grammatiese interpretasie gerekonstrueer het, is gedoen deur vanuit beskikbare tekste, as grammatiese resultate, die grammatiese reëls van die destydse historiese situasie vas te stel. Hierdie grammatiese reëls is dan nie 'n suiwer linguïstiese aangeleentheid nie, maar eerder die gebruiklike spreekwyses oor sake van die dag.

'n Komposisie is 'n kunstig opgeboude singeheel in taal. Vanuit 'n bepaalde sinervaring komponeer die outeur daardie sin in taal. Hermeneutiek as omgekeerde komposisie begin by die singeheel van die teks as voltooid komposisie in taal en her-komponeer die komposisie. Op hierdie wyse word die styl van die outeur gereproduseer.

Vir **Schleiermacher** is styl nie 'n blote linguïstiese aangeleentheid nie. Enersyds vorm taal en denke vir hom 'n onlosmaaklike eenheid, en andersyds kom die besondere wyse waarop

<sup>10</sup> *Ibid.*, ms II, 5-15, pp. 57-58; en ms. III, 22, p. 91.

<sup>11</sup> "Der Sprachschaz und die Geschichte des Zeitalters eines Verfassers verhalten sich wie das Ganze aus welchem seine Schriften als das Einzelne müssen verstanden werden, und jenes wieder aus ihm", *Ibid.*, ms. III, 11, p. 84.

<sup>12</sup> "Man muß suchen der unmittelbare Leser zu werden um die Anspielungen zu verstehen, um die Luft und das besondere Feld der Gleichnisse zu verstehen", *Ibid.*, ms. I, 4, p. 32; "Man constuire aus dem gesammten Vorwerth der Sprache, des gemeinschaftlichen des Schriftstellers und Lesers und suche nur in diesem die Möglichkeit der Interpretation", *Ibid.*, ms. II, 5, p. 57.

<sup>13</sup> "Die Hermeneutik ist das Umgekehrte der Grammatik und noch mehr". *Ibid.*, ms. I, 8, p. 38. Verderaan blyk waarin die "und noch mehr" bestaan as hy uitbrei: "Wie die erste Seite umgekehrte Grammatik, so diese umgekehrte Composition", *Ibid.*, ms. I, 15, p. 48.

die outeur 'n saak sien, tot uitdrukking in segswyse of taalkomposisie.<sup>14</sup> Die sinervaring van die outeur is daarom nie verborge in psigologiese disposisies nie, maar is openbaar in die taalgebruik. Die unieke styl of taalkomposisie van die outeur wat sy sinervaring ter sprake bring, is nie bloot 'n kwessie van eiendomlike spraakhantering nie, maar druk 'n besondere perspektief op 'n saak uit.

*Aangesien die styl van die outeur dan 'n bepaalde perspektief op die saak is, lei die reproduksie van styl nie slegs tot 'n formeel estetiese ervaring nie, maar tot 'n saaklike ervaring.* Deur die styl te reproduseer kom die verstaners af op die outeur se perspektief of kyk op die saak. Die her-komponering van die outeur se komposisie bied die verstaners daarom 'n praktiese weg om by die sinervaring wat die outeur gehad het, uit te kom.

5 In die latere fase van **Schleiermacher** se hermeneutiese denke val die hermeneutiek uiteen in twee interpretasies, naamlik die *grammatiese interpretasie* en die *psigologiese interpretasie*. In die vroeëre ontwerpe van 1805 en 1809/10 (mss. I en II) noem hy ook twee interpretasies, maar die twee is eintlik maar een interpretasie - die een is net die negatiewe grensaanduiding van 'n verstaansruimte, en die ander die positiewe aanduiding van die styl of die perspektief van die saak wat ter sprake gebring word. In die hermeneutiese ontwerp van 1819 word twee aparte interpretasies aangekondig wat elkeen 'n eie en selfstandige taak het: die *grammatiese interpretasie* verstaan die taaluiting (in die teks of rede) met betrekking tot die objektiewe sy van taal, naamlik as verindividualisering van 'n historiese taalhorison, en die *psigologiese interpretasie* verstaan die taaluiting met betrekking tot die subjektiewe sy van taal, naamlik as verindividualisering van die taal- en denkhorison van 'n outeur.<sup>15</sup>

Die doelbewuste verstaan-wil van die hermeneutiek word dan geformuleer as "das geschichtliche und divinitorische objective und subjective Nachconstruction der gegebenen Rede".<sup>16</sup> Die hermeneutiese taak tref dus in hierdie fase van **Schleiermacher** nog steeds twee kante, naamlik die subjektiewe en die objektiewe, maar die objektiewe is nie meer gelyk aan die taal en die subjektiewe aan die individuele styl, soos vroeër, nie. *Die korrelasie van individu en universum funksioneer nou afsonderlik binne sowel die objektiewe as die subjektiewe kant van die hermeneutiese taak.* Die korrelasie van individu en universum is die grondstruktuur van **Schleiermacher** se hermeneutiese denke.<sup>17</sup> "Individu en universum is verglydende begrippe, afhange van watter gebied van denke betree word. Individu kan byvoorbeeld, indien die universum die taalgeheel is, die besondere taalgebruik van 'n spesifieke persoon of groepie persone wees wat deel in dieselfde styl ... Die universum kan weer, indien die individu 'n unieke taalgebruiker is, die

14 "Gewohnt sind wir unter Styl nur die Behandlung der Sprache zu verstehen. Allein Gedanke und Sprache gehen überall in einander über, und die eigenthümliche Art den Gegenstand aufzufassen, geht in die Anordnung und somit auch in die Sprachbehandlung über", *Ibid.*, ms. III, 42, p. 104.

15 "Wie jede Rede eine zwiefache Beziehung hat auf die Gesamtheit der Sprache und auf das gesammte Denkens ihres Urhebers: so besteht auch alles verstehen auf den zwei Momenten die Rede zu verstehen als herausgenommen aus der Sprache, und sie zu verstehen als Tatsache im Denkenden." *Ibid.*, ms. III, 2, p. 76.

16 *Ibid.*, ms. III, 10, p. 83.

17 Cf. H.L. Fouché, *op.cit.*, pp. 54-61.



aanduiding wees van taal as sodanig, of die histories-geografiese taalgebruik van 'n besondere tydvak, of gewoon 'n spesifieke en konkrete kommunikasiesituasie. Verderaan sal blyk hoe verglydend die begrippe *individu* en *universum* van die korrelasie individu-universum is, sodat mens dit net sowel terminologies kan vervang deur die terme *deel* en *geheel*.<sup>18</sup>

Die hermeneutiese sirkel as die metodiese toepassing van die korrelasie van individu en universum word nou in die latere fase van **Schleiermacher** nie meer net toegepas tussen die objektiewe as taalgeheel en subjektiewe aspek as individuele styl nie, maar word as die historiese (komparatiewe) en divinatoriese metode binne elkeen van die aspekte toegepas. Die objektiewe aspek of grammatiese interpretasie word voltrek deur die taaluiting in relasie tot die geheel van taal te stel (histories, komparatief) en om dan te vermoed hoe die taaluiting 'n ontwikkelingspunt vir die taal word (divinatories).<sup>19</sup> Die grammatiese interpretasie behels nou nie meer net die negatiewe verstaan wat die taalruimte rekonstrueer nie, maar ook die positiewe verstaan wat die unieke styl met sy besondere perspektief van 'n saak reproduseer en die bestaande taalruimte verruim en so as ontwikkelingspunt van taal gesien kan word. Die grammatiese interpretasie sluit dus nou ook die vroeëre *tegniese* interpretasie in. Die psigologiese interpretasie is 'n heeltemal aparte en nuwe soort interpretasie wat in die hermeneutiese teorie van **Schleiermacher** ontwikkel word. Dit behels die taak om te sien hoe die taaluiting (rede of teks) as feit in die gemoed van die outeur ontstaan het (histories, komparatief met verwysing na sy ander geskrifte) en om dan te vermoed hoe die gedagte hom verder in die outeur uitwerk.<sup>20</sup>

Bogenoemde tipering van die psigologiese interpretasie is nog in die beginstadium van 'n langsame ontwikkeling daarvan. In dieselfde kompendiumagtige manuskrip III waar **Schleiermacher** bogenoemde taak van die hermeneutiek stel as grammatiese en psigologiese interpretasie, noem hy die tweede interpretasie ewe skielik weer "tegniese" interpretasie in teenstelling met sy aankondiging aan die begin, en tipeer hy die doel daarvan dan ook, in lyn met die vroeëre ontwerpe, as die verstaan van styl.<sup>21</sup> Dit is eers in die akademiesedes van 1829 en die randbemerkinge van 1832 (mss. V en VI) waar **Schleiermacher** weer praat van "psigologiese" interpretasie en dit uitwerk as 'n selfstandige vorm van interpretasie soos hy dit aan die begin van die ontwerp van 1819 aangekondig het, maar nie uitgewerk het nie.

Uiteindelik het die psigologiese interpretasie niks te make met die psigologiese disposisies van 'n outeur nie, soos **Dilthey Schleiermacher** verstaan, nie. Die psigologiese

18 *Ibid.*, p. 61.

19 "'Objectiv geschichtlich' heißt einsehen wie sich die Rede in der Gesamtheit der Sprache und das in ihr eingeschlossene Wissen als ein Erzeugniß der Sprache verhält - 'Objectiv prophetisch' heißt ahnden, wie die Rede selbst ein Entwicklungspunkt für die Sprache werden wird," *Ibid.*, ms. III, 10, p. 83.

Schleiermacher noem hier profeties wat hy later divinatories noem. Hy is besig om tastend te soek na terme wat sy steeds groeiende begrip van verstaan aan die lig te bring.

20 "'Subjectiv geschichtlich' heißt wissen wie die Rede als Tatsache im Gemüth geworden ist, 'subjectiv prophetisch' heißt ahnden, wie die darin enthaltenen Gedanken noch weiter auf ihn und in ihn fortwirken werden", *Ibid.*, ms. III, 10, p. 83.

21 *Ibid.*, ms. III, 41 en 42, pp. 103-104.

interpretasie delf nie in 'n ekstra-linguistiese sfeer wat psigologiese gevoelens is nie, maar beweeg resloos binne die grense van taal. Die verskil tussen die grammatiese en psigologiese interpretasie is gewoon die ruimte of universum waarbinne die te verstane teks geïnterpreteer word. In die grammatiese interpretasie word die teks (as individu van die korrelasie individu-universum) verstaan met betrekking tot die objektiewe taalhorison as die gegewe taalskat met al die gebruiklike segswyses. Die teks word dan verstaan as 'n unieke gebeurtenis wat die taal-universum op 'n nuwe wyse individualiseer en voortbou. In die psigologiese interpretasie word die teks verstaan met betrekking tot die subjektiewe taalhorison van die outeur wat verkry word uit al sy beskikbare geskrifte. Die geheel van die geskrifte van die outeur bied 'n gebruiklike taalskat en segswyse wat dien as 'n soort *ruggraat* van die denke van die outeur. Wanneer die spesifieke te verstane teks dan geïnterpreteer word teen die agtergrond van hierdie tipiese denke van die outeur, kan die geboortegrond of ontstaansoomblikke van die nuwe gedagtes van die outeur divinatories vermoed word.

Die metode waarvolgens die grammatiese en psigologiese interpretasies voltrek word, is die *komparatiewe* en *divinatoriese* metode. Die objektiewe en subjektiewe taalruimtes van die omgewing en van die outeur se denke onderskeidelik, word elkeen gerekonstrueer deur die vergelyking van die voorverstaan of vermoede omtrent die geheel van die te verstane teks met die verskillende individuele dele en die daaruit opgeboude argitektoniese geheel. Die vergelyking word dus dialekties voltrek in 'n sirkelagtige beweging tussen die geheel en die dele van die teks, en tussen die teks en die destydse taalruimte as die objektiewe taalhorison waarbinne die teks as individu funksioneer - dit is die grammatiese interpretasie. Vergelyking vind ook plaas tussen die teks en die denkruimte van die outeur as die subjektiewe taalhorison waarbinne die teks as individu funksioneer - dit is die psigologiese interpretasie.

'n Belangrike ontwikkelingspunt in die komparatiewe hermeneutiese sirkel is dat die vergelyking nie net plaasvind tussen die taalaktiwiteit van die teks en dié van die destydse kommunikasiehorison nie, maar ook met dié van die verstaner self.<sup>22</sup> *Selfverstaan* van die verstaner word so 'n voorwaarde vir die verstaan van die outeur se styl en vir die aanvoeling van die geboortegrond van 'n gedagte. Vanuit die selfverstaan as 'n bewuswees van die eie situasie se taagebruiklikhede en die kommunikasiehorison wat daardeur gekonstrueer word, word die vreemdheid en vertroutheid van die gerekonstrueerde destydse kommunikasiehorison blootgelê. Die vreemdheid van die te verstane teks se taalhorison en die outeur se denkhorison is nie iets wat die verstaners in 'n ander oord en stonde gaan beleef in 'n verre verlede nie, maar in hulle eie historiese leefhorison. Die vergelyking vind dan plaas vanuit die eie historiese situasie as die vergelykingspunt of voorverstaan. Die selfverstaan behels egter nie net 'n bewuswees van die eie situasie se

22 Divinatoriese inleef in ander is pas moontlik omdat elkeen iets van die ander in hom- of haarself dra, wat beteken dat almal, ten spyte van verskillende tale, deel uitmaak van dieselfde taal- of begrips-universum. Kragtens die gemeenskaplike universum is daar behalwe vreemdheid, ook vertroutheid tussen die destydse en huidige kommunikasiehorison. Pas wanneer die kommunikasiehorison met die van die verstaner vergelyk word, word die divinasie as verbeeldingryke inleef in die outeur se kommunikasiehorison moontlik om te voltrek. "... die Divination wird sonach aufgeregt durch Vergleichung mit sich selbst", *Ibid.*, ms. III, 43, p. 105.

taalgebruiklikhede nie, maar ook 'n bewuswees van die eie styl, oftewel van die kommunikatiewe sinaanspraak wat die universum op jou het. In die eie styl blyk immers die eie verstaan van die universum se aanspraak op jou.

In die grammatiese interpretasie word die teks met die taal van die omgewing vergelyk. In die vergelyking word nie net die vreemdheid en vertrouwdheid van die taalaktiwiteite van die destydse kommunikasiehorison en die teks vanuit die eie verstaansituasie gesien nie, maar ook die outeur se styl blootgelê in kontras met die taalgebruiklikhede van sy omgewing en met dié van die verstaner. Die divinasie as vermoede hoe die styl van die outeur die taalgebruiklikhede voortbou en vernuwe, is nie 'n losstaande aktiwiteit wat na die vergelyking apart voltrek word nie, maar geskied gesamentlik met en vanuit die vergelyking. In die pregnante blootlê van die outeur se styl in die vergelykingsaktiwiteit word die unieke andersheid van die outeur se styl intuïtief aangevoel en vermoed. Die vae intuïtiewe aanvoeling van sy styl word tot meer helderheid gebring deur die styl, soos die verstaner dit reeds vermoed, te reproduseer. Die gereproduseerde styl moet op sy beurt vergelyk word met die teks en die gerekonstrueerde kommunikasiehorison, asook met die verstaner se eie styl. So vind die dialektiek van die hermeneutiese sirkel plaas deur die komparatiewe en divinatoriese metode.

In die psigologiese interpretasie vind die vergelyking plaas tussen die styl van die teks en die outeur se styl van denke soos gerekonstrueer uit die beskikbare tekste. Die styl word ook gereproduseer of agteruit gekomponeer om dan sodoende af te kom op die geboortegrond van die gedagte. Die divinasie is dan die aanvoeling van die geboortegrond van die gedagte wat in die te verstaner se teks verwoord word. Aangesien daar dikwels min ander beskikbare tekste is, speel divinasie 'n groter rol by die psigologiese interpretasie as by die grammatiese interpretasie. Geen wonder nie dat **Schleiermacher** divinasie ook *profeties* noem en dat hy reken die twee interpretasies vereis elkeen 'n besondere talent. Die grammatiese interpretasie vereis iemand met 'n taal-talent en die psigologiese interpretasie vereis iemand met 'n mensekennis-talent.

6 Die rol wat 'n metode speel in die verstaansproses by **Schleiermacher** is in die vroeëre en latere fase die afwagende *skep van 'n hoor-ruimte*. In die vroeëre fase is dit immers nie die rekonstruksie en reproduksie wat verstaan sonder meer bewerk nie. Die grammatiese interpretasie skep die taal-ruimte en die tegniese interpretasie help die verstaner om die styl van die outeur te reproduseer. In die reproduksie van die taalhantering of styl van die outeur, kom die verstaner te staan voor die *styl van die saak* of die *perspektief van die saak* (subjektiewe genitief) wat as singelding die outeur aangespreek het.<sup>23</sup>

In die latere fase het die komparatiewe en divinatoriese metode dieselfde inslag. 'n Mens sou die komparatiewe of vergelykende aktiwiteit 'n tegniese metode kon noem omdat dit 'n konstante prosedure voorskryf waarvolgens die verstaner gegewens in verband met mekaar bring. Die divinasie is egter geen tegniese metode nie, maar eerder 'n ontvangende ervaring van iets wat jou oorkom. Die intuïtiewe vermoede van die outeur se styl is nie 'n

---

23 H.L. Fouché, *op. cit.*, p. 53.

willekeurige uitvindsel na gelang van die verstaner se interesse nie, maar eerder 'n verwonderende vermoede wat gewek word deur die kommunikatiewe krag van die styl of perspektief van die saak wat uit die vergelykende aktiwiteit na vore kom. Hoewel die divinatoriese kant van die komparatiewe en divinatoriese metode die reproduksie van styl behels en as sodanig kreatiwiteit van die verstaner verg, bring hierdie aktiwiteit die verstaner af op 'n vermoede en aanvoeling wat nie self of outonoom uitgedink is nie, maar wat vanself opval as 'n inval by die verstaner. Die styl, as die weerspieëling van die styl van die saak, dwing homself aan die verstaner op en val hom as 't ware te binne. Die divinasie kan daarom genoem word “versenkende Kontemplation”,<sup>24</sup> of “denkende verwijlen”<sup>25</sup> by die kommunikatiewe aanspraak of die verwonderende hoor van die unieke perspektief van die saak.<sup>26</sup>

Die aard van die divinasie en die feit dat **Schleiermacher** die komparatiewe en divinatoriese metode telkens as een metode noem, open die moontlikheid dat 'n metodiese en 'n vernemende benadering verweef kan wees. Om dit in **Heidegger** se terminologie te stel: dit bring die *technische Denken* en *andenkende Denken* bymekaar as beide noodsaaklike denkwyses om goed te verstaan.<sup>27</sup> Die verwewing van tegniese-metodiese en vernemende denke bring iets nuut van elke denkwyse na vore, aangesien hulle in die nuwe verbinding nie mekaar uitsluitende pretensies kan hê nie. Die tegniese denke van die vergelyking kan nie 'n metode wees in die sin dat dit die waarheid met sy eng blik wil vasvang en beheers nie. Dit is eerder 'n grenserkennende benadering deurdat dit die ruimte of horison skeep waarbinne die saak van die teks sy volle kommunikatiewe sin kan uitwerk.

Die vernemende denke van die divinasie kan weer nie 'n onproduktiewe beluistering van die syn wees in die gedaante van 'n passiewe of mistieke ervaring nie. Vernemende hoor as die ope ontvanklikheid van die verstaner is nie 'n oewerlose openheid nie, maar 'n ontvanklikheid binne die wisselwerking van die taal-ruimte van die teks (die gerekonstrueerde kommunikasiehorison) en die eie verstaansituasie. Divinasie as die ervaring van die kommunikatiewe sinmag van die styl van die saak gebeur dus binne 'n bepaalde taalruimte en taalhorison. Verder is die ontvangende hoor en vae vermoede nie 'n mistieke vermoede in die sin van 'n uitsluitlike innerlikheid nie. Die divinasie as hoor van en vermoede omtrent die saak soek na uitdrukking in taal. Pas in die tot-spraakbring van die vermoede word die styl van die outeur ingesien of die ontstaan van die gedagte aangevoel. Divinasie behels dus nie net *versenkende Kontemplation* nie, maar ook reproduksie. Om dit in **Schleiermacher** se aan **Ernesti** ontleende begrippe te stel: divinasie behels nie net die

24 R. Otto, *Das Heilige*, p. 185 en 188, aangehaal by W. Schutz, “Die Unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkungen auf die hermeneutische Situation der Gegenwart”, art. in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968), p. 30.

25 S. Ijsseling, *Heidegger – Denken en Danken, Geven en Zijn*, pp. 14-51, 141-142.

26 H.L. Fouché, *op. cit.*, pp. 81, 82.

27 Ijsseling meen Heidegger is die denker van denke wat onderskei tussen tegniese denke as die berekenende en voorstellende denke wat 'n saak wil beheers – die wetenskaplike denke; en vernemende denke as besinnende en hartlike denke wat die wonder van 'n saak dankbaar ervaar – die primêre denkhouding wat pas eers ander tipe denke moontlik maak en sy relatiewe sin bied. Cf. S. Ijsseling, *loc. cit.*

*subtillitas intelligendi* as die hoor van wat gesê is nie, maar ook die *subtillitas explicandi* as die selfstandige en kreatiewe verklaring of uitleg daarvan.

Op hierdie wyse kry 'n metode die rol van die skep van 'n afwagende hoor-ruimte en die voortdurende vertaling van wat gehoor is om verder te kan hoor. Metode by **Schleiermacher** bewerk en waarborg nie verstaan nie. Dit bring eerder die verstaners in die hoor-ruimte, dit bied 'n praktiese en aktiewe wyse waarop verstaners by die te verstanen teks betrokke kan wees. So bring sy metode verstaners in die buurt van die te verstanen saak. Maar om te verstaan word nie deur 'n metode bewerk nie, dit is iets wat vanself moet gebeur. Sy metode behou so die karakter van riglyne vir afwagende hoor.

'n Verdere rol wat metode speel in die verstaansproses by **Schleiermacher** se hermeneutiek, is dat dit 'n intersubjektiewe gesprek op gang bring. Die grammatiese en psigologiese interpretasies ontwikkel in die latere fase as twee selfstandige en aparte interpretasies wat mekaar tog ook weer as aanvulling benodig om goed te verstaan. Deurdat **Schleiermacher** die twee interpretasies koppel aan bepaalde talente, naamlik taaltalent en mensekennis-talent, lê hy nie net die grondslag vir 'n inter-metodiese gesprek in die hermeneutiek nie, maar ook vir 'n intersubjektiewe gesprek.<sup>28</sup>

## 1.2 Metode as hervoltrekking - Dilthey

Om op die spoor te kom van Dilthey se hermeneutiese besinning is dit nodig om te kyk na sy metode-ideaal, sy opvatting van belewenisse en die rol van 'n metode as 'n her-belewenis.

1. **Dilthey** se ideaal is om 'n metode vir die geesteswetenskappe te vind wat tot kennisresultate kan lei met dieselfde graad van objektiwiteit as wat die metode van die natuurwetenskappe volgens die algemene konsensus van die tyd kan waarborg. Volgens **Dilthey** gaan **Kant** uit van die grondslae van die formele logika en matesis om die kenprobleem te begrond. Denkwetmatighede en denkvorme, veral die *oordeel of uitspraak*, bied die voorwaardes vir kennis. Hierdie voorwaardes word benut om die matesis te regverdig, asook alle natuurwetenskaplike kennis. Vir **Dilthey** is dit egter 'n vraag of 'n kenteorie van die geesteswetenskappe moontlik is binne die raamwerk van dergelyke begrippe.<sup>29</sup>

Aan die een kant kan Dilthey nie saamgaan met die spekulatiewe metafisika van Hegel nie, omdat die aprioriese uitgangspunte daarvan 'n ervaringsbasis kortkom. Aan die ander kant kan hy ook nie saamgaan nie met die positivistiese benadering van die natuurwetenskappe waarvolgens verskynsels verklaar word deur die aanwysing van die netwerk van kousale relasies waarbinne die gegewens funksioneer. So 'n benadering misken die eiesoortige karakter van die gegewens van die geesteswetenskappe. Die geesteswetenskappe het te make met produkte van die gees en word daarom op 'n ander wyse geken as die gegewens van die natuurwetenskappe.

28 Cf. H.L. Fouché, *op. cit.*, pp. 122-126.

29 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften VII*, pp. 191, 192.

Die geskiedenis is vir **Dilthey** by uitstek die vakgebied wat die eiesoortige karakter van die gegewens van die geesteswetenskappe illustreer. Die verskynsels wat in geskiedenis bestudeer word, is nie soos die natuurverskynsels wat die karakter van wetmatigheid vertoon nie, hulle is manifestasies van menslike lewe. Die lewe is 'n onafgehandelde en onvoorspelbare wordingsproses waarin die geestelike skeppingskrag van mense uiting vind. Die uitinge van die geestelike skeppingskrag kan nie *verklaar* word in terme van kousale verhoudinge nie, maar alleen *verstaan* word deur 'n eweneens skeppende gees.<sup>30</sup> Hiervoor sluit **Dilthey** aan by die hermeneutiek van **Schleiermacher**. Hy het sy hermeneutiek verstaan as die skeppende gees wat 'n ander skeppende gees ontmoet via 'n teks.<sup>31</sup> Daarom benut hy hermeneutiek as die begronding van die kenwyse van die geesteswetenskappe, en die metode wat objektiewe kennis moet waarborg, is nou verstaan.

2 Verstaan van die geskiedenis as die geestesuiting van mense, is die verstaan van belewenisse. **Dilthey** onderskei tussen *Erfahrung* en *Erlebnis*. *Erfahrung* is die bewuswording van 'n objek wat jy kan ondersoek en binne 'n bepaalde netwerk van relasies kan rangskik. *Erlebnis* is vir hom die *verinnerliking van die werklikheid*.<sup>32</sup> Dit is nie maar net die bewuswording van 'n objek nie, maar die bewuswording van ontroerende gevoelens in die binneste wat die verstaner tot 'n bepaalde stellinginname bring. *Erlebnis* is die psigiese disposisies van 'n geniale gees.

Dit waarvoor mens te staan kom in 'n belewenis is nie 'n objektiewe werklikheid nie, maar 'n innerlike en psigiese werklikheid, dit is die innerlike en psigiese belewing van uiterlike dinge wat die persoon se lewensoriëntasie wesenlik beïnvloed. 'n Belewenis is daarom 'n hoogs persoonlike en psigiese gebeurtenis met 'n lewensoriënterende impak.

Die innerlike belewing van sin of *Erlebnis* bly egter nie 'n suiwer innerlike aangeleentheid nie, dit kom, vanweë die drang tot objektifikasie, tot uiting in 'n *Ausdruck* of uitdrukking in die kultuur en kuns en geskiedenis. Die objektifikasie in uitdrukkinge werk nie soos die wetmatige prosesse van die natuur nie, maar op onvoorspelbare en kontingente wyse. Objektifikasies gebeur *geskiedmatig*.

Die geskiedenis as die te verstane saak is vir **Dilthey** dan die unieke en onvoorspelbare uitdrukkinge van kreatiewe geeste se psigiese belewinge.

30 "Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; ... diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, ... macht das Geisteswissenschaften möglich. Das Subjekt des Wissens ist hier eins mit seinem Gegenstand, und dieser ist auf allen Stufen seiner Objektivation derselbe." W. Dilthey, *op. cit.*, p. 191.

31 Dilthey se eerste en laaste geskrif het gegaan oor Schleiermacher: sy geskrif oor die hermeneutiek van Schleiermacher het in 1860 die prys gekry van die Schleiermacher-Stiftung. Hy was steeds besig om oor Schleiermacher se denke na te dink en het gesterf in 1911 terwyl hy sy "Leben Schleiermacher" nuut bewerk het. Cf. hiervoor Redeker se inleiding by W. Dilthey, *Gesammelte Schriften XIV*, p. VII. Dat Dilthey Schleiermacher op 'n bepaalde punt misverstaan en vader staan vir 'n misplaasde psigologiese interpretasie word tans erken. Cf. H-G. Gadamer, "Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik", *Kleine Schriften III*, pp. 129-140; Redeker se inleiding in W. Dilthey, *op. cit.*, p. LV ev.: H. Kimmmerle, "Nachbericht", in *Hermeneutik*, pp. 179-184. Miskien is dit vanweë sy eie psigologiese intensie dat die psigologiese interpretasie by Schleiermacher hom meegevoer het.

32 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften VII*, pp. 192-204.

3 Die metode waarvolgens die geskiedenis verstaan word, behels 'n *Sichhineinversetzen* (selfverplasing), *Nachbilden* (her-vorming) en *Nacherlebnis* (her-belewing).<sup>33</sup> Die *Sichhineinversetzen* vereis 'n verplasing van die verstaner uit die hede na die ontstaansituasie van die kunsproduk uit die verlede. Dit word gedoen deur die periode uit die verlede te rekonstrueer sodat die verstaner 'n tydgenoot kan word van die kultuurruimte waarin die kunsproduk sy ontstaan het. Die *Nachbilden* en *Nacherlebnis* vereis 'n reproduksie van die kunsproduk sodat die verstaner dieselfde innerlike belewing as die outeur kan bekom.

**Dilthey** onderskei tussen *elementêre verstaan*<sup>34</sup> as die reproduksie van 'n besondere belewenis, en 'n *hoëre verstaan*<sup>35</sup> as die reproduksie van simbole en sinnegehele of sisteme van groter gehele waarbinne partikuliere belewinge gestalte gegee is. Vir die hoëre verstaan is 'n algehele rekonstruksie nodig van die tydvak van die geskiedenis waarin die kultuur- en kunsprodukte tot uitdrukking gekom het, sodat die verstaner 'n tydgenoot kan word van die outeur van die geestesproduk.

Die *Nachbilden* en *Nacherlebnis* is volgens **Dilthey** uiteindelik slegs moontlik indien die verstaner 'n besondere genialiteit besit soos die outeur van die kunswerk<sup>36</sup> - verstaan is immers volgens hom herontmoeting tussen 'n ek en 'n jy.<sup>37</sup> Die genialiteit van die verstaner word as 't ware die tegniek waarvolgens verstaan bewerk word.

Dit is belangrik om te let op **Dilthey** se begrip van verstaan. Verstaan is vir hom hoëgenaamd nie gerig op waarheid nie. Metodiese verstaan is nie eers, soos by **Schleiermacher**, gerig op die ware bedoelinge van die outeur nie. Die doel van verstaan is nie die verstaan van die saaklike waarheid wat ter sprake gebring word nie, maar alleen die psigiese *her-ontmoeting* tussen twee geniale siele. Die ontmoeting vind plaas in die *her-belewenis* van psigiese sin of gevoelens. Die wyse waarop **Dilthey** sy metode vir verstaan hanteer, maak dat *metodiese benadering* en *verstaan* vir hom identiek is: die metode van *Sichhineinversetzen* en *Nachbilden* en *Nacherleben* wat in die reproduksie voltrek word, is volledig wat verstaan behels. Sy hermeneutiek is nie saakgerig nie, maar gerig op die geniale geeste om te deel in hulle belewenis.

### 1.3 Metode as vervreemding – Heidegger

**Heidegger** skryf nie eksplisiet oor 'n metode in die verstaansproses nie, maar sy hermeneutiek van die menslike bestaan het tog besliste implisiete aanwysings vir die rol van

33 *Ibid.*, pp. 213-216.

34 *Ibid.*, pp. 207-210.

35 *Ibid.*, pp. 210-213.

36 "Wie deutlich zeigt sich im Nachbilden und Nacherleben des Fremden und Vergangenen, daß das Verstehen auf einer besonderen persönlichen Genialität beruht. Da es aber eine bedeutsame und dauernde Aufgabe ist als Grundlage der geschichtlichen Wissenschaft, so wird die persönliche Genialität zu einer Technik, und diese Technik entwickelt sich mit der Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins." *Ibid.*, pp. 216-217.

37 "Das Verstehen ist ein Wiederfinden der Ich im Du", *Ibid.*, p. 191.

'n metode in die verstaansproses. Om enigsins iets oor hierdie implisiete aanwysings te kan verwoord, gee ek kortliks die aanpak van sy hermeneutiese denke weer as 'n ontologiese vraag na die sin van die syn, om daarna 'n beperkte analise te gee van die wyse waarop verstaan funksioneer by die menslike *Dasein*, die aard van die *hermeneutiese sirkel* daarin en die rol van 'n metode in die verstaansproses.

**1 Heidegger** pak sy hermeneutiese ondersoek aan as 'n vraag na die syn. Volgens hom is dit 'n vraag wat in die vergetelheid geraak het as gevolg daarvan dat die syn opgevat is as 'n synde wat algemeen, ondefinieerbaar en vanselfsprekend is.<sup>38</sup> Hy sien die hermeneutiese probleem as die probleem van mislukkende kommunikasie, op hierdie punt. Wat nodig is, is 'n fundamentele ontologie wat die verhouding mens en werklikheid of mens en syn kan herstel. Hiervoor wil hy die vraag na die sin van die syn opnuut vra. Elke vraag is egter 'n soeke na iets wat reeds leiding gee aan die soeke. Die vraag na die sin van die syn is daarom enersyds geïnspireer deur die aanspraak van die syn self, andersyds beweeg die vraagsteller reeds in 'n onuitspreekbare verstaan van syn.<sup>39</sup> Wat deur die vraag na die syn bevraag word, is die syn. Die syn is nie self 'n synde nie, maar bepaal die syndes as syndes.<sup>40</sup>

Vir **Heidegger** is die mens 'n synde wat 'n bepaalde voorrang bo ander syndes het vir die begripmatige verstaan van die syn, omdat die mens die vraagsteller is wat steeds reeds beweeg in 'n onuitspreekbare verstaan van syn. Die mens is nie maar net nog 'n synde naas ander syndes nie. Mense het 'n ontiese voorrang bo ander syndes omdat hulle die syndes is vir wie dit gaan om hulle eie syn, wat vra na die sin van die syn. Om hulle eie syn te verstaan is die synsbestemming van mense. Die synswyse van die mens is die voorwaarde vir die ontstaan en stel van die vraag na die syn van die syndes.

Om enigsins op gang te kom met 'n begripmatige verstaan van syn, is dit nodig om 'n analise te maak van die syndes vir wie dit gaan om hulle eie syn. Om die synde wat vra na sy eie syn en die syn van die synde terminologies te onderskei van ander syndes, gebruik hy die term "Dasein".<sup>41</sup>

38 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 3-6.

39 "Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung von Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff ... wenn wir fragen 'was ist Sein?' halten wir uns in einem Verständnis des 'ist', ohne daß wir begriffliche fixieren könnten, was das 'ist' bedeutet." *Ibid.*, p. 7.

40 *Ibid.*, p. 8.

41 "Hinsehen auf, Vestehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagte demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des Fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als Seinsmodus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein. *Ibid.*, pp. 9-10. "Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um diese Sein selbst geht ... daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat ... daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins." *Ibid.*, p. 16.



Die vraag na die syn van die synde is 'n ontologiese vraag wat alle ander vrae voorafgaan. Die ontologiese vraag is oorspronklik as die ontiese vrae van die wetenskappe. Die wetenskappe doen ontiese ondersoek van 'n bepaalde gebied van syndes. Die grondbegrippe van die wetenskappe is in elk geval gelei deur die voorwetenskaplike ervaring.<sup>42</sup> Die synsvraag soek nie net die aprioriese voorwaardes vir 'n bepaalde wetenskap nie, maar die voorwaardes vir die moontlikheid van die ontologie wat voor die ontiese wetenskappe lê en wat laasgenoemde fundeer.<sup>43</sup>

Die term *Dasein* druk die betrokkenheid van syn en mens op mekaar uit. Enersyds is die mens die oord waar die syn in 'n aanwysbare daár teenwoordig is, sodat die mens die invalshoek van 'n ondersoek na die sin van die syn kan wees. Andersyds is dit die syn wat sigself aanmeld by hierdie menslike oord en die menslike synde as synde konstitueer. Die menslike *Dasein* se verstaan is primêr 'n *selfverstaan* en 'n *wêreldverstaan*. Die menslike *Dasein* verstaan hom- of haarself steeds vanuit die eie eksistensie as 'n moontlikheid om hom- of haarself te wees, of nie. Mense kan hierdie moontlikheid kies, of slegs daarin geraak. Die keuse voor moontlikhede wat die synswyse van *Dasein* is, word 'n *eksistensiële* aangeleentheid genoem. Die konstituerende strukture wat die syn van *Dasein* uitmaak, noem **Heidegger** *eksistensialiteit*. Sy fundamentele analise van die syn begin daarom met 'n eksistensiële analise van die menslike *Dasein*.<sup>44</sup>

**2 Heidegger** noem die kardinale eksistensiële struktuur van *Dasein* se wêreldverstaan en selfverstaan, *in-der-Welt-sein*.<sup>45</sup> Met hierdie uitdrukking dui hy *Dasein* se vertrouwdheid en omgang met mundane dinge aan. Die wêreld is 'n *Bewandnisganzheit* of omstandighedsgeheel waarin die *Dasein* hom- of haarself bevind. Die geheel van mundane syndes is as wêreld 'n geordende geheel wat vir die *Dasein* praktiese lewenssin uitmaak. Die geheel van sinvolle syndes in die wêreld noem **Heidegger**, na aanleiding van die Griekse woord vir dinge – *pragmata* – as doen-dinge, en die syndes noem hy *Zeuge* (tuie).<sup>46</sup> Syndes is nie brute gegewens nie, maar tuie vir die doen van sekere doeleindes; syndes is dinge om iets mee te doen. Die *Zuhandenheit* of ter-handenheid van syndes bring die noue vertrouwdheid na vore waarmee die *Dasein* met die wêreld omgaan en in die wêreld as 'n vertroude omgewing leef. Die gestemdheid van *Dasein* in die ordening van die wêreld noem **Heidegger** ook *Besorgen* (sorg vir).

Die *in-der-Welt-sein* is verder ook tegelykertyd 'n *mit-dem-Ander-sein*.<sup>47</sup> Die vertrouwdheid met die syndes wat sinvol georden is in 'n wêreld, gaan nie buite die ander om nie. *Dasein*

42 *Ibid.*, pp. 12-15.

43 “Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologie selbst.” *Ibid.*, p. 15.

44 *Ibid.*, pp. 17-20.

45 *Ibid.*, p. 71 ev.

46 *Ibid.*, p. 85 ev.

47 *Ibid.*, p. 153 ev.

leef steeds reeds gesamentlik of in die verbintenis met medemense wat ook 'n omgang met medemense noodsaak. Die gestemheid van hierdie sorgende omgang noem **Heidegger** *Fürsorge* (sorg vir) in onderskeiding van *Besorgen*.

Die vertroutheid waarmee die *Dasein* in die wêreld leef, is vir **Heidegger** 'n kwessie van verstaan. Verstaan is nie 'n diskursiewe akte van 'n denkende subjek wat poog om by 'n bepaalde objek uit te kom nie. Verstaan is eerder die vertroude en kreatiewe omgang van die *Dasein* in die omgewing met mense en mundane dinge. Verstaan is die immer aanwesige kundigheid om om te gaan met mundane syndes as ter-hande-tuie en ook om saam met ander te sorg vir die gang van die lewe. Verstaan is steeds reeds selfverstaan saam met ander in die wêreldverstaan. Die rede hiervoor is dat die *Dasein* telkens saam met die ander moontlikhede raaksien vir selfverwerkliking of 'n nuwe selfverstaan met behulp van mundane syndes. In die verwerkliking van die nuwe selfverstaan word die mundane syndes ter-hande-tuie met nuwe sinmoontlikhede vir die *Dasein*.

**3** Die hermeneutiese sirkel wat vir **Schleiermacher** nog 'n metodiese benadering is, is vir **Heidegger** nie 'n metode nie, maar die ontologiese of synsbeweging tussen *Dasein* en syndes.<sup>48</sup> Die sinaanspraak van syndes of die syn van die syndes tref die *Dasein* steeds reeds sodat verstaan steeds reeds plaasvind vanuit 'n *Vorverständnis* (voorverstaan). Die voorverstaan behels 'n *Vorhabe*, *Vorsicht* en *Vorgriff*, wat beteken dat *Dasein* steeds reeds leef in 'n betekeniskader van syndes of verstaanshorison (*Vorhabe*), steeds reeds 'n bepaalde kyk of perspektief op syndes het (*Vorsicht*), steeds reeds 'n bepaalde begrip van syndes het as moontlike sin wat hulle vir *Dasein* het in die ordening van die wêreld (*Vorgriff*).

Die funksionering van die hermeneutiese sirkel is dan nie meer 'n benadering van die verstaner om vanuit die hele teks elke onderdeel te verstaan nie, maar die gebeure van verstaan wat steeds reeds vanuit 'n voorverstaan beweeg na 'n nuwe verstaan van die sinaanspraak of syn van die syndes, wat dan op hulle beurt weer 'n nuwe voorverstaan vorm vir verdere verstaan.

Verstaan is daarom altyd 'n reeds verstaan. *Dasein* verstaan steeds reeds vanuit 'n voorverstaan as 'n vertroude bevindelikeid waarin die syndes sin maak binne 'n eie wêreld.

**4** Dit spreek vanself dat die *rol van 'n metode* in die verstaansproses vir **Heidegger** *agternakomend* is. Verstaan is primêr 'n reeds verstaan in die vertroude omgang met die dinge as ter-hande-tuie in 'n bekende lewensruimte, asook 'n kreatiewe ontwerp vanuit die geworpenheid as 'n nuwe selfverstaan. Die vertroude verhouding, asook die nuut ontwerpte verhouding, tot die mundane syndes word eers verbreek indien daar 'n fout kom, wanneer die tuig anders sou voorkom of in 'n unieke situasie nie wil funksioneer nie, of wanneer daar 'n verlies is. In so 'n geval word die tuig 'n objek wat beskou word om die vervreemding met behulp van 'n teoretiese begrip te oorkom. So 'n objektiewe betragting is vir **Heidegger** daarom 'n afgeleide en tekorte vorm van verstaan. Die teoretiese betragting van syndes is egter steeds reeds gegrond in die primêre vertroutheid met die sin van die

---

48 *Ibid.*, pp. 202-204.

syndes. Anders gestel: die sinswyse van *Vorhandenheit* is gegrond in die sinswyse van *Zuhandenheit*.<sup>49</sup>

Die rol van 'n metode in die verstaansproses is daarom vir **Heidegger** nie so sentraal as vir **Schleiermacher** nie. Verstaan is primêr die sinswyse van die *Dasein*. Die gebruik van 'n metode om hoegenaamd te kan verstaan is die aanduiding van 'n versteuring in die vertroutheid in die omgang met die mundane syndes wat aangedui is as *in-der-Welt-sein*. Wanneer in hierdie vertroutheid 'n vreemdheid en versteuring opduik, is dit nie meer 'n naby-verhouding van in-die-wêreld-wees nie, maar 'n verhouding van vervreemding en distansie as 'n teenoor-die-wêreld-wees. **Heidegger** het juis die hermeneutiese probleem as 'n versteuring in kommunikasie in die mens se verhouding tot die syn uitgewys, om dit te herstel.

In sy latere geskrifte<sup>50</sup> kom die aanleiding van hierdie probleem duideliker na vore as 'n verwetenskapliking van die lewe. Die skouspelagtige opkoms van die wetenskap as tegniek het die beheersingsdrang van die mens wakker gemaak en die dominante mentaliteit gemaak. **Heidegger** stel teenoor die tegniese denke die *andenkende Denken* (vernemende denke). Die vernemende denke is die vertroude omgang met die syndes, die afwagende ontvangs van die aanspraak of syn van die syndes. Die drang tot tegniese beheersing het van verstaan primêr 'n metodiese aangeleentheid gemaak, terwyl verstaan oorspronklik en primêr vernemend is, soos blyk uit sy analise van die primordiale verstaan en vertroutheid van die *Dasein* met die syndes.

Die gebruik van 'n metode is egter nie net die aanduiding van 'n versteuring in die kommunikasie nie, dit is ook agternakomende aktiwiteit. Hiermee word gesê dat metodiese benadering gegrond is op en moontlik gemaak word deur die primordiale verstaan as 'n steeds reeds verstaan van dinge.<sup>51</sup> *Verstaan* as 'n metodies gedissiplineerde en uitgevoerde kenakte, in onderskeiding van *verklaar*, is vir **Heidegger** te onderskei van verstaan as die fundamentele eksistensiaal en is afgelei daarvan.<sup>52</sup>

## 2 TYD AS AFGROND

**Gadamer** reageer op die historiese bewussyn van die *historisme* wat reken 'n mens kan jou losmaak van oord en stonde om oor die gapende afgrond van die tyd te spring na die verlede sodat tekste in hulle oorspronklike betekenis en konteks verstaan kan word. Op

49 "Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins ... daß Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert ... Damit Erkennen als Betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt." *Ibid.*, p. 82.

50 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*.

51 "Das 'praktische' Verhalten ist nicht 'atheoretisch' im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort gehandelt wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln seine Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist unumsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der Methode." M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 93-94.

52 *Ibid.*, p. 190.

hierdie wyse word die rol van die tyd in die verstaansproses deur die *historisme* negatief waardeer – die tyd is nie draer van sin wat verstaan moontlik maak nie, maar ‘n hindernis wat oorkom moet word.

Dit sal blyk dat die rol van die tyd in **Schleiermacher** se hermeneutiek effens ambigu is – enersyds is dit afgehandeldheid, andersyds is dit ook uitwerking van sin. Die tyd funksioneer egter nie as die primêre hindernis vir verstaan nie, dit is eerder die individualiteit van die outeur wat die hermeneutiese probleem skep. By **Dilthey** is die hede polsende lewe en die verlede gefossileerde lewe wat die aktuele verstaan as belemming verhinder. By **Heidegger** is die tyd gekoppel aan die syn en verhinder die tyd nie verstaan nie, maar maak dit juis verstaan moontlik.

## 2.1 Tyd as afgehandeldheid ... moontlik uitwerking – Schleiermacher

**Schleiermacher** skryf nie eksplisiet oor die rol wat die tyd speel in die verstaansproses nie. Die praktiese riglyne wat hy bied, veronderstel egter ‘n opvatting van die tyd en die rol wat dit speel. Daar is opvallende veronderstellings in sy hermeneutiese riglyne wat ‘n vanselfsprekende negatiewe rol aan die tyd toeken. Wanneer dit egter krities oorweeg word, blyk dit nie so eenvoudig te wees nie en is daar selfs aanduidinge van ‘n meer positiewe rol van die tyd. Omdat ons slegs die metodiese riglyne het en geen eksplisiete nadenke oor die tyd nie, beland ‘n mens uiteindelik in ‘n sfeer van onontginde moontlikhede. Ek meen dus dat ‘n mens by **Schleiermacher** se hermeneutiese riglyne wel op ‘n ryk goudrif van denke oor die tyd te lande kom, dit is net nie ontgin nie – dit bly implisiet aanwesig! Die *negatiewe rol* blyk uit die hermeneutiese riglyne en word in die eerste subdeel behandel. Die *positiewe rol* blyk in sy hantering van die *misverstand* en word in die tweede deel behandel.

1 Vir **Schleiermacher** vind verstaan slegs plaas in die direkte kommunikasiesituasie. Die lees van ‘n teks is vir hom ook fundamenteel ‘n kommunikasiesituasie. In die lees van ‘n teks ontmoet die leser die outeur. Dit is daarom dat **Gadamer** reken **Schleiermacher** het nie ‘n probleem met die *donker geskiedenis* nie, maar met die *donker jy*.<sup>53</sup> Die akte van lees is die omskakeling van die objektiewe taaltokens in ‘n aktuele gesprek waarin kommunikasie plaasvind. Die lees van historiese tekste vereis daarom die herstel van die oorspronklike kommunikasiesituasie. Daarom gee die grammatiese interpretasie metodiese riglyne vir die rekonstruksie van die historiese taalruimte.

Hierdie riglyne veronderstel summier dat die tyd ‘n negatiewe rol speel in die verstaan van tekste uit die verlede. Die tyd is ‘n belemming vir die gelukkende kommunikasie want dit

---

<sup>53</sup> Ek stem saam met Gadamer wat reken: “Schleiermachers Problem ist nicht das dunklen Geschichte, sondern das des dunklen Du” H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 179. Ek verskil met Gadamer oor hoe die *donker jy* opgevat moet word. Vir Gadamer is die *donker jy*, in lyn met die tradisionele Diltheyaanse interpretasie van Schleiermacher, die onbekende psigiese dieptes van die outeur. Myns insiens kan die individualiteit van die outeur, in lyn met die oorspronklike en gedifferensieerde tekste van Schleiermacher, slegs in lyn met die unieke taalgebruik of styl verstaan word. Verderaan word dit gemotiveer.

bring verwydering tussen die spreker en die hoorder, tussen die outeur en die leser. Die tydsverloop tussen die ontstaan van die teks en die hede is soos 'n gapende afgrond wat oorbrug moet word voordat daar hoegenaamd sprake van kommunikasie kan wees.

**Schleiermacher** se opvatting van geskiedenis is dan in lyn met die *Romantiek* en *historisme* wat die tyd as voortdurende afgehandeldheid sien. Die voortgang van die tyd word gesien as die kontinue verganklikheid, want tyd behels primêr diskontinuiteit en geen kontinuiteit nie. Elke tyd het dan ook sy eie waarheid wat funksioneer in geslote horisonne wat telkens as 'n bepaalde tydvak bekend kan staan. Die tyd is die groot hindernis in verstaan omdat dit verwydering en vervreemding bring tussen die leser en die historiese situasie van die te verstane teks.

2 Daar is egter ook 'n ander perspektief moontlik vanuit **Schleiermacher** se begrip van *misverstand* en die rol wat dit in kommunikasie speel. Hy gaan nie uit van die veronderstelling dat verstaan normaalweg vanselfsprekend in kommunikasie plaasvind nie, maar eerder dat misverstand die vanselfsprekende is. Die misverstaan hang saam met sy opvatting van die individu en taal, maar ook onvermydelik met die rol van die tyd. Misverstand vind nie net plaas in gesprekke waar die kreatiewe individu die taal op 'n unieke wyse kombineer nie, ook nie net by die lees van eietydse tekste nie, maar eweneens in die lees van historiese tekste.

Die misverstand by die lees van historiese tekste bring mee dat die tyd 'n positiewe rol speel in die verstaansproses. Tekste uit die verlede word immers nie geheel en al glad nie verstaan nie, hulle word misverstaan. Wanneer tekste uit die verlede glad nie verstaan word nie of daar is onverstand, het die tyd gefunksioneer as 'n gapende afgrond. Wanneer tekste uit die verlede egter misverstaan word, beteken dit dat daar tog wel iets verstaan is. Saam met die vreemdheid en diskontinuiteit van die historiese teks, is daar ook vertrouwdheid en kontinuiteit. Die tyd funksioneer dan wel as draer van sin, daar is 'n mate van kontinuiteit tussen verlede en hede ten spyte van die diskontinuiteit.<sup>54</sup> Die kontinuiteit van die tyd bring mee dat die verlede op 'n wyse aanwesig is in die hede en dat historiese tekste nie met totale onbegrip gelees word nie, maar dat daar 'n mate van verstaan is, al is dit 'n misverstaan. Die diskontinuiteit van die tyd bring mee dat die verlede as vreemd ervaar word in die hede en dat historiese tekste misverstaan word.

Die positiewe rol wat die tyd by **Schleiermacher** dan moontlik kan speel in die verstaansproses, kan slegs raakgesien word wanneer sy tydsbegrip in verband gebring word met sy *taalopvatting*. In so 'n geval is die tyd nie 'n blote afgehandeldheid of vergangenheid wat slegs 'n breuk tussen leser en die te verstane historiese teks meebring nie, maar terselfdertyd ook 'n positiewe draer van sin wat die verstaan van historiese tekste moontlik maak. 'n Mens sou die tyd dan kon tipeer as uitwerking van sin, in plaas van verberging van sin. **Gadamer** se opvatting van die positiewe en produktiewe sin van die tydafstand kry hy uiteindelik nie via **Schleiermacher** nie, maar alleen via **Heidegger**. Die rede hiervoor is dat hy **Schleiermacher** deur die bril van **Dilthey** bly kyk, al is hy bewus

<sup>54</sup> H.L. Fouché, *op. cit.*, pp. 131-133.

van ander moontlikhede, en hy die keuse doen om aan te sluit by die invloed wat **Schleiermacher** gehad het.

## 2.2 Tyd as polsende en gefossileerde lewe – Dilthey

Vir **Dilthey** is die geskiedenis meer as net 'n vakgebied binne die geesteswetenskappe, dit is eerder die omvattende manifestasie van die menslike werklikheid. Die menslike werklikheid is anders as die natuur. Dit bestaan nie uit die brute daarwees van entiteite wat spasie opneem nie, maar is die totale tradisie van alle kuns- en kultuurskeppinge van die geniale gees van die mens. Die skeppinge van die menslike gees word nie op 'n kousaal-wetmatige wyse voltrek soos die natuur werk nie, maar op 'n onvoorspelbare wyse omdat dit deel uitmaak van die polsende lewe. Die geesteswetenskappe wat die geniale produkte van die menslike gees ondersoek se eintlike veld is geskiedenis wat totaal anders is as die objek van die natuurwetenskappe wat gekarakteriseer word deur wetmatigheid. Vervolgens word enkele opmerkinge gemaak oor **Dilthey** se begrip van *geskiedenis* en dan oor die rol van *geskiedenis* in die verstaansproses.

1 Ter verheldering van **Dilthey** se begrip van *geskiedenis* en *tyd* is dit nodig om dit af te grens van sy begrip van *lewe*. Menslike *lewe* is vir **Dilthey** die omvattende samehang van die menslike geslag. Lewe ontmoet ons in lewenseenhede, lewensbetrekkinge, standpunte, gedrag, in aktiwiteit en lyding. Alle dinge het betrekking op 'n ek. Wat so in betrekking tot 'n ek staan, hou in 'n aanspraak of oproep, 'n doel van 'n strewe of wil, of weerstand, distansie en vreemdheid. Die dingmatige syndes verhoog so die geluk en krag, of beperk die speelruimte van die bestaan.<sup>55</sup> Lewe is die ruwe erts van polsende kreatiewe moontlikhede, geskiedenis is die goud van gekreëerde produkte en vervulde moontlikhede. Lewe bring mense tot 'n belewenis, mense bring belewenisse tot geskiedenis.

Die belewenisse van die lewe kom kategoriaal tot uitdrukking. Begrippe wat belewenis uitdruk, noem **Dilthey** kategorieë. Kategorieë bou 'n sistematiese samehang, maar is nie die lewe self nie, dit is objektifikasies. Die eerste kategorie van die lewe is bepalend vir alle ander kategorieë, naamlik die kategorie *tydelikheid*. Dit blyk reeds in die term *Lebenslauf* (lewensverloop). Tyd is daar vir ons en maak die samevattende eenheid van ons bewussyn moontlik.<sup>56</sup>

Die uiterlike gegewenhede van tydelikheid is gelyktydigheid, opeenvolging, tydafstand, duur en verandering. Hulle omspan wel die tyd, maar skep nie beleving van tyd nie. In belewenisse word tyd ervaar as die rustelose opmars van die hede waarin die hede altyd verlede word en die toekoms hede.<sup>57</sup> Die hede is die vervulling van 'n tydmoment met die realiteit – dit is 'n realiteit in teenstelling met die herinnering of voorstelling van die toekomstige wat in wense, hoop en vrees aanwesig is. Die vervulling met die realiteit of hede bestaan bestendig, terwyl dit wat die inhoud van belewenis is, voortdurend verander.

<sup>55</sup> W. Dilthey, *op. cit.*, p. 131.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>57</sup> "Hier (im Erlebnis) wird die Zeit erfahren als das rastlose Vorrücken der Gegenwart, in welchem das Gegenwärtige immerfort Vergangenheit wird und das Zukünftige Gegenwart." *Ibid.*, p. 193.

Dilthey gebruik 'n beeld van 'n skip op 'n rivier: ons lewe is die skip wat bestendig op die voortvloeiende stroom gedra word en die hede is altyd en oral waar ons op die golwe is, ly, onthou of hoop – naamlik waar ons in die volheid van die realiteit lewe. Op dieselfde oomblik waarin die toekoms 'n hede word, versink dit ook reeds in die verlede.<sup>58</sup>

Wanneer agter toe na die verlede gekyk word, is daar 'n ry van hierinneringsbeelde soos 'n ry huise of bome wat in die verte al kleiner word en verdwyn. Wanneer ons vorentoe na die toekoms kyk, is daar vae moontlikhede. Teenoor die verlede is ons passief – ons kan niks daaraan verander nie; teenoor die toekoms is ons aktief en vry. Naas die werklikheid van die verlede is daar ook die werklikheid van die toekoms met sy moontlikhede.<sup>59</sup>

Die belewenis is die moment van die nou. Dit is die afloop in die tyd waarin elke nou verlede word voordat dit geobjektiveer kan word.<sup>60</sup> Sodra 'n mens poog om die stroom van die lewe self te beleef, verval 'n mens onder die wet van die lewe waardeur elke moment van die lewe wat objektief beskou of betrag word, 'n herinnerde moment word, en nie meer die stroom self is nie. Uiteindelik reken Dilthey dat die momentale en losstaande belevinge wel 'n samehang vorm in 'n *Wirkungszusammenhang* op verskillende vlakke, en ten diepste deel uitmaak van die *objektiewe gees*.<sup>61</sup>

2 Die rol van die tyd in die verstaansproses kan 'n mens eerstens tipeer as polsende lewe wat belewenisse voortbring en so geskiedenis maak. Die tyd is 'n stroom wat mense meesleur in die vlietende oomblik van die nou waarin sin beleef word. Verstaan is in hierdie geval die bewuswording van innerlike en psigiese sin van dinge en is identiek aan *Erlebnis*.

Wanneer daar egter hoegenaamd kultuur- en kunsprodukte van ander geniale geeste verstaan wil word, staan die verstaner nie meer voor die tyd as polsende lewe nie, maar voor die tyd as gefossileerde lewe. Die tyd as gefossileerde lewe is vergangenheid en is die bergplek van belewenisse wat tot uitdrukking gekom het. Waar tyd polsende lewe in die hede is, is dit gefossileerde lewe in die verlede. Enersyds het tyd dan 'n negatiewe betekenis vir die verstaansproses: die te verstane uitgedrukte belewenisse lê in die verlede, dit is verby en daarom nie meer direk toeganklik vir 'n onmiddellike belewenis nie. Die tyd funksioneer dan soos 'n afgrond wat skeiding bring tussen die verstaner en die te verstane saak. Daarom is die tydafstand tussen hede en verlede sonder meer 'n hindernis wat in die verstaansproses oorkom moet word.

---

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*, pp. 193-194.

60 "Das Erleben ist ein Ablauf in der Zeit, in welchen jeder Zustand, ehe er deutlicher Gegenstand wird, sich verändert, da ja der folgende Augenblick immer sich auf den früheren aufbaut, und in welchem jeder Moment – noch nicht erfaßt – Vergangenheit wird." *Ibid.*, p. 194.

61 Cf. *Ibid.*, pp. 196-204. "Der Lebensverlauf besteht aus Teilen, besteht aus Erlebnissen, die in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen. Jedes einzelne Erlebnis ist auf ein Selbst bezogen, dessen Teil es ist; es ist durch die Struktur mit anderen Teilen zu einem Zusammenhang verbunden." *Ibid.*, p. 195. "In dem Zusammenwirken von Erleben, Verstehen anderer Personen, historischer Auffassung von Gemeinsamkeiten als Subjekten geschichtlichen Wirkens, schließlich des objektiven Geistes entsteht das Wissen von der geistigen Welt." *Ibid.*, p. 196.

Andersyds het die tyd tog ook wel 'n positiewe betekenis vir die verstaansproses: die tyd dien as vrieskas wat belewenisse, gestol in uitdrukkinge, bewaar. As gefossileerde lewe bewaar die tyd belewenisse vir die verstanende ontginning en ontvriessing tot 'n herbelewenis. Die positiewe rol van die tyd is egter nie 'n positiewe uitwerking van die sin van iets deur die tyd heen nie. Die tyd bewaar op statiese wyse sin in die gefossileerde en gevriese tyd-loosheid, maar dra nie die sin op dinamiese wyse voort in elke hede nie. Eers die verstanende aktiwiteit van die rekonstruksie en reproduksie kan die dooie tyd ont-dooi tot die polsende lewe van 'n herbelewenis. Die lewensin wat in 'n historiese kultuurproduk tot uitdrukking gekom het, bly vir **Dilthey** se siening dus 'n *stand van sake*. Dit word nie 'n *gang van sake* wat tydsverloop veronderstel nie.

### 2.3 Tyd en syn

Vir **Heidegger** is die eksistensiële strukture van die menslike *Dasein* wat hy in sy analise na vore bring, wesenlik gestruktureer deur die tyd. Tyd is die horison waarin die syn sigself uitwerk in die alledaagsheid. Die uitwerking van die syn is geskiedmatig. In die geheel gesien is *Dasein* 'n *sein zum Tode* wat enersyds die eindigheid aandui, andersyds die moontlikhede vir 'n toekoms. Vanweë die geskiedmatigheid het verstaan as die vertroutheid met die ander en die omgewing 'n dubbelkantigheid. Enersyds beteken die menslike faktisiteit dat die *Dasein* hom- of haarself bevind in 'n wêreld wat nie self geskep is nie, maar ontvang is. Dit is deel van die bevindelikeid en geworpenheid van die menslike *Dasein* en dit konstitueer die verlede dimensie van die tyd as horison van die menslike *Dasein*. Andersyds is die menslike *Dasein* sigself steeds vooruit as 'n ontwerp van moontlikhede en oorskryding van die bestaande. Dit is deel van die menslike eksistensialiteit wat toekoms gerig is en dit konstitueer die toekomstige dimensie van die tyd as horison van die menslike *Dasein*. In 'n sekere sin is hierdie toekomsdimensie effens andersom: dit is nie soseer die menslike *Dasein* wat eksistensiël vooruitgryp nie, dit is meer die toekoms wat *na die menslike Dasein toe kom*. Dit is pas hierdie beweging van die syn wat *na die menslike Dasein toe kom* as 'n niks of 'n nog-nie wat die *Dasein* beangs en wat maak dat die *Dasein* in die eie eksistensialiteit wegstrem en ontvlug van die eksistensiële ontwerp van moontlikhede en verval aan *das Man*. Die inval by die mode as die verval aan *das Man* is deel van die vervallenheid en dit konstitueer die hede dimensie van die tyd as horison van die menslike *Dasein*.<sup>62</sup> Verstaan is vir **Heidegger** primêr toekomstig, die bevindelikeid het primêr met die verlede te make, en die vervallenheid het primêr met die hede te make en kry sy gestalte in nuuskierigheid.<sup>63</sup> Vir die doel van hierdie paragraaf word die geskiedmatigheid van verstaan aangedui deur die paring van die verlede- en toekomsdimensie, van bevindelikeid en eksistensialiteit as geworpenheid en ontwerp sodat verstaan getipeer kan word as 'n *geworpe ontwerp*.

1 Verstaan is vir **Heidegger** wesenlik gerig op die toekoms. *Dasein* is steeds in die sorg vir die wêreld ontwerp besig om die moontlikhede wat na hom of haar toe kom te omskep in 'n toekoms of moontlike manier van leef. Verstaan is die ontwerp van 'n

62 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 444.

63 *Ibid.*, pp. 444-461.



*Seinkönnen* as ‘n moontlike manier van wees. Op hierdie tweede wyse is die *Dasein* sigself voortdurend vooruit in die ontwerp van dit wat hy of sy kan wees, maar nog nie is nie.<sup>64</sup>

Verstaan as ontwerp van moontlikhede wat toekoms skep, is vir **Heidegger** primêr ‘n eksistensiaal. Verstaan as ‘n eksistensiaal beteken dat dit steeds reeds beweeg tussen moontlikhede wat aangegryp, misgegryp of glad nie verstanend raakgesien of ontwerpend gestalte gee word nie. Verstaan as ontwerp is die ontginning van moontlikhede binne die leefruimte van die *Dasein*. Verstaan as eksistensialiteit is nie primêr die verstaan van iets nie, maar die weet hoe om te gaan met iets. **Heidegger** noem dit ook ‘n *Sein-können-in-der-Welt*. So word die toekoms geopen en die *Dasein* gerig op die toekoms.<sup>65</sup>

**2** Verstaan as ontwerp van toekomstige moontlike maniere van wees is egter steeds reeds *geworpe moontlikhede*. Die na *Dasein* toe komende moontlikhede is steeds reeds gesitueerd in die bevindelikheid van die *Dasein* in ‘n reeds sinvolle wêreld. Die ontwerp-karakter van verstaan wat die toekomsdimensie na vore bring, vind altyd plaas vanuit die geworpenheid van die bestaan van *Dasein*, sodat die ontwerp steeds reeds ‘n *geworpe ontwerp* is.

Hoewel verstaan primêr toekomstig is as ‘n ontwerp van moontlike maniere van wees, beskryf die byvoeglike naamwoord *geworpe* die basis van waaruit die ontwerp kan gebeur. Alle toekoms en moontlikhede is daarom nie so heeltemal nuut nie, dit word moontlik gemaak en voortgestu deur die verlede, oftewel die bevindelikheid.

Die kruispunt van verlede en hede vind plaas in die hede as ‘n oomblik op die rand van *vervallenheid*. Die eksisterende *Dasein* bevind sigself steeds reeds in ‘n gesitueerdheid as ‘n wêreld van sin van waaruit nuwe moontlikhede ontwerp kan word. In die oomblik van verstaan blyk *Dasein* as prooi van die eie geworpenheid deur op ‘n indifferente wyse te funksioneer in die gewesigheid as ‘n indifferente bestaan, of om op ‘n oneintlike wyse te bestaan in die najaag van das Man se nuuskierigheid (*Neugier*) en gepraat (*Gerede*), of om in ‘n outentieke verstaan die eie geworpenheid te oorskry in ‘n geworpe ontwerp. Verstaan as ‘n nuwe manier van leef, sluit dus *Entschlossenheit* in.

**3** Die rol van die tyd in die verstaansproses by **Heidegger** is beslissend en moontlikmakend. **Heidegger** vra nie na die verstaan van tekste uit die verlede nie, maar na die ontologiese verstaan van die syn. Sy aanduiding van die tyd as geskiedmatigheid wat verstaan moontlik maak, dui op ‘n positiewe rol van die tyd in die verstaansproses. Die tyd waarborg verstaan. En tog is hierdie verstaan nie sonder meer die waarheid nie, dit kan ook valsheid of misgissing wees. Die geworpenheid van die *Dasein* kragtens die verlede bied die sinryke wêreld waarin die *Dasein* sorgend met die mundane syndes in vertrouwdheid kan omgaan, maar dit lei nie sonder meer tot ‘n ontwerp van nuwe moontlikhede vir ‘n

64 “... Verstehen: entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert ... Dem entwerfenden Sichverstehen in einer existenziellen Möglichkeit liegt die Zukunft zugrunde als Auf-sich-zukommen aus der jeweiligen Möglichkeit, als welche je das Dasein existiert”, *Ibid.*, p. 445.

65 *Ibid.*, p. 191.

toekomstige manier van wees nie. Dieselfde sinryke wêreld wat die verlede bied, kan ook lei tot 'n vervallenheid van die *Dasein* aan *das Man* as 'n oneintlike wyse van eksisteer.

Die verlede as geworpenheid is egter aan die ander kant nie 'n hindernis vir verstaan wat dit bemoeilik nie. Dit bemoontlik eerder verstaan as 'n toekomstige ontwerp van moontlikhede. By hierdie gedagtes van **Heidegger** sluit **Gadamer** deurgaans sterk aan. Dit is ook sy aansluiting by **Heidegger** se geskiedmatige analise van die menslike *Dasein* wat hom die eindigheid van die bewussyn laat beklemtoon en verhoed dat hy aansluit by die absolutisme van **Hegel**.

### 3 TAAL AS INSTRUMENT?

**Gadamer** is ook in reaksie teen 'n opvatting van taal wat 'n mens as instrumentalisties kan tipeer. Vir **Gadamer** is taal meer as 'n beskikbare kas met gereedskap wat na eiemagtige oordeel self gebruik kan word, taal het primêr 'n *ontsluitende funksie*. Dit sal blyk dat die taal 'n primêre rol by **Schleiermacher** se hermeneutiek speel wat 'n mens 'n ontsluitende funksie kan noem. By **Dilthey** word taal gereduseer tot 'n brute instrument. By **Heidegger** funksioneer taal as 'n openbarende mag waarbinne die syn aan die lig kom.

#### 3.1 Verstaan in taal – Schleiermacher

**Schleiermacher** se groot waarde vir die besinning oor die problematiek van die hermeneutiek is sy siening van die rol van taal in die verstaansproses. Volgens hom beweeg hermeneutiek uitsluitlik binne die grense van taal. "Alles vorauszusehende in der Hermeneutik ist nur Sprache und alles zu findene, ... muß aus der Sprache gefunden werden."<sup>66</sup> Om die sin van die rol van taal in die verstaansproses nader te bepaal, is dit goed om te kyk na sy opvatting van *individu en taal* as vertrekpunt van sy hermeneutiek, die *psigologiese interpretasie* te tipeer as 'n ryker ervaring van taal, en sy opvatting van die *identiteit van taal en denke* nader te bepaal.

**1 Schleiermacher** se besondere opvatting van taal, hang saam met die vertrekpunt van sy hermeneutiek, naamlik dat misverstand vanselfsprekend in alle verstaan plaasvind. Die rede vir die misverstand spruit uit sy opvatting van individu en taal. Individu is vir hom die produktiewe gees wat iets nuuts en onverwags na vore bring in taal en wat as gevolg van die vreemde onverwagsheid misverstaan word.<sup>67</sup> 'n Outeur wat op 'n logies onpersoonlike wyse 'n saak ter sprake bring, sê niks meer as wat 'n mens weet en in elk geval verwag nie. Indien niks meer gesê word as wat verwag word en bekend is nie, word taal nie uitgebou sodat die verstaan daarvan voorgesette taalverstaan is nie, en word ook geen nuwe kommunikasie gestig nie. Die individualiteit van so 'n outeur kom nie tot uitdrukking in 'n besondere styl nie, maar in 'n aangeleerde of nage-aapte manierisme. Daarom val sy

66 F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ms. I, 8, p. 38 en ms. II, 5, p. 56.

67 "Schriftsteller in denen man alles findet was man erwartet und nichts mehr sind die absolut logischen unpersönlichen, doch sehr schlechte. Der productive Geist bringt etwas, was man nicht erwarten konnte." *Ibid.*, ms I, 12, p. 44. (Let wel dat die vreemde Duitse spelling deel is van die Duits van daardie tyd!)

individualiteit saam met 'n groep van individue wat dieselfde soort mannerisme het. Dit vertoon nie 'n produktiewe gees wat die taal verder ontplooi nie.<sup>68</sup>

**Schleiermacher** se taalopvatting is die begronding van die vanselfsprekende misverstaan in die gespreksomgang tussen mense. Die taalopvatting van die *lui* hermeneutiese praktyk, gaan uit van die "Identität der Sprache und der Combinationsweise in Redenden und Hörenden." Die taalopvatting van die *streng* hermeneutiese praktyk gaan uit van die "Differenz der Sprache und der Combinationsweise."<sup>69</sup> Die *lui* hermeneutiese praktyk gaan dus daarvan uit dat die individualiteit van die spreker wat die taaltekens op 'n besondere en unieke wyse kombineer en gebruik, geen wesentlike invloed uitoefen op die taal nie. Taal is 'n pasklare en beskikbare sisteem van tekens wat volgens konvensie, sake be-teken. Die taal en sy kombinasies deur die spreker is dan identiek, want die besondere taalgebruik van die individu maak geen verskil in die reeds gevestigde be-teken-ende karakter of betekenis van die taaltekens nie. Daar kan dan ook geen verskil in verstaan van betekenis wees tussen spreker en hoorder indien die betekenis van die taaltekens wat gebruik word, bekend is nie. Misverstaan van wat gesê is, kan daar ook nie wees nie, slegs onverstand. Die onverstand word oorbrug deur die betekenis van die taaltekens bekend te maak. Taal is dan volledig 'n konvensionele instrument om 'n betekenis of sinervaring wat reeds geken en gedeel word, aan te dui.

Die *streng* hermeneutiese praktyk gaan daarvan uit dat die individuele taalgebruik of kombinasiewyse die taal wesentlik beïnvloed. Daar is 'n verskil tussen die taalgeheel as die normale en vertroude gebruik van die taaltekens enersyds, en die individuele kombinasiewyse van die bekende taaltekens andersyds. Indien die individu vreemde of onbekende taaltekens gebruik, sou daar onverstand wees. Die gebruik van bekende taaltekens op 'n unieke wyse bring egter misverstand teweeg. Dat so 'n misverstand moontlik is, beteken taal is meer as 'n blote konvensionele sisteem van instrumente wat bekende of reeds vasgelegde betekenis aandui. Taal het ook 'n openbarende of ontsluitende karakter deurdat taal nuwe sin ontsluit wat die hoorders of lesers tot 'n sinervaring bring wat hulle nog nooit gehad of aan gedink het nie. Die ontsluitende funksie van taal word geaktiveer deur die unieke taalgebruik van die individu.

Taal speel dus 'n beslissende rol in die verstaansproses: dit bied die ruimte en stel die grense vir verstaan, en dit ontsluit die te verstande sin aan die leser. Hierdie rol van taal blyk dan ook duidelik in die prakties-metodiese reëls vir verstaan wat **Schleiermacher** se kunsleer vir verstaan neerlê: die historiese taalruimte moet gerekonstrueer en die styl moet gereproduseer word.

**2** In die vroeëre fase is die volledige beweging in taal onbetwisbaar. In die latere fase kom daar egter 'n verskuiwing by **Schleiermacher** wat blyk in die ontwikkeling van die

68 "Ist aber dieses (Styl) oder sonst etwas angelernt oder angewöhnt oder auf den Effekt gearbeitet: so ist das Manier, und manierirt ist einer schlechter Styl." *Ibid.*, ms III, 42, p. 104; "Jeder Schriftsteller hat seinen eigenen Styl. Ausnahmen von denen welche überhaupt keine Individualität haben. Diese bilden aber Massenweise eine gemeinschaftliche." *Ibid.*, ms. IV, 4, p. 116.

69 *Ibid.*, ms I, 12, p. 44.

psigologiese interpretasie as 'n selfstandige en aparte interpretasie naas die grammatiese interpretasie. **Kimmerle** beweer dat **Schleiermacher** in hierdie latere fase die taalgesentreerdheid van sy vroeëre hermeneutiek vaarwel toeroep en in die psigologiese disposisies van die outeur indelf. **Schleiermacher** se hermeneutiek beweeg, volgens hom, nie meer uitsluitlik binne taal nie, maar juis buite taal. Taal ontsluit dan nie meer sin aan die leser nie, maar is instrumente wat die spreker gebruik om sy woordlose gedagte oor te dra. Die grammatiese interpretasie dien nou slegs as voor-arbeid om by die psigologiese interpretasie as die eintlike verstaan uit te kom.<sup>70</sup> **Kimmerle** grond sy bewering daarop dat die doel van die psigologiese interpretasie is om die innerlike herkoms of geboorte van die outeur se gedagte aan te voel en op sy mening dat so 'n aanvoeling buite die grense van taal beweeg.

Eintlik is **Schleiermacher** nie hier besig om buite die grense van taal te beweeg nie. Hy ervaar taal slegs op 'n ryker manier. Waar die grammatiese interpretasie die teks as taalvooruitgang binne die ruimte van die taalgeheel sien, sien die psigologiese interpretasie die teks as gedagtevoortbou binne die ruimte van die outeur se denke. Die resultaat van beide is nie so veel verskillend nie. Daarom reken **Schleiermacher** die psigologiese interpretasie vind sy voltooiing wanneer die *herkoms van die gedagte* as ontwikkelingspunt vir die outeur se denke raakgesien word; en omgekeerd vind die grammatiese interpretasie voltooiing wanneer die helder verwoorde gedagte in die teks as ontwikkelingspunt in taal gesien word. Beide interpretasies kom af op of beland in die sfeer van die sinaanspraak van die saak, want die geboorte van die gedagte by die outeur en taalkomposisie is twee kante van een en dieselfde saak.<sup>71</sup>

**Schleiermacher** se uitgangspunt dat verstaan volledig beweeg binne die grense van taal en deur taal moontlik gemaak word, bly daarom ook van krag in sy latere fase, want die verhouding tussen taal en denke bly nog steeds vir hom onlosmaaklike verweef.

**3** Die wyse waarop taal en denke vir **Schleiermacher** nou verweef is, moet egter raakgesien word. Taal en denke is vir **Schleiermacher** nie identiek in die sin dat hulle volledig saamval nie. As 'n mens taal en denke as twee sirkels met gelyke straal voorstel, dan het hulle nie dieselfde middelpunt nie. Indien dit so was, sou dit tog maar een sirkel wees en sou dit net 'n variant van 'n instrumentalistiese en konvensionalistiese taalbeskouing wees. Waar laasgenoemde taalbeskouing nie kan verklaar hoe 'n mens deur die taaluitsprake van ander tot 'n nuwe sinervaring kan kom nie, kan die opvatting van absolute identiteit nie die sukkelende tot-taal-kom gebeure van 'n kind verduidelik of die geboorte-oomblikke van 'n gedagte akkommodeer nie. Aangesien taal en denke absoluut identiek is, is taalgebruik gelyk aan denkaktiwiteit en is daar nie ruimte vir die groeiende ontstaan van gedagtes of die sukkelende en soekende verwoording van 'n vae vermoede nie. Wanneer taal en denke absoluut identiek is, val hulle so volledig saam dat denk- en taalvooruitgang gesmoor word.

70 H. Kimmerle, *Die Hermeneutik Schleiermachers in Zusammenhang seines spekulativen Denkens*, pp. 7, 8 en 63-123.

71 F.D.E. Schleiermacher, *op. cit.*, ms. V, 12, p. 139; H.L. Fouché, *op. cit.*, pp. 86-93.

Vir **Schleiermacher** is die verhouding tussen taal en denke eerder 'n polêre identiteit aangesien die middelpunt van die sirkels nie saamval nie, maar naas mekaar lê. Die sirkels is werklik twee sirkels deurdat elkeen sy eie middelpunt het, maar hulle verkeer in 'n polêre spanning deurdat hulle mekaar grotendeels dek en neig om saam te smelt. Vir sover hulle mekaar dek, vertoon die sirkels identies, maar vir sover hulle buite mekaar lê, blyk die polêre spanning. Die polêre spanning tussen die twee sirkels maak dat die sirkelgedeeltes wat nie oorvleuel nie, nie op sigself en los van die ander kan wees nie, maar dat hulle eerder alleen binne die polêre spanning kan bestaan en dus steeds reeds op mekaar aangewese is.

Die gedeelte van die denke-sirkel buite die taal-sirkel is aangewese op taal, dit dring om ter sprake te kom en kom eers tot voltooiing in taal. En tog is denke ook swewend: dit kan gebeur dat denke sigself loswikkels van 'n woord en 'n ander woord vind.<sup>72</sup> Hiermee word taal en denke nie geskei nie. Dit is eerder die erkenning van die dualiteit van die verhouding wat die polêre spanning teweeg bring sodat denke enersyds nie sonder meer in taal aanwesig is en bly nie, en andersyds pas eers in taal tuis kom en voltooiing vind.

Die gedeelte van die taal-sirkel buite die denke-sirkel is weer aangewese op denke. Dit dui die taalmoontlikhede aan wat in die taal aanwesig lê, maar wat die denke nog nie opgevang en ontgin het nie. Natuurlik bestaan taal in die sprekers. Maar die gesproke taal word veruiterlik en geobjektiveer in 'n sisteem van tekens wat 'n mag met sy eie dinamiek word. Dit is hierdie innerlike dinamiek en rykdom aan uitdrukkingsmoontlikhede wat nie sonder meer deur die sprekers van die taal ontgin en gebruik word nie. Hierdie taal-moontlikhede is aangewese op denke. Dit dring na vore om uitdrukking te vind in taal of raakgedink te word.

Dit is juis vanuit **Schleiermacher** se genuanseerde opvatting van die rol van taal in die verstaansproses, dat die psigologiese interpretasie deur **Dilthey** en **Kimmerle** as psigologiese bedrywigheid buite taal om beskou is. Maar ook juis hierom dat sy hermeneutiek nie net die problematiek van die hermeneutiek op 'n hoë vlak aan die orde gestel het nie, maar ook kontoere gelê het wat die antwoorde op die hermeneutiese problematiek nie durf oorspoel nie.

### 3.2 Taal as fossiele klip

Vir **Dilthey** is die taal iets besonder, veral skrifgeworde taal waarin die gefossileerde lewe stoorplek vind in 'n fossiele klip. Hier word vlugtig gekyk na die besondere plek van *skrifgeworde taal*, om van daaruit die *rol van taal* in die verstaansproses raak te sien. Dit sal blyk dat taal bloot as instrument funksioneer.

1 Die tyd as gefossileerde lewe en vrieskas van die kultuur- en kunsprodukte van die geniale geeste - ten diepste die objektiewe gees - is op 'n heel besondere wyse uitgestal in *skriftelike tekste*. Taal as spreke is 'n besondere objektifikasie van belewenisse en taal as

---

72 Cf. Hiervoor K. Kuypers, "Die Geschichtlichkeit der Sprache und die Aufgabe der Philosophie", art. in H-G. Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, p. 406.

skrif is die *duidelikste objektiewe fiksasie* van lewensuitinge.<sup>73</sup> Terwyl die objek van die geesteswetenskappe die kultuurprodukte van geniale geeste is, sal die bevoorregte objek van die geesteswetenskappe uiteindelik skriftelike tekste wees wat handel oor die geniale produkte en self die resultaat van geniale geesteskrag is. Dit spreek daarom ook vanself dat die hermeneutiek as die wetenskap van die kuns om te verstaan of die kuns van teksuitleg 'n beslissende rol sal speel in die begroning van die geesteswetenskappe.

2. Die rol wat taal uiteindelik in **Dilthey** se hermeneutiek speel, is niks anders nie as die van 'n fossiele klip. Soos 'n fossiele klip organiese lewe (blaar of dier) wat gefossiliseer het, bewaar, so bewaar taal die belewenisse van die polsende lewe op 'n besondere manier. Die beeld van *vriesing* kan ook as verduideliking help: waar die tyd die koue of vrieskas is wat belewenisse vriesend stol, is taal die vrieshouer wat die belewenisse veilig en geordend bewaar binne die vrieskas sodat dit nie deur mekaar raak met ander gevriesde entiteite nie. Taal is vir hom die vrieskas katalogus.

Taal funksioneer by **Dilthey**, anders as by **Schleiermacher**, nie as ontsluiting van sin omdat taal en denke identiek is nie, maar bloot as *instrument*. Taal is slegs die houer of instrument, dit is slegs die teken om die betekende, wat onafhanklik en los van die teken bestaan, veilig te bewaar. Daarom is verstaan nie 'n taalgebeurtenis nie. Die doel van verstaan is nie om 'n saaklike waarheid wat in taal ontsluit word te verstaan nie, maar om by 'n psigologiese belewenis uit te kom wat in die taal as houer opgesluit en bewaar is. Die reproduksie van taal gefikseerde belewenisse ontdooi dan ook die dooie beleving sodat die verstaner 'n psigiese herbelewenis kan verkry.

Die rol van taal is dus belangrik in die sin dat die herbelewenis nie anders as deur die taal as houer of kluis bereik kan word nie. Die herbelewenis as innerlike psigiese beleving vind egter buite die taal om plaas sodat dit op sy beurt weer in taal uitgedruk of geobjektiveer kan word, en so opnuut deel van die geskiedenis kan word.

### 3.3 Taal as huis van die syn – Heidegger

Om **Heidegger** se opvatting van taal in die verstaansproses raak te sien, word kortliks gewys op *Dasein en taal*, op *uitleg en verstaan*, en dan op die *rol van taal* in sy hermeneutiese besinning.

1 Die *Dasein* bevind sig in 'n sinryke wêreld. Die bevindelikheid van die *Dasein* is gelykoorspronklik aan verstaan. Hierdie verstaan is nie verstaan as 'n kenakte soos en naas *verklaar* nie, maar 'n oorspronklike synswyse in die sin van 'n verstanende omgang met die wêreld van syndes as ter-hande-tuie waarmee die *Dasein* sy of haar lewensruimte skep,

---

73 "Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierte Lebensäußerungen nennen wir Auslegung. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum eine objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik." W. Dilthey, *op. cit.*, p. 217.

omskep en beleef. Vanuit die bevindelikheid is die verstanende *Dasein* steeds reeds besig om moontlikhede te ontwerp vir 'n toekomstige wyse van wees.<sup>74</sup>

Die verstaan van *Dasein* ontgin die moontlikheid van uitleg in taal. In uitleg as mededeling kom taal ter sprake as deel van *Dasein se mit-dem-Ander-in-der-Welt-sein*. Taal wortel in die eksistensiële ontslotenheid van die *Dasein* en sy eksistensiaal-ontologiese fondament is spreke. Spreke is gelykoorspronklik aan bevindelikheid en verstaan en is eweneens 'n eksistensiaal van die *Dasein*.<sup>75</sup> In spreke word die verstaande syndes geartikuleer tot 'n begripmatige toeganklikheid vir die ander. As deel van die eksistensiale struktuur van *Dasein*, is spreke die wyse van in-die-wêreld-wees. *Dasein* is verstanend en sprekend in die wêreld, gaan sprekend om met die syndes, sodat die betekenisgeheel van die syndes ter sprake kom in uitleg.

2 Uitleg is die uitdrukking van verstaan as 'n ontwerpte moontlikheid. In uitleg word daar nie iets by verstaan gevoeg nie en daar kom nie iets anders tot stand as verstaan self nie. Uitleg is nie blote kennisname van die verstaande singeheel nie, maar die uitwerking van die ontwerpte moontlikheid van verstaan.<sup>76</sup>

Die verstanende sig op die ter handene kom tot uitdrukking in spreke waar iets as iets aangedui word. Die uitleg in spreke is saaklik georiënteer. Die uitleg werp nie 'n betekenis op 'n voorhande synde en beklee dit dan met 'n woord nie. Uitleg ver-taal bloot die singeheel waarin syndes as sinvolle ter-hande-tuie funksioneer in spreke. In uitleg word daarom nie betekenis bygesit of aangeplak nie, maar ter sprake gebring.<sup>77</sup>

Uitleg in taal grond steeds reeds in 'n *Vorhabe* – wat 'n reeds toegeëinde sinsverstaan as 'n omstandigheidsgeheel van sin of verstaansraamwerk is; in 'n *Vorsicht* – wat die sin van die *Vorhabe* op 'n bepaalde uitlegbaarheid heen rig; in 'n *Vorgriff* – as 'n reeds gevormde begryplikheid of begripmatige verstaan van sin.<sup>78</sup>

Die *Vorhabe*, *Vorsicht* en *Vorgriff* is ook 'n reeds vertaalde sin of reeds geartikuleerde betekenis. Daarom speel hierdie voorverstaan altyd 'n rol in uitleg. By teksinterpretasie kan daarom nie so maklik 'n beroep gedoen word op “wat daar staan” nie. Die klaarblyklike sin van “wat daar staan”, is gewoonlik die reeds geartikuleerde sin van die *Vorhabe*, *Vorsicht* en *Vorgriff*. Uitleg grond daarom altyd in spreke wat gelykoorspronklik is aan verstaan en bevindelikheid.

In uitleg word die sin van die saak of synde self ter sprake gebring. Sin is die *Woraufhin* van die ontwerp wat deur die *Vorhabe*, *Vorsicht* en *Vorgriff* gestruktureer is, sodat iets as

---

74 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 190.

75 *Ibid.*, p. 213.

76 *Ibid.*, p. 197.

77 *Ibid.*, pp. 198-199.

78 *Ibid.*, pp. 199-200.

iets verstaan word.<sup>79</sup> In spreke kom die saaklike georiënteerdheid van verstaan op die voorgrond want wat ter sprake kom, is die synde self.

Uitleg kan natuurlik aanwysing wees of mededeling. 'n Afgeleide vorm van uitleg as mededeling is die *uitspraak*. 'n Uitspraak grond in dit wat reeds in verstaan ontsluit is, en dus in die bevindelike sin van die *in-der-Welt-sein*. Sodra 'n synde (byvoorbeeld: 'n hamer) tot 'n objek van 'n uitspraak word, gebeur daar 'n omskakeling in die *Vorhabe*. Die ter hande *waarmee* van die ter handene word 'n *waaroor* van 'n aanwysende uitspraak.<sup>80</sup> Uitsprake funksioneer dus op 'n *objektief aanskoulike vlak* terwyl spreke op die eksistensiële-hermeneutiese vlak funksioneer.

**Heidegger** analiseer, as deel van sy analise van spreke, ook die verskynsel van "hoor", "gehoorsaam" en "swyg" wat mede konstituerend vir spreke is.<sup>81</sup> Spreke wat gelykoorspronklik is aan verstaan en bevindelikheid, moet in lyn daarmee nie soseer as 'n subjektiewe akte gesien word nie, maar as 'n gebeurtenis. In sy latere werke kom hierdie dimensie van taal as iets waarin ons geraak en wat ons meesleur helder na vore. Die *andenkenden Denken* as 'n vernemende denke ontvang die sin van die syndes in taal. **Heidegger** noem taal dan ook die *huis van die syn*<sup>82</sup> omdat die bevindelikheid en in-die-wêreld-wees in sy totaliteit voltrek word in taal.

**3** Die rol van taal in die verstaansproses is by **Heidegger** van deurslaggewende betekenis. Verstaan kan nie buite taal om funksioneer nie want verstaan word moontlik gemaak deur taal wat die huis van die syn is. Taal is by **Heidegger** ook nie 'n instrument waarmee die subjek sake aandui nie. Dit is eerder die ontsluiting van die syn van die synde.

Deurdadig **Heidegger** die uitspraak as 'n afgeleide vorm van spreke sien, beklemtoon hy dat spreke primêr die ontsluiting van vertroude en nuwe sin in die omgang met die wêreld is. Die uitspraak is afgelei van die leef- en omgangstaal en grond ook daarin. Op hierdie wyse maak spreke nie net verstaan as sinvolle omgang met die wêreld en mense moontlik nie, maar ook wetenskaplike objektivering en presiese betragting.

Die bedoeling van hierdie hoofstuk was om die veelkantigheid van die problematiek van die hermeneutiek na vore te bring. By elkeen van die drie denkers kom vraag na die rol van 'n metode, geskiedenis en taal na vore. En al sou 'n bepaalde vraag by 'n spesifieke denker meer prominensie kry, is die drie vrae ineengevleg en vorm dit tesame die problematiek van die hermeneutiek. Die analise van hierdie hoofstuk bied die agtergrond van waaruit en ook waarteen **Gadamer** se hermeneutiek groei. In die volgende hoofstukke, waar 'n analise van die *Wirkungsgeschichte* gedoen word en die dialektiek daarvan uitgewys word, sal die kraglyne van hierdie problematiek telkens na vore kom in sy aansluiting en afwysing van die verskillende antwoorde wat deur hierdie drie denkers op die problematiek van die hermeneutiek gegee is.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 218 ev.

<sup>82</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*.



## HOOFSTUK II

### ‘N ANALISE VAN DIE WIRKUNGSGESCHICHTE

**Gadamer** poog om in sy boek *Wahrheit und Methode* die grondtrekke van 'n filosofiese hermeneutiek uit te werk.<sup>1</sup> So 'n doelstelling verplig die denker om die hermeneutiese dimensie van die menslike ervaring in sy volle reikwydte en in al sy vorme bloot te lê - van die tussenmenslike kommunikasie tot maatskaplike manipulasie, van die tradisie wat opgebou is uit die ervaring van godsdiens en reg, kuns en filosofie tot by die bevrydende nadenke van die revolusionêre bewussyn. Dit sluit egter nie uit dat die individuele denker uitgaan van begrensde ervaring en ervaringsvelde nie. **Gadamer** sluit in sy denke aan by die ervaringsveld van die tradisie, in die besonder die oorlewering van tekste en by die ervaring van kuns.<sup>2</sup>

Die beperking tot 'n bepaalde ervaringsveld beteken nie dat **Gadamer** se hermeneutiek vir 'n beperkte gebied relevansie het nie. Sy hermeneutiek is immers nie 'n regionale hermeneutiek nie, maar 'n filosofiese hermeneutiek wat die transendentale reëls van verstaan self as sodanig ondersoek, en dáárom aanspraak maak op universele geldingskrag.

**Gadamer** se erkenning in sy voorwoord tot die derde uitgawe van *Wahrheit und Methode* dat die eintlike tese van sy boek is dat daar 'n *wirkungsgeschichtliche* moment in alle verstaan van tradisie aanwesig is, **maak dit 'n aangewese invalshoek om sy hele hermeneutiek te benader vanuit sy begrip van die *Wirkungsgeschichte*.** Daarom word in hierdie proefskrif gepoog om sy hele fenomenologies-eidetiese analise van die verstaansgebeure te sentreer om die begrip van die *Wirkungsgeschichte*.

Daar is natuurlik 'n hele aantal ander invalshoeke moontlik. **Gadamer** se hele boek is omtrent 'n aaneenryging van metafore om telkens 'n bepaalde aspek van die hermeneutiese gebeure te illustreer. 'n Mens sou byvoorbeeld sy hermeneutiek kon beskryf vanuit sy begrip van *mimesis*, of *fees* of *spel* – om metafore vanuit sy analise van die ervaring van kuns te noem. Ander invalshoeke sou kon wees die *gesprek* of *horisonversmelting* – om metafore vanuit sy analise van die geskiedenis en tradisie te neem. Nog invalshoeke sou kon wees *lig*, of *inkarnasie* – om metafore vanuit sy analise van taal te neem. Ek reken egter dat die invalshoek vanuit die *Wirkungsgeschichte* die moontlikheid het om al die metafore saam te snoer en 'n deeglike begrip van sy hermeneutiek daar te stel.

Voordat die *Wirkungsgeschichte* in hierdie hoofstuk nader bekyk word, moet die hermeneutiek van **Gadamer** eers tipeer word as 'n *filosofie van verstaan*. In die tweede paragraaf word drie uitkringende perspektiewe op die *Wirkungsgeschichte* gegee. Dit sal blyk dat hierdie drie perspektiewe gesamentlik **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* konstitueer. In die derde paragraaf sal dan 'n paar gevolgtrekkings gemaak word oor die sin van die *Wirkungsgeschichte*. Vanuit hierdie gekonkludeerde sin sal in die volgende twee paragrawe die kritieke punt van **Gadamer** se hermeneutiek

1 Dit blyk reeds uit *Wahrheit und Methode* se subtitel "Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik".

2 H-G. Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", in *Kleine Schriften* 1, p. 113.

uitgewys word, naamlik dat hy hermeneutiek sien as *Praktiese Filosofie* en dat sy begrip waarheid die is van *aangesprokenheid*.

## 1 'N FILOSOFIE VAN VERSTAAN

In hierdie paragraaf word kortliks gekyk na die *aard* van **Gadamer** se hermeneutiek. Sy hermeneutiek kan gekarakteriseer word as 'n filosofie van verstaan. As 'n filosofie van verstaan word sy hermeneutiek gedryf deur 'n vraag wat as 'n transendentale vraag gekarakteriseer kan word. In hierdie paragraaf word gekyk na die *geldigheid* van **Gadamer** se vraagstelling, na die *impuls* daarvan of na wat daartoe aanleiding gegee het en hoe die *Wirkungsgeschichte* 'n antwoord is op hierdie vraag.

### 1.1 Geldigheid van die vraagstelling

Dit is van kardinale belang vir die verstaan van Gadamer se hermeneutiek om te onthou hy vra 'n *transendentaal-filosofiese vraag*, nie 'n *tegnies-metodiese vraag* nie. Die vraag in die hermeneutiek is steeds die vraag na 'n uitweg uit 'n mislukkende kommunikasiesituasie. Die vraag is: *Wat is die reëls van verstaan?* Hoe hierdie vraag egter opgevat word, kan tot uiteenlopende benaderings tot die verstaansgebeure lei wat die konseptualisasie daarvan wesenlik beïnvloed en ook die geldingsgebied bepaal.

Die *reëls van verstaan* waarna gevra word, kan as 'n *objektiewe genitief* opgevat word, en dan is die vraag 'n soeke na die *reëls vir verstaan*. In so 'n geval word gevra na die tegniese of metodiese reëls waarvolgens verstaan kan word. Die antwoord op die vraag kan wissel van 'n paar praktiese noodhulp maatreëls tot by 'n algemene metode of kunsleer vir verstaan soos by *Schleiermacher*.

Wanneer die *reëls van verstaan* opgevat word as 'n *subjektiewe genitief*, word die *reëls van verstaan self* ondersoek, dit wil sê die reëls wat as 't ware inherent deel is van die verstaansproses. In so 'n geval word gevra na die transendentale voorwaardes vir die moontlikheid van verstaan. Die antwoord op hierdie vraag kan wissel van 'n meer epistemologiese benadering - soos by *Dilthey* wat verstaan primêr opvat as 'n kenwyse, tot by 'n ontologiese analise - soos by *Heidegger* wat verstaan primêr opvat as 'n synswyse.

'n Mens sou die beslissende sesuur in die ontwikkeling in die geskiedenis van die hermeneutiek kan beskryf as die *oorgang van 'n objektiewe na 'n subjektiewe opvatting van die genitief in die hermeneutiese vraag na die reëls van verstaan*. **Gadamer** sluit aan by die nuutste fase van die ontwikkeling, naamlik by **Heidegger** se ontologiese vraagstelling. **Gadamer** se vraag is: *Wat gebeur met ons wanneer ons verstaan?* En hy verduidelik: "*Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.*"<sup>3</sup> En hy voeg terloops en verduidelikend by: Om die vraag Kantiaans te stel: *hoe is verstaan moontlik?*<sup>4</sup>

Om die sin van **Gadamer** se vraag goed te verstaan is dit goed om hom met **Kant** te vergelyk. **Kant** is in reaksie teen 'n dogmatisme in die filosofie en wetenskap

3 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XVI.

4 *Ibid.*

waarvolgens sekere premisse vanselfsprekend en onkrities aanvaar word. Hy ontwerp sy filosofie as 'n kritiek wat dogmatisme wil uitroei. Daarom vertrek hy nie in sy filosofie sonder meer vanuit geykte stelling en vertroude denkskemas nie, hy bepaal eers die grense, moontlikhede en juistheid van menslike kennis. Sy *Kritiek van die suiwere rede* is 'n herkologiese afbakening van die geldigheid en impak van die rede. Sy vrae is: *Wat kan ek ken? Hoe is kennis moontlik? Wat kan ek met behulp van my rede seker weet sonder aanvaarding van gesag van buite?*

Soos **Kant** vra *Wat kan ek ken?* vra **Gadamer** *Wat kan ek verstaan?* **Gadamer** se hermeneutiek wil 'n kritiese, transendentale vraag vra: *Hoe is verstaan moontlik? Wat maak dit moontlik dat 'n mens hoegenaamd verstaan?* Hiermee word die grense en moontlikhede van verstaan ondersoek, 'n transendentale struktuur word blootgelê. Die struktuur waarna gevra word, lê veral op *voor-wetenskaplike* en *pre-metodiese* vlak, in die alledaagse verstanende omgang van die mens met medemense en wêreld. Dit is 'n struktuur wat ook steeds reeds aanwesig is in wetenskaplike en metodiese verstaan.

**Gadamer** stel dus nie 'n tegniese-metodiese vraag wat kontoere stel vir 'n wetenskaplike en diskursiewe benadering tot 'n objektiewe stand van sake nie, maar 'n transendentiaal-filosofiese vraag na die synstruktuur van verstaan. Hiermee word gevra na die voorwaardes vir die moontlikheid van verstaan. Die kontoere vir nadenke beweeg dan op die uitdyende leefhorison van die lewe waar mens en werklikheid ontmoet.

Hierteenoor sou opgewerp kan word dat die titel van sy boek *Wahrheit und Methode* immers praat van waarheid en metode en so die verwagting skep van 'n metode vir verstaan. Dit is sekerlik die verwagting waarmee vele **Gadamer** lees, soos blyk uit die **Vandenbulcke** en **Kwaad** diskussie.<sup>5</sup> Selfs die hele **Betti-Gadamer** kontroverse gee die indruk dat **Betti** nie verstaan wat **Gadamer** se transendentiaal-filosofiese vraagstelling behels nie, en dat hy steeds 'n metode as rigoreuse en diskursiewe benadering wat objektiewe waarheid waarborg, verwag.<sup>6</sup> Die bedoeling van die titel is egter om die weerstand teen of antitese tot die metodiese bewussyn in die wetenskappe uit te druk.<sup>7</sup> Dit is egter 'n vraag of die titel nie nogtans 'n vlag is wat die lading dek nie: **Gadamer** verset hom immers nie net teen die valse hubris van die metodiese bewussyn nie, maar bied ook in sy benadering en omgang met die tradisie - by name met sy paring van fenomenologiese analise en begripshistoriese ondersoek<sup>8</sup> - 'n voorbeeld van 'n

5 Die historiese verloop van die diskussie is artikelgewys so: J. Vandenbulcke, "Hermeneutiek als gesprek", in *Tijdschrift voor Filosofie* 31 (1969), pp. 211-231; G.C. Kwaad, "Waarheid zonder methode. Een studie over H-G.Gadamers wijsgerige hermeneutiek", in *Tijdschrift voor Filosofie* 35 (1973), pp. 109-134; J. Vandenbulcke, "Bedenkingen bij de Heer Kwaads interpretasie van 'Wahrheit und Methode'", in *Tijdschrift voor Filosofie* 35 (1973), pp. 135-138; G.C. Kwaad, "Kort nawoord bij de bedenkingen van de Heer Vandenbulcke", in *Tijdschrift voor Filosofie* 35 (1973), pp. 139-141.

6 Op die Betti-Gadamer debat sal ingegaan word in hoofstuk III/1.

7 "Das Phänomen des Verstehens durchzieht nicht nur alle menschlichen Weltbezüge. Es hat auch innerhalb der Wissenschaft selbständige Geltung und widersetzt sich dem Versuch, sich in eine Methode der Wissenschaft umdeuten zu lassen. Die folgenden Untersuchungen knüpfen an diesen Widerstand an, der sich innerhalb der modernen Wissenschaft gegen den universalen Anspruch wissenschaftlicher Methodik behauptet." H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XXVII.

8 "Die nachfolgenden Untersuchungen bemühen sich, dieser Forderung dadurch nachzukommen, daß sie begriffsgeschichtliche Fragestellungen mit der sachlichen Exposition ihres Themas aufs engste verknüpfen." H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XXXI.

metode vir verstaan van tradisie aan ... al is dit heel anders as die vaste beslissingsprosedures van die wetenskappe.

Kortom, die hermeneutiek van **Gadamer** is 'n filosofie van verstaan wat vra na die logiese voorwaardes vir die moontlikheid van verstaan. Hy is dus op soek na die synstruktuur van die verstaansgebeure as 'n struktuur wat aantoon hoe die kragwerking van die syn telkens werksaam is.

Dit is 'n vraag of bogenoemde tipering van **Gadamer** se vraagstelling as 'n transendentale vraag, 'n toereikende aanduiding is van wat presies sy vraag is. 'n Transendentale vraag is 'n *quaestio iuris* wat vra na die voorwaardes vir die moontlikheid van iets, dit vra na die regsgeldigheid of legitimiteit van verskynsels, na die logiese struktuur daarvan. Hierteenoor vra die *quaestio facti* na die feitelike stand van sake sonder om te wonder oor die geldigheid daarvan of oor hoe dit kom dat dit is soos dit is.

Hierdie breë aanduiding van die verskil in die *quaestio iuris* en die *quaestio facti* word egter veskillend opgevat en dit kan tot misverstand en ongeldige kritiek lei. **Marcal** se kritiek teen **Gadamer** se vraagstelling is 'n voorbeeld hiervan. Volgens **Marcal** is **Gadamer** se vraagstelling 'n inkorting van **Kant** se vraagstelling. Volgens hom sou 'n mens **Kant** se vraagstelling in die hermeneutiek anders moet vra, naamlik: *Hoe is geldige verstaan moontlik?* Volgens **Marcal** sou die vraag na die juistheid (*orthotes*) van verstaan en die vraag na 'n metode om geldigheid te verseker dan te berde gebring moes word. Daarom meen **Marcal** **Gadamer** is besig met 'n ongeldige vraag.<sup>9</sup>

Wanneer **Gadamer** sy vraagstelling toelig met die frase "... om dit Kantiaans te stel: *Hoe is verstaan moontlik?*" verwys hy gewoon na **Kant** as 'n verduideliking van die aard van sy vraag, en nie as 'n verbintenis aan **Kant** se bedoeling en vraagstelling nie. Daar is in elk geval 'n groot verskil in hoe die begrip transendentiaal opgevat word deur **Kant** en deur **Gadamer**.

Vir **Kant** is *transendentiaal* dit wat los van die feitelike stand van sake op sigself bestudeer kan word aangesien dit *aprioriese* kategoriale vermoëns in die verstand is.<sup>10</sup> 'n Transendentale analise is dan 'n analise van suiwer verstandelike vermoëns wat feitelike kennis voorafgaan en laasgenoemde pas moontlik maak. Vir **Gadamer** is dit nie moontlik om die *quaestio iuris* so van die *quaestio facti* te skei dat die transendentale voorwaardes vir die moontlikheid van verstaan totaal los van die konkrete verstaan gesoek kan word nie. Juis daarom is **Gadamer** se denke so merkwaardig konkreet: hy is steeds besig om die logiese struktuur van verstaan aan te dui in die aktuele verstaan van sin in verskeie verstaansregione (byvoorbeeld kuns en geskiedenis).<sup>11</sup>

9 A.C. Marcal, *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in "Wahrheit und Methode" von H-G. Gadamer*, pp. 26-28.

10 "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 63, B 26, A 13.

11 Cf. ook C.A. van Peursen se argument oor die samehang van die *quaestio iuris* en die *quaestio facti* in sy "De vraag na de werkelijkheid", in sy *Wetenskap en Werklikheid*, pp. 7-20 en "Het communicatief gehalte der werkelijkheid", in sy *Wetenskap en Werklikheid*, pp. 233-254.

**Kant** se opvatting van wat transendentiaal is en wat nie, kan dus nie as 'n soort kanon voorgelê word waaraan **Gadamer** behoort te voldoen nie. Hy verduidelik sy vraagstelling net aan die hand van **Kant** se vraag. **Kantiaans** is sy vraag dan: *Hoe is verstaan moontlik?* Die Kantiaanse aanduiding van **Gadamer** se vraagstelling moet dan saam met die direk voorafgaande gelees word, waar sy vraag gestel word as *Wat gebeur met ons wanneer ons verstaan?*<sup>12</sup> Wanneer so gevra word, word natuurlik die transendentale voorwaardes vir die moontlikheid van verstaan bevestig en die antwoord daarop is terselfdertyd 'n antwoord op die Kantiaanse vraag *hoe is verstaan moontlik?* In so 'n antwoord is egter nog nie alle voorwaardes vir die moontlikheid van verstaan sonder meer beantwoord nie.

**Marcus** se kritiek teen **Gadamer** se vraagstelling is nie kritiek teen 'n transendentale vraag as sodanig nie, maar teen die geldigheid van **Gadamer** se vraagstelling wat nie die vraag na die funksie van 'n metode insluit nie.

Dit is natuurlik waar dat die transendentale vraag na die moontlikheid van verstaan tog wel die vraag na die moontlikheid en funksie van 'n metode kan insluit. **Gadamer** vra egter nie spesifiek die transendentale vraag van die hermeneutiek *in toto* nie. Indien hy dit doen, sou hy die vraag na 'n metode eksplisiet aan die orde moes stel. Sy vraag tref egter 'n besondere aktiwiteit in die verstaansproses, naamlik nie die aktiwiteit van die verstaner nie, maar die aktiwiteit wat die subjektiewe inisiatief van die verstaner vooraf en te bowe gaan. Sy vraag is nie wat ons moet doen nie, maar wat met ons gebeur wanneer ons verstaan - dit is die logiese struktuur van daardie gebeurtenis wat hy bevestig.

Op hierdie wyse is die vraag na die moontlikheid en funksie van 'n metode by voorbaat uitgeskakel. 'n Metode veronderstel vervreemding. **Gadamer** vra na die gebeurde wat die vervreemding voorafgaan en metodiese aktiwiteit te bowe gaan en moontlik maak. Hy vra na die oerverbintenis van mens en wêreld waar vertroudheid heers. Metodiese vervreemding is agternakomende en distansierende aktiwiteit wat deur die oerverbintenis moontlik gemaak word. So 'n vervreemding kan help om die oerverbintenis opnuut raak te sien, maar ook om die distansie te vergroot.

Hiermee word die geldigheid en noodsaaklikheid van die vraag na en die beoefening van 'n metode hoegenaamd nie verwerp of van minder belang geag nie. Daar word slegs gevra na dit wat gebeur in die verstaansakte voordat 'n metode noodsaaklik word, na dit wat met ander woorde steeds reeds werksaam is gedurende die toepassing van 'n metode.

Wanneer **Gadamer** dan sy vraagstelling as transendentiaal tipeer, tipeer hy die *aard* van sy vraag en nie die *skopus* van sy vraag nie. Die skopus van sy vraagstelling of wat hy bevestig, is nie die totale verstaansgebeure nie, selfs nie al die logiese voorwaardes vir die moontlikheid van verstaan nie, maar alleen daardie faset van die verstaansgebeure wat bo ons inisiatief en doelbewuste handeling uitgaan.

Die vraag waarmee **Gadamer** hom besig hou, is kennelik gebore uit die vermoede dat die eksklusiewe belangstelling in 'n metode die ryke gebeurde van verstaan onmeetlik vereng. Hy sluit daarom aan by die weerstand teen die hubris van die metodiese

---

12 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. XVI.

benadering wat reken die stryd om die waarheid word finaal beslis in die ontwikkeling van 'n geskikte metode.

Die onbehae met **Gadamer** se vraagstelling kom nie op uit geldige kritiek daarteen nie, maar eerder uit 'n verwagting van hermeneutiese denke wat spruit uit 'n ander opvatting van die verstaansgebeure. **Marcial** se kritiek teen **Gadamer** se vraagstelling omdat dit die vraag na 'n metode en die vraag na die juistheid van verstaan uitsluit, is 'n tipiese voorbeeld hiervan.

## 1.2 Impuls tot die vraagstelling

Die impuls tot die soort vraagstelling waarvan **Gadamer** hom bedien hang saam met die wending wat in die filosofiese denke plaasgevind het. 'n Mens sou hierdie wending kon aandui as 'n beweging van 'n *archimedespunt-denke* na 'n *archimedespunt-lose denke*, of ook van 'n *substansialistiese* na 'n *historiese denke*. Sedert **Descartes** is die filosofiese denke 'n soeke na 'n *vaste punt* of - beter nog – 'n soeke na *dié vaste grond* van waaruit met *absolute sekerheid* gedink kan word. Hierdie archimedespunt word telkens in die menslike subjek gevind. Die uitbreek uit die bankring van substansialistiese denke na historiese denke is 'n langsame proses waarin by name die fenomenologiese denke 'n beslissende rol gespeel het. Die rol van **Husserl** en veral **Heidegger** is is hier van groot belang.

Volgens **Descartes** is die verskillende opinies wat mense oor sake het, nie as gevolg van verskil in verstandelike vermoë nie. Daarmee is almal gelyk bedeel. Die verskil kom egter deurdat mense objekte benader met verskillende weë. Daarom kom alles daarop aan om die regte metode of weg te vind wat die benadering van die een waarheid met sekerheid kan waarborg.<sup>13</sup>

Soos **Archimedes** 'n vaste en onbeweegbare punt gesoek het vanwaar hy die hele aardbol sou kon beweeg, soek **Descartes** 'n *fundamentum inconcussum* van waaruit hy kennis kan opbou wat onomstootlik waar en helder is.<sup>14</sup> Sy metode is sy metodiese twyfel waarvolgens hy aan alles inderdaad kan twyfel, behalwe aan die feit dat hy twyfel en dus dink. Van daaruit volg sy archimedespunt, sy onbetwisbare uitgangspunt: *cogito ergo sum*.<sup>15</sup>

13 "... the conviction is rather to be held as testifying that the power of judging aright and of distinguishing Truth from Error, which is properly what is called Good Sense or Reason, is by nature equal in all men; and that the diversity of our opinions, consequently, does not arise from some being endowed with a larger share of Reason than others, but solely from this, that we conduct our thoughts along different ways, and do not fix our attention on the same objects. For to be possessed of a vigorous mind is not enough; the prime requisite is rightly to apply it." R. Descartes, *Discourse on Method*, p.3, in *The Method, Meditations, and Selections from the Principles of Descartes*, translated by J. Veitch. Cf. ook pp. 9, 17 en 18 in *op. cit.*

14 "Archimedes, that he might transport the entire globe from the place it occupied to another, demanded only a point that was firm and immovable; so also, I shall be entitled to entertain the highest expectations, if I am fortunate enough to discover only one thing that is certain and indubitable. I suppose, accordingly, that all the things which I see are false (fictitious) .." R. Descartes, *op. cit.*, p. 104.

15 *Ibid.*, p. 104-105.

By **Kant**<sup>16</sup> is die sekerheidsideaal ook sterk op die voorgrond. Sy drie kritieke is daarop gemik om verskillende soorte kennis (of vermeende kennis) te onderskei en die grense van en die moontlikhede vir 'n sekere kennis van al die ander te onderskei. Die ervaring van die skone is vir hom nie kennis nie, dit hang gewoon saam met smaak en genialiteit en berus dus op gesonde oordeelsvermoë – hieroor skryf hy in sy *Kritik der Urteilskraft*. Die etiese beslissings wat 'n mens daagliks moet neem, berus eweneens nie op apodiktiese kennis nie, maar op die praktiese rede waardeur God as die bewaker van die reg en die goeie as 'n noodsaaklikheid vir die praktiese lewe gepostuleer word – hieroor skryf hy in sy *Kritik der praktischen Vernunft*. Sekere kennis kan slegs uit die suiwer rede verkry word. Kragtens die verstandskategorieë word die duister en onseker wêreld tot 'n hanteerbare en sekere kennis gekategoriseer. Die archimedespunt vir **Kant** lê in die redelike subjek wat die onkenbare *Welt-an-sich* kategoriseer tot 'n *Welt-für-mich*.

**Hegel**<sup>17</sup> soek die vaste punt van sekerheid ook in die bewussyn. Tog word die menslike ek as selfbewussyn onttron deur die onderwerping van die subjektiewe gees aan die objektiewe gees en ten slotte aan die absolute gees. Die gees word verbreed en verabsoluteer om alles in te sluit. Hoewel **Hegel** die archimedespunt van sy denke ook soek in die ek, in die bewussyn en in die gees, is die wyse waarop hy hierdie begrippe hanteer reeds die aanduiding van die onhoudbaarheid daarvan om absolute sekerheid te soek in die bewussyn en die begin van 'n deurbreking van die subjek-objek denke. **Hegel** se denke illustreer die onhoudbaarheid om vanuit 'n strakke skeiding tussen subjek en objek te dink en eerder te vra na die verbintenis.

**Husserl**<sup>18</sup> kritiseer die teenoor mekaar stelling van die subjek-objek denke. Hy reken daardie soort denke vra 'n foutiewe vraag. Die vraag is nie hoe die subjek by die objektiewe wêreld uitkom nie, maar eerder wat die struktuur is van die verhouding tussen 'n aanwesige subjek by 'n aanwesige objek. Met sy fenomenologiese struktuuranalise wat hom bring by die berippe *Lebenswelt* en *Horizon* probeer **Husserl** om die subjek-objek probleem te oorwin. *Horison* of *leefwêreld* omvat beide subjek en objek sodat die een nie teenoor die ander staan nie. In so 'n geval is die vraag nie meer hoe die subjek by die objek uitkom nie, maar wat die struktuur van die relasie tussen hulle is.

**Husserl** bly egter vasgevang in die ideaal van die verkryging van apodiktiese kennis soos in die natuurwetenskappe. Die leidende vraag wat sy denke rig is: *Hoe word ek 'n eerlike filosoof?* Anders gevra: Hoe kan ek my denke stap vir stap so uitvoer dat elke verdere tree op 'n vaste bodem staan? **Husserl** bly dink binne die kontoere van die sekerheidsideaal, hy bly op soek na 'n metode waardeur die filosofie 'n rigoreuse wetenskap sal wees wat vanuit 'n archimedespunt sy kennis kan opbou.

16 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, "Einleitung", pp. 45-66, B 1-30, A 1-16; cf. ook die "Vorrede" by die eerste druk; sy *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* en H.J. Störig, *Geschiedenis van de filosofie* 2, p. 121 ev.

17 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, "Vorrede", pp. 7-52, en pp. 107 ev. en 138 ev.; H-G. Gadamer, "Hegel und die geschichtliche Geist", in *Kleine Schriften* III, pp. 118-128.

18 E. Husserl, "Philosophy as rigorous Science" en "Philosophy and the crisis of European man" in sy *Phenomenology and the crisis of Philosophy*; H. Spiegelberg, *The phenomenological movement* I, p. 76 ev.

**Heidegger**<sup>19</sup> se denke is moeilik om sonder meer tuis te bring onder 'n noemer van sy tydgenootlike denkers. Hy is al genoem 'n eksistensialis, fenomenoloog, onto-teoloog, en deur **Husserl** aanvanklik as fenomenoloog en later as iemand wat die strengheid en objektiwiteit van die wetenskap in die gevaar stel. **Gadamer** sien dit egter anders:

“Heute ist es nicht schwer, aus dem späteren Schaffen Heideggers zu erkennen, daß schon *Sein und Zeit* keine Existenzphilosophie vertrat, sondern nur mit dem Vokabular der Existenzphilosophie die Fragestellung instrumentierte, die Heidegger mit der großen Reihe der Klassiker der Philosophie von Plato bis Nietzsche verband und die zugleich hinter diese Tradition zurückzufragen nötigte. Heute ist es klar, daß die innere Unlösbarkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des *Daseins*, von Unverborgenheit und Verbergung, von Wahrheit und Irre die eigentliche Dimension des Heideggerschen Fragens bezeichnet.”<sup>20</sup>

**Heidegger** se denke wil deur sy aanpak, vraagstelling, ondersoek en voorlopige aanduidings juis aantoon dat denke en verstaan van waarheid steeds onderweg is, onaf, toekomstig. Die metafisiese denke is te veel oorheers deur die mentaliteit van absolute wete en die moontlikheid van die verkryging van apodiktiese kennis. Die groot rede daarvoor is die *Seinsvergeessenheit* waaraan die filosofie vir eeue sedert **Herakleitos** ly, naamlik dat die syn opgevat word as 'n synde. Dit veronderstel dat daar 'n substraat of ewigdurende substansie in alle syndes aanwesig is wat syn genoem word en wat geken kan word soos alle ander objekte. Dit is vervolgens moontlik vir die menslike waarnemende bewussyn om die syn en die syndes volledig te omvat en te begryp sodat verdere ontdekking en ontginning oorbodig word. **Heidegger** sien die syn nie as 'n dingmatige entiteit wat soos ander syndes geken kan word of wat die onderliggende substraat binne syndes is nie. In sy *Sein und Zeit* verbind hy die syn met die tyd en sien hy die syn as die kragwerking wat alle syndes moontlik maak. Op hierdie wyse word die syn as die nimmereindigende kragwerking van die syndes wat steeds nuwe aktualiserings van die mundane syndes manifesteer sodat kennis, bewussyn en verstaan nooit voltooid is nie.

Syn is nou nie meer 'n dingmatige synde wat geken word nie. Dit word eerder ervaar as die *aankoms* of *aanwesigheid* van syndes wat denke en verstaan moontlik maak. Maar hoe kan dan oor die syn gepraat word? Dit is tog onmoontlik om te praat oor iets buite sy geken word. Die bedoeling is egter dat syn nie 'n normale ken-objek in die alledaagse kensituasie van die lewenswêreld is nie. Dit kan ook nie geobjektiveer word om deur die teoretiese rede geskou te word nie, want die syn is die gebeurende mag wat kennis en verstaan moontlik maak. Kragtens die gebeurende kragwerking van die syn is die syndes nie meer pasklaar in sigself rustende entiteite wat deur die menslike subjek as 't ware fotostaties geregistreer word nie, maar steeds ontglippende gebeurtenisse wat op die kenner inwerk, en telkens weer anders inwerk.

Vanweë die kragwerking van die syn is syndes tegelykertyd *onverborge* en *verborge*. Die syndes is *onverborge* aangesien die syn as sinmag en kragwerking die sin van die syndes as 't ware aanmeld en presenteer in 'n ooglopende aanwesigheid. Die

19 M. Heidegger, *Sein und Zeit* en *Unterwegs zur Sprache*.

20 H-G. Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", in *Kleine Schriften III*, pp. 158-159.



onverborgenheid staan teenoor die tradisionele opvatting van die syndes as in sigself rustende syndes waarvolgens die sin daarvan eers deur 'n subjek opgediep moet word. Die syndes is egter ook *verborge* aangesien die syn as kragwerking aan tyd gekoppel is en dus geskiedmatig voortwerk. Die kragwerking van die syn is 'n voortgaande proses en kom telkens nuut en telkens anders na vore. Die verborgenheid van die syndes vanweë die geskiedmatige kragwerking van die syn, staan teenoor tradisionele afgeslotenheid en afgehandeldheid van die syndes. Die waarheid van die syndes is nie meer iets wat een maal met die rede begryp en vir altyd vasgehou kan word nie. Dit is eerder so dat die waarheid van die synde as 'n gebeurde van sinwording in die menslike *Dasein* geskied, hom of haar meesleur en dat die mens so partisipeer aan die waarheid. Misgissing en dus partisipasie aan die leuen of onwaarheid is egter 'n byblywende en steeds aanwesige moontlikheid, want die verstaan- en kenakte is steeds *auf dem Wege*<sup>21</sup> en dwaling van die pad af is aan die orde van die dag. Of die menslike *Dasein* eintlik of oneintlik leef, hang af van die openheid of geslotenheid van die *Dasein* teenoor die inwerkende werklikheid, respektiewelik die syn van die syndes.

Van die openheid as die ruimte vir die dankbare ontvangs van en partisipasie aan die waarheid mag egter nie 'n nuwe soort tegniek gemaak word waarmee die waarheid gegryp en begryp kan word nie. Die waarheid van die syndes bly *clair-obscur* of helder en vaag, onverborge en verborge. Elke *Dasein* beweeg soos 'n toustapper op die rand van die niks. Om dit in **Zarathustra** se woorde te sê:

“Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch - ein Seil über einem Abgrunde.

Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.

Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist.<sup>22</sup>

Daar is nie meer 'n archimedespunt in die filosofiese denke van **Heidegger** nie. Sy filosofie word nou wat filosofie in die oorspronklike historiese en etimologiese sin is: nie 'n apodiktiese kennissistiem verkry deur rigoreuse metodes nie, maar *philo-sophia* - liefde vir wysheid. Nie die verkreë wysheid en kennis maak filosofie tot filosofie nie, maar die *soeke van of liefde vir of strewe na die wysheid* wat ons steeds ontglip.

Kortom, in **Heidegger** se filosofie het die denker nie 'n tegniek in die hand waarmee hy of sy vanuit 'n archimedespunt die waarheid van die syndes kan beheers en in pag hou nie. Denkers ontvang eerder die waarheid van die syndes in 'n archimedespuntlose onderweg-wees, in verwondering en dankbaarheid.<sup>23</sup> Verstaansgebeure en waarheidsgebeure is hier ook twee kante van dieselfde saak.

**Gadamer** word deur **Heidegger** se hermeneutiese denke oor die synstruktuur tussen syndes en menslike *Dasein* geïnspireer om opnuut te vra na die synstruktuur van

21 "Auf dem Wege" is Heidegger se "voorwoord" tot sy *Gesammelte Schriften*. Cf. hieroor Hoofstuk II/5/1.

22 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p. 13.

23 S. Ijsseling, *Heidegger - denken en danken, geven en zijn*.

verstaan. Sy vraag is: *Wat gebeur met ons wanneer ons verstaan?* Sy antwoord op die vraag is dat die verstaner in 'n gebeurtenis opgeneem word wat hy *Wirkungsgeschichte* noem.

### 3 Die "*Wirkungsgeschichte*" as antwoord

Vir **Gadamer** is sy tese van die *Wirkungsgeschichte* 'n antwoord op die problematiek van die hermeneutiek. Om die sin van hierdie antwoord te snap, is dit noodsaaklik om eers die *drieledige struktuur* van die *Wirkungsgeschichte* aan te toon en dan die *grense en omvang* van **Gadamer** se stelling te bepaal. Ten slotte word gemeld hoe die analise van die *Wirkungsgeschichte* in die res van die hoofstuk verloop.

**1 (Drieledige struktuur)** Dit is belangrik om te onthou **Gadamer** vra sy vraag – naamlik: *Wat gebeur met ons wanneer ons verstaan?* - vanuit die archimedespunt-lose denke, daarom sluit die kontoere van sy vraag reeds 'n manipulerende verstaner uit en kan die struktuur van verstaan slegs een wees waarin die verstaner primêr ontvanger is van dit wat hom of haar oorkom.

Verder vra **Gadamer** sy vraag binne die vraaghorison van die problematiek van die hermeneutiek wat gekonstitueer word deur die vraag na die rol van metode, tyd en taal in die verstaansproses. Die *Wirkungsgeschichte* wil 'n antwoord bied op die problematiek van die hermeneutiek.

Sommige denkers bring die **Wirkungsgeschichte** slegs in verband met die tweede afdeling van *Wahrheit und Methode* (Zweiter Teil, II. "Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung", pp. 250-360). Dan word die *Wirkungsgeschichte* uitsluitlik opgevat as die geskiedenis of tradisie wat die verstaan wesenlik beïnvloed. Ek meen egter dat die *Wirkungsgeschichte* **Gadamer** se hele hermeneutiek in 'n neutedop saamvat en dat dit daarom met al drie dele van sy boek in verband gebring moet word. Om dan te verstaan wat die struktuur en sin van die *Wirkungsgeschichte* is, moet nie net 'n analise van die historiese gedeelte gedoen word nie, maar ook van die estetiese (Erster Teil) en taal (Dritter Teil) gedeelte. **Gadamer** se invalshoek vir die beskrywing van die verstaansgebeure by die ervaring van kuns, is nie bloot 'n kunssinnige aanpak nie, ook nie om maar net die waarheidsvraag aan die orde te stel nie, maar om te verseker dat die nadenke oor verstaan op 'n alomvattende dimensie beweeg, en om van daaruit 'n begrip van waarheid en ook 'n struktuur van die verstaansgebeure te ontvou wat klop met die universele ervaring van verstaan.<sup>24</sup>

24 "Es war keine bloße kompositorische Künstlichkeit, wenn ich bei der Erfahrung der Kunst einsetzte, um dem Phänomen des Verstehens die rechte Weite zu sichern. Hier hat die Genieästhetik eine wichtige Vorarbeit geleistet, sofern aus ihr folgt, daß die Erfahrung des Kunstwerks jeden subjektiven Horizont der Auslegung, den des Künstlers wie den des Aufnehmenden, grundsätzlich immer übersteigt. Die *mens auctoris* ist kein möglicher Maßstab für die Bedeutung eines Kunstwerks ... Der Sinn meiner Untersuchungen ist jedenfalls nicht, eine allgemeine Theorie der Interpretation und eine Differenziallehre ihrer Methoden zu geben, wie das E. Betti vorzüglich getan hat, sondern das allen Verstehensweisen Gemeinsame aufzusuchen und zu zeigen, daß Verstehen niemals ein subjektives Verhalten zu einem gegebenen 'Gegenstande' ist, sondern zur Wirkungsgeschichte, und das heißt: zum Sein dessen gehört, was verstanden wird." H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* p. XIX. "Die folgenden Untersuchungen setzen daher mit einer Kritik des ästhetischen Bewußtseins ein, um die Erfahrung von Wahrheit, die uns durch das Kunstwerk zuteil wird, gegen die ästhetische Theorie zu verteidigen, die sich vom Wahrheitsbegriff der Wissenschaft beengen läßt. Sie bleiben aber bei der

'n Mens sou die drie dele in "*Wahrheit und Methode*" grafies kon voorstel met *drie konsentriese sirkels*. Die binneste sirkel verteenwoordig die ervaring van waarheid in die kuns en die implikasies vir die struktuur van verstaan, die tweede sirkel verteenwoordig die ervaring van waarheid in die geskiedenis met die gepaardgaande implikasies vir die synstruktuur van verstaan, die derde en buitenste sirkel verteenwoordig die ervaring van waarheid in die taal met die gevolglike ontologiese implikasies vir die hermeneutiek.

Elkeen van die drie sirkels is ook 'n antwoord op 'n kernvraag in die hermeneutiese problematiek. So is die analise van die spel en van die ervaring van kuns in die binneste sirkel die reaksionêre antwoord op die opvatting oor die rol van 'n metode in die verstaansproses wat deur die sciëntistiese metodiese bewussyn gehuldig word; die analise van die historiese ervaring in die tweede sirkel is die reaksionêre antwoord op die opvatting oor die rol van die tyd in die verstaansproses wat deur die positivisme en historisme gehuldig word; en die analise van die taal in die buitenste sirkel is die reaksionêre antwoord op die opvatting oor die rol van die taal in die verstaansproses wat gehuldig word deur 'n instrumentalistiese en konvensionalistiese taalbeskouing.

Nou moet onthou word dat **Gadamer** die synstruktuur van verstaan ontvou vanuit die ervaring van kuns. Daarom moet die geskiedenis-en taalsirkels verstaan word vanuit die binneste hartsirkel. Elke verdere sirkel bring 'n nuwe dimensie of perspektief by en verryk en verdiep die konseptualisasie van die verstaansgebeure, maar die nuwe dimensie verander nie die weselike wat in die voorafgaande blootgelê is nie.

Die *Wirkungsgeschichte* as die kernbegrip van die synstruktuur van verstaan waartoe **Gadamer** in sy boek geraak, het dus die drieledige struktuur van spel, geskiedenis en taal. 'n Mens sou verder kon onderskei, na aanleiding van die drie konsentriese sirkels wat die *Wirkungsgeschichte* uitbeeld, dat **Gadamer** drie perspektiewe op verstaan van waarheid bied: 'n kunsperspektief, 'n historiese perspektief en 'n taalperspektief. Die kunsperspektief bied die model vir hoe die historiese- en taalperspektiewe verstaan moet word. 'n Mens sou ook kon praat van die historiese en taal dimensies of deelstrukture van die *Wirkungsgeschichte* terwyl die kunsperspektief met spel as model die analoog of model is vir die struktuur of werking van die geskiedenis en taal.

**2 (Grense en omvang)** Behalwe dat dit van belang is vir die verstaan van **Gadamer** se hermeneutiek om te onthou dat dit 'n transendentiaal-filosofiese vraag is wat sy denke rig, is dit ook nodig om sy hermeneutiek, in die lig van bogenoemde aansluiting by die weerstand teen die hubris van die metodiese bewussyn, te sien as 'n **profetiese wekroep**. In die situasie waar die metodiese bewussyn aanspraak maak op die enigste geldige wyse om waarheid te bekom, word die waarheid en die menslike partisipasie daaraan bedreig. **Gadamer** verset hom teen hierdie usurpasie van die waarheid deur die sciëntistiese wetenskap en hulle opvatting van metode wat waarheid waarborg. In sy hermeneutiek soek hy dan juis die ervaring van die soort waarheid op in

---

Rechtfertigung der Wahrheit der Kunst nicht stehen. Sie versuchen vielmehr, von diesem Ausgangspunkte aus einen Begriff von Erkenntnis und von Wahrheit zu entfalten, der dem Ganzen unserer hermeneutischen Erfahrung entspricht." *Ibid.*, p. XXIX.

die gebiede wat die kontrole van die wetenskaplike metode ontglip en hy vra dan na die legitimititeit van so 'n ervaring van waarheid.<sup>25</sup>

Net soos 'n profetiese appèl in 'n situasie waar 'n wesenlike aspek van die waarheid aangetas word, nie die volle waarheid verkondig nie, maar slegs die een aspek wat verdoesel word, is **Gadamer** se hermeneutiek 'n wekroep om 'n wesenlike aspek van die verstaansgebeure raak te sien. Sy hermeneutiek maak dus nie aanspraak daarop dat die verstaansgebeure *in toto* beskryf word nie. Slegs een aspek word onder die vergrootglas geplaas, maar dan wel 'n wesenlike aspek wat in alle verstaan aanwesig is. Hierdie aspek word saamgebundel in sy begrip van *Wirkungsgeschichte*.

'n Mens sou kritiek teen die beperktheid van so 'n hermeneutiek kon gee, naamlik dat dit sekere vrae wat van wesenlike belang is, nie beantwoord nie - soos **Ricoeur** en andere inderdaad doen.<sup>26</sup> Die onbehae met **Gadamer** se aanpak veronderstel telkens 'n soeke na 'n uitweg uit 'n impasse, of 'n konkrete en praktiese metode wat die inisiatief in die hande van die navorser verplaas. Hierteenoor bied **Gadamer** se hermeneutiek nie die leser 'n tegniek in die hand nie, dit bring 'n *bewussynsverheldering*; dit plaas nie die inisiatief in die hande van die verstaner nie, maar bring lesers tot die besef dat hulle *hoorders* en *volgelingen* is van die te verstane saak.

Dit is in hierdie sin dat **Gadamer** se hermeneutiek gekarakteriseer kan word as 'n *verdere of Derde Aufklärung*. Die *Eerste Aufklärung* was die *Griekse Aufklärung* wat die begin van die Westerse denke is. Die *Tweede Aufklärung* is die mondigwording van menslike denke en dit het mense in 'n tyd van verknegting van die rede opgeroep om hulle verstand op 'n mondige wyse te gebruik. Dit het gelei tot wêreldbeheersing deur wetenskap en tegniek. Die *Derde Aufklärung* roep mense op in 'n tyd van 'n valse oormoed oor die moontlikhede en krag van die rede en wetenskap om bewus te wees van die grense van die rede en te besef dat *verstaan meer syn as bewussyn is*. Dit is ook 'n oproep in 'n tyd van die ideologie van teknokrasie tot verantwoordelikheid waarby kritiese vrae aan die wetenskap gestel word. "Wenn im folgenden nachgewiesen werden wird, wieviel Geschehen in allem Verstehen wirksam ist und wie wenig durch das moderne historische Bewußtsein die Traditionen, in denen wir stehen, entmächtigt sind, so werden damit nicht etwa den Wissenschaften oder der Praxis des Lebens Vorschriften gemacht, sondern es wird versucht, ein falsches Denken über das, was sie sind, zu berichtigen."<sup>27</sup>

'n Mens sou **Gadamer** se hermeneutiek goedskiks kon tipeer as 'n bewussynsverheldering. Daarmee word dan bedoel sy hermeneutiek bied nie 'n metode nie, maar 'n opheldering of bewussynsverheldering oor wat gebeur wanneer ons verstaan. Die ontologiese aanslag van **Gadamer** met die gepaardgaande bewussynsverheldering het egter 'n *kritiese en profetiese inslag*. Dit wil nie bloot verhelder ter wille van groter helderheid nie, die bewussynsverheldering dui grense aan

25 "Ihr (die folgenden Untersuchungen) Anliegen ist, Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt, überall aufzusuchen, wo sie begegnet und auf die ihr eigene Legitimation zu befragen. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XXVII.

26 P. Ricoeur, Verskeie artikels in *Hermeneutics and the human sciences*; ook verskeie artikels van K-O. Apel, en C. Marcal se tesis.

27 H-G. Gadamer, *op.cit.*, p. XXIV. Cf. ook sy artikel "Die Grenzen der Vernunft", in sy *Lob der Theorie*.

sodat mense hul eindigheid kan besef, asook die eindigheid en beperktheid van die wetenskap en tegnologie. **Gadamer** se profetiese denke is deel van die *Derde Aufklärung* wat 'n valse en arrogante denke wil korrigeer ter wille van groter menslikheid.

Dit sal beslis loon om by die beoordeling van **Gadamer** se universaliteitsaanspraak, naamlik dat in alle verstaan 'n moment van die *Wirkungsgeschichte* aanwesig is, te onthou dat hoe omvangryk sy hermeneutiek ookal is, dit tog ook begrens is. Hy wil 'n korreksie aanbring in die bewussyn van diegene wat verstaan, op voorwetenskaplike vlak en in die rigoreuse hantering van metodiese prosedures.

**1.3 (Metode van behandeling)** Om die sin van die *Wirkungsgeschichte* te analiseer, sal die drie uitkringende perspektiewe op die verstaan van waarheid wat telkens 'n perspektief op die *Wirkungsgeschichte* bied, agtereenvolgens in die volgende paragraaf kortweg aangedui word. In die aanduiding van die onderskeie perspektiewe op die *Wirkungsgeschichte* sal telkens gepoog word om die synstruktuur van verstaan wat by elke perspektief na vore kom, aan te dui. Die bedoeling is om die sin en samehang van sy *magnum opus* te sentreer vanuit die onderskeie perspektiewe op die *Wirkungsgeschichte*. In die daaropvolgende paragraaf sal dan tot 'n konklusie oor die sin van die *Wirkungsgeschichte* gekom word wat ook die onderskrif van die proefskrif is. Vanuit die gekonkludeerde sin van *Wirkungsgeschichte* sal dit uiteindelik blyk hoe **Gadamer** die begrip *waarheid* sien as *aangesprokenheid*, oftewel 'n oorrompelende gebeurdelikheid en hoe hy die begrip *hermeneutiek* sien as *Praktiese Filosofie*. Dit is pas onder **Gadamer** se begrip van hermeneutiek as *Praktiese Filosofie* dat 'n sinvolle gesprek gevoer kan word met die reaksies vanuit die gebiede van teksinterpretasie, wetenskapsleer en ideologiekritiek waarop in die volgende hoofstuk ingegaan word.

## 2 DRIE UITKRINGENDE PERSPEKTIEWE

Die begrip van die *Wirkungsgeschichte* word gekonstitueer in drie perspektiewe op verstaan van sin vanuit drie onderskeie gebiede. Die eerste is uit die ervaring van *kuns* waar die begrip *spel* as model funksioneer; die tweede is uit die ervaring van die *tradisie* as gebeurde waar die begrip *gesprek* as model funksioneer; die derde is uit die ervaring van *spreke* waar die begrip van *vertaling* as model funksioneer. Al drie perspektiewe op verstaan van sin konstitueer gesamentlik die begrip *Wirkungsgeschichte* en hulle verhouding is soos drie konsentriese sirkels waar die kunsperspektief die binneste sirkel vorm. Op hierdie wyse moet die gebeurdelike en sprekende perspektiewe in uitkringende orde gesien word in lyn met die binneste hartsirkel en met die vorige perspektief. **Gadamer** se analise van die begrip *spel* toon dat die spel nie op inisiatief van die verstaners gespeel word nie, maar dat dit eerder die spel is wat die spelers intrek en meevoer in 'n eie ritmiese heen en weer beweging. Hoewel die spel die inisiatief neem en in 'n sin onafhanklik van die spelers is, het die spel tog die spelers nodig want die spel is slegs spel in die gespeel word daarvan. Die begrip spel is **Gadamer** se deurbreking van die subjek-objek dichotomie en illustreer hoe die spelers opgeneem word in die spel se eie ritme as 'n eenheidsgebeurtenis. Die begrip *spel* dien dan as die model om aan te toon hoe die *gesprek* 'n gebeurtenis is waarin verstaners opgeneem is in die meesleurende krag van die te verstande saak sodat die uitkoms nie die standpunt van die een of die ander is nie, maar van die saak self. Die begrip *gesprek* dien saam met die spelbegrip as model om aan te toon hoe *vertaling* 'n spreekervaring is waarby verstaners ingetrek word by die ontsluitende mag van 'n wêreld van sin sodat die vertaler nie net kan sê wat gesê is nie, maar moet sê wat dit beteken in die nuwe taal. In hierdie verband is verstaan in spreke nie 'n leë herhaling van wat gesê is nie, maar 'n kreatiewe spreke binne 'n nuwe historiese situasie oor die sin van iets.

**Gadamer** benut 'n verskeidenheid van *metafore* vir die verduideliking van die *Wirkungsgeschichte* se werking, naamlik *horisonsversmelting*, *phronesis*, *inkarnasie* en *lig*. Die metafoor van *horisonversmelting* dui enersyds **Gadamer** se keuse vir integrasie in lyn met **Hegel**, eerder as rekonstruksie in lyn met **Schleiermacher** en **Dilthey**. Andersyds illustreer dit hoe die *subtillitas applicandi* wat uitgeskuif is uit die hermeneutiese fokus nou nie net deelgemaak word van hermeneutiek nie, maar ingeruk word in die sentrum van die hermeneutiese diskussie en verstaansaktiwiteit.

Die metafoor van *phronesis* – 'n sentrale begrip in **Aristoteles** se etiek - druk uit hoe verstaan gerig is op 'n algemene saak wat in die besondere situasie gekonkretiseer moet word en dat verstaan, net soos *phronesis*, nooit vooraf presies weet nie, maar in die konkrete eers beslis word wat die algemene is. Verder is dit niks minder as verstandigheid nie, wat besef dat verstaan nie uitloop op 'n absolute verstaan nie, maar tot 'n voorlopige ooreengekomenheid oor die sinaanspraak of waarheid van iets. Verstaan as verstandigheid is deel van die besef van eindigheid en voorlopigheid, dit is die gerypte ervaring wat die deurkruising van die eie verwagtingspatroon verwag. Die metafoor van *phronesis* is so verrassend oorvleuelend en druk die wesenlike van verstaan so helder en essensiële uit, dat 'n mens kan sê dat verstaan *phronesis* is. Verstaan is net soos *phronesis*, nie 'n teoretiese aangeleentheid nie, maar prakties; die slotsom van verstaan is net soos *phronesis*, nie 'n teoretiese uitspraak nie, maar 'n besluit tot oriëntering en handeling te midde van die voortgaande gesprek wat ons is, omdat ons nooit klaar gepraat en nooit finaal ooreengekome is nie.

Die metafoor van die *Inkarnasie* van die tweede persoon van die *Triniteit*, dien om die verwewenheid van spreke en denke te illustreer, en hoe die gedagte wat woord en skrif word, nie iets anders word nie, maar bloot sin openbaar op so 'n wyse dat dit verdwynende syn is.

Die metafoor van *lig* toon aan hoe spreke die lig in die oneindige duisternis is sodat elke woord wat aan die lig bring omsluit word deur 'n duisternis van moontlikhede of sin wat op die punt staan om binne te breek in die lig. By die metafoor van spreke as lig kom **Gadamer** se sleutel frase voor van *Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*. Dit is die metafoor van lig wat spreke as wêreldonsluiting na vore bring, wat die spekulatiewe struktuur van verstaan uitdruk en die universele aspek van hermeneutiek illustreer.

Vervolgens word in drie subparagrafe gekyk na **Gadamer** se analise van die drie uitkringende perspektiewe onder die gesigspunt van die kernmetafoor vir elke perspektief, naamlik kuns as spel, tradisie as horisonversmelting en spreke as lig.

---

## 2.1 Kuns as Spel

---

Die eerste deel van **Gadamer** se boek, *Wahrheit und Methode*, is 'n analise van die ervaring van kuns. Die bedoeling van sy aanpak is om aan te dui hoe in die kuns 'n soort waarheid ervaar word wat die metodiese kontrole van die wetenskappe ontglim. Die analise van die kunservaring bied uiteindelik ook die kern van sy begrip van die *Wirkungsgeschichte* wat aandui hoe waarheid nie in die eerste plek op 'n objektiverende wyse verstaan word nie, maar in 'n proses van deelname of partisipasie waarin die verstaner opgeneem word. Die verstaan van 'n kunswerk is nie primêr 'n aktiwiteit van die subjek nie, maar is deel van die syn van die kunswerk self. In hierdie analise van **Gadamer** is die begrip spel prominent. Dit vorm die invalshoek vir sy kritiek teen die estetiese onderskeiding waar vorm en inhoud geskei word en die waarheidsvraag in die kuns opsy geskuif is. Die begrip spel is die metafoor vir die verduideliking van hoe deelname teenoor objektivering werk. Uiteindelik word die begrip dan ook die model vir hoe die oorrumpelende krag van die sin van alle kunswerke werk.

In hierdie gedeelte word kortliks gewys op **Gadamer** se *kritiek teen die skeiding van vorm en inhoud* in die ervaring van kuns, op die begrip *spel* en hoe dit funksioneer in verskillende vorme van kuns en hoe die syn van 'n kunswerk na aanleiding van die model van spel ook in die *verstaan van literatuur* werksaam is.

### 2.1.1 Kritiek teen die skeiding van vorm en inhoud

Vir **Gadamer** is die vorm en inhoud van 'n kunswerk 'n eenheid in die primêre ervaring daarvan. Wanneer vorm en inhoud geskei word, is dit alreeds 'n distansierende en objektiverende benadering tot die kunswerk. In die primêre ervaring van 'n kunswerk word nie bloot mooi en estetiese vorme ervaar nie, maar eerder dit wat die kunswerk teenwoordig stel, oftewel: die inhoud. Die kunswerk ontsluit 'n wêreld of 'n perspektief op die wêreld wat 'n mens meeneem om anders te kyk of om daarteen te reageer.

Die subjektivering van die ervaring van kuns is deur **Kant** op gang gebring. Die subjektivering van die estetiese hang saam met die *Kopernikaanse* omwenteling wat **Kant** in die denke teweeggebring het deurdat hy die begroning van denke en ervaring soek in die aprioriese moontlikhede van die subjek. **Kant** se *Kritik der Urteilskraft* is nie 'n kritiek waarin smaak krities beoordeel word nie, maar 'n kritiek op kritiek - hy vra na die geldigheid van kritiese beoordeling van smaak waarin die skone as skone beoordeel word.<sup>28</sup>

Die begrip *oordeelsvermoë*<sup>29</sup> dui aan iemand is in staat om wat hy of sy geleer het en weet, reg toe te pas. Die oordeelsvermoë of gesonde verstand kom veral na vore in die oordeel oor reg en onreg, aanvaarbaar en onaanvaarbaar. Wie gesonde oordeel het, is nie net die algemeen begaafde persoon wat die besondere onder 'n algemene gesigspunt kan stel nie, maar iemand wat weet waarop dit werklik aankom en wat gebeur onder regte en gesonde gesigspunte sien.

By **Kant** verloor die begrip oordeelskrag alle *morele sin*. Die oordeelskrag word geabstraheer vanuit die konkreet sosiaal-etiese sfeer met sy historiese karakter en verskraal tot 'n estetiese smaakoordeel. Inderwaarheid is dit nie net die begrip oordeelsvermoë wat verskraal word nie, die begrip smaak<sup>30</sup> word self ook verskraal. *Smaak* was naamlik vroeër nie 'n estetiese begrip nie, maar 'n morele begrip wat die ideaal vir egte menslikheid uitdruk. In smaak het geblyk wat 'n goeie samelewing is: in 'n goeie samelewing het die mense smaak want hulle het hulle verhef bo kleingeestige en private belange ten gunste van die gemeenskaplike oordeel.<sup>31</sup>

Smaak is 'n soort kenwyse. Dit is nie 'n private en willekeurige saak nie, maar 'n publieke saak. Verder is daar 'n besliste sekerheid in smaak aanwesig, maar hierdie sekerheid kom nie uit metodiese begroning en verifikasie nie. Met die grootste beslistheid en sekerheid kan die onmaakvolle afgewys word, sonder dat gesê kan word waarom. Die sekerheid van smaak is volgens **Gadamer** die sekerheid oor die smaaklose; wat smaakvol is, is dit wat vir smaak onaanstootlik is.<sup>32</sup>

'n Konkrete fenomeen van smaak is die *mode*. Die smaak wat in die mode gestalte kry, is publiek en algemeen, maar dit berus nie op empiriese gegewens nie. Dit is dan ook moontlik om van die mode af te wyk met goeie smaak. Ten spyte van die tirannie en suigkrag van die mode het dit steeds variante moontlikhede te midde van 'n blywende geheel van gedrag. Die tirannieke suigkrag èn veranderbare modus van die mode blyk uit die uitspraak: *liewer 'n nar in die mode as buite die mode (Kant), maar dit is tog narheid om die mode al te ernstig op te neem (Gadamer)*.<sup>33</sup> Iemand met smaak sal dus nie die mode slaafs navolg nie, maar 'n eie oordeel en styl binne die lyne van die mode vertoon. Ander sal dan nie noodwendig met die persoon se oordeel ooreenstem nie, maar hulle sal wel daarmee *saamstem*.<sup>34</sup>

28 Cf. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 54 ev.; ook H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 39-41.

29 H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 27-31.

30 *Ibid.*, pp. 31-39.

31 *Ibid.*, pp. 32-33.

32 *Ibid.*, p. 33.

33 *Ibid.*, p. 34.

34 "Der Geschmack ist also nicht in dem Sinne ein gemeinschaftlicher Sinn, daß er sich von einer empirischen Allgemeinheit, der durchgängigen Einhelligkeit der Urteile Anderer, abhängig macht. Er sagt nicht, daß jedermann mit unserem Urteil übereinstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle (wie Kant feststellt)." *Ibid.*, pp. 34-35.



In smaak is steeds 'n *kenwyse* aan die werk wat nie vanuit konkrete reëls en begrippe verantwoord kan word nie. Dit is 'n beoordeling van die partikuliere met die oog op die geheel waar die geheel die totale gebied van die sede en ordentlikheid omvat. Smaak is steeds meer as die toepassing van algemene reëls op die partikuliere. Die kennis omtrent die reg en sede word eerder steeds vanuit die enkel geval verbreed en produktief bepaal.<sup>35</sup>

**Kant** verskraal die begrip van smaak tot dit wat die sinnelike en skoonheidsgevoel streel en sien nie enige morele sin daarin nie. Omgekeerd word die kenbegrip ook deur hom verskraal tot die teoretiese rede. Volgens **Gadamer** word die estetiese oordeelskrag (smaak) oor die sede en reg hierdeur geruk uit die sentrum van die filosofiese denke en verloor die geesteswetenskappe die moontlikheid om sy eie kenwyse te begrond naas die van die natuurwetenskappe.<sup>36</sup>

**Kant** se kunswetenskap laat dit duidelik blyk dat die natuurskoon die voorrang bo die kuns het en 'n soort model vir die kuns vorm. Beide het egter dieselfde aprioriese beginsels wat in die subjek lê. In sy leer oor die *vrye* en *bykomstige* skoonheid<sup>37</sup> (*freie und anhängende Schönheit*) onderskei **Kant** tussen 'n suiwer en 'n intellektuele smaakoordeel wat respektiewelik vrye en bykomstige skoonheid beoordeel. Hierdeur word die vrye natuurskoon verhef tot die eintlike skoonheid vir die suiwer smaakoordeel. Oral waar die begripmatige 'n rol speel, soos in die poësie of in die beeldende of uitvoerende kunste (drama), is dit bykomstige skoonheid vir die intellektuele smaakoordeel.

Vir **Gadamer** is dit 'n fatale leer vir die kuns aangesien die kuns gedegradeer word. Die onderskeidinge van **Kant** hou in elk geval nie steek nie. Daar is byvoorbeeld smaakobjekte wat onder beide gesigspunte beoordeel kan word. Die liggaam waarop 'n tatoeëermerk verskyn, kan byvoorbeeld teoreties beskou word as natuurlike skoonheid vir die suiwer smaakoordeel, terwyl die tatoeëermerk verskyn aan die intellektuele smaakoordeel. In die praktyk verskyn dit egter as 'n eenheid en is afstootlik.

In **Kant** se leer oor die *ideaal van skoonheid*<sup>38</sup> reken hy dat daar slegs vir die menslike gestalte 'n ideaal kan wees. Die menslike gestalte is immers uitdrukking van die sedelike en kan nie daarsonder mooi wees nie. 'n Beoordeling van 'n menslike gestalte is dus nie 'n smaakoordeel - suiwer of intellektueel - alleen nie. Dit beteken dat iets meer moet wees as bloot smaakbevrediging om aan die ideaal van skoonheid te voldoen. Volgens **Gadamer** kom uit hierdie onderskeidinge iets van die wese van die kuns na vore: kunstig-estetiese uitbeelding (*vorm*) en dit wat uitgebeeld word (*inhoud*) vorm 'n eenheid en kan nie geskei word nie. In die verskynsel van *tatoeëring* blyk hierdie eenheid flagrant. Vir **Kant** is hierdie onontkenbare eenheid tussen die *estetiese* en die *inhoudelike* by die menslike gestalte 'n uitsonderlike en randverskynsel; vir **Gadamer** illustreer dit die wesenlike kern van die kuns.

35 "Es folgt daraus, daß der Geschmack etwas erkennt – freilich auf eine Weise, die sich nicht von dem konkreten Anblick, an dem er sich vollzieht, ablösen, auf Regeln und Begriffe bringen läßt." *Ibid.*, p. 34.

36 *Ibid.*, pp. 37-38.

37 I. Kant, *op. cit.*, par. 16, H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 42-43

38 I. Kant, *op. cit.*, par 17; H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 44-46.

Die wese van die kuns kan dan volgens **Gadamer**, in **Hegel** se terme, beskryf word as die *bring van die mens voor sigself*.<sup>39</sup> Ander gegewens in die natuur kan ook sedelike idees na vore bring, die menslike gestaltes dra die sedelike egter in hulle eie syn, omdat hulle is soos wat hulle is. **Kant** se leer van die ideaal van skoonheid bied dus die moontlikheid vir die kuns om 'n outonome verskynsel te word: kuns is dan nie meer die uitbeelding van 'n natuuridee nie, maar die *selfontmoeting* van mense in die natuur en in die menslik-historiese wêreld.

**Gadamer** se kritiek teen **Kant**, is tipies van sy kritiek teen die verskraling van waarheid tot metodiese waarheid. Wanneer 'n verskynsel losgeruk word uit die sosiaal-historiese samehang, kan dit wel metodies benader en analiseer word vanuit 'n objektiverende distansie, maar dan is dit nie meer die oorspronklike verhouding van deelname en vertrouwdheid met die verskynsel nie.

### 2.1.2 Spel as metafoor en model

**Gadamer** benut die verskynsel van spel as 'n metafoor vir sy verduideliking van sy begrip van deelname teenoor 'n distansiërende benadering. Sy begrip van spel illustreer hoe verstaan nie primêr 'n aktiwiteit van die subjek is om by 'n objek uit te kom nie, maar eerder deel is van die sinswyse van die te verstane saak. Die metafoor van spel dien uiteindelik as model vir hoe kuns in die algemeen gesien kan word – die uitvoerende en beeldende kunste en uiteindelik ook die literatuur.

**1 (Primaat aan spel, nie spelers)** Die *spelbegrip* is self gelaai met subjektivistiese betekenis as gevolg van die invloed van **Kant**. **Gadamer** se begrip van spel fokus nie op die subjektiewe gedrag van die spelers nie, maar op die sinswyse van die spel as 'n gebeurtenis waarby die spelers ingetrek word. Natuurlik is dit moontlik om die gedrag van die subjek as speler te onderskei van die spel self. So kan 'n mens byvoorbeeld sê dat spelers in hulle houding en optrede die spel nie ernstig hoef op te vat nie, aangesien hulle nie met doodsake besig is nie. Vanuit die subjektiewe gesigshoek is die spel dus nie ernstig nie, dit vind, in **Aristoteles** se woorde, nie plaas ter wille van een of ander doeleinde nie, maar ter wille van sigself, ter wille van die *ontspanning*.<sup>40</sup> In die spel is daar egter 'n eie erns, selfs 'n heilige erns. Hierdie erns moet nie vergelyk word met die samelewing se doeleindes en politieke erns nie, in die spel is dit die erns van die spel self wat die spel tot spel maak. Wie die spel nie ernstig opneem nie, is 'n spelbederwer. Die sinswyse van die spel laat dus nie toe dat die spelers hulle willekeurig gedra teenoor die spel nie.<sup>41</sup>

Die *metaforiese gebruik* van die spelbegrip toon hierdie karakter van die spel duidelik. Vir **Gadamer** het die metaforiese gebruik van die taal 'n metodiese voorrang, want wanneer 'n woord op 'n vreemde gebied oorgedra word, word die oorspronklike betekenis van die woord helder uitgelig. Die metaforiese gebruik van die woord spel kom tot uitdrukking wanneer ons byvoorbeeld praat van die *spel van die ligte*, die *spel van die golwe*, die *spel van kragte*, of *woordspel*. Daar is telkens 'n heen en weer beweging wat aan geen doel vasgemaak kan word waar dit tot vervulling kom nie. Die vervulling is eerder die beweging self. Die beweging wat die spel self is, het nie 'n

39 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, p. 57. Cf. ook H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 45.

40 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, X, VI, 1176 b 33.

41 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 97.

doel waarin dit eindig nie, maar word telkens hernu in 'n voortdurende herhaling. Die heen en weer beweging is vir die spel so sentraal, dat dit om 't ewe is wie die beweging uitvoer. Inderwaarheid speel die spel self voort. Daarom praat ons van die spel van kleure en bedoel beslis nie daarmee dat die een kleur die ander speel nie, maar die *eenheidsgebeurtenis* waarin die verskillende kleure sig toon.<sup>42</sup>

Die synswyse van die spel is dus nie van die aard dat 'n subjek die inisiatief in die spel neem nie. Die oorspronklike en mees primordiale sin van spel is eerder *mediale sin*. Ons praat immers daarvan dat iets daar speel, dat iets ('n tragedie) hom daar afspeel, dat iets op die spel is. Hierdie verskynsel in die taalgebruik is volgens **Gadamer** 'n indirekte heenwysing daarna dat die spel nie primêr as 'n soort *aktiwiteit of handeling* verstaan wil word nie. Vir taal is die subjek van die spel nie die subjektiwiteit van iemand wat onder andere ook speel nie, maar die spel self. Dit is maar net ons wat so gewoond is om - as gevolg van 'n totale subjektivistiese mentaliteit in 'n tegnokratiese samelewing en wetenskap - die spel vanuit die subjek en sy houding te bekyk.<sup>43</sup>

Die vraag na die spelkarakter van 'n *wedstryd* word ook duideliker vanuit die fundamentele heen en weer beweging van die spelbeweging. Deur die uitdaging ontstaan 'n spanningsvolle heen en weer beweging wat die oorwinnaar na vore laat tree. Die heen en weer van die spel behoort so wesenlik tot die spel, dat daar uiteindelik geen by-jouself-alleen-speel (*Für-sich-allein-spielen*) meer is nie. Dit is nie soseer dat iemand anders moet saamspeel om die spel te maak nie, die beweging van die spel trek 'n mens eerder in die spel in. So kies die kat die bol wol omdat dit meespeel, en die onsterflikheid van die balspel berus op die vrye albeweeglikheid van die bal wat telkens weer die verrassende doen.

Die *primaat van die spel* bo die subjekiewe spelendes word deur die spelers self op 'n besondere wyse ervaar. Die taalgebruik is weer verhelderend: ons sê iemand speel met moontlikhede of met 'n plan. Die bedoeling hiervan is dat die spelers nie vasgepen is op spesifieke doeleindes nie, hulle het 'n vrye beweegruimte, hulle het die vryheid om te kies. Tog is vryheid ook gevaarlik: die spel is 'n risiko vir die speler en die risiko is juis die bekoring van die spel.<sup>44</sup>

Van hieruit tipeer **Gadamer** die algemene kenmerk van hoe die wese van die spel in die spelende gedrag gereflekteer word as: *alles Spielen ist ein Gespieltwerden*.<sup>45</sup> Die bekoring en fassinering wat die spel uitoefen bestaan daarin dat die spel heer word oor die spelende. In die spele waarin selfopgelegde take is, is dit die risiko van "*of dit sal geluk*" en "*of dit weer sal slaag*" wat die bekoring van die spel uitmaak. Op hierdie wyse is dit die spel wat die spelers in sy mag hou.

**2 (Iets word gespeel vir ...)** By die *menslike spel* is die uitstaande kenmerkende dat *iets gespeel word*. Die bewegingstruktuur is van so 'n aard dat die spelers kan kies watter spel hulle wil speel. Die heen en weer beweging word as 'n vorm van gedrag bepaal - menslike spel is mos *iets speel* - wat afgegrens word van die anderssoortige gedrag van 'n ander spel. Die *iets speel* kom ook daarin tot uitdrukking dat die spel vir die speler take stel. Wanneer kinders vir hulleself die taak stel om die bal al hoër teen

42 *Ibid.*, pp. 98-99.

43 *Ibid.*, p. 99.

44 *Ibid.*, p. 101.

45 *Ibid.*, pp. 101-102.

die muur te gooi, is dit spel-take omdat die verwerkliking daarvan nie die voltooiing van die taak is nie, maar die struktuur van die spelbeweging self.<sup>46</sup>

Die moeilikheidsgraad van die speler se gedrag berus op die besondere opdrag-karakter van die spel-taak en kom ooreen met die uitvoer daarvan - dit is nie gerig op doeleindes nie. Die uitvoer van die opdrag *kom vanself*. Hierdie wyse van praat is op 'n besondere wyse van toepassing op die spel, omdat die spel op sigself afgesonder is en die take daarin nie gerig is op ander doeleindes nie. Die spel is werklik daarop toegespits om *vanself te kom*. Sy sinswyse is dus *vanself-na-vore-kom*.<sup>47</sup>

Alle *vanself-na-vore-kom* is egter steeds 'n *na-vore-kom vir iemand*. Hierdie moontlikheid van die spel, maak die eintlike spelkarakter van die *kuns* uit. Die geslote ruimte van die speelwêreld laat hier die een muur wegval. Die *kultiese spel* en die *toneelstuk* ("*Schauspiel*") kom op dieselfde wyse na vore as wat die spelende kind se spel na vore kom. Die spel gaan nie op in die na vore kom nie, maar wys tegelyk bo sigself uit na diegene wat as toeskouers daaraan deel het. Spel is dan nie meer die blote opvoer of na vore kom in 'n gestruktureerde beweging nie, maar 'n *Darstellung für...* Dit is geldig van alle *na-vore-kom* of *opvoering* en is konstituerend vir die kuns.<sup>48</sup>

Nou is dit so dat die na vore komende spel van 'n kind 'n opvoer vir sigself is en nie vir iemand anders nie. Dieselfde geld vir *sportspele* - die wegval van die vierde muur bedreig eerder die egte spelkarakter. Die *kultiese spele* is egter anders: die opvoer of na vore kom van die godheid en mite in die kultiese spel is 'n spel waarin die deelnemende spelers in die navorekomende funksie opgaan en vir die toeskouers 'n singeheel opvoer. Inderwaarheid is dit nie 'n vierde muur wat wegval en so die spel tot "*skouspel*" of spel vir "*toeskouers*" maak nie. Die oop-wees na die toeskouers is eerder deel van die geslotenheid van die spel. Die toeskouers voltrek wat die spel wesenlik is, naamlik '*n opvoer vir ...*', '*n na-vore-kom-vir ...*'

Die bepaling van die spel as *mediale gebeurtenis* verkry op hierdie wyse sy volle betekenis. Die spel het sy syn nie in die bewussyn van die spelers nie, dit is eerder die spel wat die spelers in sy kragveld intrek. Die spelers ervaar die spel as 'n *oorrompelende krag*. Dit kom die beste tot uitdrukking waar die spel as sodanig bedoel word, en dit is die geval waar die spel 'n "*Darstellung für Zuschauer*" is.<sup>49</sup>

Die *toneelspel* bly 'n spel, dit het die struktuur van 'n geslote wêreld. Maar die kultiese en profane toneelspel is oop na die toeskouers. Die toneelspelers speel hulle rolle en so kom die spel tot opvoering of dit kom na vore, maar die spel sluit toneelspelers en toeskouers in. Die aard van deelname is nie meer daardeur bepaal dat die toneelspelers in die spel opgaan nie, maar dat hulle hul rol met betrekking tot en met die oog op die toeskouers vervul. Nie die *deelnemers* nie, maar die *toeskouers* moet in die spel opgaan.

'n *Totale wending* gebeur in die spel wanneer dit 'n *toneelspel of spel vir toeskouers* word. Dit is die toeskouers *vir wie* en *in wie* die spel speel. Natuurlik kan die

46 *Ibid.*, pp. 102-103.

47 *Ibid.*, p. 103.

48 *Ibid.*, pp. 103-104.

49 *Ibid.*, p. 104.

toneelspeler ook die singeheel van die toneelstuk ervaar, maar die toeskouers het die metodiese voorrang aangesien die spel *vir hulle* daar is om ingetrek te word. Fundamenteel gesien word die onderskeid tussen spelers en toeskouers opgehef. Selfs waar spelers hulle afsluit van die toeskouers soos in die huismusiek, bly hierdie struktuur van krag: die spelers wil tog dat die musiek goed presenteer word. Dit beteken dat die musiekspel steeds *vir iemand* is, ook al is niemand daar nie.<sup>50</sup>

**3 (Omvorming in 'n struktuur) Gadamer** noem die totale wending, waardeur die menslike spel omswaai tot 'n kunswerk en so 'n *opvoering* of 'n *na-vore-kom vir toeskouers* word, die *omvorming in 'n struktuur*.<sup>51</sup> Dit is as gevolg van hierdie *omvorming* dat *totale bemiddeling* kan plaasvind. Eers deur die *omvorming* in 'n struktuur verkry die spel sy identiteit en word dit duidelik hoe die spel in 'n sin onafhanklik van die opvoerende handeling van die spelers is en volledig bestaan in die verskyning van wat gespeel word. As sodanig is die spel herhaalbaar en blywend. Dit het nie net die karakter van 'n *energeia* (aktiwiteit) nie, maar ook van *ergon* (werk).<sup>52</sup> Hierdie werk noem **Gadamer** struktuur. Wat onafhanklik van die opvoerende aktiwiteit van die spelers is, naamlik die struktuur, moet egter nogtans opgevoer word. Hierdie aangewesenheid op opvoerende aktiwiteit van die spelers beteken egter nie afhanklikheid in die sin dat die spel eers deur die opvoering van die spelers of toeskouers bepaal word nie, ook nie van die ontdekker van die spel of die kunstenaar nie. Teenoor almal het die spel 'n *outonomie*. Dit word aangedui met die begrip *omvorming*.

Die syn van die kuns blyk in hierdie begrip. *Omvorming* is nie dieselfde as *verandering* nie. Met *verandering* word juis bedoel dat iets wat dieselfde bly, veranderinge ondergaan - slegs iets, of dit baie of min is, is aan die saak verander. *Omvorming* daarenteen bedoel dat iets as geheel nou iets anders is en dat dit nou as iets anders naas die vroeëre iets bestaan. *Omvorming* in 'n struktuur beteken dus dat wat voorheen was, nie meer is nie; en dat wat nou is, wat daar in die spel van die kuns daargestel word, iets nuuts en die blywende ware is.

Wat nie meer is nie, is die *speler* - daarby kan 'n mens sê die digter en komponis. Wanneer 'n mens dit vanuit die gesigspunt van die subjektiewe aktiwiteit beskou, sou 'n mens dit nie as *omvorming* nie, maar as *vermomming* beskou. Die subjektiewe gesigspunt bring egter nie die saak van die spel korrek na vore nie. Die spel is eerder 'n *omvorming* sodat die identiteit van die speler nie meer bestaan nie. Elkeen vra slegs *wat* daar gebeur, *wat* die spel bedoel. *Die speler of digter tel nie meer nie, slegs dit wat gespeel word*.

Nog iets wat nie meer is nie, is die *eie wêreld* waarin ons leef. *Omvorming* in 'n struktuur is nie net die verplasing na 'n ander wêreld nie, maar is 'n ander in sigself geslote wêreld waarin die spel speel. Die in sigself geslote wêreld het sy eie struktuur en word nie gemeet aan iets buite sigself nie. So is die handeling van 'n toneelstuk geheel en al in sigself geslote en rus in sigself. Die werklikheid is hoegenaamd nie die heimlike maatstaf van die toneelstuk wat dan 'n sogenaamde *afbeelding* sou wees nie. Die soeke na 'n vergelyking met die lewe of die vraag of dit werklik is of kan wees, is

50 *Ibid.*, p. 105.

51 "Verwandlung ins Gebilde", *Ibid.*, p. 105.

52 *Ibid.*, pp. 105-106. Gadamer gebruik Aristoteles se onderskeiding tussen *poiesis* en *praxis*, wat hy in sy *Nicomachean Ethics*, A 1, gebruik.

irrelevant, want die opvoering spreek sy eie waarheid uit. So praat **Plato** sonder onderskeid van die *tragedie* en *komedie* van die *lewe* en die *verhoog*.<sup>53</sup> Die onderskeid tussen *lewe* en *kuns* word opgehef in die korrekte waarneming van die sin van die toneelstuk se opvoering. Korrekte waarneming van die opvoering is die *herkenning* van jouself en die wêreld daarin. Die vreugde aan die toneelspel is die vreugde van herkenning, naamlik *so is dit*.<sup>54</sup>

Die omvorming in 'n struktuur is dus wesenlik 'n *omvorming in die ware*. In die opvoering van die spel kom na vore dit wat is. Dit wat normaalweg bedek is, word aan die lig gebring. Soos 'n *prisma* wat die aanwesige kleure wat normaalweg onsigbaar is, tot sigbaarheid bring.<sup>55</sup>

Die werklikheid staan volgens **Gadamer** altyd in 'n toekomsthorison van gewenste en gevreesde, maar ook nog onbesliste moontlikhede. Dit is dus so dat mekaar uitsluitende verwagtinge gewek word waarvan nie almal vervul kan word nie. Dit is juis die onbeslistheid van die toekoms wat so 'n *oorskot van verwagting* toelaat, sodat die werklikheid noodwendig agterbly by verwagtinge. Wanneer in 'n besondere geval 'n sinsamehang in die werklikheid so beslis en vervul word dat al hierdie onvervulde moontlikhede ontvou, dan is so 'n *werklikheid soos 'n toneelstuk*. 'n Mens praat dan van 'n tragedie of komedie van die lewe.

Waar die lewe as 'n spel of toneelstuk verstaan word, kom na vore wat die werklikheid van die spel is wat deur **Gadamer** as die spelwyse van die kuns aangedui is. Die syn van alle spel is steeds vervulling, suiwer vervulling, *energeia*, wat sy doel (*telos*) in sigself het. Die wêreld van die kuns is inderdaad geheel en al 'n wêreld wat omvorm is. Aan hierdie omvormde eie wêreld van die kunswerk herken ons ons wêreld, sien ons so is dit.<sup>56</sup>

Die begrip *omvorming* moet dus die selfstandige synsaard van wat **Gadamer** struktuur noem, karakteriseer. Van hieruit word die werklikheid gedui as *onomvormde* en die kuns as die *opheffing* van hierdie werklikheid in sy waarheid. Ook die antieke kunsteorie wat kuns as *na-aping* of nabootsing van die werklikheid sien, gaan uit van die spel wat as dans die na-vore-kom van die goddelike is.

**4 (Mimesis)** Die begrip *na-aping* of *nabootsing* of *mimesis* beskryf die spel van die kuns slegs wanneer 'n mens die sin van *herkenning* wat in na-aping lê, op die oog het.<sup>57</sup> Dit wat nageboots word of na vore kom is teenwoordig in die *mimiek*. Die na-apende dogtertjie wat haar ma se klomp en serpe aantrek, wil nie haarself vermom nie, maar die ma na vore laat kom. Die ma moet in haar optrede en kleding herken word. **Gadamer** beklemtoon: *die kennis-sin van mimesis (na-aping) is herkenning*. **Aristoteles** het gesê die kunstige daarstelling laat die "*onverkwiklike verkwiklik*" verskyn<sup>58</sup> en **Kant** definieer die kuns as "*schöne Vorstellung eines Dinges*" omdat die

53 Plato, *Philebos*, 50 b.

54 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 107.

55 *Ibid.*, p. 107. Cf. ook Gadamer, "Vom Wesen des Bildes", in *Kleine Schriften II*, pp. 227-234 oor die kuns as prisma wat die onsigbare densiteit van die werklikheid oopbreek en distilerend oopbreek tot sigbaarheid.

56 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 107-108.

57 Aristotle, *Poetics*, veral 4, 1448b16 ev.

58 *Ibid.*, 4, 1448b10.

kuns ook die haatlike mooi vertoon.<sup>59</sup> Die wese van die kuns is egter nie daarmee raakgevat nie. By die ervaring van kuns bewonder 'n mens nie die kuns waarmee die kunstenaar iets gemaak het nie - dit is 'n *sekondêre interesse*. Waarop die *interesse primêr* gerig is, is *wat* daar is, *hoe waar dit is*, dit wil sê: hoe 'n mens iets en jouself daarin ken en *herken*.<sup>60</sup>

Die diepste wese van die kuns lê volgens **Gadamer** verder daarin dat dit nie net iets bekends is wat herken word nie, maar dat dit *iets nuuts* is wat daarin leer ken word. Die vreugde van herkenning is juis dat *iets meer herken* word as net die bekende. Die *prisma-funksie* van die kuns waarby die ongesegde en ongesiende aan die lig gebring word, bring iets nuuts na vore wat onmiddellik as verrassende waarheid van die bekende gesien word.<sup>61</sup> Herkenning beteken dan nie slegs die *oerbeeld* is teenwoordig in die daarstelling nie, maar ook dat dit wesenliker in die daarstelling na vore kom. *Na-aping en daarstelling is dus nie afbeeldende herhaling alleen nie, maar kennis van die wese*. Omdat dit nie blote herhaling is nie, maar die *na vore bring* van die wesenlike waarheid, is die toeskouer tegelyk inbegrepe.<sup>62</sup>

Die konklusie hieruit is vir **Gadamer**, dat na-aping as daarstelling of na-vore-brenging 'n *kennisfunksie* het en dat dit as sodanig gefunksioneer het in die kunsteorie solank die kuns as 'n wyse van kennis beskou is. Dit kon egter ook net hou solank kennis van die waarheid van iets gesien is as kennis van die wese daarvan.<sup>63</sup> Vir die nominalisme van die moderne wetenskap en sy verengde werklikheidsbegrip waaruit **Kant** vir die estetika agnostiese konsekwensies trek, het die begrip *mimesis* sy trefkrag ingeboet. Noudat die slaggate van die subjektiewe wending van die estetika duidelik geword het, is dit volgens **Gadamer** gepas om weer na die ou tradisie te kyk. Wanneer kuns dan nie meer die variasie van wisselende belewenisse is nie, moet die daarstelling as sinswysing van die kunswerk self erken word. Die begrip daarstelling of na-vore-kom moet dan uit die begrip *spel* afgelei word, insoverre sig-daarstel of vanself na vore kom die wese van die spel en daarom ook van die kunswerk is. Die gespeelde spel spreek die toeskouers op so 'n wyse aan, dat hulle ten spyte van die distansie behoort tot die daarstelling of na vore kom.<sup>64</sup>

In die *kultiese handeling* blyk die wyse van opvoering of na vore kom die heel beste. Die betrokkenheid en behorendheid van die gemeente is voor-die-hand-liggend. Die religieuse sin kan nie van die estetiese losgemaak word nie. Die estetiese opvoering is wesenlik vir die religieuse sin. So ook vir die toneelstuk (drama) en poësie. Die opvoering van die toneelstuk kan nie onderskei word daarvan as iets bykomstigs wat nie deel is van die wesenlike sin daarvan asof dit bloot iets subjektiefs is soos wisselende belewenisse nie. In die opvoering word eerder die werk self ontmoet. Dit blyk veral in die *musiek*, maar die heel duidelikste in die *kultiese* waar die godheid ontmoet word. Die metodiese wins van die spel as uitgangspunt vir die beskrywing van die sinswysing van 'n kunswerk, is dat die kunswerk nie geïsoleer kan word van sy

59 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, par. 48.

60 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 107.

61 H-G. Gadamer, "Vom Wesen des Bildes", in *op. cit.*, pp. 227-234.

62 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 109.

63 Gadamer verwys in hierdie verband na Anna Tumarkin wat die oorgang van die begrip "na-aping" na "uitdrukking" aangetoon het aan die hand van die kunsteorie van die 18de eeu, in *Festschrift für Samuel Singer*, 1930, voetnota 3 in H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 110.

64 H-G. Gadamer, *loc. cit.*

kontingente opvoering of waardering nie. Waar dit wel geskied, is dit die resultaat van 'n abstraksie wat die eintlike syn van die werk tekortdoen. Die kunswerk behoort in die wêreld waarin dit sigself daarstel. *Die toneelstuk is eers eintlik waar dit gespeel word en musiek is eers eintlik waar dit gehoor word.*

*"Die These ist also, daß das Sein der Kunst nicht als Gegenstand eines ästhetische Bewußtseins bestimmt werden kann, weil umgekehrt das ästhetische Verhalten mehr ist, als es von sich weiß. Es ist ein Teil des Seinsvorganges der Darstellung und gehört dem Spiel als Spiel wesentlich zu."*<sup>65</sup>

Vanuit hierdie tese van **Gadamer** moet dan gevra word na die *ontologiese konsekwensies* vir die kunswerk. Wat vir 'n synsaard het die toneelstuk en poësie wat eers in die opvoering 'n *skouspel* is en dat dit tog sy eie syn is wat telkens tot opvoering kom? 'n Mens kan in lyn met die omvorming in 'n struktuur sê die *spel is 'n struktuur* – dit wil sê ten spyte van sy aangewesenheid op gespeel word, is dit reeds 'n singeheel wat as sodanig herhalend daargestel en verstaan kan word. Die *struktuur is egter ook spel* – dit wil sê dat dit ten spyte van sy ideële syn, slegs in die gespeel word tot sy volle syn kom. Die samehang van beide kante moet vasgehou word teenoor die estetiese onderskeiding.

Teenoor die estetiese onderskeiding van die estetiese bewussyn stel **Gadamer** die estetiese *nie-onderskeiding*. Dit is duidelik dat in *naboetsing* die *nagebootste* soseer die bedoelde saak is - in 'n gedig is dit die saak waaromheen die digter die taal verdig, in 'n opvoering is dit die toneelstuk - dat 'n mens nie die digterlike gestaltegewing van die saak of die opvoering van die toneelstuk kan onderskei nie. Sulke onderskeidings is wel *sekondêr* op 'n tweede orde vlak moontlik, maar dit is nie die *primêre ervaring* nie. Wat die speler speel en die toeskouer herken, is die gestalte en handeling wat die digter bedoel.

Hier is dus 'n *dubbele mimesis* aanwesig: die digter voer op en die toneelspeeler voer op. Hierdie dubbele *mimesis* is egter 'n eenheid: wat in die een en die ander tot daarstelling kom, is een en dieselfde. Die *dubbele mimesis* kom ooreen met 'n *dubbele nie-onderskeiding* as die eenheid van die waarheid wat 'n mens in die spel van die kuns herken. Wanneer sekondêr onderskei word, is dit 'n wegbeweeg van die saak van die kuns.<sup>66</sup>

Die idee van 'n *enkele korrekte daarstelling* het ten opsigte van die *eindigheid* van ons geskiedmatige *Dasein* iets van 'n *teenspraak*. Wel kan 'n mens daarop sê dat die begeerte dat die daarstelling reg moet wees juis die *nie-onderskeiding* van die bemiddeling van die werk en die werk self bevestig. Juis daarom meen **Gadamer** die bemiddeling van die kunswerk in interpretasie is 'n *totale bemiddeling*. Totale bemiddeling beteken dat die bemiddelende sigself ophef. Dit wil sê die reproduksie

65 *Ibid.*, p. 111. Cf. ook J.J.E. Gracia, "Can there be texts without audiences? The identity and functions of audiences," in *The Review of Metaphysics*, XLVII (1994), pp. 711-734. Gracia sluit met die stelling: "Hence, there is always an audience for a text, even when the author has no particular audience in mind at the time of composition." *Ibid.*, p. 734. Gadamer se punt is dat dit nie gaan om wat in die kop van die kunstenaar (opvoerder of skrywer) is nie, maar dat die struktuur van 'n opvoering wesenlik 'n "Darstellung für" of 'n "opvoer vir" is. Musiek, drama en kuns is na die struktuur daarvan bedoel om gehoor, gesien en gelees te word.

66 *Ibid.*, p. 112.



word nie as sodanig tematies nie, maar deur die reproduksie en daarin word die werk tot daarstelling gebring.<sup>67</sup>

Oor die vraag na die *identiteit* van die kunswerk wat in die verskillende reproduksies tog dieselfde bly ten spyte van die verskillende opvoerings deur die tyd heen, meen hy die kunswerk verloor nie sy identiteit nie, maar is in al die opvoerings teenwoordig. Die opvoering behoort tot hom, hulle is *gelyktydig* met hom. Daarom moet die syn van die kunswerk histories interpreteer word.<sup>68</sup>

**5 (Fees en tragedie en gelyktydigheid)** Die vraag vir **Gadamer** is hoe hierdie *gelyktydigheid van die opvoering met die kunswerk* opgevat moet word. Die gelyktydigheid en teenwoordigheid van die estetiese syn word ook die tydloosheid genoem. Tydloosheid moet egter met tydelikheid saamgedink word. Tydloosheid is bloot 'n dialektiese bepaling vanuit die tydelikheid. So is ook die onderskeiding van twee tydelikhede, naamlik 'n historiese en bo-historiese tydelikheid, steeds 'n dialektiese teenstelling.

Die probleem met sulke onderskeidings is dat dit die kuns vir die ervarende bewussyn sonder kontinuïteit maak en die aporieë van die estetiese onderskeidings gewoon herhaal. Die tydverstaan van die kunswerk wil tog immers juis die kontinuïteit van die kunswerk aandui. **Heidegger** se eksistensiële analise van die menslike *Dasein* se geskiedmatige en radikaal eindige bestaan, is nie maar net 'n moontlike sinswyse van die mens naas ander sinswyses nie, dit is eerder die sinswyse van die verstanende mens self wat as geskiedmatig onthul word.<sup>69</sup>

Die tydstruktuur van die kunswerk en sy daarstelling as gelyktydigheid verduidelik **Gadamer** aan die hand van sy analise van die **fees** en van die **tragedie**. **Gadamer** gaan daarvan uit dat die kunswerk 'n *spel* is, dit wil sê dat dit sy eintlike *syn nie los kan maak van sy opvoering nie*, en dat eenheid en identiteit van sy struktuur nogtans in die verskillende opvoerings na vore kom. *Aangewesenheid op opvoering* behoort tot die wese van die kunswerk. Hoeveel veranderinge en verdraaiinge ookal mag plaasvind, dit bly nogtans dieselfde. Die verbondenheid aan elke opvoering bestaan daarin dat dit betrekking het op die struktuur van die kunswerk. Die opvoering het dus op 'n onlosmaaklike wyse die karakter van herhaling van dieselfde. Elke herhaling is nogtans gelyk oorspronklik met die werk. Die raaiselagtigheid van hierdie tydstruktuur kan volgens **Gadamer** die beste verstaan word vanuit die *fees*.<sup>70</sup> Tot die fees behoort dat dit telkens herhaal word, dat dit weer *terugkeer*. Die terugkerende fees is nie 'n ander fees nie, nog minder 'n blote herinnering aan die oorspronklike fees. Die tydervaring van die fees is feesviering, en dit beteken teenwoordigheid *sui generis*.

Die tyd karakter van feesviering is nie te verstaan vanuit chronologiese opeenvolging nie. Feesviering is telkens anders juis omdat dit dieselfde fees is. Die wese van die fees as viering is nie betrokke op sy oorsprong sodat dit vanuit die oorsprong verstaan moet word nie. Met die oorsprong van 'n fees word immers juis bepaal dat dit telkens en reëlmatig gevier moet word, en daarom is dit in lyn met die wese van die fees om

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

<sup>70</sup> H-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, pp. 52 ev.; en *Wahrheit und Methode*, pp. 117-122.

telkens anders te wees. Die syn van die fees lê daarom volgens **Gadamer** in *wording en terugkering*.<sup>71</sup>

Die fees is slegs deurdat dit gevier word. Dit beteken nie die fees gaan op in die subjektiwiteit van die feesvierendes nie, eerder dat die wese van die fees is soos die wese van die toneelstuk wat die opvoering vir die toeskouers insluit. Die syn van die fees is nie die snypunt van belewenisse nie. Die syn van die feesvierendes is dat hulle daarby is (*Dabeisein*), en dit beteken *deelname*.

Oor die syn van die feesvierendes as deelname, wys **Gadamer** op die *sakrale kommunie* wat die oorspronklike begrip van *theoria* ten grondslag lê.<sup>72</sup> *Theoros* was die afgevaardigde na 'n fees. Om deel te neem aan die afvaardiging op die fees was sy enigste kwalifikasie en funksie om *daar by te wees*. Die *theoros* is die toeskouer wat deur sy teenwoordigheid (*daarby-wees*) deelneem aan die fees. So vat die Griekse metafisika die wese van *theoria* en *nous* op as suiwer *daarby-wees* by die ware syndes. Ook ons sien teoretiese gedrag as die vermoë om eie belang by 'n saak te vergeet.<sup>73</sup> *Theoria* is nie primêr 'n gedragspatroon vanuit die subjek nie, maar vanuit dit wat bekyk word; dit is deelname, geen handelende optrede nie, maar iets wat jy ondergaan - naamlik om *opgeneem te word deur die aanskoue*.

**Gadamer** wil die syn van die toeskouer wat hoort by die spel van die kuns, nie vanuit die subjektiwiteit as 'n houding van die estetiese bewussyn beskryf nie want dit tref nie die wese van die saak nie. Tog meen hy dit is gepas om die wese van die toeskouer vanuit die *daarby-wees* te beskryf. *Daarby-wees*, as 'n subjektiewe optrede van menslike gedrag, het die karakter van *ekstase*, van buite jouself wees. **Gadamer** sien hierin die positiewe moontlikheid om geheel en al by iets teenwoordig te wees. So 'n *daarby-wees* het die kenmerk dat jy jouself vergeet. Dit maak die wese van die toeskouer uit om jou oor te gee aan wat jy sien, om jouself te vergeet. Dit is egter nie 'n private toestand nie, dit is gewoon die *toewending tot 'n saak*.<sup>74</sup>

Daar is 'n wesenlike verskil tussen 'n toeskouers wat hulleself *oorgee aan die spel van die kuns*, en toeskouers uit blote *nuuskierigheid*. Ook die nuuskierige toeskouers word meegesleur en vergeet hulleself. Die verskil is egter dat die saak hulle eintlik geensins aangaan nie. Daarom is dit 'n blote tyd-verdryf. Die toeskouers by die spel van die kuns is nie net vir 'n oomblik weggeruk nie, maar daar is 'n aanspraak op duur en die aanspraak duur voort.<sup>75</sup>

Die syn van die kunswerk is in sy aanspraak op verskillende verstaners gelyktydig. Die waarheid van die kunswerk, hoe oud dit ookal is, word in sy opvoering vir ons gelyktydig, dit verkry volle teenwoordigheid. Gelyktydigheid is nie 'n gegewenheid vir die bewussyn nie, maar 'n *taak* vir die bewussyn. Die taak bestaan daarin om so by die saak te hou, dat dit gelyktydig word, dit wil sê *dat alle bemiddeling in 'n totale teenwoordigheid opgehef word*.

71 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 117.

72 *Ibid.*, p. 118 ev. Cf. ook sy *Die Aktualität der Schönen en Lob der Theorie*.

73 Cf. H-G. Gadamer, "Zur Vorgeschichte der Metaphysik", in H-G. Gadamer (Hrsg.), *Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, pp. 51-80.

74 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 119.

75 *Ibid.*, p. 120.

Die aangewesenheid van die estetiese syn op opvoering is geensins 'n tekort of 'n gebrek aan outonomie nie. Dit is eerder so dat die *toeskouers behoort tot die wese van die spel*. **Aristoteles** se definisie van die **tragedie**<sup>76</sup> waarby die toeskouers uitdruklik ingesluit word, kan hier verhelderend wees. **Aristoteles** beskou die uitwerking op die toeskouers as deel van die wese van die tragedie.<sup>77</sup> Die uitwerking wat die tragiese op die toeskouers het, karakteriseer **Aristoteles** as *eleos* en *phobos*. Die tradisionele vertaling as *medelye* en *vrees* laat die subjektiewe gevoel oorheersend klink. Beide hierdie begrippe is geheel en al nie subjektiewe gemoedstoestande nie, hulle is eerder *ondervindings* wat die mens oorval en meesleur. *Eleos* is die *jammer* wat iemand oorkom en wat ons as jammervol tipeer. Jammervol is byvoorbeeld die lot wat Oedipus tref. *Phobos* is, soos **Aristoteles** sê<sup>78</sup>, 'n koue rilling wat jou bloed laat stol en jou laat skrik. Beide is die onveranderbare lot wat 'n mens tref: *eleos* is die jammer wanneer die lot iemand anders tref; *phobos* is die bloedstollende rilling wanneer dit na jou toe aankom.

Deur hierdie affekte bewerk die tragedie 'n suiwering in die gemoed van die toeskouer. Die ervaring van *eleos* en *phobos* bring 'n hartverskeurende konflik. Daar is 'n ontevredenheid met dit wat gebeur, 'n nie-vir-waar-wil-hou-nie, wat teen die grusame gebeure skop. Die werking van die tragedie is dat dit die toeskouer van die konflik bevry. Meer nog, dit bewerk 'n universele bevryding van alles waarteen iemand onversoenlik skop. Die tragiese weemoed spieël dus 'n soort afirmasie, 'n terugkeer tot sigself, 'n aanvaarding van die eie lot.

Wat aanvaar word is die oormag van die noodlot. In die tragedie is die oormag van gevolge wesenlik. Ten spyte van die subjektiewe skuld bly daar steeds - selfs in die moderne tragedie - 'n moment van die antieke oormag van die lot werkzaam. Die oormag van die lot is vir almal dieselfde juis in die ongelykheid van skuld en lot. Die toeskouers herken hulleself en hulle eie eindige syn voor die mag van die noodlot. Wat die toneelspelers ervaar, het eksemplariese betekenis. Die "so is dit" is 'n soort *selfherkenning* deur die toeskouers.

Die toeskouers ervaar hulleself dus nie in die *distansie* van die estetiese bewussyn wat die kuns van die opvoering geniet nie, maar in die *gemeenskap* van "daar-by-wees". Die swaartepunt in die tragiese fenomeen lê uiteindelik in wat sig daarstel en herken word en waaraan deelname nie sonder meer is nie. Die verheffing ("Gehobenheit") en skok ("Erschütterung") wat oor die toeskouers kom *verdiep in waarheid hulle kontinuiteit met hulleself*. Die tragiese weemoed kom uit die selfkennis waaraan die toeskouers deelkry. Hulle vind hulleself in die tragedie omdat dit hulle eie wêreld is wat hulle daarin ontmoet.<sup>79</sup>

Wat geld vir die *tragiese*, geld ook vir *alle kuns*. Iets van die *mimesis*-teorie hou hier ook stand: die vrye ontdekking van die digter is daarstelling wat ook die digter bind. Die kunstenaar spreek voorbereide gemoedere aan en kies juis dit wat die belofte van uitwerking inhou. Kunstenaars staan in dieselfde tradisie as die publiek. Daar bly 'n

76 *Ibid.*, pp. 122-127.

77 Aristotle, *op. cit.*, 13, 1453a29, en *Rhetorics*, II 13, 1389b32.

78 Aristotle, *Rhetorics*, II 13, 1389b32. Cf. ook H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 124.

79 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 126.

sinkontinuiteit wat die kunswerk met die menslike wêreld saamsluit en van waaruit 'n vervreemde bewussyn van 'n opgevoede gees sig nooit kan losmaak nie.<sup>80</sup>

**6 (Beeldende Kunste)** Waar hy in die analises van die synswyse van 'n kunswerk hoofsaaklik gekonsentreer het op die *uitvoerende kunste*, wil **Gadamer** die ontologiese konklusies waartoe hy daar gekom het as 't ware toets en bevestig aan die hand van die *beeldende kunste*. Die indruk wat die beeldende kunste skep, is dat die werk (*struktuur*) 'n *eenduidige identiteit* het en dat daar *geen variante daarstelling* moontlik of nodig is nie. Die beeld is nie aangewese op bemiddeling soos by die uitvoerende kunste (bv. poësie en musiek) nie, maar kom voor as onmiddellik toeganklik. Dit lyk dus of die estetiese onderskeiding 'n legitieme aanspraak by die beeldende kunste het deurdat die estetiese onbemiddeld aan die estetiese bewussyn verskyn. Die vraag is dan of die synswyse van die kunswerk, soos **Gadamer** dit ontwikkel het vanuit die spelbegrip, ook van toepassing is op die beeldende kunste.<sup>81</sup>

Die vanselfsprekende legitimering van die estetiese onderskeiding deur die beeldende kunste is nie meer so vanselfsprekend wanneer onthou word dat die huidige *beeldbegrip* stam uit die tyd van die *Hoog-Renaissance* nie. Hiervolgens is die beeld verwyder uit sy oorspronklike samehang en die eis van *concinntitas* as ideaal waarvolgens niks bygevoeg en niks weggeneem moet kan word nie, word die slagspreuk van die beeldende kunste, en alle ander kuns. Die uitstalling van beelde in 'n *galery* het ons denke net verder gekondisioneer binne hierdie raamwerk. Miskien is dit eerder nodig om te vra wat die verhouding is tussen beeld en oerbeeld.

Die begrip beeld onderskei sig van die gebruikelike begrip van daarstelling of opvoering deurdat 'n beeld wesenlik gerig is op sy oerbeeld. By die uitvoerende kunste, waarvan **Gadamer** uitgegaan het, word van daarstelling of opvoering of navore-kom gepraat, nie van 'n beeld nie. Die opvoering is 'n *dubbele gebeurtenis*: by sowel die poësie as drama is die opvoering daarvan 'n nuwe daarstelling of navore-kom. Die wêreld wat in die spel van die opvoering verskyn, staan nie naas 'n werklike wêreld as sy afbeelding nie, maar is dieselfde wêreld in die wesenlike waarheid van sy syn. So is ook die opvoering daarvan nie 'n afbeelding naas die oerbeeld van die drama nie. Die begrip *mimesis* wat vir beide daarstellings of opvoerings gebruik is, tref nie soseer 'n afbeelding nie, eerder die verskyning van dit wat daargestel word. Sonder *mimesis* is die wêreld nie so teenwoordig soos dit in die kunswerk is nie, en sonder die opvoering is die kunswerk op sy beurt nie daar nie. In die *daarstelling* word die teenwoordigheid van die *daargestelde* vervul.

Dit lyk nie of bogenoemde struktuur van die uitvoerende kunste ook op die beeldende kunste van toepassing is nie. Die indruk is eerder dat dit wat afgebeeld word, 'n *onafhanklike syn* ten opsigte van die beeld het, en dat die beeld in vergelyking met die daargestelde saak 'n *vermindering van syn* is.

Die wese van 'n afbeelding is om te lyk soos die oerbeeld. Die maatstaf of hy voldoen aan sy wese, is of 'n mens die oerbeeld in die afbeelding kan herken, want die bestemming van die afbeelding is om sy eie bestaan op te hef en geheel en al die bemiddelling van die afgebeelde te dien. Die ideale afbeelding is daarom 'n

80 *Ibid.*, p. 127.

81 *Ibid.*, p. 128.

*spieëlbeeld* want dit het 'n *verdwynende syn*: dit is slegs vir die een wat daarin kyk en is niks sonder die suiwer terugkaatsing nie. Eintlik is dit nie 'n afbeelding nie, want dit het geen eie bestaan nie, die spieël weerkaats slegs die beeld. Dit is dus nie toevallig dat ons van 'n *spieëlbeeld* praat en nie van 'n *spieël-afbeelding* nie. *Wat in die spieël verskyn, is die synde self, nie 'n afbeelding daarvan nie. 'n Afbeelding wil altyd slegs met die oog op die synde wat in hom bedoel word, gesien word.* Die afbeelding se eie *syn* bestaan in die opheffing daarvan ter wille van die oerbeeld. Sodra die afbeelding egter met die oerbeeld vergelyk word om sy ooreenkoms te beoordeel, kom die selfstandige verskyning van die afbeelding na vore. Die eintlike funksie en wese is egter nie vir vergelyking en onderskeiding nie, maar dat dit na aanleiding van die ooreenkoms heenwys na die oerbeeld. Die vervulling van sy funksie is dus sy opheffing.<sup>82</sup>

'n *Beeld* is egter anders as 'n *afbeelding*. Sy bestemming lê nie in sy selfopheffing nie, want dit is nie 'n blote middel tot 'n doel nie. Die beeld is self die bedoeling in soverre as wat dit daarom gaan hoe die daargestelde in die beeld tot daarstelling kom. Die daarstelling wys nie sonder meer heen na 'n daargestelde nie maar bly eerder wesenlik verbonde aan sigself. Dit is ook die rede hoekom die spieël die beeld, en nie 'n afbeelding weerkaats nie - die spieëlbeeld is onafskeidbaar van die teenwoordigheid van dit wat dit weerkaats. Die spieël bevestig **Gadamer** se tese dat die beeld nie soos die afbeelding 'n selfopheffende *syn* het nie, maar 'n eie *syn* waarin daarstelling en daargestelde 'n eenheid en nie-onderskeiding vorm.<sup>83</sup>

Die estetiese beeldbegrip is egter nie deur die *model van die spieëlbeeld* volledig raakgevat nie. Slegs die beeld se *ontologiese onlosmaaklikheid* van die daargestelde word daaraan duidelik. Die estetiese onderskeiding wat neig om na vore te kom, is 'n sekondêre en foutiewe afleiding. Die beeld laat sy eie *syn* geld sodat die afgebeelde teenwoordig kan wees. Die eie *syn* van die beeld is die daarstelling waarin die beeld nie 'n blote weerspieëling van die afgebeelde is nie. *'n Beeld is dus nie 'n afbeelding nie want dit stel iets daar wat daarsonder nie aanwesig is nie, dit sê iets wat bo die oerbeeld uitgaan.* Die daarstelling bly wesenlik betrokke op die oerbeeld - dit is die oerbeeld wat daarin tot uitdrukking kom; maar dit is meer as 'n afbeelding daarvan - in die beeld kom die beeld self tot uitdrukking, nie die oerbeeld nie. Dat dit nie die oerbeeld is wat in die beeld daargestel word nie, beteken nie vir die beeld vermindering in *syn* nie, maar eerder dat die beeld 'n *outonome werklikheid* is.

Die verhouding tussen *beeld* en *oerbeeld* is heeltemal anders as die tussen *oerbeeld* en *afbeelding* - dit is nie meer 'n eensydige verhouding nie, maar 'n *wederkerige verhouding*. Dat die beeld sy eie werklikheid het, beteken omgekeerd vir die oerbeeld dat hy in die beeld tot daarstelling kom. Die oerbeeld is nie daarop aangewese om in die beeld tot daarstelling te kom nie, dit kan ook anders daargestel word. Maar wanneer dit so daargestel word, is dit nie meer 'n niksseggende gebeurtenis nie, dit behoort tot sy eie *syn*. Elke daarstelling is 'n *synsgebeurtenis* en maak deel uit van die *synsgewig* of *synsrank* van die oerbeeld. Deur die daarstelling ondergaan die daargestelde oerbeeld 'n *vermeerdering of groei van syn* ("*Zuwachs an Sein*"). Die eie inhoud van die beeld word so ontologies as die emanasië van die oerbeeld bepaal.<sup>84</sup>

82 *Ibid.*, pp. 131-132.

83 *Ibid.*, p. 132.

84 *Ibid.*, p. 133.

### 2.1.3 Literatuur en verstaan

Die toets of **Gadamer** se begrip van die ontologiese sinsaard van die spel vrugbaar bly, lê vir hom in 'n konkrete kunsverskynsel, naamlik die *literatuur*. Vanuit die sinswyse van die literatuur maak hy die oorgang van die *estetika na die hermeneutiek*. Die sinswyse van 'n kunswerk, by name die van die literatuur, waarvolgens verstaan behoort tot en deel is van die kunswerk, word 'n *model* vir die *verstaan van historiese tekste*. So word die sinswyse van 'n kunswerk die model vir die rol van geskiedenis en taal in die verstaansproses en vir die struktuur van die *Wirkungsgeschichte*.

Dit lyk of in die literatuur geen daarstelling is wat kan aanspraak maak op 'n eie sinswaarde nie. *Lees* is immers 'n suiwer *innerlike gebeurtenis*. Dit lyk of lees totaal losgemaak is van enige geleentheid (okkasionaliteit) of kontingensie soos in 'n openbare voordrag of opvoering. Die enigste voorwaarde waaronder die literatuur staan, is die sprekende oorlewering en sy vervulling in lees. Word die estetiese onderskeiding, waarin die estetiese bewussyn die werk teenoor sig stel, nie deur hierdie outonomie van die lesende bewussyn geregverdig nie? Die *literatuur* skyn ver te wees van die sinswaarde van die *drama* en *digkuns*. Van elke boek geld - nie net van **Nietzsche** s'n nie - dat dit *vir almal en vir geeneen* is nie.<sup>85</sup>

Maar is bogenoemde korrek? Kom die gedagtes nie ook uit die vervreemde bewussyn van die *estetiese onderskeiding* nie? Literatuur as gegewene vir lees is 'n verskynsel wat eers laat na vore gekom het, en nie saam met die geskrewenheid van taal nie. Geskrewenheid behoort tot die oorspronklike gegewenheid van *poësie*. Die romantiese voorstelling van mondelinge oorgelewing van die poësie van **Homer** is verouderd. Ook toe die poësie nog nie as leesstof beskikbaar was nie, het dit reeds as literatuur bestaan. Daarom is die moderne voorkeur van lees bo voordrag niks nuuts nie - reeds **Aristoteles** het lees verkies bo teatergang.

Vir **Gadamer** is daar geen strakke onderskeiding tussen harde en stil lees nie. Alle verstaan is in ieder geval 'n soort *reproduksie en interpretasie*. Ritmiese skematisering ensovoorts behoort ook by stillees. Betekenis en die verstaan daarvan is so eng verbind met die sprekende, dat verstaan altyd 'n innerlike spreke inhoud. As dit so is, dan het literatuur ook 'n oorspronklike *Dasein* in lees, soos die epos in voordrag en die beeld in die aanskouing van die betragter. Ook die lees van 'n boek bly dan 'n gebeurtenis waarin die gelese inhoud sig tot daarstelling bring. Die literatuur en sy opname in lees toon 'n hoë mate van vryheid en beweeglikheid. Dit blyk reeds uit die feit dat 'n boek, anders as die aanhoor van 'n musiekuitvoering of die kyk na 'n toneelopvoering, nie altyd op een slag deurgelees word nie. Daarom is dit die taak van die leser om dit weer op te neem en verder te lees, want die teks word eers in die voltooide lees verwesenlik. Die eenheid van die teks blyk so in die lees daarvan.<sup>86</sup>

Die kunsraad van literatuur kan slegs vanuit die ontologie van 'n kunswerk begryp word, nie vanuit die fase-verloop van lees of van estetiese belewenisse nie. Lees behoort wesenlik tot die literêre kunswerk soos die voordrag of opvoering. Hulle is almal *skakeringe* van wat algemeen "*reproduksie*" genoem word, maar wat eintlik die

85 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*. Cf. H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 152.

86 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 153.

oorspronklike sinswyse van alle uitvoerende kunste daarstel en vir die bepaling van die sinswyse van kuns in die algemeen eksemplariese betekenis het. Hieruit konkludeer **Gadamer** verder dat die begrip literatuur glad nie sonder betrekking tot die lesende is nie. *Literatuur is nie iets wat dood is en wat as 'n vervreemde syn nie voortbestaan nie, literatuur is eerder 'n funksie van geestelike bewaring en oorlewering en bring so in elke hede sy betekenis.*<sup>87</sup>

Dit word duidelik aan die begrip "*Wêreldliteratuur*" wat deur **Goethe** gemunt is en nou nog vanselfsprekend gebruik word om 'n werk van blywende betekenis aan te dui. Wat tot wêreldliteratuur behoort het sy oord in die bewussyn van almal. Dit behoort tot die wêreld. Al bestaan 'n literêre werk se oorspronklike wêreld waartoe dit gespreek het reeds nie meer nie, behoort dit nog tot hierdie wêreld en het dit nog altyd vir almal waarheid en geldigheid. Wêreldliteratuur word nie gekonstitueer deur die oorspronklike ontstaansituasie nie, maar deur die geskiedmatige sinswyse van literatuur in die algemeen wat maak dat 'n werk telkens weer en telkens nuut geldingskrag uitoefen.

Die *normatiewe kwaliteit* wat vereis word vir wêreldliteratuur, bring die literatuur onder 'n nuwe gesigspunt. Dit is slegs letterkundige werke (byvoorbeeld poësie of roman) wat tot die wêreldliteratuur kan behoort. Maar literatuur is breër as 'n letterkundige kunswerk. Alle taal-oorlewering het deel aan die sinswyse van literatuur - religieuse, juridiese, ekonomiese, politieke en private tekste, en ook die wetenskappe waarin sulke tekste beoordeel en interpreteer word – dit wil sê al die *geesteswetenskappe*. *Alle wetenskappe wat wesenlik met die taal verbind is, is so verbind met literatuur.* Dit is die *skrif-moontlikheid* van alle spreke wat die wydste sin van literatuur omvat. Die vraag is nou of daar nog enige norm behou word, of dit geld van alle geskrewe tekste dat dit die sinswaarde van kuns het. Of is daar geen skerp grense nie?<sup>88</sup>

Daar is wetenskaplike werke wat deur hulle stylvolle kenmerke aanspraak maak om as wêreldliteratuur gereken te word. Vanuit die estetiese bewussyn word dit gesien as 'n bevestiging van hulle standpunt dat dit die estetiese vorm is en nie die inhoudelike wat 'n teks tot kunswerk maak nie. Vir **Gadamer** is die kuns egter nie so 'n abstraksie nie, 'n digterlike kunswerk word nie vanuit die estetiese onderskeiding in sy wesenlike waarheid begryp nie. Vanuit **Gadamer** se oogpunt het die digterlike kunswerk met alle literêre en geskrewe tekste dit in gemeen, dat dit *deur sy inhoud* tot ons spreek. Ons verstaan is nie gerig op die vorm van die gedig as kunsvorm nie, maar op dit wat dit vir ons sê.

Vir **Gadamer** is daar daarom tussen 'n *letterkundige kunswerk* en *enige ander literêre teks* geen grondige verskil nie. Natuurlik is daar wel 'n onderskeid tussen die taal van die poësie en van prosa en tussen digterlike prosa en wetenskaplike prosa. 'n Mens kan die onderskeid ook bekyk vanuit die gesigspunt van literêre vorme. Die wesenlike onderskeid tussen die verskillende *spreekwyse*s lê egter op 'n ander plek, naamlik in die *verskeidenheid van waarheidsaansprake* wat deur hulle gemaak word. Daar is

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 153-154.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 154-155. Dit is belangrik om daarop te let dat Gadamer nie 'n omvattende teorie ontwerp oor wat die kuns is en wat nie. Hy vra na die ontologiese struktuur van die kuns om vanuit daardie struktuur waar die kunswerk verstaan benodigend insluit, die synstruktuur van verstaan vanuit die verstaan van tekste te verhelder.

egter 'n *diepe gemeenskap* tussen alle literêre werke, in soverre *sprekende vormgewing die inhoudelike betekenis tot werksaamheid laat kom*. So gesien is die *verstaan van tekste*, soos die historici dit doen, glad nie so volledig van die ervaring van die *kuns* geskei nie. *Dit is geen toeval nie dat die begrip literatuur nie net literêre kunswerke nie, maar ook literêre oorlewering omvat.*<sup>89</sup>

*Dit is ook nie toevallig nie dat juis in die verskynsel van literatuur die punt is waar kuns en wetenskap in mekaar oorgaan*. Die synsaard van literatuur het iets eienaardigs en onvergelyklikes. Dit stel aan die verstaan 'n spesifieke taak. Daar is niks so vreemds en tegelyk so uitdagends as skrif nie. Selfs 'n vreemde taal is nie so vreemd as skrif nie, vir sover die taal van gebare en toonhoogte reeds 'n moment van onmiddellike verstaanbaarheid inhou. *Skrif is die vreemdste veruiterlike verstaanbaarheid van die gees. Niks is so 'n suiwer geestesspoor soos skrif nie, en niks is ook so volledig aangewys op verstaan soos skrif nie. In die ontsyfering en duiding daarvan gebeur 'n wonder: die omvorming van iets vreemds en dood in 'n volledige gelyk-wees en vertrouwd-wees*. Geen ander oorlewering is soos skrif nie: die reste van die verlede - geboue, werktuie, grafte - is verweer deur die tyd, skriftelike oorlewering daarenteen is, sover dit ontsyfer en gelees word, so suiwer gees dat dit, asof teenwoordig, met ons praat. Daarom is die vermoë om te kan lees soos 'n *geheime kuns*, soos 'n bekoring wat ons bevry en bind. In lees skyn ruimte en tyd opgehef te wees. Wie weet hoe om skriftelike oorlewering te lees, ervaar en vervul die suiwer teenwoordigheid van die verlede.<sup>90</sup>

Soos die syn van 'n kunswerk spel is wat eers met die opneem van die toeskouer voltooi is, is alle skriftelike tekste ook eers in verstaan die omvorming van dooie sin-spore tot lewendige sin. Hy maak dan die gevolgtrekking dat soos *alle literêre kunswerke eers in lees voltooi word* dit vir alle tekste geld. Verstaan behoort tot die *singebeurtenis* van 'n teks net soos die *tot-gehoor-bring* behoort tot *musiek*. Hiermee is die brug geslaan vir die opvatting dat die verstaan van die tradisie behoort tot die tradisie sodat die verstanende leef in 'n tradisie die wyse is waarop die tradisie voortleef. Die primêre omgang met die tradisie is dan verstanende deelname en die objektivering deur 'n metode is agternakomend en word deur die primêre ervaring gedra.

**Gadamer** se spelbegrip dien uiteindelik as die model, nie net vir die sinswyse van 'n kunswerk nie, maar ook as model vir sy begrip van die *Wirkungsgeschichte*. Die kunsperspektief vorm die binneste sirkel van die *Wirkungsgeschichte* sodat die verdere uitkringende konsentriese sirkels of perspektiewe in lyn met die spelbegrip oordink moet word.

---

## 2.2 Tradisie as Horisonversmelting

---

Uit die kunsperspektief met die model van spel as funksionering van die hart van die *Wirkungsgeschichte* het **Gadamer** se afkeer van die hubris van die metodiese bewussyn se selfverstaan duidelik geblyk. Dit is enersyds 'n aanmatigende mentaliteit wat meen dat verstaan eers kungreepagtig bewerk kan word deur 'n metode. Andersyds vind die metodiese benadering plaas vanuit 'n vervreemding van die te

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 155-156.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 156.



verstane saak, in plaas vanuit deelname. Verstaan is eerder, soos blyk uit die ervaring van die kuns, primêr deel van die syn van die te verstane saak. Omdat verstaan behoort aan en deel is van die syn van 'n kunswerk wat sigself gelyktydig uitwerk en in elke hede as teenwoordig aanmeld, maak **Gadamer** die keuse vir **Hegel** se model van *integrasië* van die verlede en hede teenoor **Schleiermacher** se model van *rekonstruksie* van die verlede wanneer dit kom by die verstaan van tekste uit die verlede. Die kunsperspektief bied dus vir **Gadamer** die model waarvolgens hy die rol van die tyd of tradisie in die verstaansproses beskou.

Wanneer hy die geskiedenis van die hermeneutiese denke nuut loop, is dit duidelik dat hy nie self in die voetspore van **Dilthey** kan volg nie. Daarvoor loop **Dilthey** te veel in die spore van *rekonstruksie* wat **Schleiermacher** getrap het. Die slaggate van **Dilthey** se historisme noop hom om eerder die *integrasië-model* van **Hegel** te volg. Dit wil hy egter doen sonder om in **Hegel** se absolutisme te verval. Daarvoor sluit hy aan by **Heidegger** se *geskiedmatige analise* van die menslike bestaan. **Heidegger** se denke toon juis 'n groot ooreenkoms met **Hegel** s'n deurdadigheid dat hy die opslagplek van die syn ook in die gees of menslike *Dasein* sien, en die gebeurdelikheid van die menslike bestaan raaksien. Die verskil is egter dat **Heidegger** nie tot die konklusie kom van die *absolute gees* wat alle teendeel in sigself versoenend insluit in 'n *absolute wete* nie. Die rede hiervoor is dat **Heidegger** nie 'n sprong maak van 'n *geskiedmatige menslike bestaan* tot 'n *archimedespunt* buite die gebondenheid aan oord en stonde nie. Daarom konkludeer **Heidegger** tot die *radikale eindigheid* van die mens.<sup>91</sup> **Gadamer** sluit so by **Hegel** se *integrasië-model* aan binne die ruimte van die *radikale gebeurdelikheid en eindigheid* van die mens na aanleiding van **Heidegger**.

In hierdie subparagraaf word die rol van die tyd, oftewel die tradisie, in die verstaansproses, wat die "gebeurdelike"<sup>92</sup> *perspektief* van die *Wirkungsgeschichte* uitmaak, nader ontvou in drie dele. In die eerste word **Gadamer** se afgrensing van die tradisie van **Schleiermacher** en **Dilthey** aangetoon deurdat hy die *tydafstand* tussen die ontstaan van die teks in die verlede en die hede asook die *vooroordele* wat ons het teenoor tekste uit die verlede, nie negatief nie, maar positief waardeer vir die verstaansproses. In die tweede deel kom sy herwaardering van die hermeneutiese grondprobleem, naamlik die toepassing of die *subtilitas applicandi*, wat deur **Schleiermacher** uit die hermeneutiese fokus verskuif is, aan die orde. Dit is ook in hierdie verband waar die metafoer van horisonversmelting die integrasiëmodel van **Hegel** en verstaan as toepassing illustreer. In die derde deel volg 'n beskrywing van die *dialektiese verstaansgebeurtenis* aan die hand van die *gesprekmodel*. **Gadamer** se beskrywing van die verstaansgebeurtenis aan die hand van die model van 'n gesprek, toon reeds die verbondenheid van die *Wirkungsgeschichte* met *taal* en vorm dan ook

91 Cf. H-G. Gadamer, "Hegel und Heidegger", in *Hegels Dialektik*, pp. 83-96.

92 Ek gebruik die term "gebeurdelik" eerder as die term "geskiedmatig" om Gadamer se begrip van "geschichtlich" aan te dui. Ons woord "geskied" dui 'n gebeurtenis aan wat objektief en buite ons om geskied; "gebeur" daarenteen dui iets aan wat buite ons om en aan ons gebeur. Niemand sal byvoorbeeld sê "iets wonderliks het aan my geskied" nie, maar wel "iets wonderliks het met my gebeur". Die stam "gebeur" dui, soos "geskied", 'n gebeurtenis aan wat buite ons om (*extra nos*) en sonder ons toedoen plaasvind, maar ook, anders as die stam "geskied", die oorrampelende gebeurtenis waarin die verstaner opgeneem en meegesleur word (*pro nobis* en *in nobis*). Wanneer die selfstandige naamwoord gebruik moet word, gebruik ek nie "gebeurlikheid" nie, maar "gebeurdelikheid". Eersgenoemde dui immers bloot die moontlikheid aan dat iets so kan gebeur, en laasgenoemde, afgelei van "gebeurde", dui die gebeurende karakter van gebeurtenis aan wat op so 'n wyse gebeur dat dit tegelyk bo die verstaners uitgaan en dat hulle daarin opgeneem is.

die oorgang na die analise van die *sprekende perspektief* van die *Wirkungsgeschichte* in die volgende paragraaf.

### 2.2.1 Die "tydafstand" en "vooroordeel".

Die tradisionele hermeneutiek, soos gemunt deur **Dilthey** in navolging van **Schleiermacher** se *rekonstruksie-taak*, ervaar die tydsverloop van die te verstane teks na die hede as 'n *gapende afgrond* wat oorbrug moet word deur 'n hermeneutiese kunsgreep van rekonstruksie. In die rekonstruerende aktiwiteit moet die verstaners hulleself losmaak van alle vooroordele om die gerekonstrueerde verlede onbevooroordeeld te registreer en so 'n objektiewe verstaan, soos in die natuurwetenskappe, te verkry. Ek beskryf **Gadamer** se positiewe waardering van die tydafstand in drie dele wat elk kortliks handel oor die hermeneutiese sirkel en vooroordeel, vooroordeel as verstaanshulp en die positiewe waarde van die tydafstand vir die verstaan van historiese tekste.

**1 (Hermeneutiese sirkel en vooroordeel) Schleiermacher** en **Dilthey** se hermeneutiese denke was beheers deur die opvatting van *verstaan as 'n kuns of tegniek*. **Gadamer** sluit egter by **Heidegger** aan wat vanuit die tydstruktuur van die menslike *Dasein*, die *sirkelstruktuur* van verstaan self ontbloot het. Hy ondersoek die konsekwensies van die sirkelstruktuur vir die geesteswetenskaplike hermeneutiek. Hiermee wil hy nie 'n teorie ontwerp wat prakties in verstaan toegepas kan word nie, maar eerder die *selfverstaan van die verstaan wat steeds beoefen word korrigeer*.<sup>93</sup> Vir so 'n korrigering van ons siening van wat gebeur wanneer ons verstaan, word kortliks gekyk na die aanwysing van die voorstruktuur van verstaan deur **Heidegger** en die diskreditering van die vooroordeel deur die *Aufklärung*.

**1** Oor die *sirkelstruktuur* van verstaan skryf **Heidegger**: "Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vorstruktur des Daseins selbst."<sup>94</sup> Hiermee stel **Heidegger** nie 'n opdrag aan die praktyk van verstaan nie, maar hy beskryf die voltrekking van verstanende uitleg self. Hy wil nie soseer aandui dat in verstaan 'n sirkelstruktuur aanwesig is nie, maar dat die sirkel ontologies is en 'n positiewe sin het. Die uitleggers wat hoegenaamd reg wil uitleg, moet waak teen die willekeur van invalle en die beperking van onbewuste standpunte, en hulle rig op die saak self. Om jou so deur die saak te laat bepaal is nie 'n eenmalige besluit nie, maar werklik 'n taak wat steeds reeds en weer voltrek moet word. Wie 'n teks wil verstaan, het altyd steeds reeds 'n ontwerp omtrent die sin van die geheel sodra hulle die eerste reël van die teks lees. Die teks word dus met 'n bepaalde sinverwagting benader. In die voortlees van die teks word die voor-ontwerp telkens hersien en gekorrigeer deur die sin van die saak wat uit die lees van die teks na vore kom. Die uiteindelige verstaan is dus *steeds gekorrigeerde voorverstaan*. Elke hersiening van die voor-ontwerp het die moontlikheid om 'n nuwe ontwerp van sin te projekteer, totdat 'n eenheid van sin vasgelê kan word. Die blywende taak van verstaan is dus om te konsentreer op die saak self, want die verstaners loop telkens die gevaar dat hulle voor-menings hulle kan weglei van die saak van die teks en hulle

93 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 250.

94 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, par 32, p. 154 (203).

moet dus voortdurend elke ontwerp toets aan die saak self. Daar is ook geen ander objektiwiteit in verstaan as die toetsing van die voorverstaan aan die saak van die teks nie. Die kenmerk van willekeurige vooroordele wat nie ooreenstem met die saak nie, is immers die vooroordele wat nie standhou in die voortgaande omgang met die tekssaak nie. Egte verstaan vind plaas wanneer die voormeninge nie meer willekeurig is nie, dit wil sê wanneer 'n versadigingspunt bereik is en daar nie meer vooroordele gekorrigeer en gekanseleer word nie. *Die taak vir die uitleggers is dus nie om die teks sonder vooroordele te probeer te lees nie, maar om bewustelik hulle vooroordele te toets, hulle herkoms en geldingskrag.*

Hierdie prinsipiële eis moet gesien word as die *radikalisering van 'n benadering wat ons in elk geval altyd uitvoer wanneer ons hoegenaamd verstaan*. Teenoor elke te lese teks moet die eie taalgebruik en idees bewustelik in spel gebring word. Die vraag is egter hoe 'n mens die verskil tussen die eie taalgebruik en die van die teks opmerk? Normaalweg is dit eers die ervaring van aanstoot met die teks - naamlik dat dit geen sin maak nie of dat dit nie inpas in ons sinverwachting nie - wat ons laat terugdeins en vra na die moontlikheid of die taalgebruik en betekenis nie dalk anders is as wat ons vermoed nie. Wat van die voormenings met betrekking tot taalgebruik geld, geld eweseer vir die *inhoudelike vooroordele* waarmee ons tekste lees en wat ons voorverstaan uitmaak. Die vraag wat opduik, is *hoe 'n mens hoegenaamd uit die bankring van jou eie vooroordele kan uitkom*.<sup>95</sup>

Die lastigheid is dat ons eie vooroordele gewoonlik onbewus bly. 'n Mens verstaan nie 'n ander se mening of oordeel deur jou eie oordeel ter syde te stel nie. Die openheid vir die menings van ander of van die teks is eerder om die ander se oordele in verband met die geheel van eie oordele te bring. Hoewel ons eie oordele uiters plooibaar is, sal dit nie so wees dat alle ander oordele by ons s'n inpas en klop met ons eie sinverwachting nie. Hieruit kom dit duidelik na vore dat die *hermeneutiese taak* vanself oorgaan in 'n *saaklike vraagstelling* en dat hierdie vraagstelling die hermeneutiese taak bepaal.

Hermeneutiek kry so 'n besliste taak: *wie wil verstaan, moet nie so krampagtig aan hulle eie voormenings vasklou dat hulle die eie mening van die teks nie hoor nie* - dit lei tot misverstaan en vermeende verstaan. 'n Mens moet *eerder bereid wees om te luister en toe te gee dat die teks vir jou iets te sê het*. So 'n ontvanklikheid veronderstel nie *saaklike "neutraliteit" of selfnegering* nie, maar sluit die *bewuswording en distansiering van eie voormenings en vooroordele* in. Deur bewus te word van die eie voormenings kan die teks in sy andersheid duidelik word, en word dit moontlik om sy saaklike waarheid teenoor die eie voormenings van die leser uit te spreek.<sup>96</sup> In verstaan gaan dit dan nie om 'n tradisionele standpunt wat in die hede hoogty vier, te wil bevestig nie, ook nie om die mening van iemand uit die verlede sonder meer te laat geld nie, maar om die saaklike waarheid. In so 'n geval is die *liefde vir die waarheid* 'n vereiste: 'n mens moet die saaklike waarheid wat die te verstane teks vir ons situasie kan hê, bo die handhawing van eie menings stel.

Wanneer aanvaar word dat alle verstaan vanuit vooroordeel geskied, kry die hermeneutiese probleem nuwe vrae oor die *historisme* en *Aufklärung*. Ten spyte van

95 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 252.

96 *Ibid.*, pp. 252-253.

die historisme se kritiek teen die rasionalisme van die *Aufklärung*, staan dit self op die bodem van die *Aufklärung* en deel onbewus in die se vooroordele. Die groot vooroordeel van die *Aufklärung* is naamlik die vooroordeel teen alle *vooroordele* met die gevolglike ontgragting van alle *tradisie* by voorbaat.<sup>97</sup>

2 'n *Begripshistoriese analise* toon dat dit eers deur die *Aufklärung* is dat die begrip van *vooroordeel* sy huidige negatiewe aksent verkry het. Vooroordeel beteken in die regspraak 'n oordeel wat gevel word om rigting te gee aan die finale ondersoek van die saak ten einde 'n finale oordeel te kan vel. Vooroordeel is dus nie sonder meer 'n valse oordeel nie, dit kan 'n ware oordeel ook wees. Daar is so iets soos *legitieme vooroordele*. Dit is die *Aufklärung* wat met sy eis dat niks waar en begrond is alvorens dit deur metodiese ondersoek voor die rede bevestig is nie, maak dat 'n vooroordeel 'n ongegronde oordeel word.<sup>98</sup>

Die moderne wetenskap volg die *Cartesiaanse twyfel* aan alle oorgelewerde sekerheid, niks word vir seker aanvaar wat nie eers redelik en metodies bevestig is nie. Volgens **Gadamer** pas historiese kennis nie in by so 'n ideaal van kennis nie. Dit is daarom dat die moderne wetenskap die historiese kennis nie na sy wese kan raakvat nie. Om positief te sê hoe die wese van historiese kennis wel raakgevat kan word, sluit **Gadamer** aan by 'n positiewe waardering van die rol van die vooroordeel in die verstaansproses.

Die leer oor die vooroordeel in die *Aufklärung* voer twee redes aan vir 'n vooroordeel: *oorhaastigheid* en die *aansien van 'n persoon*, dit wil sê sy *gesag*. Dat gesag 'n bron vir vooroordele kan wees kom van **Kant** se grondstelling vir die *Aufklärung*: "Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen."<sup>99</sup> Die kritiek van die *Aufklärung* is primêr gerig teen die religieuse oorlewering van die *Christendom* en dus teen die *Heilige Skrif*. Die radikaliteit van die moderne *Aufklärung* bestaan juis in sy toespitsing op die *Heilige Skrif* en sy dogmatiese uitleg. Die begeerte is om die teks vry van vooroordeel te lees en te onderskei tussen *menings* en *waarheid*. In so 'n geval moet geen gesag aanvaar word nie, die waarheid van die teks moet *eers sy geldigheid verkry voor die regterstoel van die rede*. *Wat geskryf is, hoef nie waar te wees nie, ons kan dit beter weet*. Hierdie grondstelling van die moderne *Aufklärung* teenoor die oorlewering dring die historiese navorsing binne. Die oorlewering word so tot 'n objek van kritiek, net soos natuurwetenskaplike verskynsels.<sup>100</sup>

Die *maatstawwe* van die moderne *Aufklärung* bepaal ook die selfverstaan van die historisme. Dit blyk byvoorbeeld in die histories-filologiese grondskema wat die *Romantiek* met die *Aufklärung* deel en wat deur die romantiese reaksie teen die *Aufklärung* tot 'n onbetwyfelbare premisse verhef is: die skema van die oorwinning van die *muthos* deur die *logos*. Die *Romantiek* draai die *Aufklärung* se strategie (om die wêreld te bevry van betowering en verheksing) om, deurdat dit nie die oue verwerp nie, maar juis bewonder en tot gelding wil bring, maar dan as oue en vergangene wat geen waarheidsaanspraak het nie.

97 *Ibid.*, p. 255.

98 *Loc. cit.*

99 I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung", in *Sämtliche Werke, Siebenten Theils Erste Abteilung*, pp. 145 ev.

100 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 256-257.

Teenoor die *Aufklärung* wat wil bevry uit die bygeloof van die verlede en sy vooroordele, kry die vroeë tyd van die mitiese wêreld 'n romantiese betowering, en selfs 'n voorrang aan waarheid.<sup>101</sup> Die *omkering* van die *Aufklärung* se voorveronderstelling lei tot die paradoksale tendens van restourasie, naamlik dat die oue herstel word omdat dit oud is. Dit kry sy hoogtepunt in die erkenning van die wysheid van die mitiese oertyd. Deur hierdie omkering van die *Aufklärung* se maatstaf, word die teenstelling van mite en rede bestendig. Die geloof aan 'n volmaakte rede word vervang deur 'n geloof aan die volmaakte mitiese bewussyn deur die nadenke oor 'n paradysagtige oersituasie voor die sondeval van die denke.<sup>102</sup>

Dat die *restouratiewe houding* van die *Romantiek* met die grondaanpak van die *Aufklärung* verbind kon word in die *historiese geesteswetenskappe*, dui aan dat dit dieselfde breuk met die sinkontinuiteit van die oorlewering is wat beide ten grondslag lê. Die historiese bewussyn wat vanuit die *Romantiek* opkom, radikaliseer net die *Aufklärung*. *Die verlede is nie redelik nie en kan slegs "histories" verstaan word.* Die hele historiese wetenskap gaan op in historisme. So word die diskreditering van alle vooroordele, wat die natuurwetenskappe met die *Aufklärung* verbind, in die historiese wetenskap universeel en radikaal.

**Gadamer** wil met sy geskiedmatige hermeneutiek 'n ander benadering volg. Die dogmatisme dat alle vooroordele negatief is en daarom oorwin moet word, is self 'n vooroordeel. Om van hierdie vooroordeel bevry te word, sal die eindigheid van die mens en die eindigheid van die historiese bewussyn erken moet word. Sy kritiese vraag is of dit werklik so is dat slegs iemand wat in 'n oorlewering staan vooroordele en begrensde vryheid het. Is dit nie eerder so dat die hele menslike bestaan, ook die vryste, begrens is en op verskeie wyses bepaal word nie?<sup>103</sup> As dit waar is, dan is die idee van 'n absolute rede geen moontlikheid vir historiese mense nie.<sup>104</sup> Die rede is nie sy eie heer nie, maar is steeds gerig op 'n historiese wêreld van sin en daarom ook wesenlik beïnvloed deur die geskiedenis.<sup>105</sup>

**Gadamer** wil in die lig hiervan die kenteoretiese vraag grondig nuut en anders stel. **Dilthey** kon met sy vraagstelling nie die tradisionele kenteorie oorwin nie. Sy uitgangspunt van die innerlikheid van belewenisse kon nie die brug slaan na historiese werklikhede nie, omdat die groot historiese werklikhede, soos maatskappy en staat, steeds reeds vooraf vir elke belewenis bepalend is. Die selfbesinning en outobiografie - **Dilthey** se uitgangspunte - is nie primêr nie en kan nie die basis vir die hermeneutiese probleem wees nie, want die geskiedenis word daardeur geprivatiseer. *Die geskiedenis behoort nie aan ons nie, ons behoort aan die geskiedenis. Lank voordat ons onself verstaan in nadenke, verstaan ons onself op vanselfsprekende wyse in die familie, maatskappy en staat waarin ons leef. Die fokus op die subjektiwiteit is 'n karikatuurbeeld. Die selfbesinning van die individu is slegs 'n flikkering in 'n geslote stroomkring van die historiese lewe. Daarom is ons*

101 Cf. H-G. Gadamer, "Immelmanns Chiliastische Sonette", in *Kleine Schriften II*, p. 136.

102 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 258.

103 H-G. Gadamer, "Menschenbild und Lebensgestaltung", in *Hochschulwochen für Staatswissenschaftliche Fortbildung*, pp. 133-149.

104 H-Gadamer, "Über die Macht der Vernunft", in *Lob der Theorie*, pp. 53-54.

105 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 260.

vooroordele, baie eerder as ons oordele, die geskiedmatige werklikheid van ons syn.<sup>106</sup>

**2 (Vooroordeel as verstaanshulp)** In hierdie gedeelte word gekyk na **Gadamer** se rehabilitering van die *gesag* en *tradisie*. Wanneer erken word dat verstaan binne die eindig-gebeurdelike synswyse van die mens vanuit vooroordele plaasvind, kom 'n nuwe vraag na vore, naamlik: Hoe word tussen legitieme en valse vooroordele onderskei? Die voorveronderstelling wat die vooroordeel diskrediteer, is die Cartesiaanse idee van 'n metode, naamlik dat slegs die metodies gedissiplineerde gebruik van die rede, sekerheid kan waarborg en misverstand kan vermy. Hiervolgens is die enigste fout wat misverstand veroorsaak, oorhaastigheid; misverstand as gevolg van gesagsaanvaarding is die skuld van diegene wat nie hulle verstand wil gebruik nie. Volgens hierdie siening staan gesag en tradisie uitsluitend teenoor mekaar. Van hieruit word die *Reformasie* gesien as 'n voorbeeld van 'n verligting waar die gesagsfiguur (die pous) en die tradisie, nie sonder meer aanvaar word nie, maar hermeneutiese aktiwiteit in werking getree het vir die verstaan van die Bybel.<sup>107</sup>

Die werklike konsekwensie van die *Aufklärung* is onderwerping van alle gesag aan die *gesag van die rede*. Die vooroordeel as oorhaastigheid word gesien as rede vir misverstand by die gebruik van die rede - soos by **Descartes** en **Schleiermacher**.<sup>108</sup> **Schleiermacher** sien die bevooroordeeldheid en oorhaastigheid as oorsaak vir misverstand. Dat daar ook waarheid in vooroordele kan wees, kom nie by hom op nie. Indien daar egter so iets soos legitieme vooroordele is wat vir kennis produktief kan wees, moet daar volgens **Gadamer** opnuut gevra word na die problematiek van gesag. Die radikale konsekwensie van die *Aufklärung* en 'n onkritiese metode-geloof is nie houdbaar nie.

Natuurlik is die teenstelling *gesag* en *verstand* geldig, solank die gelding van gesag in die plek van eie oordeel optree. In so 'n geval is die gesag 'n bron van vooroordele. Dat gesag egter ook 'n bron van waarheid kan wees is daarmee nie uitgesluit nie. Dit is wat die *Aufklärung* ontken. Die wese van gesag is nie om die redelikheid te ontnem of te vervang nie. Gesag kom nie aan persone toe deur onderwerping en abdikasie van die rede nie, maar deur erkenning dat hulle goeie oordeel en insig het en dat hul oordeel daarom voorrang bo jou eie oordeel het. Gesag word dus nie sommer gegee nie, dit word verwerf. Gesag het dus niks te make met 'n blinde gehoorsaamheid nie, maar eerder met kennis.<sup>109</sup>

Die erkenning van gesag is nie onredelike willekeur nie, maar kan prinsipiëel ingesien word. Die wese van die gesag waarop 'n opvoeder en vakman aanspraak maak, is kennis. Hiervoor kan 'n mens steun op die romantiese kritiek teen die *Aufklärung*. Daar is een vorm van gesag wat die *Romantiek* waardeur - die tradisie. Dit wat vanuit die oorlewering kom, is vir die *Romantiek* heilig en bepaal ons geskiedmatig eindige syn in ons handeling en gedrag. Die *opvoeding* berus daarop. Ook die werklikheid van die sede bly toon die omvang van die geldingskrag van die tradisie. Danksy die *Romantiek* se kritiek op die *Aufklärung*, is daar buiten die *begroning in die rede* ook

106 *Ibid.*, p. 261.

107 *Ibid.*, pp. 261-262.

108 F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, in *Sämtliche Werke* 1/7, p. 31.

109 H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 263-264. Cf. ook B.J. Hilberath, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*, veral pp. 184-222.

'n *begronning in die tradisie* wat op 'n omvangryke wyse ons ordereëls en gedrag bepaal. Die wysheid van die antieke etiek teenoor die moraal-filosofie van die hede, is dat dit die oorgang van etiek na politiek in die tradisie begrond. Hierteenoor is die *Aufklärung* abstrak en revolusionêr.<sup>110</sup>

Tradisie en rede is nie sonder meer teenoor mekaar te stel nie. Die tradisie is eerder steeds 'n moment van die vryheid en die geskiedenis self. Die tradisie voltrek sig nie sonder meer in die aanvaarding van wat nou maar daar is nie, maar benodig aanvaarding en sinvolle opname en hervoltrekking daarvan. Tradisie is na sy wese bewaring en bewaring is 'n daad van die rede. Bewaring is vir **Gadamer** 'n aktiwiteit wat nie minder vry is as vernuwing en revolusionêre verandering nie. Hy reken dat sowel die *Aufklärung* se verwerping van die tradisie as die *Romantiek* se betowerde rehabilitering daarvan, die geskiedmatige syn mislyk.<sup>111</sup>

Die kritiese vraag vir **Gadamer** is of die opkoms van die historiese bewussyn nie ons wetenskaplike gedrag van so 'n natuurlike omgang met die verlede afgeskei het nie. Word *verstaan* in die geesteswetenskappe korrek opgevat as die *eie gebeurdelikheid* oor die boeg van die *vooroordeel* gegooi word en dan as iets waarvan 'n mens bevry moet word? Het die *vooroordeellose wetenskap* nie dalk onbewus deel aan die naïewe ontvangs en nadenke waarin die tradisie leef en waarin die verlede teenwoordig is nie? *Verstaan* in die geesteswetenskappe het in elk geval 'n gemeenskaplike vooroordeel, naamlik om deur die tradisie aangespreek te wees. Hierdie aangesprokenheid gaan die historiese interesse en metodiese benadering vooraf.

Ten spyte van al die *metodiese benadering* in die geesteswetenskappe, is 'n moment van die *tradisie* in elkgeval werksaam. Meer nog, dit maak die eintlike wese van die geesteswetenskappe uit. *Die moderne historiese navorsing is dus self nie net navorsing nie, maar bemiddeling van tradisie. Ons sien dit nie net onder die stapsgewyse vooruitgang nie, ons word self ook opgeneem in die gebeurdelikheid van die verstaanservaring in soverre daarin nuwe stemme opklink vanuit die verlede.*<sup>112</sup>

Die navorsing in die geesteswetenskappe is nie identiek aan die in die natuurwetenskappe nie. *By die natuurwetenskappe dring die navorsing steeds dieper in die te verstane saak - die natuur. By die geesteswetenskappe word die belangstelling (interesse) in die verlede deur die hede en sy eie belang (eie interesse) gemotiveer.* Eers deur die motivering van die vraagstelling word die tema en terrein van navorsing gekonstitueer. Die historiese navorsing word so gedra deur die geskiedmatige beweging waarin die lewe self staan en kan nie teleologies vanuit die navorsingsterrein begryp word nie. 'n Navorsingsterrein op sigself bestaan in ieder geval glad nie. Die onderskeid met die natuurwetenskappe is juis die bepaling van die te verstane saak: terwyl die natuurwetenskappe se objek bepaal kan word as dit wat in 'n volledige natuurkennis geken word, is dit sinloos om van 'n volledige historiese kennis te praat, en daarom is die idee van 'n objek op sigself vir die geesteswetenskaplike navorsing onhoudbaar.<sup>113</sup>

**3 (Positiewe waarde van die tydafstand)** Die vraag vir **Gadamer** is hoe die hermeneutiese aktiwiteit begin. Wat beteken die hermeneutiese voorwaarde van die

110 H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 264-265.

111 *Ibid.*, pp. 265-266.

112 *Ibid.*, p. 268.

113 *Ibid.*, p. 269.

behorendheid tot 'n tradisie vir die verstaan? Hiervoor sluit hy aan by die konsep van die hermeneutiese sirkel. Van hieruit kom hy by sy siening van die positiewe waarde van die tydafstand deurdat die *tydsgaping* oorbrug word deur die tradisie wat ons dra; en dit noem hy ten slotte die beginsel van die *Wirkungsgeschichte*.

1 Die hermeneutiese reël dat 'n mens die *geheel uit die enkele* en die *enkele uit die geheel* moet verstaan, is uit die *antieke retoriek* oorgedra op die moderne hermeneutiek en word die *hermeneutiese sirkel* genoem. By die lees van 'n teks word die sin van die geheel geantisipeer en die geantisipeerde sin verleen sin aan die enkelgedeeltes, wat op sy beurt weer die groter geheel se sin bepaal. By **Schleiermacher** is dit 'n metodiese sirkel, by **Dilthey** 'n epistemologiese kenwyse, by **Heidegger** 'n ontologiese sinsbeweging.<sup>114</sup> Die sirkel is nou nie meer van formele aard nie, maar beskryf die inmekaar speel van die tradisie en die interpreteerder. Die antisipiasie van sin wat die verstaan van die teks lei, is nie 'n handeling van die subjek nie, maar word bepaal vanuit die gemeenskaplikheid wat ons met die tradisie verbind. Die gemeenskaplike verbinding met die tradisie word op sy beurt weer voortgebou deur die voortdurende verstanende omgang met die tradisie. By **Heidegger** verander die hermeneutiese sirkel van 'n *metodiese* na 'n *ontologiese sirkelstruktuur* van verstaan self.<sup>115</sup>

Die sin van die sirkelstruktuur van verstaan het 'n verdere hermeneutiese konsekwensie wat **Gadamer** die *Vorgriff der Vollkommenheit* of die antisipiasie van volkomenheid noem. Dit is 'n formele antisipiasie en veronderstelling wat alle verstaan lei, naamlik dat slegs dit verstaanbaar is wat werklik 'n volkome eenheid van sin daarstel. Ons gaan altyd uit van hierdie veronderstelling by die lees van 'n teks, totdat die teks sigself as onverstaanbaar of onvoltooid bewys.<sup>116</sup>

Die *Vorgriff der Vollkommenheit* wat al ons verstaan lei, is egter steeds by die lees van 'n teks *inhoudelik gevul*. Daar word nie net 'n *immanente sineenheid* vanuit die teks veronderstel nie, maar die verstaan word ook steeds gelei deur *sinverwagtinge oor die waarheid van die saak* waaroor die teks dit het. Net soos by die lees van 'n brief die beriggewings as waar veronderstel word en nie as maar net die menings van die brieffskrywer nie, word by die lees van die oorlewering veronderstel dat die teks beter weet as ons en ons voormeninge. Eers wanneer die gesegde in die teks klaarblyklik onwaar is of agterdog wek, begin 'n mens probeer om die teks as die mening van iemand op psigologiese of historiese wyse te verstaan.<sup>117</sup> Die *Vorgriff der Vollkommenheit* is dus nie slegs formeel, naamlik dat die teks sy volkome mening uitspreek nie, maar ook dat dit wat die teks sê, die volkome waarheid is.

Vir **Gadamer** is verstaan primêr *om jouself in die saak te verstaan*, om te weet hoe om met die ter sprake gebragte saak om te gaan, en eers *sekondêr* om die *mening van iemand* anders te verstaan. Die eerste hermeneutiese voorwaarde is dus die voorverstaan wat opkom uit die te-make-hê met dieselfde saak. Van daaruit word

114 Cf. J.C. Maraldo, *Der hermeneutische Zirkel*.

115 H-Gadamer, *op. cit.*, p. 277. Cf. ook J.C. Maraldo, *op. cit.*

116 *Ibid.*, pp. 277-278.

117 Cf. H-G. Gadamer, "Zur Fragwürdigkeit des ästhetische Bewußtsein", in *Rivista di estetica*, 3, pp. 374-383.



bepaal wat as 'n eenheidsin voltrekbaar sal wees en daarmee saam die veronderstelling van volkomenheid.<sup>118</sup>

Die *behorendheid tot 'n tradisie* in die geskiedmatig-hermeneutiese gedrag blyk dus in die gemeenskaplike draende *vooroordele*. Die hermeneutiek moet daarvan uitgaan dat elkeen wat wil verstaan, reeds met die saak verbonde is wat uit die tradisie kom, en juis daarom by die tradisie aansluiting vind. Die verbondenheid met en aansluiting by die tradisie is egter nie vanselfsprekend nie, dit behels 'n polariteit van vertrouwdheid en vreemdheid. "Die Stellung zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, ist das Zwischen zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition. In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik".<sup>119</sup>

Uit hierdie polariteit waarin die hermeneutiek sy staanplek neem, volg vir **Gadamer** dat die *taak nie is om 'n benadering of 'n metode te ontwikkel nie, maar om die voorwaardes op te klaar waaronder verstaan geskied*. Die voorwaardes is nie 'n prosedurele benadering of 'n metode wat toegepas moet word nie, maar is gewoon steeds aanwesig as 'n *transendentale veronderstelling*, dit wil sê as 'n *ontologiese struktuur*. Die voormeninge en vooroordele in die bewussyn is nie vooraf aanduidbaar nie, die produktiewe vooroordele wat verstaan moontlik maak moet nog eers geskei word van die wat tot misverstand lei. Hierdie skeiding moet in verstaan self gebeur en daarom moet die hermeneutiek vra hoe dit geskied. Dit is in hierdie verband dat 'n vraag, wat vroeër op die rand van die hermeneutiese besinning was, by **Gadamer** se hermeneutiek op die voorgrond te staan kom, naamlik die tydafstand en sy betekenis vir verstaan.<sup>120</sup>

2. **Gadamer** se hermeneutiek kan tipeer word as 'n *wegbreek van die Romantiese hermeneutiek*. By laasgenoemde is verstaan as 'n *reproduksie* van 'n oorspronklike produksie beskryf. Die taak was daarom om in die reproduserende aktiwiteit die outeurs beter te verstaan as wat hulle hulself verstaan het. Dat verstaan teenoor die oorspronklike produksie voorrang het in 'n *beter verstaan*, berus nie soseer daarop dat die interpreteerder by die reproduksie van meer dinge bewus kan wees as die outeur nie, maar beskryf volgens **Gadamer**, eerder die onophefbare verskil tussen die interpreteerder en die outeur as gevolg van die tydafstand. Die sin van 'n teks gaan altyd die bedoeling van die outeur te bowe. Daarom is verstaan nie net *reproduksie* nie, maar steeds ook 'n *produktiewe* gedrag. Verstaan is nie beter verstaan van die saak deur duideliker begrippe nie, ook nie in die sin van 'n groter bewuswees van onbewuste taalnuanseringe nie. Dit is eerder gepas om te sê dat 'n mens *anders verstaan* wanneer daar hoegenaamd verstaan word.<sup>121</sup>

So 'n begrip van verstaan deurbreek die Romantiese idee van hermeneutiek. Dit is immers nie meer die individualiteit van 'n *mening* wat verstaan word nie, maar die *saaklike waarheid* wat bedoel word. Juis omdat dit om die saaklike waarheid gaan, is die teks nie 'n blote uitdrukking van die lewe nie, maar het dit 'n *waarheidsaanspraak*.

118 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 278.

119 *Ibid.*, p. 279.

120 *Ibid.*, p. 279.

121 *Ibid.*, p. 280.

**Gadamer** se verstaansbegrip wat gefokus is op die waarheidsaanspraak, hang saam daarmee dat hy nie aansluit by die reproduksie-model van die *Romantiek* wat die mening van die outeur wil verstaan nie, maar by die integrasie-model van **Hegel** waarvolgens die hede en verlede op mekaar inspeel en die verstaners in hulle lewensoriëntasie aangeraak word. Sy aansluiting by **Heidegger** se geskiedmatige opvatting van die menslike *Dasein*, bou hierdie integrasieproses uit as 'n historiese gebeurtenis. Op hierdie wyse is die tyd nie meer primêr 'n *afgrond* wat oorbrug moet word omdat dit skei en vervreem nie, maar dit is die *draende grond* wat verstaan van die verlede moontlik maak. Die tydafstand moet dus nie oorwin word soos in die nuwe voorstelling van die historisme vereis word nie, die tydafstand maak verstaan eerder moontlik. Dit is tog bekend hoe moeilik dit is om 'n sinvolle oordeel te vel oor die *kuns* waar die tydafstand nie reeds die ongekontroleerde vooroordele gesif het nie. Eers die afsterf van die aktuele betrekkinge en vooroordele laat die eie gesig en waarde van die kuns na vore kom.<sup>122</sup> So blyk dit ook in die *historiese navorsing* wat ook eers 'n *distansie* wil hê om 'n tydvak te kan afbaken, omsluit en afhandel. **Aristoteles** het gesê *mense kan eers gelukkig genoem word wanneer hulle dood is*.<sup>123</sup> Die metode van die geesteswetenskappe word so bepaal deur 'n beëindiging van 'n tydvak.<sup>124</sup>

Die hermeneutiese probleem is egter nie reg verstaan as dit eers begin funksioneer wanneer 'n tydvak afgesluit is en selfs slegs 'n kwessie van historiese interesse geword het nie. Die tydafstand het ook 'n ander sin behalwe dat dit 'n bepaalde periode afsluit as 'n geheel. Dit laat die ware sin van 'n saak eers volledig uitkom. Die ware sin in 'n kunstig opgeboude teks is egter nooit afgesluit nie, maar is in 'n oneindige proses verwickeld. Met die negatiewe sy wat die tydafstand voortbring is daar dan ook 'n positiewe sy: *dit laat nie slegs op 'n negatiewe wyse vooroordele afsterf nie, maar laat ook op 'n positiewe wyse die produktiewe verstaanshelpende vooroordele na vore kom*.<sup>125</sup> Die tydafstand dien so as 'n sif wat die diamante van gruisklippers onderskei.

Niks anders as die tydafstand kan die skeiding bring tussen valse en ware vooroordele nie. Maar hoe kom die vooroordele aan die lig? Solank die vooroordele onbewus is, lei dit verstaan op dwaalweë. Sodra dit egter bewustelik op die spel geplaas word in die verstaansproses, kan dit duidelik word of dit die toets van die saak deurstaan. Verstaan begin met aangesprokenheid; dan moet die vooroordele op die spel geplaas word deur dit te bevra. *'n Vraag lê die moontlikhede oop na beide kante* - of die vooroordeel vals of produktief is. Die nuwiteit van die *historisme* bestaan daarin dat geen vrae aan eie vooroordele gestel word nie, asof die eie gebeurdelikheid en gepaardgaande vooroordele opgelos kan word in 'n objektiverende metode. Die veronderstelling is dan dat 'n mens jou kan losmaak van jou eie gebondenheid aan oord en stonde. Om werklik geskiedmatig te dink moet die eie gebeurdelikheid egter saamgedink word.

Wanneer geskiedmatig gedink word, blyk dit dat die historiese objek geen objek is nie, maar die eenheid van die verstaner en die te verstane saak, 'n verhouding waarin die werklikheid van die geskiedenis en die werklikheid van die geskiedmatige

122 *Ibid.*, p.281.

123 Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, I, 1100a10 ev.

124 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 282.

125 *Ibid.*, p. 282.

verstaan bestaan. *Die verstanende uitleg behoort tot die syn van die te verstanende historiese teks-saak, net soos die daarstelling tot die syn van die drama en die toeskouers by die opvoering van die tragedie en die verstanende lees by die literatuur. Kortom: die rol wat die geskiedenis speel in die verstaansproses, sien Gadamer na aanleiding van die model van die ervaring van kuns.* 'n Geskiedmatige hermeneutiek wat wil klop met dit wat in elk geval gebeur, moet in verstaan self die gebeurdelikheid aanwys. Die gebeurdelikheid van verstaan noem **Gadamer** die *Wirkungsgeschichte* - daarmee wil hy aandui dat verstaan na sy wese 'n *wirkungsgeschichtliche* gebeurtenis is.<sup>126</sup>

3 Dat die historiese interesse nie slegs gerig is op die historiese verskyning van 'n oorgelewerde werk nie, maar ook op die uitwerking daarvan in die geskiedenis, is nie nuut nie. *Wat wel nuut is, is dat Gadamer vereis dat die vraag na die historiese uitwerking altyd gestel moet word wanneer 'n teks uit die skemer van die tradisie in die helder oopte gebring word.* Hierdie "eis" is nie aan die navorsing gerig nie, maar aan die *metodiese bewussyn*, met ander woorde aan 'n mentaliteit wat reken dat 'n metode waarheid waarborg. Die hermeneutiese eis bedoel dus nie dat 'n *wirkungsgeschichtliche vraagstelling* en 'n *wirkungsgeschichtliche metode* ontwikkel moet word nie, dit is eerder 'n eis van *teoretiese aard*. Die eis is dat die historiese bewussyn bewus moet wees dat saam met die vermeende onmiddellikheid van 'n oorgelewerde werk, die uitwerking in die geskiedenis in elk geval 'n effek op die interpreteerbare het, sodat hulle reeds bevooroordeeld is in hulle sogenaamde *onbemiddelde* kontak.<sup>127</sup> As die vraag na die historiese effek van die te verstanende saak nie ook erken word nie, is die sogenaamde *objektiwiteit* wat met 'n metode bereik word van dieselfde gehalte as die sogenaamde *objektiewe statistiek* wat propagandisties "feite" voorhou sonder dat die legitimiteit van die vrae in die opname ondersoek word.<sup>128</sup>

**Gadamer** wil dus nie 'n *hulpdissipline vir die geesteswetenskappe* propageer nie, hy pleit slegs vir die *bewuswees van iets wat in alle verstaan aanwesig is* - of 'n mens daarvan bewus is of nie. Deur die bewusmaking van hierdie verskynsel wil sy hermeneutiek 'n aanmatigende selfverstaan teëwerk. Dit is daarom dat sy hermeneutiek gekarakteriseer kan word as 'n *Derde Aufklärung*.<sup>129</sup> Die dringendheid van die eis tot 'n bewus-wees van die *Wirkungsgeschichte*, geld veral vir die wetenskaplike bewussyn. Dit bly uiteraard 'n voortdurende *bewus-wees* en *bewus-wording*. Om te meen die bewus-wees van die *Wirkungsgeschichte* is voltooi of afgehandel, is net so 'n aanmatigende bewering as **Hegel** se aanspraak op absolute kennis, of dit is 'n growwe misverstaan van wat die *Wirkungsgeschichte* behels. Die *Wirkungsgeschichte* bly 'n moment in die voltrekking van verstaan en is reeds werksaam in die vind van die korrekte vraag.<sup>130</sup>

126 *Ibid.*, p. 283.

127 Daar word telkens na Gadamer verwys in verskeie geskrifte en dan word gepraat van die "wirkungsgeschichtliche Hermeneutik" en selfs die "wirkungsgeschichtliche Methode". Blykbaar sien vele die "Wirkungsgeschichte" bloot as aanwysing van die belang van die verlede vir interpretasie, sonder om te vra wat die struktuur van die tyd is of watter rol die tyd op die verstaner self speel.

128 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 284.

129 Cf. by hoofstuk III/2/1.3 oor die *Derde Aufklärung*.

130 H-Gadamer, *op. cit.*, p. 285.

Die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* is om bewus te wees van die hermeneutiese situasie. Om bewus te word van die situasie beteken om 'n horison te ontwikkel en so 'n verwagtingspatroon vir moontlike sin daar te stel. Horison beteken om bewus te wees enersyds van die *oord-gebondenheid* van denke en verstaan, en andersyds van die *moontlikheid* om nie op die omringende ingeperk te wees nie, maar dit te kan oorskry tot 'n wyere horison.<sup>131</sup>

Die gebeurdelike verstaan vereis dat 'n mens ook die *verlede en eie horison* kan raaksien. Wie egter meen hulle kan hulle uit hul eie horison na 'n horison in die verlede verplaas, besef nie hulle gebondenheid aan hul eie horison nie. Natuurlik is dit moontlik om 'n ander horison te probeer verstaan soos in die ondervragingsgesprek deur iemand wat informasie oor jou wil bekom - byvoorbeeld die medikus se spreekkamer of die onderhoud vir 'n bepaalde werk. So 'n geval is nie 'n egte gesprek wat om 'n saak gaan en waar beide partye beïnvloed kan word nie. Die verstaner is by voorbaat uit die situasie uitgeskuif; die verstaner self is nie trefbaar nie, hy of sy registreer bloot feite. *Wanneer op so 'n wyse gevra word na 'n oorgelewerde teks, is die vraag na die saaklike waarheid by voorbaat uitgesluit. Alleen informasie word bekom, nie waarheid wat die verstaner aangaan en omvorm nie.*<sup>132</sup>

**Gadamer** betwyfel in ieder geval die bestaan van afgeslote horisonne wat soos 'n Robinson Crusoe op 'n eiland en sonder enige kontak met ander is. 'n Horison is eerder iets waarin ons leef en wat saam met ons beweeg. Wanneer die geskiedmatige bewussyn sig na 'n "ander" historiese horison verplaas, is dit nie 'n horison van 'n vreemde wêreld wat geen verbinding met ons eie horison het nie. *Dit is eerder een wêreld wat die historiese horison en ons eie verbind. Die eie en vreemde horison bou gesamentlik die beweglike horison waaruit mense steeds leef en die lewe.*<sup>133</sup>

Om die oorlewering of tradisie te verstaan moet 'n mens 'n *historiese horison* hê. So 'n horison word nie verkry deur 'n afsien van die eie horison nie. Dit is trouens onmoontlik, want jyself beweeg steeds in jou eie horison en die eie horison beweeg steeds saam met jou. Om egter bewus te word van die andersheid van die historiese horison moet 'n soort hoë algemeenheid verkry word waarin die partikulariteit van sowel die eie horison as die historiese horison oorskry word. So word die eie en historiese horisonne uiteindelik saam gesien as een horison.<sup>134</sup>

*Wanneer die twee vermeende horisonne saam in een horison gesien word, is dit nie 'n weggee of los van die eie horison nie, maar eerder dat die eie horison steeds uitgebou word deurdat die vooroordele steeds getoets word. Die horison van die hede word dus nie gebou sonder die verlede nie. Daar is inderwaarheid so min 'n hede-horison op sigself as wat daar 'n verlede-horison op sigself is. Dit is eerder so dat verstaan steeds die gebeurtenis is waarin die vermeende horisonne versmelt.*<sup>135</sup>

131 *Ibid.*, p. 286. Van Peursen se idee is dat 'n horison enersyds begrens, en andersyds as begrensing uitlok tot oorskryding. Cf. C.A. van Peursen, "De horizon der werkelijkheid", in sy *Wetenskap en Werklikheid*, veral pp. 215-226.

132 H-Gadamer, *op. cit.*, p. 287.

133 *Ibid.*, p. 288.

134 *Loc. cit.*

135 *Ibid.*, pp. 288-289

Indien die *twee* horisonne dan blote meninge is, hoekom word dit dan so genoem? Die feit is dat in die konkrete kontak met die oorgelewerde teks 'n polariteit van vertrouwdheid en vreemdheid ervaar word, en dit moet begripmatig beskryf word. Die ontwerp van 'n historiese horison is dan so 'n blote fase in die voltrekking van verstaan en bestaan geensins voort op sy eie nie, maar word ingetrek in die verstaanshorison van die hede. *In die horisonversmelting word die historiese horison dus opgehef. Die gekontroleerde versmelting van die horisonne is die taak van die "wirkungsgeschichtliche Bewußtsein".* In die estetie-historiese positivisme van die *Romantiese* hermeneutiek, is die taak om die verlede in sy *waarheidsaanspraak* by die hede in te trek, opsy geskuif. By **Gadamer** is die sentrale probleem van die hermeneutiek juis dit, naamlik die probleem van *toepassing* wat in alle verstaan van waarheid aanwesig is.<sup>136</sup>

### 2.2.2 Subtilitas applicandi

In die vorige subparagraaf is aangedui dat die versmelting van "horisonne" neerkom op die *intrek van die historiese horison in die eie horison*. 'n Ander manier om dit te stel, is dat die saaklike waarheid van die teks nie as die blote *mening van 'n outeur* gesien word nie, maar as 'n *konkrete sinaanspraak op die verstaners in hulle totale sosiaal-historiese bestaan*. Die *Wirkungsgeschichte* as aanduiding van die historiese effek van die teks-saak op die verstaners moet gesien word in die lig van **Gadamer** se kunsperspektief en sy gepaardgaande spelbegrip. Die *Wirkungsgeschichte* is dan die aanduiding van die verstaansgebeurtenis as die oorrompelende opgeneem word in die onophoudelike en onvervelige heen en weer beweging van die spel van die saaklike waarheid van 'n teks. Die struktuur van die heen en weer beweging van die waarheid dui **Gadamer** aan as 'n *dialektiese gesprek* van vraag en antwoord om 'n saak. Dit word in die derde subparagraaf nader bekyk. Vireers word die rehabilitering van 'n ou hermeneutiese probleem, naamlik die *toepassing*, ontgin. Omdat verstaan steeds reeds die binnebrek van die historiese horison in die eie horison is, word die saaklike waarheid in die eie situasie verstaan - dit beteken verstaan sluit steeds reeds die toepassing van die waarheidsaanspraak in.

**1 (Die probleem van toepassing)** In die tradisionele hermeneutiek is onderskei tussen die *subtilitas intelligendi* - die vermoë om te verstaan, *subtilitas explicandi* - die vermoë om uit te lê, en *subtilitas applicandi* - die vermoë om toe te pas. Al drie momente maak gesamentlik die voltrekking van verstaan uit. Al drie is *subtilitas*, dit wil sê nie 'n *metode* nie, maar 'n *vermoë* of 'n *kuns* wat 'n besondere fynheid van gees vereis.

By **Schleiermacher** is die *intelligere* en *explicare* nou verweef. Uitleg volg nie eers na verstaan van sin nie, uitleg is eerder steeds verstaan vir sover dit die uiterlike vormgewing van die innerlike verstaan is.<sup>137</sup> Met hierdie insig hang saam dat uiterlike taal en begripmatigheid as 'n inherente struktuurmoment van verstaan erken word. Daarmee kom die probleem van taal in die sentrum van die hermeneutiese besinning.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>137</sup> "Eigentlich gehört nur das zur Hermeneutik was Ernesti Prol. par 4 subtilitas intelligendi nennt. Denn die subtilitas explicandi sobald sie mehr ist als die äußere Seite des Verstehens ist wiederum ein Object der Hermeneutik und gehört zur Kunst des Darstellens". F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ms. 1, 3, p. 31. "Schleiermacher bezieht sich hier auf Joh. Aug. Ernesti, Institutio Interpretis Novi Testamenti, in Hermeneutik., *Nachweise*, p. 169.

Die verbinding van *verstaan* en *uitleg* bring egter mee dat die derde moment in die hermeneutiese proses, naamlik *subtilitas applicandi*, buite die fokus van die hermeneutiek gedruk word. **Gadamer** se oorweging het sover tot die opvatting gekom dat in verstaan steeds so iets soos 'n toepassing van die te verstane teks op die huidige situasie van die interpreteerder plaasvind. 'n *Tolk* het byvoorbeeld nie net die taak om bloot weer te gee wat gesê is nie, maar om die betekenis of geldingskrag vir die hoorder in sy of haar leefhorison uit te spel. So moet die hermeneutiese taak van *bemiddeling* die *toepassing* insluit. Die toepassing word dan in 'n eenheid saamgedink met verstaan en uitleg, nie as 'n *subtilitas* (dit wil sê as 'n vermoë of kuns) nie, maar as deel van die gebeure wat ons verstaan noem.<sup>138</sup> Wanneer verstaan nie rekonstruksie is nie, maar integrasie of horisonversmelting, is toepassing nie 'n agternakomende aktiwiteit nie, maar deel van die een verstaansgebeurtenis.

**2 (Die aktualiteit van Aristoteles) Gadamer** het reeds aangetoon dat die teks of tradisie nie beter verstaan word nie, maar *anders* verstaan word in die nuwe situasie. Wanneer hy reken dat dit die eintlike spits van die hermeneutiese probleem is om dieselfde tradisie anders te verstaan, gaan dit om die verhouding van die *algemene* en die *besondere*. Verstaan is dan 'n spesifieke geval van die toepassing van iets algemeen op 'n konkrete en besondere situasie. Die Aristoteliese etiek verkry hierdeur besondere aktualiteit vir **Gadamer**: **Aristoteles** se begrip *phronesis* is in sy etiek ook die toepassing van iets algemeen in 'n besondere situasie. Die begrip *phronesis* is vir **Gadamer** 'n *metafoor* om sy begrip verstaan te illustreer. Uiteindelik word dit 'n *model* vir verstaan.

Dit gaan vir **Aristoteles** in sy etiek uiteraard nie om die hermeneutiese probleem nie, maar *om die regte rol wat die rede in die sedelike gedrag te speel het*. **Gadamer** is egter geïnteresseerd daarin dat dit om 'n soort redelikheid en om 'n soort *kennis* gaan wat nie van die historiese werklikheid afgelei is nie, maar wel van daaruit bepaal word en op sy beurt daarvoor bepalend is. **Aristoteles** begrond die etiek as 'n selfstandige dissipline naas die metafisika deur *deug* en *kennis* gelyk te stel.<sup>139</sup> Die *menslike beskawing* is volgens **Aristoteles** van die natuur onderskei daarin dat in hom nie blote moontlikhede of kragte is wat outomaties uitwerk nie, maar *dat mense eers tot mense word deur dit wat hulle doen en in die verhoudinge waarin hulle hul begeef*. Etiek staan daarom teenoor die *fisika*. Die etiek is weliswaar *nie sonder reëls* nie, maar dit ken nie die *wetmatigheid* van die natuur nie, eerder die *veranderbaarheid* en begrensde reëlmatigheid van die menslike reglementering en gedragswyses.

**Aristoteles** reken dat die objek van die sedelike kennis ontologies *nie as iets algemeen wat altyd is soos dit is* nie, maar as *iets besonder* wat ook *anders kan wees as wat dit is*.<sup>140</sup> Wie iets tegnies moet herstel, weet iets goeds, hy of sy neem die materiaal en weet hoe om 'n algemene kennis op die konkrete situasie toe te pas. Die vraag is dan of dit nie maar tog dieselfde is vir die sedelike bewussyn nie. Wie sedelike beslissings neem, het ook reeds iets geleer deur opvoeding en herkoms, sodat hulle dit wat hulle weet wat algemeen reg en goed is, op die konkrete situasie kan toepas. Wat is dan die verskil? Uit **Aristoteles** se analise van *phronesis* blyk die totale

138 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 291.

139 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, A 4. Cf. H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 295.

140 *Loc. cit.*

andersheid. **Gadamer** noem drie kenmerke (afgrensing) wat van belang is vir die hermeneutiese diskussie.

**I** 'n *Techne* kan 'n mens aanleer en ook verleer, maar sedelike kennis kan 'n mens nie aanleer nie en jy verleer dit ook nie. 'n Mens staan dus nie op dieselfde wyse teenoor sedelike kennis as teenoor tegniese kennis nie. Sedelike kennis kan nie toegeëien word nie, 'n mens is eerder steeds reeds in 'n situasie waar jy moet handel en jy moet dus steeds reeds sedelike kennis hê en toepas. Om iets toe te pas moet jy dit eers weet. Maar in die sedelike werk dit nie so dat jy dit reeds volledig het en dan toepas nie. Ons het wel 'n idee omtrent 'n model van deugde wat as 'n riglyn in die sedelike dien, maar dit funksioneer nie soos 'n plan vir 'n handwerker nie. *Wat reg is, is nie onafhanklik van die konkrete situasie waarin die reg gedoen moet word nie.*<sup>141</sup>

Die toepassing van wette in die regspleging bevestig hierdie andersheid in vergelyking met *techne*. Die handwerkers kan byvoorbeeld hulle plan wysig in die konkrete toepassing, maar so 'n wysiging vervolmaak nie hulle kennis nie, dit vertoon eerder 'n tekortkoming. In die regspleging is dit anders: wanneer by die toepassing van 'n wet in 'n konkrete geval die strengheid van die wet teruggehou of uitgelaat word, is dit nie omdat dit nie beter gedoen kan word nie, maar omdat dit juis so die regte en beste is. **Aristoteles** noem dit "*billikheid*" (*epieikeia*) en sien dit as die *korrigerende van die wet*.<sup>142</sup> Alle wette het 'n spanning ten opsigte van die konkretisering van die handeling, omdat dit algemeen is en nie die praktiese werklikheid in sig kan opneem nie. Die wet is so altyd 'n tekort (gebrek), nie omdat dit self gebrek is nie, maar omdat dit teenoor die ordereëling wat in die wêreld bedoel word, naamlik 'n menslike werklikheid, gebrek bly en daarom geen eenvoudige toepassing toelaat nie.<sup>143</sup>

**II.** *Die sedelike kennis word verder van die tegniese kennis onderskei deur die onderskeiding tussen middel en doel.* Dit is nie so dat die sedelike kennis nie 'n partikuliere doel het nie, maar slegs te make het met die regte lewe as 'n geheel, teenoor die tegniese kennis wat partikulier is en partikuliere doeleindes dien nie. Tegniese kennis benodig geen nadenke nie - waar 'n doeleinde bereik moet word en 'n tegniek is beskikbaar, word dit eenvoudig gedoen. In die sedelike kennis is daar steeds 'n *beraadslaging met sigself*, by die tegniese kennis slegs wanneer 'n tegniek nie beskikbaar is nie.

Dit is dus ook nie so dat die vermeerdering van tegniese kennis die sedelike kennis se beraadslaging onnodig maak nie. **Aristoteles** se bepaling van die *phronesis* is die een oomblik meer ondergeskik aan 'n doeleinde en die volgende oomblik weer meer ondergeskik aan 'n middel tot 'n doel.<sup>144</sup> Dit beteken bloot dat die doel van die lewe en die gestaltegewing daarvan in die sedelike riglyne van optrede, nie 'n objektiewe kennis is wat aangeleer kan word nie. **Aristoteles** se deugdeleer beskryf nie *dogmas* nie, maar *tipiese gestaltes* van die *juiste balans* wat in die menslike syn en gedrag moet geld. Die sedelike kennis wat op

141 *Ibid.*, p. 300.

142 Aristoteles, *op. cit.*, E 14. Dit is 'n aanhaling van Melanchton.

143 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 301.

144 Aristotle, *op. cit.*, Z 10, 1142b33; 1140b13; 1141b15.

hierdie *beeld-ideaal* gerig is, is egter dieselfde soort kennis wat aan die eis van omstandighede moet beantwoord.<sup>145</sup>

Die "*Sich-Wissen*" of *selfkennis* word daardeur bepaal dat dit die volledige toepassing bevat en onmiddellik in die konkrete situasie kennis is wat toegepas word. Dit is dus 'n kennis van die teenwoordige situasie wat eers die sedelike kennis voltooi, 'n kennis wat geen sinlike sien is nie. In die "raaksien" van die situasie kom die sedelike kennis dus na vore. Wanneer mense egter hartstogtelik oorreegeer, sien hulle nie meer die regte wyse van optrede raak nie, maar word verblind. Die sedelike kennis is dus 'n kennis van eie aard. Dit omvat op 'n eiendomlike wyse middel en doel, en dit onderskei sig so van die tegniese kennis.<sup>146</sup>

**III** Die *selfkennis* van die sedelike oorweging het 'n besondere relasie tot sigself. Dit blyk in die begrip *sunesis* (verstaan) naas *phronesis*. Verstaan is 'n modifikasie van die deug van sedelike kennis. In verstaan gaan dit nie om jouself nie, maar om die ander. Dit is 'n wyse van sedelike beoordeling. Ook hierdie kennis is *betrek op die konkrete*, maar is *nie die tegniese toepassing van 'n algemene kennis nie*. Die wêreldervaring het nie as sodanig die regte verstaan vir die wat optree nie, maar slegs onder 'n voorveronderstelling, naamlik as mense die regte wil doen en op hierdie wyse iets met die ander in gemeen het. *Wie byvoorbeeld raad vra van iemand, veronderstel die vriendskaplikheid en goedgesindheid van die ander een*. Verstaan van iemand is dus nie 'n te staan kom teenoor 'n koue objek om dit te beoordeel nie, maar is 'n *behorendheid tot iemand, 'n verbintenis waarin beide aangesproke is en van waaruit saamgedink kan word*.

Die begrippe "*insig*" en "*toegewendheid*" toon dit ook. Iemand met insig oordeel reg en op 'n billike wyse. Hy of sy is bereid om die besondere situasie van die ander reg te laat geld, en daarom is hy of sy ook geneig tot toegewendheid en vergewendheid. Ook hier is dit geen tegniese kennis nie.<sup>147</sup>

*Die Aristoteliese analise van die etiese is vir Gadamer 'n soort model vir die hermeneutiese taak en probleme*. Ook vir die hermeneutiek geld dat die toepassing nie 'n agternakomende of okkasionele aspek van verstaan is nie, maar dat dit verstaan van meet af aan bepaal. Ook hier is die toepassing nie 'n betrekking van 'n voorafgegewe algemeenheid op 'n besondere situasie nie. Die interpreteerdere wil die oorlewing self laat geld, nie 'n algemene saak van die teks wat agterna ook so op die hede toegepas kan word nie. Die interpreteerdere soek eerder dit wat die teks sê. Om dit te verstaan, kan hulle hul nie losmaak van hul konkrete situasie waarin hulle hul bevind nie. Hulle moet die teks op hul situasie betrek as hulle hoegenaamd wil verstaan.<sup>148</sup>

**3 (Teologiese en juristiese hermeneutiek as model) Gadamer** reken verder dat die teologiese en juristiese hermeneutiek 'n model is vir hoe verstaan altyd 'n toepassing inhou. In beide gevalle gaan dit nie om 'n dogmatiek wat die voorrang het nie, maar die konkrete toepassing. In die juristiese hermeneutiek gaan dit om die

145 H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 304-305.

146 *Ibid.*, p. 305.

147 *Ibid.*, p. 306.

148 *Ibid.*, p. 307.



aktuele regsoordeel waar die wet toegepas word en in die teologiese hermeneutiek om die aktuele preek waar die heil gekonkretiseer word.

In sy analise van **Bultmann** se begrip van *voorverstaan*<sup>149</sup> toon hy aan dat die begrip in die teologiese hermeneutiek reeds 'n Christelike inhoud het en nie 'n suiwer eksistensiaal is nie. Hy wys op **Hoffmann**, wat deur **Bultmann** aangehaal word, wat sê dat 'n Bybelse hermeneutiek reeds 'n verhouding tot die inhoud van die *Bybel* voorveronderstel. Die teologiese hermeneutiek in die Protestantse teologie het in elk geval 'n polemiese gerigtheid teen die leer van verdienstelikheid van die *Rooms Katolieke Kerk* en het dus 'n dogmaties-konfessionele sin. Dit beteken nie dat die teologiese hermeneutiek dogmaties vooringenome is en inlegkunde pleeg nie. Dit veronderstel eerder dat die sin van die Skrif hulle aanraak en dat die aangesprokene, gelowig of twyfelend, verstaan. In so 'n geval het die toepassing die primaat. Soos die regter in die regspraak die reg soek en die prediker die heil verkondig en soos in beide se uitleg die sin van sy teks tot voltooiing kom, kan erken word dat ook 'n filosofiese of poëtiese teks van die leser en verstaner 'n eie handeling verlang en dat die verstaners nie die vryheid het om hulle op 'n historiese afstand te hou nie. Verstaan sluit altyd die toepassing van die te verstanende sin reeds in.<sup>150</sup>

Die teologiese en juristiese hermeneutiek is so 'n *vrugbare model* om die toepassing wat in alle verstaan aanwesig is, na vore te bring. Die eenheidsgebeurtenis van die hermeneutiese dissiplines wat deur **Schleiermacher** uitmekaar gehaal is tot afsonderlike en agternakomende aktiwiteite, kom op hierdie wyse opnuut tot stand waar die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* in alle hermeneutiese aktiwiteit van die filoloog en historikus erken word. Die sin van die *applicatio* blyk dus duidelik. Dit is geen agternakomende toepassing van 'n algemene op 'n konkrete nie, maar is die werklike verstaan van die algemene self.<sup>151</sup>

### 2.2.3 Gesprek en dialektiek.

In die gebeurdelike perspektief op die *Wirkungsgeschichte* sover is **Gadamer** se afgrensing van die tradisionele hermeneutiek, gemunt deur **Schleiermacher** en **Dilthey**, aangetoon. Die rol van die tydafstand en vooroordeel wat tradisioneel negatief waardeer is en oorwin moes word deur 'n objektiewe metode, word deur **Gadamer** positief waardeer; die toepassing wat deur **Schleiermacher** uit die hermeneutiese fokus verskuif is en wat as 'n agternakomende en aparte aksie van die verstaner buite die verstaansgebeurtenis om voltrek moes word, is vir **Gadamer** wesenlik deel van en vervleg in die verstaansgebeurtenis.

In hierdie subparagraaf word die *struktuur van die verstaansgebeurtenis* aandui aan die hand van die *model van 'n gesprek*. Gesprek het die dialektiese struktuur van vraag en antwoord. Om die sin van hierdie dialektiese struktuur goed raak te sien, is dit nodig om te sien hoe **Gadamer** hom afgrens van **Hegel** se absolutisme deur sy begrip van *ervaring*. Daarna kan die belang van 'n vraag aangedui word. Dit sal blyk dat

149 *Ibid.*, p. 314. Hy verwys na Bultmann, *Glauben und Verstehen II*, p. 231. Dat Bultmann reken die interpretasie van Bybelse geskrifte het geen ander voorwaardes as die van ander literatuur nie, is korrek. Juis daarom lees Christene die Bybel anders as Marxiste of Hindoes - hulle lees dit met 'n reeds verstaan van die boodskap en met 'n aanvaarding en verwagting van die gesaghebbende sin daarvan.

150 *Ibid.*, p. 315.

151 *Ibid.*, p. 323.

**Gadamer** se begrip van ervaring negatief is en dat die vraag opspruit uit die negatiewe ervaring wat ons maak kragtens die *Wirkungsgeschichte*.

**1 (Die wese van ervaring)** Volgens **Gadamer** het die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* die die *struktuur van ervaring*. Om die dialektiese en negatiewe kant van ervaring uit te lig, sluit **Gadamer** by **Hegel**<sup>152</sup> aan. By hom kom die gebeurdelikheid van ervaring tot sy reg. Hy dink ervaring as *volbringende skeptisisme*. Ervaring wat iemand opdoen, verander die geheel van sy of haar kennis. Ervaring het volgens **Hegel** die *struktuur van omkering* van die bewussyn en daarom 'n *dialektiese beweging*. Ware ervaring is altyd 'n *ervaring van nietigheid*: dit is nie so soos ons aangeneem het dit is nie. In so 'n ervaring verander ons kennis en sy objek. So gesien is *ervaring iets wat die bewussyn met sigself maak*. Die breuk tussen bewustelike verwagting en ervaring kom tot 'n nuwe eenheid, die bewussyn keer sig om om in die vreemde of ander sigself te herken.

Ervaring lei vir **Hegel** tot 'n *selfkennis*. Die voltooiing van ervaring is vir hom die wetenskap, die sekerheid van sigself in kennis. Die dialektiek van ervaring oorwin uiteindelik alle vreemdheid in 'n volledige identiteit van bewussyn en objek. Hieruit blyk hoekom **Hegel** se begrip nie enduit vir die hermeneutiese ervaring oorgeneem kan word nie. Die wese van die ervaring word by hom by voorbaat gedink op so 'n wyse dat ervaring oorskry is. Vir **Gadamer** het die *dialektiek van die ervaring nie sy voltooiing in 'n afsluitende wete nie, maar in 'n openheid vir nuwe ervaring wat deur ervaring self oopgebreek word*.<sup>153</sup>

Ervaring behoort vir **Gadamer** tot die *geskiedmatige wese van die mens*. Die wese van die ervaring is dat dit negatief is, dat dit verwagtingspatrone deurkruis. Sulke ervaringe behoort so tot die wese van die mens dat niemand dit gespaar word nie, selfs nie kinders nie. 'n Mens leer deur lyding – *pathei mathos*. Slegs deur so 'n ervaring kom insig. Hierdie formule van **Aischulos** is meer as net 'n aanduiding daarvan dat 'n mens uit jou foute en misgissings leer. Hy dui eerder die grond aan hoekom dit so is. Wat 'n mens deur lyding leer, is nie allerhande feite of tegnieke nie, maar die *insig in die grense van menswees*, die insig in die onophefbare grense teenoor die goddelike. In laaste instansie is dit 'n *religieuse kennis van waaruit die tragedie gebore is*. Ervaring is dus ervaring van menslike eindigheid, dit is die besef dat jy nie heer is oor die tyd en toekoms nie. Die ervare persoon ken die grense en onsekerheid van alle vooruitbeplanning en is daarom oop en gereed vir verrassings.<sup>154</sup>

Eintlike ervaring is dan die ervaring waarin jy bewus word van *eie eindigheid*, dit bring insig in jou eie grense en dat alle verwagtings en planne van 'n eindige wese eindig en begrens is. Eintlike ervaring is ervaring van *eie gebeurdelikheid*. Hierdie aanduidinge van die wese van ervaring is vir die vraag na die wese van die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* beslissend. As 'n egte ervaringsvorm moet dit die algemene struktuur van ervaring weerspieël. So wil **Gadamer** nou hierdie momente van ervaring in die hermeneutiese ervaring opspoor.<sup>155</sup>

152 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung, p. 73 (Hoffmeister); M. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", in *Holzwege*, 105-192.

153 *Ibid.*, pp. 337-338.

154 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 339 en sy "Über die Planung der Zukunft", in *Kleine Schriften IV*, pp. 161-178.

155 *Loc. cit.*

Die *hermeneutiese ervaring* het met *oorlewering of tradisie* te make. Oorlewering is egter nie 'n gebeurtenis wat 'n mens deur ervaring leer ken en beheers nie, dit is eerder 'n *taal*, dit wil sê dit praat soos 'n "jy". 'n Jy is nie 'n objek nie, 'n jy staan in 'n verhouding teenoor 'n mens en kan hom- of haarself laat geld. Hiermee bedoel **Gadamer** nie ons staan in ons ervaring van die tradisie teenoor 'n *jy* in die sin van 'n ander persoon soos **Schleiermacher** meen nie, eerder dat die oorlewering se *saaklike inhoud* sigself teenoor die verstaner gedra soos 'n *jy*, wat 'n eie mening het en vir ons iets te sê kan hê.<sup>156</sup>

Die ervaring van die *jy* is 'n spesiale soort ervaring aangesien die *jy* geen objek is nie, maar iemand wat hom- of haarself laat geld of 'n aanspraak uitoefen in 'n verhouding. Deurdat die teenoorstaande (objek) van die ervaring van tradisie die karakter van 'n persoon het wat my kan aanspreek, is so 'n ervaring 'n morele fenomeen en so ook die verworwe kennis en insig uit die ervaring. **Gadamer** analiseer die struktuur van die ervaring wanneer dit 'n *jy-ervaring* of hermeneutiese ervaring is. Hy onderskei *drie tipes ervaring van die jy* wat korrespondeer met *drie tipes van hermeneutiese gedrag*:

- I Die eerste ervaring van die *jy* is een waarin 'n *tipe van gedrag* uit die medemens afgelei word op grond waarvan dan 'n *verwagting* van die ander opgebou word. Dit word *mensekennis* genoem. Ons verstaan ander soos 'n mens tipiese gedrag in ons ervaringsveld verstaan, ons kan daarop reken, 'n vaste verwagtingspatroon opbou. Moreel gesien is dit suiwer selfgesentreerd en ontken dit die morele bestemming van die mens om die ander nie as middel tot 'n doel te gebruik nie, maar as doel in sigself.

Toegepas op die hermeneutiese probleem kom hierdie benadering ooreen met die nuwe geloof in 'n *metode* waardeur *objektiwiteit* bereik kan word. Wie die oorlewering so verstaan, maak dit tot objek, en tree onaangeraak en vryblywend daarteenoor op, die subjektiewe menings word metodies uitgeskakel. So sien **Gadamer** die metode van die sosiale wetenskappe, by name die metode-idee van die 18de eeu en sy programmatiese formulering deur *Hume* wat die natuurwetenskaplike metodiek naboots. Die wese van die hermeneutiese ervaring word so afgeplat.<sup>157</sup>

- II Die tweede ervaring van die *jy* bestaan daarin dat die *jy as persoon erken* word, maar dat die verstaan van die *jy* 'n *wyse van selfgesentreerdheid* is. So 'n selfsugtigheid kom ooreen met die *dialektiese skyn* in 'n *ek-jy verhouding*. Die ek-jy relasie is geen onmiddellike relasie nie, maar 'n *refleksieverhouding*. Elke aanspraak het 'n teenaanspraak. Aanspraak word gemaak dat die ander deeglik geken word, selfs beter verstaan word as wat hulle hulself verstaan. Die *jy* verloor onmiddellikheid waarmee hy of sy 'n aanspraak rig, die *jy* word verstaan vanuit 'n standpunt wat die ander antisiperend en reflekerend oor die *jy* het. Dit kom ooreen met **Hegel** se dialektiese struktuur van ervaring. Hierdie ervaring van die *jy*, is saakliker as mensekennis, maar die aanspraak om die ander by voorbaat te verstaan hou inderwaarheid die aanspraak van die ander van jou eie lyf af weg.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 341.

Toegepas op die hermeneutiese ervaring kom dit ooreen met die ervaring van die jy in die tradisie wat die *historiese bewussyn* het. Die historiese bewussyn *ken die andersheid van die ander en erken dus die jy as 'n persoon*. Die historiese bewussyn soek die ander (die jy) in die verlede, nie as 'n tipiese of algemene wetmatigheid nie, maar as 'n historiese eenmalige. Deurdat so 'n navorser egter in die ken van die eenmaligheid van die jy die eie geskiedmatige bepaaldheid wil agterlaat, is dit in 'n dialektiese skyn vasgevang en wil dit inderdaad heer wees oor die verlede. Dit is uiteindelik 'n eensydige relasie. Wie sig uit die wedersydse beïnvloeding van 'n verhouding reflekteer, verander die verhouding en vernietig die sedelike verbondenheid. Net so vernietig diegene wat hulle uit die lewensverhouding tot die oorlewering reflekteer, die ware sin van die tradisie. Die eie lewensbindinge, die eie geskiedmatigheid moet saamgedink word, juis dit maak verstaan moontlik.<sup>158</sup>

- III Die derde relasie teenoor die jy, is die wat die wese van die hermeneutiese ervaring uitmaak, naamlik die *openheid vir die oorlewering*, wat die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* het. Die egte jy-ervaring is waar die jy as 'n konkrete jy erken word, *die aanspraak van die jy word nie verwerp of geminag nie, maar na geluister. Daar is bereidheid om jou iets te laat sê deur die jy, daar is openheid*. Hierdie openheid is prinsipiëel. Sonder so 'n openheid kan geen menslike verbintenis bestaan nie. Tot mekaar behoort, beteken tegelyk *na-mekaar-kan-luister*. So 'n luister is nie 'n blote hoor nie, ook nie 'n blindelinge doen wat die ander wil hê nie. Openheid is dat ek in my iets teen my laat geld, ook wanneer daar geen ander is wat dit teen my kan laat geld nie.

Die hermeneutiese ervaring is so. *Ek moet die aanspraak van die tradisie laat geld, nie deur bloot die andersheid daarvan raak te sien en te erken nie, maar deurdat ek bereid is dat die tradisie my iets kan sê en leer*. Dit is werklike openheid. Die historiese bewussyn het nie openheid nie, want die tekste word by voorbaat histories verstaan – dit wil sê as interessante gegewens wat irrelevant vir die hede is - en so van hulle waarheidsaanspraak beroof. Die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* daarenteen weerhou sigself van naïwe toetsing van die waarheid van die verlede aan die maatstaf van gemeenheid met en gebruiklikheid in die hede (soos **Schlegel**). Die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* is eerder oop vir die waarheidsaanspraak van die verlede, en het sy voltooiing nie in 'n metodiese selfversekerdheid nie. Openheid onderskei die ervare persoon van die dogmaties behepte.<sup>159</sup>

- 2 (Die voorrang van die vraag)** Die analise van die hermeneutiese bewussyn het sover getoon dat dit die *logiese struktuur van openheid* het. Openheid word gekarakteriseer deur die *vraag*. 'n Mens doen geen ervaring op sonder die eksplisiete of implisiete stel van 'n vraag nie. Die bewussyn dat 'n saak anders is en nie is soos vroeër gemeen is nie, veronderstel juis die vraag of dit so of so is. Die *dialektiese negatiewiteit van die ervaring* vind sy voltooiing in die *beseef van eie eindigheid* en begrensdeheid. So vind die logiese vorm van die vraag voltooiing in *radikale negatiewiteit*, naamlik *die wete dat ek nie weet nie*.<sup>160</sup> Om nou die

158 *Ibid.*, pp. 341-343.

159 *Ibid.*, pp. 343-344.

160 *Ibid.*, p. 344.

*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* se logiese struktuur van openheid as 'n vraag nader te ontvou, word in hierdie gedeelte eerstens die *struktuur* van die Sokratiese vraag ondersoek om dan, tweedens, van daaruit die struktuur van die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* as 'n *gesprek om 'n saak* aan die lig te bring.

I Deel van die wese van die vraag is dat dit sin het, *rigtingsin*. Die sin van die vraag is die *rigting waarbinne alleen 'n antwoord verwag word en sinvol kan wees*. Deur die vraag word die bevraagde in 'n bepaalde perspektief geruk. Die groot insig van die platonies-sokratiese geskrifte is dat die *vind van die vraag moeiliker is as die antwoord*. Mense wat slegs 'n gesprek voer om hulle uitgemaakte standpunt te stel en nie om daardeur insig te verwerf nie, sal wel die vraag beskou as makliker en die antwoord moeiliker - wie meen dat hulle alles beter weet as ander, kan nie vrae vra nie. *Om 'n vraag te vra moet 'n mens wil weet, dit wil sê jy moet weet dat jy nie weet nie*.

Die *voltrekkingswyse van die dialektiek*, is dus vraag en antwoord. Om te vra beteken om iets in die oopte te stel. Die *openheid* van die bevraagde is dat die *antwoord nie vasstaan* nie. Die gevraagde moet sweef, dit moet onbeslis wees, sodat die *pro* en *contra* gelyke gewig het. Die egte vraag kom eers na vore wanneer vermeende waarhede in onsekerheid gestel of ondermyn word. 'n Egte vraag vereis so 'n openheid en is anders as die onegte vrae soos die skynvraag, die pedagogiese en retoriese vraag waar die antwoord reeds vasstaan.<sup>161</sup>

Die openheid van die vraag is egter *nie oewerloos nie*. 'n Bepaalde omlýning word deur die *vraaghorison* getrek. Die vraagstelling veronderstel dus *openheid* maar tegelykertyd *begrensing*. Wat nie in die oopte ter diskussie gebring word nie, is nie op die weegskaal nie en word nie bevraag nie. Die vraag stel 'n bepaalde voorveronderstelling in die oopte, maar wel binne 'n bepaalde sin-verwachting of sin-kontoer. Skewe vrae, wat wel iets bevra, maar nie sin-riktig aandui nie, is onbeantwoordbaar en onsinnig.

In soverre vrae vaste oortuigings in die oopte stel, omvat dit beide die positiewe en negatiewe oordeel. Die wese van kennis is immers nie net om iets positief as reg te beoordeel nie, maar ook om in dieselfde oordeel, die onjuiste uit te sluit. Die beslissing van die vraag plavei die weg na kennis en is dus reeds 'n beslissing vir gronde van waaruit die een moontlikheid teenoor die ander te staan kom.<sup>162</sup>

**Aristoteles** se leer van *bewys en gevolgtrekking* toon die voorrang van die vraag vir kennis. In die *voorrang van die vraag* vir kennis, word op die *mees oorspronklike wyse die grense van die metode-idee aangetoon*. Dit is juis die uitgangspunt van **Gadamer** se denke. Daar is nie 'n metode om te leer hoe om te vra of hoe om die betwyfelbare raak te sien nie. Ons leer eerder uit die *voorbeeld van Sokrates* dat dit neerkom op die *wete van die nie-wete*. *Deur Sokrates se kuns om te verwar, skep hy die ruimte vir die vraag*. So 'n vraag veronderstel die nie-wete, die swewendheid of onbeslistheid van eie menings.

161 *Ibid.*, p. 345.

162 *Ibid.*, pp. 346-347.

Wat dit so moeilik maak om te weet dat jy nie weet nie, is volgens **Plato** die *mag van die mening*. 'n Mening onderdruk die vraag. Maar hoe kom 'n mens dan tot 'n vraag? 'n Vraag kom soos 'n *gedagte-inval*. Ons praat gewoonlik van 'n inval met betrekking tot die oplossing van 'n probleem, en sê daarmee dat die antwoord op die vraag nie metodies bereik is nie. *So 'n inval-antwoord kom egter nie onvoorbereid nie, dit veronderstel 'n sin-rigting, 'n gebied van openheid, dit wil sê dit veronderstel vrae.* **Gadamer** meen die inval se struktuur is primêr 'n vraag waarin die vaste menings omgestoot word in die oopte vir die aankoms van 'n nuwe en verbrede mening.<sup>163</sup>

Van hieruit blyk *dat die negatiewiteit van die ervaring logies 'n vraag impliseer*. Dit is juis die aanstoot van 'n gegewene wat nie inpas by ons voormenings nie, waardeur ons ervaring opdoen. **Ook die vraag is dus meer iets wat 'n mens ondergaan as wat jy dit doen.** Die vraag dring vanself op, dit laat sig nie wegdruk om by die gebruikelike sin-verwagting en menings in te pas nie. Die vraag bly steeds *selfopdringerig* ten spyte van die sokraties-platoniese *kuns om te vra*. Hierdie kuns is immers nie 'n *tegniek* nie, maar bloot die *bewaring van die vraag-houding*. Die dialektiek as kuns om te vra weet om te bly vra, om die rigting in die oopte vas te hou. So gesien is dit die kuns om verder te vra, die kuns om te dink, die kuns om werklik 'n gesprek te voer.<sup>164</sup>

Om 'n gesprek te voer vereis dat die deelnemers nie by mekaar verby praat nie. Daarom het dit die noodwendige struktuur van vraag en antwoord. Om so 'n gesprek te voer moet die deelnemers hulle stel onder die leiding van die saak waarom die gesprek gaan. Die een moet nie die ander wil wen of in die aarde in argumenteer nie, maar telkens die saaklike waarde en gewig van die ander se mening toets. Daarom is die kuns om 'n gesprek te voer die kuns om te toets, en die kuns om te toets is die kuns om te vra. In 'n gesprek om die saak moet die beslistheid en vastheid van menings bevraag word en so tot onbeslistheid en onvastheid gebring word. Alleen deur die vraag kan die menings oopgelê word vir toetsing aan die saak. Uit die gesprek kan sommige menings verkrummel en ander versterk word deur die toetsing. So kom die waarheid na vore. Die *maieutiese produktiwiteit van die sokratiese dialoog* is wel gerig op die persone wat aan die gesprek deelneem, maar dit hou sig volledig aan die menings wat gelug word en die saaklike konsekwensie daarvan. Die waarheid wat hieruit voortkom, is nie my of jou mening nie, dit is iets nuuts wat uit die gesprek uit opkom wat nie een van ons vroeër geweet het nie, en dit oortref in so 'n mate ons eie menings dat ons steeds die nie-weters bly.

Kenmerkend van die gesprek is dat dit voltrek word in *taal*. In die vraag en antwoord, gee en neem, en in die by-mekaar-verby-praat en met-mekaar-ooreenkom word kommunikasie gestig. Dit is daarom *meer as 'n metafoor* wanneer **Gadamer** die hermeneutiese taak as 'n in-gesprek-kom met die teks opvat. Dit dui op die oorspronklike tot sin kom. Die uitleg geskied in taal, en word daarom nie bereik deur 'n verplasing in 'n outeur of na 'n situasie nie, maar deur die herstel van die oorspronklike kommunikasie.<sup>165</sup>

**2** Volgens **Gadamer** bevat die hermeneutiese fenomeen ook die oorspronklikheid van die gesprek en die *struktuur van vraag en antwoord*. Dat 'n teks die objek van

163 *Ibid.*, p. 348.

164 *Ibid.*, pp. 348-349.

165 *Ibid.*, p. 350.

uitleg word, beteken dat dit 'n vraag aan die interpreteerder stel. Om 'n teks te verstaan beteken om die vraag te verstaan waarop die teks 'n antwoord is. Daarvoor moet die hermeneutiese horison egter verkry word. Die hermeneutiese horison is die vraaghorison waarbinne die sin-rigting van die teks bepaal word.<sup>166</sup>

*Wie dus wil verstaan, moet al vraend agter die gesegde teruggaan. Hulle moet die teks vanuit die vraag, waarop dit 'n antwoord is, verstaan. Deur die vraaghorison te betree word noodwendig ander moontlike antwoorde omvat. Juis omdat die teks een moontlike antwoord op 'n vraag is, is die sin van die teks meer as presies wat die teks sê. En aangesien die geesteswetenskappe grotendeels met tekste te make het, is die logika van die geesteswetenskappe vir **Gadamer** die logika van die vraag.*

Op hierdie logika is ons egter swak voorberei ten spyte van **Plato**. **Collingwood** het in sy kritiek teen die idealistiese Oxfordskool die gedagte van 'n *logic of question and answer* ontwikkel sonder om dit sistematies uit te werk.<sup>167</sup> Sy argument is: 'n teks kan slegs verstaan word as die vraag waarop dit 'n antwoord is, verstaan is. Die vraag kan egter net uit die teks verkry word, so ook die geskiktheid van die antwoord wat die metodiese voorveronderstelling vir die rekonstruksie van die vraag is. Daarom is kritiek op die antwoord gewoon 'n geveg met jou eie spieëlbeeld. *Die verstaan van 'n teks is soos die verstaan van 'n kunswerk.* Ook 'n kunswerk word slegs verstaan deurdat 'n mens sy volledigheid en volkomenheid veronderstel. Ook hier moet dan die vraag gevind word waarop die kunswerk antwoord, as 'n mens dit hoegenaamd wil verstaan. Dit gaan dus om 'n aksioom van alle hermeneutiek, wat **Gadamer** die *Vorgriff der Vollkommenheit* noem.

Vir **Collingwood** lê die *hart van alle historiese kennis in die vind van die vraag*. Die historiese metode vereis dat die logika van vraag en antwoord op die historiese oorlewering toegepas word. 'n Mens dan die historiese gebeure slegs verstaan wanneer die vrae, waarop die historiese optrede 'n antwoord was, gerekonstrueer word.

**Hegel** se integrering van die wêreldgeskiedenis met die planne van die gees klop nie met die ervaring van geskiedenis wat telkens ons planne deurkruis nie, en is dus 'n geweldige ekstrapolasie. Die logika van vraag en antwoord maak die ekstrapolasie dubbelsinnig. Ons relasie tot 'n skriftelike oorlewering is nie so dat ons kan veronderstel die sin wat ons daarin sien, stem ooreen met die sin wat die outeur bedoel het nie. *Soos die gebeure van die geskiedenis geen ooreenstemming het met die subjektiewe voorstellings van diegene wat in die geskiedenis staan en handel nie, so is die sin-tendens van die teks steeds meer as wat die outeur bedoel het.* Die taak van verstaan konsentreer primêr op die sin van die teks self. Daarom moet **Collingwood** se eis van rekonstruksie van die vraag waarop die teks 'n antwoord is, nie op die gedagtes van die outeur konsentreer nie, maar deurgaans *slegs op die sin wat in die teks beslote lê*. Dit moet egter moontlik wees om wanneer die sin van 'n teks verstaan is, dit wil sê die vraag waarop die teks 'n antwoord is gerekonstrueer is, ook verder

166 *Ibid.*, pp. 351-352.

167 Gadamer verwys hier na R.G. Collingwood se Outobiografie wat op sy aanbeveling in Duits as *Denken* vertaal is; asook na die ongepubliseerde proefskrif van J Finkeldei, *Grund und Wesen des Fragens* (1954). Ook Croce, wat Collingwood volgens Gadamer beïnvloed het, sien in sy *Logika* elke definisie as antwoord op 'n vraag en daarom histories. *Ibid.*, p. 352 (voetnota 1).

terug te vra na die vraers en hulle mening waarop die teks miskien net 'n vermeende antwoord is.<sup>168</sup>

Die rekonstruksie van die vraag, waarop die teks 'n antwoord is, is nie 'n suiwer prestasie van die historiese metode nie. Primêr is dit eerder die teks wat die vraag aan ons stel - die geraak wees deur die tradisie, sodat verstaan daarvan steeds reeds die taak van die historiese selfbemiddeling van die hede met die oorlewering insluit. Die verhouding van vraag en antwoord keer so om, dit is nou die teks wat ons aanspreek, die teks stel self aan ons die vraag en stel ons menings in die oopte. Om die proses in werking te stel moet ons self begin vrae vra. Die rekonstruksie van die vraag en die skep van 'n horison is steeds reeds omsluit deur 'n horison waarvan onself deel uitmaak.

Verstaan beweeg steeds bo rekonstruksie uit. 'n Mens kan nie vermy om vrae te vra wat by die outeur nie opgekom het nie, en so die teks-saak in die oopte te bring nie. Dit is nie *willekeur* by die interpreteerder nie, maar 'n *ontbloting* van wat steeds gebeur. Tot werklike verstaan behoort om die begrippe van die verlede so te herwin, dat dit klop met ons eie, dat 'n horisonversmelting plaasvind.

*Ons verstaan 'n teks, soos Collingwood tereg sê, slegs as ons die vraag verstaan waarop dit 'n antwoord is, en dit wat so verstaan is, is nie 'n mening teenoor ons mening nie. Die rekonstruksie van die vraag gaan eerder oor in ons eie vraag. Die rede hiervoor is dat die teks, as antwoord op 'n vraag, inderdaad op 'n werklike vraag wat vir ons van belang is, 'n antwoord is.*<sup>169</sup> Vir **Gadamer** is die raaksien van die betwyfelbaarheid van iets, reeds verstaan. Daarom is verstaan altyd meer as 'n blote hervoltrekking van 'n vreemde mening. Deurdat dit vra, lê dit sin-moontlikhede oop, en daarmee gaan wat sinvol is oor in eie menings. "Eine Frage verstehen heißt, sie fragen. Eine Meinung verstehen heißt, sie als Antwort auf eine Frage verstehen".<sup>170</sup>

Die logika van vraag en antwoord, wat in die struktuur van die hermeneutiese ervaring lê, maak dit moontlik om die aard van die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* nader te bepaal. Die dialektiek van vraag en antwoord toon verstaan as 'n wisselverhouding soos 'n gesprek. Die teks-jy moet ons eers tot spraak bring, maar hierdie aktiwiteit is nie uit die subjek nie, dit is reeds 'n vraag waarop die antwoord in die teks betrekking het. Die verwagting van 'n antwoord in die teks veronderstel die reeds aangesprokene deur die teks. Van hieruit gebeur die horisonversmelting waarin teks en interpreteerder bemiddel word.

---

### 2.3 Spreke as Lig

---

In die gebeurdelike perspektief van die *Wirkungsgeschichte* het dit geblyk dat die tyd nie 'n verwyderende faktor tussen die verstaner en die te verstane saak of tussen die leser en teks is nie, maar 'n positiewe en verbindende faktor. Die tyd maak die verstaner en die te verstane saak by mekaar teenwoordig deurdat beide opgeneem word in die gebeurdelikheid van die *Wirkungsgeschichte*. Die tweede sirkel van die *Wirkungsgeschichte* wat die rol van die tyd in die verstaansproses uitbeeld, doen dit

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 357.



dan volgens die model van die ervaring van kuns wat deur die begrip spel gekarakteriseer is. Hoewel die ondersoekende gees van die verstaner 'n rol speel, bly dit steeds nie die verstaner se aktiwiteit wat verstaan konstitueer nie, maar die oorrompelende mag van die te verstane saak wat die karakter van gebeurdelikheid het. Die gebeurdelikheid van die te verstane saak verbind die verstaner en die te verstane saak in 'n dialektiese ontmoeting wat **Gadamer** 'n *horisonversmelting* noem.

In die lees van historiese tekste waar 'n horisonversmelting gebeur, ontdek die lesers die te verstane saak as 'n "jy" wat 'n vraag aan hulle stel en 'n gesprek van vraag en antwoord op gang bring. In hierdie gesprek kom 'n nuwe verstaan van sin na vore, wat nie die mening is van die verstaner of 'n verstaner uit die verlede nie, maar die voltrekking van die te verstane saak self is. Die gebeurdelike dialektiek van verstaan wat in 'n gesprek tussen die hede en verlede voltrek word, het 'n sprekende<sup>171</sup> dimensie. Hiermee is die derde sirkel van die *Wirkungsgeschichte* as die rol van spreke in die verstaansproses aan die orde gestel. Die gebeurdelikheid van verstaan word voltrek in dialektiese gebeurde wat **Gadamer** tipeer as *gesprek*, en daarmee tipeer hy dit onmiddellik as 'n gebeurtenis wat resloos voltrek word binne die grense van spreke.<sup>172</sup>

In hierdie subparagraaf word die sprekende perspektief van die *Wirkungsgeschichte* bekyk. Sy opvatting van spreke is vir hom die leidraad om die hermeneutiek 'n ontologiese wending te gee. Die hermeneutiese besinning het reeds by **Heidegger** 'n ontologiese wending gekry deurdat hy die primordiale verhouding van mens en werklikheid as 'n hermeneutiese probleem aan die orde gestel het. **Gadamer** wil die ontologiese wending voltooi deur nie maar net 'n *ontologiese hermeneutiek* daar te stel nie, maar 'n *hermeneutiese ontologie*. Hiermee bied hy 'n sinsleer wat die oerbetrekking tussen mens en wêreld ontginnend uitwys. Spreke, as die *Wirkungsgeschichte* se derde en alles omsluitende sirkel, bring so 'n nuwe wyse na vore waarop die verhouding mens en werklikheid oordink en beleef kan word.

In die eerste gedeelte word **Gadamer** se opvatting van spreke aan die orde gestel in aansluiting en afgrensing van prominente klassieke standpunte; in die tweede word die sprekendheid van die verstaansgebeure bekyk en word die leer van Inkarnasie en Triniteit benut as metafoer van die verwewenheid van spreke en denke. Ten slotte word die spekulatiewe struktuur van spreke wat uitmond in die universaliteit van die hermeneutiek aan die orde gestel.<sup>173</sup> Dit is by spekulatiewe struktuur van spreke waar die metafoer van lig benut word vir die aanduiding van spreke.

171 Die term "spreke" word hier doelbewus bo "taal" verkies omdat dit by Gadamer nie soseer gaan om 'n abstrakte sisteem nie, maar om die aktuele ter sprake bring van sin. Verderaan sal die term "sprekend" as byvoeglike naamwoord gebruik word om die dinamiese aktiwiteit of sinmag en impak van die te verstane saak wat sigself by die verstaner aanmeld te tipeer. As abstrakte selfstandige naamwoord wat die dinamiese praat-karakter van die verstaansgebeure tipeer, sal die term "sprekendheid" of "spreke" en soms wel taal gebruik word. Die gebeurdelikheid van die verstaansproses waarin die verstaner en die te verstane saak, of ook die leser en teks, mekaar ontmoet in die dialektiese proses van die horisonversmelting, is steeds reeds 'n sprekende gebeurdelikheid, 'n gebeurtenis in spreke.

172 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 361.

173 Anders as by die perspektief op die kuns- en gebeurdelike perspektiewe, word hier nie streng op die voetspoor van Gadamer se argument geloop nie. Die derde deel van *Wahrheit und Methode* is - in sy eie woorde - effens sketsmatig en gefragmenteerd. Miskien illustreer dit alreeds hoe spreke 'n geheim is wat ons begripmatige aanduidings daarvan ontglip en dat hyself reken spreke is die *donkerste* van alles waarvoor ons nadink. Ons dink en praat nie net oor taal nie, ons dink en praat vanuit en deur

### 2.3.1 Opvatting van Spreke

Spreke as die derde en omvattende sirkel van die *Wirkungsgeschichte*, moet gesien word in lyn met **Gadamer** se opvatting van die ervaring van kuns met die begrip van spel as model wat die binneste en hart van die sirkel van die verstaansgebeure uitmaak. By die ervaring van kuns het hy die onderskeiding tussen vorm en inhoud, oftewel: wat hy die “estetiese onderskeiding” noem, verwerp. So ‘n onderskeiding was deel van ‘n poging om rasonale beheer oor die onsekere ervaring van die kuns te verkry. Terselfdertyd het so ‘n onderskeiding die sin- of waarheidsaanspraak van die kuns ontkrachtig. **Gadamer** se begrip van spel waarvolgens die ervaring van kuns iets is wat oor jou kom, jou oorrampel en meesleur in ‘n ervaring van sin en waarheid, was sy aanduiding van die eenheidservaring van vorm en inhoud wat ‘n ervaring van waarheid is in kuns.

By spreke het **Gadamer** dit teen ‘n soortgelyke ontkrachtiging van taal. Die instrumentalistiese en konvensionalistiese opvatting van taal behels ook ‘n soort onderskeiding tussen die vorm en inhoud, tussen die taalvorm of taalteken aan die een kant en die inhoud of saak wat aangedui of beteken word aan die ander kant. Vir **Gadamer** is so ‘n onderskeiding deel van die soort denke wat beheer wil uitoefen oor sin en waarheid. Hy onderskryf die ontsluitende funksie van spreke wat nie beheer nie, maar ondergaan. Spreke as die derde en omvattende sirkel van die *Wirkungsgeschichte* werk dus net soos die spelbegrip as primêr iets waaroor die subjek nie beheer het nie, maar wat oor jou kom en jou intrek by ‘n ervaring van sin. Die subjek dra nie die sleutelmag wat sin en waarheid oopsluit nie, dit is eerder spreke wat sin en waarheid aan die subjek oopsluit.

In hierdie gedeelte word **Gadamer** se opvatting van spreke kortliks uiteengesit deur eerstens negatief en afwysend te wys op die instrumentalistiese opvatting van taal en tweedens positief op die ontsluitende funksie van spreke.

**1 (Teenoor die instrumentalistiese opvatting van taal)** In die lewende spreke is dit waaroor gepraat word, onmiddellik teenwoordig. Sprekers en hoorders partisipeer of het deel aan die waarheid wat ter sprake gebring word. In die spraakgebeure val woord en saak of woord en waarheid volledig saam. Die volledige saamval van woord en waarheid beteken nie dat alles wat gesê word as waarheid ervaar word en dat daar geen diskussie-moontlikheid of geen verskil moontlik is nie. In lewende spreke is ons altyd in ‘n gesprek - die gesprek wat ons is – en is daar voortdurend die uitruil van menings oor ‘n saak om tot ‘n nuwe ooreengekome sin te kom. In lewende spreke is die sin en waarheid wat saamval met spreke dan ook nie altyd presies en helder nie, maar ambigu – dit is meersinnig en vaag. Die voortgaande gesprek is die uitpluis van die sin en waarheid wat ons omgeef en waarmee ons oor die weg wil kom. Dit is die primêre verhouding van waaruit geleef word in spreke en daar is – soos met die estetiese nie-onderskeiding by die ervaring van kuns – ‘n nie-onderskeiding tussen woord en saak of tussen woord en waarheid of tussen taalteken en betekenis.

---

medium van taal. Ons het geen archimedespunt of vastrapplek buite spreke nie. En dit beteken nou natuurlik weer nie dat spreke ‘n archimedespunt is nie!

Wanneer woorde tekens word wat betekenis aandui, is dit 'n afgeleide manier van dink oor taal en nie meer die primêre verhouding waarin geleef en gepraat word nie. Die verandering van woorde na tekens lê ten grondslag van die wetenskap wat deur die eksakte bepaling van die betekenis van elke teken alle ambiguïteit wil uitskakel. Woorde funksioneer dan as blote instrumente wat paraat lê vir die menslike denke om dit te gebruik ten einde sin wat reeds bestaan en waarheid wat die menslike subjek reeds ken, uit te druk.<sup>174</sup> Op hierdie wyse word taal beroof van die ontsluitende funksie wat 'n sinimpak op die sprekers het, en spreke en betekenis word geplaas binne die mag en beheer van menslike subjektiwiteit.

Die instrumentele opvatting van taal word deesdae so vanselfsprekend onder mense aanvaar, dat dit taamlik verduideliking verg om bloot die moontlikheid uit te wys dat dit dalk anders kan wees. Hierdie vanselfsprekendheid is deel van die verwetenskapliking van denke waarby die primêre trant van denke meer die is van beheersing as van verwondering, meer aansluit by die **magiese** as by die **profetiese** denke, meer deel is van die objektiverende as partisiperende denke.

Oor hoe dit kom dat die instrumentalistiese opvatting van taal so vanselfsprekend en dominant in die Westerse denke geword het, wys **Gadamer** op die *Griekse* denke. Die *Griekse* term vir "woord", *onoma*, het tegelyk die betekenis van "naam" en "eienaam" en het aanleiding gegee tot die *geloof-twyfel problematiek* in die woord. In **Plato** se *Kratilos* word twee teenoorgestelde teorieë bespreek wat die verhouding van woord en saak omskryf. Die *konvensionalistiese* teorie sien die enigste bron van woordbetekenis in die eenduidigheid van die taalgebruik soos dit deur ooreenkoms en gebruik tot stand kom. Die ander teorie verteenwoordig 'n natuurlike *ooreenstemming* van woord en saak sodat die korrektheid (*orthotês*) van die woord gesoek word om iets raak en waar te sê.

Vir **Gadamer** is beide opvattinge uiterstes wat nie klop met die saak nie.<sup>175</sup> Die sinswyse van spraak begrens beide teorieë. Die grense van die konvensionalisme is: 'n mens kan nie willekeurig die betekenis van 'n woord verander solank as wat dit nog lewende spreke bly nie. Wanneer kinders en verliefdes byvoorbeeld hulle "eie" taal skep, wat slegs in hulle eie wêreld verstaan kan word, is dit nie 'n willekeurigheid nie, maar die uitbou van 'n spreekgewoonte wat 'n gemeenskaplike wêreld veronderstel.<sup>176</sup> Die grense van die ooreenstemmingsteorie is: 'n mens kan nie kritiek op woorde uitoefen en reken dat die woord die saak nie reg weergee nie. Spraak is nie bloot aanwesig soos 'n beskikbare gereedskapkas waaruit bloot die korrekte werktuig gevind moet word nie. Beide interpretasies gaan uit van die terhandenheid van die woord en die voorafgaande kennis van die saak.

Nogtans reken **Gadamer** daar lê 'n waarheidsgewig in elke teorie wat dalk tog sinvol oorweeg kan word. Die konvensionalistiese teorie voer die korrektheid van die woord terug op 'n naamgee of doop van dinge. Vir hierdie teorie lê daar geen aanspraak op kennis in die naam nie. Vir die ooreenstemmingsteorie wat die korrektheid van die naam grond op die vind van die korrekte naam, is daar grade van korrektheid. Daar

174 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 410.

175 *Ibid.*, p. 383.

176 *Ibid.*, p. 384.

kan egter ook 'n woord verstaan word wat geensins ooreenkoms met die saak het nie. Dit plaas die beginsel van ooreenkoms op losse skroewe.<sup>177</sup>

Die vraag na die korrektheid van die woord veronderstel uiteindelik 'n dieper vraag. In die omgang met die saak, is die woord eers dan korrek wanneer dit die saak tot daarstelling bring. Nie in die sin van 'n nabootsende of afbeeldende daarstelling nie, maar om die wesenlike aanduiding van die syn van die saak.<sup>178</sup> Vir **Gadamer** lê die waarheid van die woord nie in sy korrektheid nie, maar eerder in sy volledige geestelikheid, dit wil sê die ooplê van die woordsin in klank. So is alle woorde "waar", dit wil sê hulle syn gaan op in hulle betekenis.<sup>179</sup>

Vir **Gadamer** is dit dus steeds 'n geldige vraag of die woord werklik niks anders as 'n suiwer teken is nie en of dit nie tog iets van 'n beeld in sig dra nie - al is die beeldopvatting deur *Kratilos* gediskrediteer. Die afbeeldingsteorie is so tot die absurde gevoer dat slegs die teken-teorie oorgebly het. Die begrip *eikon* (beeld) word so vervang deur *semeion* (teken). Hierdie verskuiwing is vir **Gadamer** nie net terminologiese verandering nie, maar verteenwoordig die beslissing van die denke oor wat spreke is. Hiervolgens word 'n standpunt oor spreke dominant waarby denke sig bo die syn van woorde verhef, en woorde as blote tekens opneem. Dit wat beteken word, word geskei van die gedagte, en die woord kom in 'n volledig sekondêre verhouding tot die saak. Woorde word blote werktuie van mededeling.<sup>180</sup> Die erfenis vanuit die Griekse denke het die Westerse denke so beïnvloed dat die instrumentalistiese opvatting van taal dominant geword het.

Vir **Gadamer** lê denke en saak egter so volledig ineen, dat dit 'n abstraksie is wanneer die sisteem van waarhede as 'n voorafgegewe sisteem van synsmoontlikhede gedink word wat as tekens deur 'n subjek hanteer word. Spraak is nie 'n gereedskap wat 'n mens na gryp of maak en idealiteit van betekenis toeken nie. Die idealiteit van betekenis lê eerder in die woorde self. Dit is steeds reeds betekenis. Dit beteken egter nie dat die woord alle ervaring van syndes voorafgaan en slegs geplak word op 'n reeds gemaakte ervaring nie. Die ervaring is nie woordloos om dan deur benoeming tot refleksie objekte gebrandmerk te word nie. Dit behoort eerder tot ervaring self dat dit woorde soek en vind om dit uit te druk. 'n Mens soek steeds die regte woord wat tot die saak behoort, sonder dat 'n afbeeldingsverhouding impliseer is. Die woord behoort so tot die saak, dat dit nie agterna daaraan toegevoeg is nie.<sup>181</sup>

Die probleem met die instrumentalistiese taalbeskouing is dat dit nie klop met die ervaring van spreke nie. Die ervaring van sin is immers nie 'n helder en woordlose ervaring wat ons agterna beskryf deur taaltekens daaraan toe te voeg nie. Woorde behoort nie aan die menslike subjek om eiemagtig mee om te gaan en willekeurig te gebruik nie, woorde behoort eerder aan sin en betekenis. Woorde is daarom nie die resultaat van menslike nadenke nie, dit is eerder andersom.<sup>182</sup>

177 *Wahrheit und Methode.*, p. 386.

178 *Ibid.*, p. 387.

179 *Ibid.*, p. 388.

180 *Ibid.*, p. 391.

181 *Ibid.*, p. 394.

182 *Loc. cit.*

Dit is in hierdie verband dat **Gadamer** die inkarnasie en die leer van die *Triniteit* in die *Middeleeue* benut as metafoor vir die relasie tussen *spreke* en *woord*.<sup>183</sup> Dit is natuurlik 'n lastige beeld. Die beste is immers om van die bekende na die onbekende te beweeg of om 'n onduidelikheid vanuit 'n duidelikheid te verduidelik. In hierdie geval neem **Gadamer** iets wat so belas is met ingewikkeldheid, dat dit moeilik is om die kloutjie by die oor te bring.

Inkarnasie is nie beliggaming of inkorporering nie. So 'n voorstelling van God en die siel klop nie met die Christelike begrip van inkarnasie nie. Hier is 'n geheimevolle andersoortige verhouding wat die teologie in die leer van die *Triniteit* aandui.<sup>184</sup> Die inkarnasie word vanuit spreke beskryf na aanleiding van die Johannes Proloog. Die gehoor-word en die luid-word van die woord is 'n wonder soos die vleeswording van God. In beide '*vleeswordings*' word beide sake nie iets anders as wat dit is nie. Die misterie en wonder van spreke lê nie daarin dat die woord vlees word en in 'n uiterlike syn na vore tree nie, maar dat wat na vore kom en sig in die uiterlike veruiterlik, steeds reeds die woord is. By die vleeswording van die Seun as een van die *Triniteit*, is die aardse verskyning van die Verlosser nie die eintlike dieptepunt nie, maar die wesensgelykheid met God. By die vleeswording van menslike gedagtes in woorde is die innerlike woord van die gees met denke so wesensgelyk soos die Seun van God met die Vader.<sup>185</sup>

Met die metafoor van die inkarnasie vanuit die leer van die *Triniteit* kom iets van die wese van spreke aan die lig. Die geheimenis van spreke blyk daarin dat die woord waar is, omdat dit sê hoe die saak is, en niks op sigself is of wil wees nie. Die woord het sy syn in sy openbaarmaking.

Die innerlike eenheid van denke en spreke wat ooreenstem met die *trinitariese misterie* van inkarnasie, beteken dat die innerlike woord van die gees nie deur 'n suiwer refleksiewe akte gevorm word nie. Wie iets dink of iets sê, bedoel daarmee dit wat hulle dink, naamlik die saak. Hulle is nie gerig op hul denke nie, maar op die saak. Die woord is wel die produk van die arbeid van die gees, maar dit bly geestelik. So ontstaan die idee dat die woord in relasie tot die spreker staan en 'n refleksie is. Denke grond wel in hierdie struktuur om refleksief op sigself gerig te wees en so geobjektiveer te kan word. Die innerlikheid van die woord wat die eenheid van denke en spreke uitmaak is die oorsaak daarvoor dat die direkte en ongereflekteerde karakter van die woord maklik misken kan word. Wie dink strompel nie van 'n suiwer ryk van denke na spreke nie. In die vorming van 'n woord is geen refleksie bedrywig nie, want die woord dink hoegenaamd nie die gees nie, maar die saak uit. Die woord is nie uitdrukking van die gees nie, maar gerig op die *similitudo rei*. Die gedagte saak en woord is nou verweef. Vir **Thomas van Aquino**, teoloog van die *Middeleeue*, is die woord die lig waarin die kleur eers sigbaar is.<sup>186</sup>

Die punt is uiteindelik dat in lewende spreke denke, verstaan en uitleg verweef is in 'n eenheid van sin. Enige skeiding tussen vorm en inhoud, of tussen denke en woorde as

---

183 *Ibid.*, pp. 395-404.

184 *Ibid.*, pp. 395, 396.

185 *Ibid.*, p. 398

186 *Ibid.*, p. 403.

tekens, kom voor as 'n kunstige en afgeleide perspektief wat agterna uitgevoer word.<sup>187</sup>

**2 (Spreke as wêreldontsluiting)** Die instrumentalistiese en konvensionalistiese opvatting van taal sien die spraakgebeurtenis as 'n beweging vanuit die beheersingsmag van die subjektiwiteit na die taalteken en dan na die wêreld. Die opvatting van taal wat **Gadamer** voorstaan, is presies andersom: die spraakgebeurtenis is 'n beweging vanuit die sinsmag van die wêreld via die woord na die subjek. 'n Mens sou dit verder kon verduidelik dat die beheersingsmag van die subjektiwiteit daarin bestaan dat die wêreld reeds helder geken word en dat die spraakgebeurtenis gewoon daarin bestaan om 'n woord of teken te kies. By die instrumentalistiese en konvensionalistiese taalopvatting word die reeds gekende sin aan 'n bepaalde woord as teken geheg of toegeken deur die teken met die betekenis te doop. By die ooreenstemmingsteorie word die regte teken gevind wat die reeds gekende sin op die beste manier uitdruk. Die begrip wat **Gadamer** gebruik om die beweging van sin wat andersom as bogenoemde teorieë beweeg, naamlik vanuit die sinsmag van die wêreld via die woord na menslike subjektiwiteit, is *ontsluiting* van wêreld.

Die begrip *wêreld* is by **Gadamer** menslike leefwêreld. Wêreld is iets heeltemal anders as omgewing. Diere het 'n omgewing waarbinne hulle volledig aanpas en inpas. Alleen mense het wêreld. Wêreld is die oop ruimte van moontlike sin. Om wêreld te hê is om taal te hê, dit is om deel te hê aan die oop ruimte van sin waar nuwe moontlikhede die bestaande sin kan kansleer of verryk. Om taal te hê is daarom nie eintlik iets wat jy het nie, want spreke is trans-subjektief, dit transendeer die enkeling en gemeenskap. Volgens **Gadamer** is taal saaklik en lê dit buite die beheersingsmag van die subjektiwiteit. 'n Mens sou selfs kon sê dat taal '*objektief*' is, maar dan nie in die sin van wetenskaplike objektiwiteit nie, maar in die sin van iets wat die subjektiwiteit oorskry en waarvoor mense nie beheer kan uitoefen nie.<sup>188</sup>

Wêreld is die oop ruimte tussen mense, die sfeer van interaksie waar mense binne 'n gedeelde verstaan met mekaar en met dinge oor die weg kom. Die wêreld as gedeelde verstaan word steeds reeds ontsluit in spreke. Mense leef in spreke en leef in die wêreld. Die wêreld is nie verborge agter spreke nie, maar ontslote in die lewende spreke van elke dag soos dit gemunt is deur die geskiedenis heen en deur vele sprekers.<sup>189</sup>

Die wêreld wat in spreke ontsluit word is steeds die konkretisering van die *Wirkungsgeschichte* en dit blyk telkens as die oopbreek van moontlike sin. Die wêreld van moontlike sin is die uitdyende horison waarbinne mense verstanend leef. Die leefhorison van ervaring is altyd steeds reeds 'n sprekende horison, oftewel 'n horison wat sprekend is of wat in spreke gestalte kry. Die verstaan van tekste uit die verlede as 'n horisonversmelting is dan ook 'n gebeurtenis in spreke. In die volgende sub-paragraaf word aandag gegee aan die sprekendheid van die verstaansgebeure.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>188</sup> "Aus dem Weltverhältnis der Sprache folgt ihre eigentümliche Sachlichkeit. Es sind Sachverhalte, die zur Sprache kommen." *Ibid.*, p. 421.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 423.

### 2.3.2 Die sprekendheid van verstaansgebeure

Ons sê gewoonlik "*ons voer 'n gesprek*", maar eintlik is dit nie ons wat die leiding neem in 'n gesprek nie, ons word eerder daarin opgeneem soos wat ons opgeneem word in 'n spel. Die gesprek voer ons mee met 'n eie ritme en eie sin. Dit is die eie sin of saaklike waarheid waaroor die gesprek gaan wat ons meevoer. Verstaan is altyd gerig op wat gesê word, op die saak waarom 'n teks of 'n gesprek gaan en dit sluit altyd 'n toepassing in. In hierdie gedeelte gaan dit daarom dat die oorrampelende gebeurde van verstaan, sprekend is.<sup>190</sup> Die gebeurtenis van verstaan vind altyd plaas *in en deur medium van spreke*. Daar is geen verstaan van sin buite spraak om nie. Dat spreke die medium van verstaan is, word kortliks aangedui deur te wys dat die lees van tekste, wat ten diepste 'n gesprek is, reeds vertolking of interpretasie is, en op die sprekendheid van die te verstane saak afgestem is.

**1 (Gesprek en vertolking)** Die gesprek is 'n gebeurtenis van verstaan. Jy laat die saaklike mening van die ander geld sodat daar ooreengekom kan word oor 'n saak. Die ander se mening word nie betrek op die persoon nie, maar op die eie menings en voormenings oor die saak waarop die gesprek fokus. So 'n gesprek is reeds interpretasie of vertolking.

**Gadamer** illustreer dit aan die hand van die ekstreme voorbeeld waar 'n gesprek in 'n vreemde taal gevoer word en 'n *tolk* benodig word. In so 'n geval moet die tolk nie slegs wat gesê is herhaal nie, die tolk moet ook sê wat dit beteken, want die sin van wat gesê is moet binne 'n nuwe taalhorison geld. So is daar in elke vertaling reeds vertolking.<sup>191</sup> En omdat 'n vertaling nie al die nuanses kan weergee nie, is elke vertaling duideliker en oppervlakkiger as die oorspronklike.<sup>192</sup>

Die ekstreme geval van *vertaling* toon dat sprekendheid as die medium van verstaan eers deur 'n bemiddeling voortgebring moet word. So 'n bemiddeling is nie die normale gedrag in 'n gesprek nie. Waar vertaling nodig is, is daar 'n gaping tussen die outeur en die verstaner wat amper nooit oorbrug word nie. Waar eg verstaan word, word nie vertaal nie, maar gepraat. Wie 'n vreemde taal goed verstaan, benodig nie vertaling nie, want hulle leef daarin. Om die taal dan so te beheer dat dit nie nodig is om dit nog eers te vertaal nie, is 'n voorwaarde vir egte verstaan in 'n gesprek. Elke gesprek veronderstel die sprekers praat dieselfde taal. Die hermeneutiese probleem is egter nie die probleem van *korrekte taalbeheer* nie, maar die probleem van die *regte verstaan van 'n saak* wat in die medium van taal gebeur. En die hermeneutiese aktiwiteit van verstaan bestaan daarin om tot 'n nuwe ooreengekome sin of geldingskrag oor die ter sprake gebragte saak te kom. Die nuwe sin of versmelting van horisonne gaan daarvoor dat die saak van die teks op 'n nuwe wyse tot gelding kom. Die hermeneutiese aktiwiteit is dus altyd interpretasie of vertolking. Wat in die ekstreme geval van vertaling na vore kom, naamlik dat die vertaler of tolk die betekenis van wat gesê is in die nuwe horison moet uitstippel, geld van elke gesprek.

190 Dit is nie toevallig dat die problematiek van verstaan en die poging om dit te oorkom, naamlik die hermeneutiek, tradisioneel behoort tot die gebied van die grammatika en retorika nie. Spreke is immers die oord en middelpunt waar gespreksgenote mekaar verstaan en waar ooreenstemming oor 'n saak voltrek word. *Ibid.*, p. 361.

191 *Ibid.*, pp. 361, 362.

192 *Ibid.*, pp. 362, 363.

Verstaan of intepretasie gaan nie bloot oor *taalverstaan* nie, maar oor *saakverstaan* in die eie leefhorison.

Die hermeneutiese situasie by die *lees van tekste* is nie volledig identiek aan die *gesprekssituasie* tussen twee persone nie. In tekste gaan dit om gefikseerde lewensuitdrukkinge wat slegs deur die lesers of interpreteerders tot woordsin kom. Wanneer gelees of geïnterpreteer word, is dit die *saak self* wat ter sprake kom en wat, net soos in 'n werklike gesprek, die gemeenskaplike saak is wat die deelnemers (sprekers of teks en interpreteerders) met mekaar verbind.<sup>193</sup> **Gadamer** reken dit is geregverdig om van 'n *hermeneutiese gesprek* te praat. Die hermeneutiese gesprek moet, soos die egte gesprek, 'n *gemeenskaplike spreke vind*. Die vind van 'n gemeenskaplike spreke is nie maar bloot die voorbereiding van gereedskap waarmee verstaan bewerk word nie. Die bewerking van die gemeenskaplike spreke val eerder saam met die voltrekking van verstaan self. Hier vind kommunikasie plaas, 'n horisonversmelting tussen die horison van die teks en die horison van die leser. Die *teks* bring 'n saak ter sprake, maar slegs deur die moeite van die *interpreteerder*. Beide die teks en die interpreteerder het deel aan die verstaan of tot gelding kom van sin.<sup>194</sup>

Hierdie noue verhouding tussen *verstaan* en *uitleg* is sedert die Romantiek, by name deur **Schleiermacher**, aan die orde gestel. Hiervolgens lê ons uitleggende begrippe nie paraat in 'n *taal-voorraadkamer* waaruit ons hulle na behoefte kan nadertrek om die onmiddellikheid van verstaan te herstel nie. *Spreke is eerder die universele medium waarin verstaan self voltrek word*. Die voltrekkingswyse van die verstaan van tekste is uitleg of vertolking. Die uitleg is in die dialektiek van vraag en antwoord soos in 'n gesprek en dit vind plaas deur medium van spreke. *Die sprekendheid van verstaan is die konkretisering van die wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*.

Die noue verhouding tussen spreke en verstaan blyk veral in die tradisie of oorlewering. Daarom reken **Gadamer** dat die tradisie die bevoorregte oord is om die sprekende aard van die te verstane saak aan te dui. Daarom word vervolgens gekyk na die sprekendheid van die tradisie.

**2 (Die sprekendheid van die te verstane saak)** Volgens **Gadamer** het die verstaan van skriftelike oorlewering 'n voorrang teenoor alle ander oorlewering. Skriftelike oorlewering staan wel terug vir die aanskoulike onmiddellikheid van die monumente van beeldende kunste en vir die geboue van argitektuur, maar die gebrek aan onmiddellikheid is geen nadeel nie. Die vreemdheid van tekste illustreer eerder op 'n besondere manier die voorafgaande *behorendheid* van alle spreke tot verstaan. In skriftelike en mondelinge oorlewering is daar nie maar net 'n substansiële iets wat vanuit die verlede oorgebly het nie, die verlede word eerder in 'n onmiddellike gesprek oorgegee, dit is suiwer gees wat meegedeel word.<sup>195</sup>

193 *Ibid.*, p. 365.

194 *Loc. cit.*

195 "Was auf dem Wege sprachlicher Überlieferung auf uns gekommen ist, ist nicht übriggeblieben, sondern es wird übergeben, d.h. es wird uns gesagt - sei es in der Form des unmittelbaren Weitersagens, in dem Mythos, Sage, Brauch und Sitte ihr Leben haben, sei es in der Form schriftlicher Überlieferung, deren Zeichen gleichsam für jeden Leser, der sie zu lesen versteht, unmittelbar bestimmt sind." *Ibid.*, p. 367.



Die wese van oorlewering word vir **Gadamer** deur spreke gekarakteriseer, en dit blyk op sy beste waar die oorlewering *skrif* is. In skrif is spraak losgemaak van sy voltrekking, en is dit gelyktydig in elke hede. Verlede en hede het op 'n besondere wyse 'n saambestaan in skrif vir sover die bewussyn 'n vrye toegang het tot skriftelike oorlewering. Die teks as 'n "jy" se woord is afgehandel, daar word nie nog iets verder gesê sodat dit moontlik is vir die verstanende bewussyn om die eie horison te verskuif en te verbreed en so 'n dieper dimensie aan die eie wêreld te gee nie. Toeëiening van literêre oorlewering oortref so die avontuurlike ervaring van reis na vreemde lande en kulture. Die lesers wat hulle verdiep in 'n vreemde taal en literatuur is dieselfde oomblik hier en daar.<sup>196</sup>

Skrif as die draer van oorlewering is daarom nie bloot 'n fisiese grootheid nie, maar *die kontinuïteit van gedagtes*. Hierdeur word oorlewering deel van die hede en die eie wêreld van die verstaner. In tekste word die verhoudinge en gebruike van die mense in die verlede teenwoordig. Hierteenoor is ons verstaan van die verlede fragmentaries en onseker waar daar slegs *stomme monumente* oorgebly het. Die eintlike hermeneutiese taak word daarom uitgevoer in die omgang met skriftelike oorlewering. Skriftelikheid is selfvervreemding. Die oorwinning van die vervreemding in die lees van tekste is die *hoogste taak van verstaan*. Die tekens moet terugverbuig word in spreke waar 'n onmiddellike relasie tot die ter sprake gebragte saak is.<sup>197</sup>

In skriftelikheid verkry spreke sy ware geestelikheid want die verstanende bewussyn kry in die lees van tekste volle soewereiniteit. Die syn van spreke hang van niks af nie. Die lesende bewussyn is in die potensiele besit van sy of haar geskiedenis. Dit is nie sonder rede dat die begrip *filologie* - die liefde om te praat - met die opkoms van die literêre kultuur heeltemal oorgegaan het op die kuns om te lees en die oorspronklike verhouding tot argumentering verloor het nie. Die *lesende bewussyn* is noodwendig gebeurdelik en met die gebeurdelike oorlewering 'n bewussyn wat in vryheid kommunikeer. *Literatuur* het teenoor die inskripsies en oorgelewerde monumente 'n *eie gelyktydigheid* met elke hede. Om dit te verstaan beteken nie om op die vergange lewe terug te gaan nie, maar om *teenwoordige deelname* te hê aan dit wat gesê is. Dit gaan dan nie om 'n relasie tot 'n persoon nie, maar om deelname aan 'n mededeling wat die teks aan ons maak.<sup>198</sup>

Oorspronklik het die hermeneutiek met die verstaan van tekste te make gehad. Eers **Schleiermacher** verminder die wesenlikheid van die skriftelike fiksering deur die hermeneutiese probleem veral in die gesprek of kommunikasiesituasie te sien.<sup>199</sup> Vir **Gadamer** is dit 'n psigologiese wending wat die eintlike gebeurdelike dimensie van die hermeneutiese fenomeen misken. Volgens hom is die skriftelikheid vir die hermeneutiese fenomeen sentraal in soverre as wat die skrif sig losmaak van die *outeur*, net soos ook van 'n bepaalde *adres* van die ontvanger of eerste leser en dat die teks so 'n *eie bestaan* kry. Wat skriftelik fikseer is, is voor alle oë tot 'n eie sin-sfeer gelig, waaraan elkeen op gelyke wyse deel het, elkeen wat kan lees.<sup>200</sup>

196 *Ibid.*, pp. 367, 368.

197 *Ibid.*, p. 368.

198 *Ibid.*, p. 369.

199 Cf. *Ibid.*, pp. 174, 181.

200 *Ibid.*, pp. 369, 370. Cf. ook P. Ricoeur se analises vanuit sy teksteorie in "Philosophische und theologische Hermeneutik", art. in P. Ricoeur & E. Jünger, *Metapher – zur Hermeneutik religiöser Sprache*, pp. 25-45 en *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*.

Skryftekens kom in vergelyking met spreke voor as 'n *sekondêre fenomeen*. Die taaltekeens op skrif wys egter terug na die eintlike spreke van die redevoering. Dat spreke egter skrif kan word, is vir die wese van taal nie sekondêr nie. Die moontlikheid van skrif berus daarop dat *spreke self deel het aan die suiwer idealiteit van sin* wat dit meedeel. In skrif is hierdie sin van die besprokene suiwer vir sigself daar, volledig losgemaak van alle emosionele momente van uitdrukking en oordrag. *'n Teks wil nie as lewensuitdrukking verstaan word nie, maar as die waarheid wat dit ter sprake bring. Skryftekens is die abstrakte idealiteit van spreke.* Die sin van 'n skryftekens is daarom prinsipiël identifiseerbaar en herhaalbaar. Slegs dit wat herhaalbaar is, kan in skryftekens optekening neergelê word. Die *aktiwiteit van lees*, as die herhaling van sin, is nie betrek op 'n oorspronklike eerste sin nie, die lesende verstaan is *nie 'n herhaling van iets uit die verlede nie, maar die deelname aan teenwoordige sin.*<sup>201</sup>

Skryftekens is 'n bevoorregte objek van die hermeneutiek. Wat in die ekstreme geval van 'n vreemde taal en die vertalingsprobleem blyk, word bevestig in die outonomie van lees, naamlik verstaan is geen psigiese gebeurtenis of 'n verplasing in die psige van 'n outeur nie. Die sin van die gesegde word nie begrens deur die oorspronklike sin wat die outeur in gedagte het nie, ook nie deur die horison van die oorspronklike adressaat van die teks nie.<sup>202</sup> In die lees en verstaan en vertolking van tekste word sin eerder telkens geïntegreer tot nuwe geldingskrag in die eie historiese horison. Hierdie verstaansgebeure is die konkretisering van die *Wirkungsgeschichte* en word volledig voltrek in spreke. In die skryftekens tradisie, wat die bevoorregte deel van oorlewering is, blyk die sprekendheid van verstaan nie net in die verstaansgebeure nie, maar ook in die te verstaan saak.

### 3 Die spekulatiewe struktuur van spreke

Verstaan is altyd interpretasie of vertolking want dit wat gesê word se geldingskrag moet raakgesien word vir die eie horison van die verstaner. Hierdie verstaansgebeurtenis is altyd 'n spraakgebeurtenis, want dit wat verstaan moet word, is altyd wêreldontsluiting in spreke. Die wêreldontsluiting vind plaas as 'n horisonversmelting waarby die geldingskrag van 'n saak uit die verlede in die horison van die verstaner tot nuwe gelding kom. Om dit miskien beter te stel: die geldingskrag van 'n saak uit die verlede kom tot 'n nuwe gelding in 'n nuwe horison waarby die verlede en die hede versmelt tot iets nuuts en anders. Hierdie spraakgebeurtenis het 'n *dialektiese struktuur* wat **Gadamer** *spekulatief* noem. In hierdie sub-paragraaf word die spekulatiewe struktuur van spreke aangetoon en hoe dit uitloop op die *universele aspek* van hermeneutiek.

**1 (Spekulatief en dialektiek)** Spreke is nie die afbeelding van die struktuur van syn nie, maar die weg waarbinne die syn ons ervaring struktureer en vorm. Eers in spreke en dan ook steeds reeds in spreke word die struktuur van ervaring gevorm. Die woord is nie die *afbeelding* van die saak nie, ook nie 'n *instrument* wat help om

201 H-G. Gadamer, *op.cit.*, p. 370. Cf. ook oor die "fees" *Ibid.*, pp. 117-119 en "Die Aktualität der Schönen", pp. 52-60. .

202 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 372.

syndes te konstrueer nie. Woorde is eerder vanuit hulle sentrum en wese gerig op die totale syndes en bemiddel so mense met hulleself en die wêreld.<sup>203</sup>

Elke woord breek oop vanuit 'n perspektiwiese middelpunt en het betrekking op 'n geheel waardeur dit alleen woord is. Elke woord laat die hele wêreld-aansig wat ten grondslag lê verskyn. Elke woord laat dan ook, as gebeurtenis van die oomblik, die ongesegde teenwoordig wees waarop dit antwoordend en aanwysend betrek is. Menslike spreke is altyd eindig, op so 'n wyse dat 'n oneindigheid van sin daarin opgesluit lê wat steeds uitgelê moet word. Die hermeneutiese fenomeen moet daarom vanuit hierdie eindige opvatting van die syn opgeklaar word, en hierdie opvatting van die syn is van meet af aan sprekend.<sup>204</sup>

By die gebeurdelike perspektief het **Gadamer** die *behorendheid* van die interpreteerder tot die teks en ook die verbintenis van tradisie en geskiedenis saamgebundel in die begrip van die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*, nou wil hy die begrip van behorendheid vanuit die sprekendheid van die wêreldervaring nader bepaal en so die buitenste sirkel van die *Wirkungsgeschichte* as sprekendheid aandui.

Met die begrip van *behorendheid* wil hy die *samehorigheid van die subjektiewe en objektiewe* aandui. Sy kritiek van die *estetiese* en *historiese* bewussyn het dit ook gedoen. Die bewussyn van die interpreteerder is nie heer oor die oorlewing nie. Die tradisie kan nooit volledig en uitputtend beskryf word nie. Die eintlike hermeneutiese gebeure word daardeur slegs moontlik gemaak, naamlik dat die woord wat as oorlewing na ons gekom het en wat ons hoor, ons werklik tref en so tref asof dit met ons praat en vir ons bedoel is. **Gadamer** het dit reeds as die hermeneutiese logika van vraag en antwoord na vore gebring en het aangetoon dat die vraende en bevraagde in die dialektiek van vraag en antwoord die hermeneutiese gebeurtenis voltrek. Die sin van behorendheid word voltrek in hierdie hermeneutiese gesprek.

*Behorendheid* dwing ons om ag te slaan op die eiendomlike dialektiek wat in *hoor* geleë is. Dit is nie net so dat wie hoor aangespreek is nie. Dit lê ook daarin dat wie aangespreek is, moet hoor, of hulle wil of nie. Hulle kan nie, soos dit met *oë* die geval is, wegkyk nie. Hierdie onderskeid tussen *sien* en *hoor* is van belang omdat die *voorrang van hoor* ten grondslag lê aan die hermeneutiese fenomeen, soos **Aristoteles** gesê het.<sup>205</sup> Daar is niks wat nie vir die gehoor deur middel van spraak toeganklik kan word nie. Ander sintuiglike waarnemingsvermoëns het nie onmiddellik deel aan die universaliteit van die sprekende wêreldervaring nie, dit ontsluit slegs spesifieke velde. Die gehoor is egter 'n weg tot die geheel, dit kan die *logos* hoor. Spreke, waaraan gehoor deel het, is nie net universeel deurdat alles daarin ter sprake kom nie; die sin van die hermeneutiese ervaring is eerder dat spreke teenoor alle wêreldervaring wat ter sprake gebring kan word, 'n volledig nuwe dimensie

203 *Ibid.*, p. 433.

204 *Ibid.*, p. 433.

205 "Of the two last mentioned, seeing ... is ... the superior sense; but for developing thought hearing incidentally takes the precedence. ... Incidentally, however, it is hearing that contributes most to the growth of intelligence. For rational discourse is a cause of instruction in virtue of its being audible ... Accordingly, of persons destitute from birth of either sense, the blind are more intelligent than the deaf and dumb." Aristotle, *Sense and Sensibilia*, 436b18-437a15.

oopsluit, naamlik die dieptedimensie van waaruit die oorlewering die oorlewendes bereik.<sup>206</sup>

Die begrip behorendheid word so egter nuut bepaal. Behorendheid is dit wat deur die aanspraak van die oorlewering voltrek word. Wie so in 'n oorlewering staan, moet hoor wat aan hulle gesê word. Die waarheid van die oorlewering is soos die hede wat vir die waarneming ooplê, dit spreek ons aan in die hede.<sup>207</sup> Die struktuur van behorendheid toon hoe ons deel word van die tradisie. Die wyse waarop ons deel kry en deel het aan die tradisie is deur ons ore: ons hoor van (of lees) die tradisie en so behoort ons daaraan. Wie aan die tradisie behoort, word as't ware gedwing en meegevoer in 'n ruimte van *behoort* of *behorensiese*. Dit maak ons behorendheid uit.

Hierdie struktuur van die hermeneutiese ervaring berus op die gebeurdelike karakter van spreke en dit weersprek die metode-benadering van die wetenskap. Die voortbou van taalgebruik is 'n gebeurtenis waarin die taal en tradisie tot ons spreek en ons aanspreek. Die eintlike hermeneutiese gebeurdelikheid kom na vore wanneer ons die tradisie tegelyk *toeëien* en *uitlê* vir die hede. In hierdie geval is hierdie gebeurtenis nie ons handeling nie, maar die *handeling van die saak self*.

Op hierdie punt sluit **Gadamer** aan by **Hegel** en die *antieke denke* wat weerstand bied teen 'n soort metode wat as 'n vreemde handeling teenoor 'n saak voltrek word. Die ware metode is 'n *handeling of doen van die saak self*. **Hegel** beroep hom vir sy beskrywing van die ware metode as die doen van die saak self, op **Plato** wat aantoon hoe **Sokrates** die heersende menings konsekwent bevraag. *Dialektiek* is hier niks anders nie as die kuns om 'n gesprek te voer en so die ontoepaslikheid van menings wat ons beheers konsekwent en voortdurend te bevraag en so die waarheid te ontbloot. *Dialektiek* is in hierdie geval negatief - dit verwar menings. Die verwarring is tegelyk verheldering, want dit stel die toepaslike perspektief van 'n saak vry.

Vir **Gadamer** pas hermeneutiese benadering hierby in deur weerstand te bied teen subjektiewe menings. Wie 'n teks wil verstaan moet waak teen vooroordele wat 'n sinverwagting skep en verstaners weglei van die sin van die teks. Uitleg is nie dialekties slegs deurdat dit die eensydigheid van elke uitspraak vanuit 'n ander perspektief verbreed nie, maar dit is ook en veral dialekties omdat die woord wat die sin van die teks uitleggend tref, die geheel van hierdie sin ter sprake bring op so 'n wyse dat 'n oneindigheid van sin tot eindige daarstelling kom.

Hierdie opvatting van *dialektiek* is vir **Gadamer** dieselfde as *spekulatief*. Spekulatief is die verhouding van *terugkaatsing*.<sup>208</sup> Om jou in 'n spieël te laat weerkaats is 'n voortdurende misgissing. Iets spieël sig in iets anders, byvoorbeeld 'n kasteel in 'n dam, sodat die dam die kasteel weerkaats of teruggooi. Die spieëlbeeld is deur die kyker wesenlik met die beeld self verbind, maar die weerkaatsing het geen eie syn nie, dit is soos 'n "verskyning" wat nie sigself is nie en tog die beeld self weerkaatsend laat verskyn. Dit is soos 'n verdubbeling van die enkelvoudige bestaan. Die misterie van

206 H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 438.

207 *Ibid.*, pp. 438-439.

208 "Terugkaatsing", "weerspieëling", "weerkaatsing". Die begrip word herlei van *speculum* soos Thomas, *Summa Theologia* II 2 qu 180 art 3 en die "spekulatiewe teenstelling" by Schelling en Bruno (I.V.237): "Denke dir den Gegenstand und das vom Spiegel zurückgeworfene Bild des Gegenstandes ..." Aangehaal by H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 441, voetnota 1. .

die weerspieëling is die ongrypbaarheid van die spieëlbeeld, dit is 'n swewende en *suiwer weergawe*.

Sedert die negentiende eeu dui die begrip *spekulatief* aan dat iemand byvoorbeeld 'n spekulatiewe kop het of dat die persoon se gedagtes spekulatief is en dan het dit hierdie *weerspieëling* ten grondslag. Spekulatief beteken die *teendeel van die dogmatisme* van die daaglikse ervaring. Iemand is spekulatief wat die sekerheid oor verskynsels en vaste menings nie sonder meer aanvaar nie, maar daarvoor kan nadink. 'n Gedagte is spekulatief wanneer dit nie 'n eenduidige en reguit sin bedoel nie, maar iets suiwer weerspieël sodat die saak self meer as een betekenis kan oproep.<sup>209</sup>

In hierdie sin verskil **Gadamer** van **Hegel** en **Plato**. Volgens hom onderwerp hulle spreke aan uitsprake en verhinder die spekulatiewe karakter van spreke waarby spreke wêreldontsluiting is.<sup>210</sup> Spreke is vir **Gadamer** spekulatief *deurdat die eindige moontlikhede van die woord verbind word aan die bedoelde sin soos 'n rigting in die oneindige*. Wie iets te sê het, soek en vind die woorde waardeur hulle hul verstaanbaar maak. Hulle maak nie *uitsprake* nie. *Uitsprake* sê die bedoeling nie so raak nie, dit blyk byvoorbeeld uit 'n *verhoor*. In 'n uitspraak word die sinhorison van dit wat eintlik te sê is, met metodiese eksaktheid bedek. Wat oorbly is die *suiwer* sin van die uitspraak.

Om te sê wat jy bedoel, hou hierteenoor die *gesegde* met die *oneindige ongesegde* saam in 'n eenheid van sin en laat dit so verstaan word. Wie so praat mag slegs die gebruiklike en gebruikte woorde gebruik en kry dit self hierdeur reg om ter sprake te bring wat ongeseg is en gesê moet word. Wie praat staan spekulatief in 'n verhouding tot die geheel van die syn en is nie 'n afbeelding van die syndes nie. Hiermee hang saam dat wie die gesegde verder sê, dit net so herhaal, die gesegde verhoog tot 'n uitspraak en so die sin daarvan verander. In die alledaagse spreke blyk reeds die wesenstrek van die spekulatiewe spieëling: die ongrypbaarheid van dit wat tog die suiwerste weergawe van die sin is.<sup>211</sup>

Hierdie spekulatiewe karakter van spraak verskyn in 'n oortreffende trap in *digterlike spreke*. In die gedig is die sin van die digterlike woord in die gesegde, en nie in okkasionele kennis nie. As die uitspraak in die tussen-menslike gebeurtenisse van verstaan die aanduiding is, is die uitspraak in die gedig vervul. Die loswording van die gesegde van die subjektiewe menings en belewenisse van die outeur is deel van die digterlike woord.

In 'n gedig kan die *allegaagse* gepraat tot uitdrukking kom, maar op 'n geheimsinnige wyse is die geheel van die gesprek daarin teenwoordig. Die woorde van die digterlike figuur is spekulatief soos die spreke van die alledaagse lewe: sprekers bring in hul spreke 'n verhouding tot die syn ter sprake. Wanneer ons ons aan die benaderingswyse van die poëtiese gees oriënteer, soos **Hölderlin** beskryf, dan word dit duidelik in watter sin die sprekende gebeurtenis van die poësie spekulatief is. **Hölderlin** toon dat die vind van spreke van 'n gedig die totale oplossing van alle gebruiklike woorde en spreekwyses veronderstel. Digers se eie wêreld is vir hulle net so nuut en onbekend en is vir hulle ook die eerste maal, en daarom onbepaalbaar en onbegrypend. Hulle

209 *Ibid.*, pp. 441-442.

210 *Ibid.*, p. 444.

211 *Ibid.*, pp. 444-445.

gaan in die kreatiewe moment nie uit van 'n positiewe gegewene en sien sin voordat spreke aanwesig is nie. Die gedig as gelukkende werk en skepping is nie 'n ideaal nie, maar die gees wat net die oneindige lewe herbeleef. 'n Wêreld word so geopen. Digterlike uitsprake is op hierdie wyse spekulatief, vir sover dit nie reeds bestaande werklikheid afbeeld nie, nie die gebruiklike siening oor die ordening van die wese in soorte weergee nie, maar 'n nuwe aansig van 'n nuwe wêreld in die verbeeldingryke medium van digterlike ontdekking en verkenning daarstel.<sup>212</sup>

Die *spekulatiewe struktuur* is dus sowel in die *alledaagse* as in die *digterlike* spreke. Wanneer **Gadamer** nou andersyds die *tot-spraak-kom* as die eintlike gebeurtenis van spreke aandui, word die oord vir die hermeneutiese ervaring aangedui. Soos die oorlewering verstaan word en steeds nuut ter sprake kom, is die lewendige gesprek ook net so 'n egte gebeurtenis.<sup>213</sup> Die paradoks van elke oorlewering is: *een en dieselfde en tog anders*. En dit is hierdie paradoks van oorlewering wat toon dat *alle uitleg spekulatief* is. Hermeneutiek moet die dogmatisme van 'n sin op sigself deurskou soos die kritiese filosofie die dogmatisme van die ervaring deurskou het. Alle uitleg is so bo sy metodiese selfbewussyn uit in sy feitlike voltrekking spekulatief, en dit tree na vore in die sprekendheid van uitleg. Want die uitleggende woord is die woord van die uitlegger, nie van die woordeboek nie. Daarin blyk dat *toeëiening* geen *na-voltrekking* of *na-praat* is nie, maar 'n *nuwe skepping* van verstaan is.<sup>214</sup>

Die eenheid van verstaan en uitleg bewaar sig juis daarin dat uitleg die sin-impikasie van die teks ontvou en sprekend uitdruk en so as 'n nuwe skepping skyn teenoor die teks, maar tog geen eie bestaan het nie, slegs *verdwynende syn*. Die aktualiteit van die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* is die voltrekking van verstaan en is spekulatief: sy eie syn is ongrypbaar en tog gooi dit die beeld terug wat aan sig gebied word. Die spreke van die uitlegger is 'n sekondêre fenomeen in verband met die onmiddellikheid van die tussen-menslike kommunikasie of van die digter. Tog is die spreke van die uitlegger tegelyk die omvattende manifestasie van die sprekendheid in die algemeen wat alle vorme van spraakgebruik en spraakgestaltes insluit.

**2 (Universele aspek van die hermeneutiek)** Tot dusver het geblyk dat spreke die middelpunt is waar *ek* en *wêreld* ontmoet en in hulle *oorspronklike oerverbintenis* na vore kom. **Gadamer** het ook aangedui hoe die spekulatiewe sentrum van spreke teenoor die dialektiese bemiddeling van die begrip, 'n eindige gebeurtenis is. In die spreke van die gesprek, poësie en uitleg, kom die spekulatiewe struktuur van spreke na vore nie as 'n afbeelding van 'n gefikseerde gegewene nie, maar as 'n tot-spraak-kom waarin 'n geheel van sin gesê word. Hierdeur beland **Gadamer** in die nabyheid van die antieke dialektiek omdat denke ook daar nie 'n *metodiese aktiwiteit* van 'n subjek nie, maar 'n *handeling van die saak self* is wat die denkende ondergaan. Hierdie *doen van die saak self* is die eintlike *spekulatiewe beweging wat die sprekendes aangryp*. **Gadamer** het begin deur die struktuur van verstaan in spreke te soek. Nou blyk hier 'n wending na die *handeling van die saak self* te wees, 'n wending na die tot-spraak-kom van sin. Hierdie wending wys heen na 'n universeel-ontologiese struktuur, naamlik die grondopvatting van alles waarop verstaan sig kan rig. **Gadamer** se uitdrukking hiervoor is: **Sein das verstanden werden kann, ist**

212 *Ibid.*, pp. 445-446.

213 *Ibid.*, p. 446.

214 H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 448-449.

**Sprache.** *Die hermeneutiese verstaan gooi sy eie universaliteit op die sinsopvatting van die te verstaan saak terug deurdat dit die te verstaan saak as spreke sien en sy eie betrekking tot die synde as interpretasie.*<sup>215</sup>

**Gadamer** het reeds die verweefdheid van *natuurkennis* en *filologie* wat die begin van die moderne wetenskap begelei het, aangetoon.<sup>216</sup> Hier kom hy op dieselfde af: wat verstaan kan word, is spreke. Alles wat verstaan kan word, kom na vore in spreke. So praat ons nie net van die spraak van die kuns nie, maar ook van die spraak van die natuur, van 'n spraak van die dinge. Hier blyk ook die *spekulatiewe struktuur* van spreke. Ter spreke kom beteken nie om 'n tweede bestaan te verkry nie. Soos 'n ding sig daarstel, so is dit en so is die ding se eie syn. By spreke is dit egter 'n *spekulatiewe eenheid*: 'n onderskeiding in sigself, *om te wees* en *om sig daar te stel*, 'n onderskeiding wat tog geen onderskeiding is nie. Die spekulatiewe sinsaard van spreke toon daarmee sy *universele ontologiese betekenis*. *Wát* tot spreke kom, is wel anders as die *gesproke woord* self. Maar die woord is net woord deur dit wat daarin ter sprake kom. *Die sinlike syn van die woord is daar om opgehef te word in die gesegde of bespreekte saak.*<sup>217</sup>

Hierin blyk die *spekulatiewe beweging* wat **Gadamer** sowel in die kritiek van die *estetiese* as in die *gebeurdelike* bewussyn in die oog het. Die syn van die *kunswerk* is geensins iets op sigselfs waarvan die weergawe of toevallige verskyning onderskei kan word nie. Al kan 'n mens wel in 'n sekondêre tematisering tot so 'n estetiese onderskeiding kom. Net so is ons *historiese* kennis uit die tradisie, die betekenis van 'n gebeurtenis of sin van 'n teks, geen vaste op sigself staande gegewene wat bloot vasgestel moet word nie. Ook die gebeurdelike bewussyn sluit 'n bemiddeling van verlede en hede in. Deurdat **Gadamer** nou die *sprekendheid* as die universele medium van so 'n bemiddeling erken, verbreed hy sy vraagstelling van sy konkrete uitgangspunt, naamlik die kritiek teen die estetiese en historiese bewussyn en die daarby aansluitende hermeneutiek, tot 'n universele vraagrigting. Die rede hiervoor is dat die *menslike verhouding tot die wêreld* ten diepste *sprekend en verstanend* is. *Hermeneutiek is daarom 'n universele aspek van die filosofie en nie net die metodiese basis van die Geesteswetenskappe nie.*<sup>218</sup>

Om die *synswyse van spreke* metafories toe te lig, benut **Gadamer Plato** se idee van skoonheid en die ligmetafisika van die *Middeleeue*. Volgens **Plato** is skoonheid, anders as die goeie, *onmiddellik duidelik*. Hierdie besondere synswyse van skoonheid bewerk die bemiddeling tussen idee en verskyning en dit word vir hom die illustrasie van sy begrip van *methexis* of *deelname*. Skoonheid toon sigself op 'n meesleurende wyse net soos die synswyse van die spel wat die spelers intrek in 'n aanwesige heen en weer beweging. Skoonheid is 'n soort skyning of uitstraling en dit het die *synswyse van lig*. Dit beteken: sonder lig verskyn die skone nie, en die skoonheid van die skone verskyn as lig of glans. Dit bring sigself tot verskyning soos spreke waarheid ter sprake bring.

Op hierdie punt sluit **Gadamer** aan by die ligmetafisika as voorbeeld waarvolgens lig waarheid laat verskyn. **Augustinus** se dogmatiese interpretasie van die skepping toon

215 *Ibid.*, pp. 449-450.

216 *Ibid.*, pp. 170, 226ev.

217 *Ibid.*, pp. 449.

218 *Ibid.*, pp. 450-451.

dat lig geskep is voordat daar 'n onderskeiding van die dinge was en ook voor die skepping van die liggewende hemelliggame. Die skepping van die hemel en die aarde in die begin, is vir hom sonder 'n woord; eers by die skepping van die lig *spreek* God. God se spreke noem **Augustinus** dan die geestelike ligwording waardeur die onderskeid met diere moontlik word. Eers deur die lig word die ongevormde van die eers geskape aarde en hemel moontlik om 'n verskeidenheid van vorme te kry.<sup>219</sup>

Die ligspekulاسie dien nie vir **Gadamer** as 'n argument ter staving van sy analises nie, maar wel as 'n illustrasie. Die *synswyse* van *schoonheid* en *lig* dien as metafoor vir spreke. Veral twee punte beklemtoon hy. Eerstens: die verskyning van *schoonheid* en *lig* het beide, net soos spreke, *gebeurtenis-karakter* waarby verstaan van sin meer die handeling van die saak self is as die objektiverende handeling van 'n subjek. Tweedens: die hermeneutiese ervaring (as ervaring van oorgelewerde sin) het deel aan die *onmiddellike* van die waarheid wat in die skone na vore kom. Ook in hierdie geval is dit nie die subjek wat 'n mag oor die waarheid het nie, maar die saak wat as waar of mooi verskyn sodat die primêre ervaring die is van *deelname* en *behorendheid*. Die metafoor van *lig* illustreer sy uitspraak: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*.

Hiermee is spreke as die derde en allesomsluitende sirkel van die *Wirkungsgeschichte* daargestel. As ontologiese of synstruktuur funksioneer die *Wirkungsgeschichte* *dialekties* en *spekulatief*. Die model van gesprek illustreer reeds die *dialektiese struktuur* van die *Wirkungsgeschichte* waarby daar 'n voortdurende heen en weer beweging is tussen die verstaner en die teks en die te verstane saak. Die dialektiese struktuur maak dat die verstaner en die eie horison altyd mede-konstituerend vir die sinaanspraak van die teks is soos blyk in die metafoor van die horisonversmelting.

Die metafoor van *lig* illustreer die *spekulatiewe struktuur* van die *Wirkungsgeschichte* waarby vaste menings telkens deurbreek word: **elke woord is soos 'n ligstraal wat omgeef word deur die oneindige duisternis van moontlikhede wat neig om in kraam te gaan en die lig binne te breek**. Die spekulatiewe karakter van spreke blyk ook daarin dat spreke **verdwynende syn** is – dit bring aan die lig en verdwyn voor dit wat dit ter sprake en aan die lig bring. Die sprekende perspektief op die *Wirkungsgeschichte* toon nie net die spekulatiewe struktuur van spreke nie, maar ook die spekulatiewe struktuur van die *Wirkungsgeschichte* self. Die *Wirkungsgeschichte* as die sinmag wat gebeurdelik en sprekend voortstu, deurbreek telkens weer elke vaste mening en breek telkens vanuit die verlede die hede oop na die toekoms.

Hiermee is die drie uitkringende perspektiewe op die ervaring en verstaan van kuns, tradisie en spreke wat gesamentlik die *Wirkungsgeschichte* konstitueer uiteengesit. In die volgende paragraaf word die sin van die *Wirkungsgeschichte* aan die orde gestel en krities evalueer.

---

219 H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 458-459.



### 3 DIE SIN VAN DIE WIRKUNGSGESCHICHTE

In die vorige paragraaf is die drie uitkringende perspektiewe op die verstaan van sin in die kuns, tradisie en spreke wat gesamentlik die *Wirkungsgeschichte* konstitueer gegee. In hierdie paragraaf word 'n eenheidsblik gebied om die sin van die *Wirkungsgeschichte* uit te wys. Die sin van die *Wirkungsgeschichte* word in vier subparagraawe behandel. In die eerste word die *aanspraak en grense* daarvan krities oorweeg. Hierin sal blyk dat die universele aanspraak van **Gadamer** terselfdertyd ook begrens is deurdat dit nie die totale verstaansgebeure omvat nie, maar 'n *wesenlike aspek*. In 'n tweede subparagraaf sal die *struktuur van die Wirkungsgeschichte* uiteengesit word. Hier sal blyk dat die *Wirkungsgeschichte* 'n *spekulatiewe struktuur* het. In 'n derde subparagraaf sal die *implikasies* van die spekulatiewe struktuur van die *Wirkungsgeschichte* vir verstaan ontgin word. Hier sal blyk dat **Gadamer** se opvatting van verstaan die *primaat aan die moontlikheid bo die werklikheid* gee. In 'n slot paragraaf sal 'n paar *kritiese opmerkinge* oor **Gadamer** se idealistiese terminologie gemaak word, wat uiteindelik tog veroorsaak dat daar 'n tekort in sy aanduiding van die struktuur van die *Wirkungsgeschichte* is in *Wahrheit und Methode* en wat ook 'n tekortkoming meebring op die mees kritieke punt van sy hermeneutiek, naamlik die rehabilitering van die *subtillitas applicandi* as wesenlike deel van verstaan. In die gesprek wat volg uit die reaksies op *Wahrheit und Methode* ontgin **Gadamer** egter die moontlikhede wat beslote lê in sy hermeneutiek sodat sy begrip van verstaan as *phronesis* inderdaad 'n konkrete verstaan van konkrete waarheid is.

#### 3.1 Universele aanspraak

**Gadamer** maak sy begrip van die *Wirkungsgeschichte* nie soseer tot 'n eksplisiete tema nie,<sup>220</sup> maar dui dit eerder aan in sy *spiraalagtige en uitkringende analise van die struktuur van verstaan* in die ervaring van *kuns*, die verstaan van *historiese tekste*, en in die lewe en verstaan in *spreke*. Die rede hiervoor is dat **Gadamer** verstaan nie as iets op sigself opneem en dit ook nie so op sigself, los van die konkrete en aktuele verstaan van sin, bespreek nie. Verstaan is eerder altyd die verstaan van sinaansprake, beter gestel: die *verstaan van waarheidsaansprake*. In die aanduiding van die struktuur van verstaan, blyk dit dan ook dat verstaan deel is van die syn van die te verstane saak.  
221

1. Die wyse waarop verstaan deel is van die syn van die te verstane saak, het in die **kunsperspektief** geblyk in **Gadamer** se reaksie teen die *estetiese onderskeiding* waardeur die verstaan van 'n kunswerk gereduseer word tot die sinnelike ervaring van 'n estetiese vorm, los van die inhoudelike of waarheidsaanspraak. Die *estetiese onderskeiding* is *tiperend* van die *vervreemding van die onmiddellike sin- en*

<sup>220</sup> Die sewe bladsye in *Wahrheit und Methode* (pp. 284-290) waarin "Das Prinzip der Wirkungsgeschichte" behandel word, is gewoon 'n terminologiese verheldering, die begripsverheldering kom eers by die lees van die totale boek waarin die saak, wat die *Wirkungsgeschichte* aandui, van voor tot agter funksioneer.

<sup>221</sup> Dat verstaan altyd verstaan van sin is en nie 'n substansialisties op te vatte entiteit is nie, is sekerlik deel van die invloed van Husserl wat die bewussyn nie as iets op sigself opneem in lyn met Descartes nie, maar as altyd 'bewussyn van iets wat nie die bewussyn self is nie'.

*waarheidsaanspraak* van die kunswerk en is geskoei op die *model* van die *objektiverende vervreemding* van die natuurwetenskap se metodiese benadering.

**Gadamer** se begrip van **spel** waardeur die speler *oorrompend opgeneem en meegesleur* word in 'n heen en weer beweging, dien as model waarvolgens hy die sinaanspraak van kuns op die verstaner uitwerk. Volgens die opvatting van verstaan wat geskoei is op die model van die spelbegrip, is verstaan nie 'n inisierende aksie van die verstaner nie, maar 'n ondervinding waarby die verstaner opgeneem word deur die sin en waarheid van die kunswerk en nie anders kan as om antwoordend te reageer nie. Die waarheid van die kunswerk werk sigself uit in 'n onmiddellikheid wat meebring dat die kunswerk gelyktydig met elke tyd is. Die verstaner staan nie los of vervreemd van die kunswerk nie, maar word ingetrek deur die sinmag van die kunswerk self.

Dit wat maak dat 'n kunswerk in 'n onmiddellike verstaan van sin ervaar word in elke tyd, is *nie die vindingrykheid van 'n denkende subjek* nie, maar die *kragwerking van die waarheidsaanspraak van die kunswerk self*. Die kragwerking is die *syn* van die kunswerk. Die oorrompelende mag van die sin wat die verstaner opneem en meesleur, is die struktuur van die *syn* wat **Gadamer** *Wirkungsgeschichte* noem.

Wanneer die begrip spel dien as model vir die beskrywing van die verstaanstruktuur in die ervaring van kuns, word 'n *metodiese benadering vir die verstaan van tekste en oorlewering nie afgeskryf* of verwerp as 'n onmoontlikheid of as 'n onsinnige bedrywigheid nie. Dit is veeleer so dat **Gadamer** met behulp van die spelbegrip die *primordiale verhouding* tot die kunswerk wil aandui en dan wel as 'n verhouding van verstaan. Die primêre verhouding tot 'n kunswerk is dan nie die van vreemdheid nie, maar van verstaan. Verstaan is *primêr nie 'n distansiërende verhouding* tot 'n objek nie, maar die *onmiddellike verbintenis en verwonderende omgang* met die sin van 'n kunswerk wat jou aanspreek. Die *objektiverende verhouding waarvan 'n metode* deel is en wat 'n metode bewerk, is daarom *nie die primordiale ervaring van kuns* nie. Wat die spesifieke opvatting en metode wat gestalte kry in die estetiese onderskeiding betref, is dit 'n onvrugbare opvatting en metode omdat dit nie die waarheidsaanspraak van die kunswerk laat geld nie, maar slegs 'n ideële vorm vir 'n estetiese smaakgevoel raaksien.

Die *struktuur van verstaan* wat aanwesig is by die deelname aan 'n spel, en wat **Gadamer** uiteindelik *Wirkungsgeschichte* noem, is aanwesig in alle verstaan van kuns. In die *opvoerende kunste* (soos by 'n drama) word 'n kunswerk opgevoer vir die toeskouers. Die sinaanspraak van die opvoering werk net soos die spel deurdat dit die toeskouers so in beslagneem dat die waarnemende toeskouers deelnemers van die opvoering word. Die wese van die uitvoerende kunste (soos by musiek) is dat dit gerig is op die toeskouer of verstaner. Die *verstaan* van die uitvoering deur die verstaner is *nie iets bykomstigs* waarsonder die uitvoering nog steeds uitvoering kan wees nie, maar vorm *deel van die syn van die opvoerende kunste*.

Dit is ook so in die *beeldende kunste*. Die uitbundige *syn* van 'n beeld het altyd 'n *surplus aan sin wat oorloop in verskeie singestalties*. Daarom is elke beeldende kunswerk as afbeelding van 'n oerbeeld, 'n *synsgroei* ("*Zuwachs am Sein*") van die oerbeeld. Die beeld as afbeelding verteenwoordig die oerbeeld in die hede vir die verstanende bewussyn en is gerig daarop om verstaan te word. Ook die *argitektoniese*

*kuns* is gerig op die verstanende omgang daarmee van mense aan wie die gebou leefruimte bied. *Verstaan is so steeds nie primêr 'n agterna komende en objektiverende aktiwiteit van die menslike subjek wat los van die te verstande saak vanuit 'n distansierende vervreemding inisieer word nie, maar behoort wesenlik tot die syn van die te verstande saak.*

In die *literêre kuns* blyk die behorendheid van verstaan tot die te verstande saak op sy helderste. Die *skrifgeworde woorde* word in die leesaktiwiteit verstaan. *In die lees van skrif word dit wat ter sprake gebring word as 't ware opgevoer. Die literêre werk is gerig op die leser en sy sin kom eers tot gelding in die lees en verstaan van die waarheidsaanspraak daarvan.*

Die kunsperspektief as die binneste van die drie konsentriese sirkels wat die *Wirkungsgeschichte* uitmaak, toon dan so dat verstaan wesenlik behoort tot die syn van die te verstande saak. Die struktuur van die verstaansgebeurde is soos die struktuur van die spel deurdat die sinsaanspraak van die kunswerk die verstaners in beslag neem, hulle opneem in 'n sinsbeweging van die saak self en meevoer in 'n sinervaring wat nie opkom uit die psige van die verstaners nie.

**2** Die wyse waarop verstaan deel is van die syn van die verstande saak, het in die verstaan van **historiese tekste** geblyk in die *positiewe waardering van die tydafstand* en die *waardering van die vooroordeel as voorwaarde van verstaan*. Die *historiese skool* en die *Romantiese hermeneutiek* se opvatting van die *geskiedenis as 'n verwyderende afgrond* wat in 'n metodiese verstaan eers oorbrug moet word, is, net soos die *estetiese onderskeiding*, 'n *agternakomende benadering* wat nie klop met die *primordiale verhouding van die verstaner in die lees van historiese tekste* nie. Die *metodiese benadering ontspring vanuit die vervreemding van die onmiddellike waarheidsaanspraak* van historiese tekste wat weer grond in 'n onvrugbare opvatting van die doel van verstaan. Deurdat die doel van verstaan gesien word as die *ware bedoeling* van die outeur, en nie die *waarheid* wat die outeur bedoel nie, word die waarheidsvraag uitgeskakel. Sodoende kom die *eie sosiaal-historiese etos* nie in die gedrang nie. Dit mag ook hiervolgens nie, want die verstaners moet hulle losmaak van die vooroordele van die eie situasie om sodoende deur middel van 'n metode die tydafstand te oorbrug en die skrywer se ware bedoeling in die verlede raak te vat.

Vir **Gadamer** is die *tydafstand* nie 'n hindernis wat oorkom moet word nie, maar 'n *produktiewe siftingsproses* vir die waarheid wat in tekste uit die verlede aanwesig is. Die primordiale verhouding van die leser tot die historiese tekssaak is dan ook nie die van *vervreemding* nie, maar van 'n *onmiddellike aangesprokenheid*. Dit is ook juis in die hede waar die lesers in hulle sosiaal-historiese etos, met die inbegrip van al hulle vooroordele, die waarheidsaanspraak van historiese tekste verstaan. Die vooroordele is daarom nie 'n verandering van verstaan nie, maar 'n voorwaarde vir die moontlikheid van verstaan. Wat die verstaan van historiese tekste moontlik maak, is ook hier nie die vindingryke inisiatief van 'n subjek nie, maar die syn van die saak wat ter sprake gebring is. Die syn of kragwerking van die ter sprake gebragte saak is die *Wirkungsgeschichte* wat maak dat die saaklike waarheid sigself aanmeld by die lesers in elke historiese situasie.

Wanneer die *Wirkungsgeschichte* maak dat die ter sprake gebragte saak sigself sinkragtig en aansprekend aanmeld by die leser, sodat daar 'n onmiddellike verstaan is, beteken dit nie dat die leser die teks volledig verstaan het nie. Daar word natuurlik saam met die *vertroutheid* ook die *vreemdheid* ervaar. Die primordiale verhouding tot die historiese teks is egter nie die van vreemdheid nie, maar van vertroutheid en verstaan. *Vanuit hierdie primêre verstaan word die vreemdheid dan oorbrug deur 'n gesprek met die historiese tekssaak.* Die gesprek vind plaas tussen die lesers met hulle eie sosiaal-historiese etos en die tekssaak vanuit 'n eie historiese horison. In hierdie gesprek van vraag en antwoord vind 'n *horisonversmelting* plaas, deurdat die verstaners die sin en waarheid van die historiese horison van die teks sien binne hulle eie horison en so ontdek dat die historiese horison en hulle eie horison inderwaarheid een en dieselfde horison is.

Die *horisonversmelting* is egter presies dieselfde gebeurtenis as wat plaasvind in die onmiddellike verstaan van sin en waarheid in die eerste lees van historiese tekste. By die eerste lees is die horisonversmelting 'n *spontane gebeurtenis* kragtens die kragwerking van die *Wirkungsgeschichte*. By die verdere lees, waar met behulp van metodiese benadering gewerk word, is dit 'n *gekontroleerde horisonversmelting*. Die kontrolering dui nie daarop dat die inisiatief vir verstaan oorgegaan het op die verstanende subjek nie, maar eerder dat die verstaner *gekontroleerde prosedures* volg wat die ruimte skep vir die vrye inwerking van die *Wirkungsgeschichte* op die verstaner, sodat die aanvanklik vermeende aparte horisonne kan versmelt tot een horison soos dit in werklikheid is. Op hierdie wyse word die *subtillitas applicandi*, wat deur **Schleiermacher** uit die fokus van die hermeneutiek gedryf is, teruggebring as wesenlik deel van verstaan. Verstaan vind dan steeds reeds vanuit en met betrekking tot die eie historiese horison plaas.

Die gesprek met die tekssaak waarin die teks die verstaners en hulle sosiaal-historiese etos bevraag, is 'n *nimmereindigende gesprek*. In elke nuwe situasie moet die historiese tekste ook weer gelees word sodat die waarheid van die historiese teks opnuut relevansie kan verkry vir die konkrete nou. Die *Wirkungsgeschichte* as die kragwerkende sin van die ter sprake gebragte saak, kloof so elke gefikseerde opvatting telkens weer oop om die aankoms van dieselfde ou teks-waarheid nuut en anders te laat wees. So blyk dit dan ook in die gebeurdelike perspektief of tweede sirkel van die drie konsentriese sirkels wat die *Wirkungsgeschichte* uitmaak, dat verstaan in die verstaan van historiese tekste nie los van die syn van die tekssaak en teks-waarheid is nie, maar steeds reeds deel is van die *Wirkungsgeschichte* en dat verstaan so 'n gebeurdelike karakter dra.

**3** Die wyse waarop verstaan deel is van die syn van die te verstane saak in die ervaring van spreke, blyk in **Gadamer** se reaksie teen die *konvensionalistiese* en *instrumentalistiese* opvattinge van taal. Die opvatting dat woorde gewoon deur ooreenkoms vasgestel word om sekere betekenis, wat ons los van spraak sou ken, aan te dui en dat taal soos 'n gereedskapkas paraat lê om deur ons aangewend te word ter uitdrukking van ons woordlose gedagtes, is vir **Gadamer** *deel van die wetenskaplike, tegniese en metodiese bewussyn wat vervreemd is van die primordiale oerverbintenis van mens en wêreld. Spreke is eerder die onthulling van 'n leefwêreld van sin en waarheid waarin ons leef.* Die verstaners kan hulle ook nooit losmaak van die taal nie. Denke beweeg steeds reeds in taal. Selfs die vae vermoedende denke soek

na 'n woord as sy vervulling. Verstaan beweeg daarom ook resloos binne spreke. *Spraak is uiteindelik die konkretisering van die Wirkungsgesichte*. **Gadamer** se uitspraak "*Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*", is die aanduiding daarvan dat die syn of kragwerking van die saak in taal ter sprake gebring word, en dat dit in spreke verstaan word. Die syn kom aan in spreke. Die syn kom telkens nuut en anders aan in spraak. Die *Wirkungsgesichte* is **Gadamer** se aanduiding van die syn wat die verstaner oorrompend opneem en meevoer in 'n proses van verwondering, duiding en lewe - wat ons verstaan noem. Daarom is spreke die konkretisering van die *Wirkungsgesichte*.

4 Dit is pas in die *sprekende kommunikasie* tussen mense oor die sinaanspraak van die werklikheid waar die *Wirkungsgesichte* sy konkrete gestalte kry. Die *dialektiese synsbeweging* daarvan sal in die volgende subparagraaf aan die orde kom. Vireers is dit nodig om die **universaliteit**<sup>222</sup> van die *Wirkungsgesichte* aan te dui.

Omdat die *Wirkungsgesichte* 'n **synstruktuur** is, is dit *aanwesig in alle verstaan*. Die syn as die kragwerking van die te verstande saak, of te wel die *Wirkungsgesichte*, is die draende grond wat verstaan van sin moontlik maak. Of hierdie verstaan nou op die vlak van die alledaagse ervaring van kommunikasie tussen mense lê, of op die vlak van die lees van historiese tekste, of op die vlak van metodiese benadering in die natuurwetenskappe, dit bly die *Wirkungsgesichte* as die synstruktuur van die te verstande saak wat verstaan moontlik maak. Die mees primordiale verhouding van die mens tot die werklikheid is nie 'n distansie nie, maar 'n *vertroude verbintenis*. Hierdie verbintenis, wat **Gadamer** aandui met die begrip van die *Wirkungsgesichte*, kry sy *konkrete gestalte in spreke* wat die wêreld ontsluit en waarbinne mense leef en dink.

Dit is daarom ook nie vreemd dat **Gadamer** reken die *Wirkungsgesichte* *is aanwesig in alle verstaan nie, al is dit ook net 'n moment daarvan*. Die *metodiese benadering van die wetenskappe vind immers nie so de novo plaas as wat dikwels gemeen word nie, maar vind plaas op die basis van en vanuit die alledaagse kommunikasie in spreke as die eerste gestalte van die Wirkungsgesichte*. Dieselfde *Wirkungsgesichte* is dan ook steeds reeds die *begeleidende sinmag* van die synde wat die *metodiese navorsers verhinder om metodes willekeurig te kies en toe te pas*. Die aanwesige werking van die *Wirkungsgesichte* bly van krag onafhanklik van die erkenning of miskenning daarvan. Wanneer dit misken word, lei dit egter tot 'n *valse hubris* by die metodiese benadering as sou verstaan 'n prestasie van die menslik subjek wees. Dit is juis so 'n valse selfverstaan wat die verrassende effek van die *Wirkungsgesichte*, wat vertroude denkskemas en opvattinge deurbreek en voortstu na nuwe moontlikhede, verhinder.

**Gadamer** het sy ondersoek na die synstruktuur aangepak vanuit die mees primordiale verhouding tot die syn, naamlik verstaan. Hy het sy ondersoek na die struktuur van verstaan nagegaan in spesifieke en beperkte ervaringsvelde, naamlik die ervaring van kuns, die lees van historiese tekste en die verstaan in spraak. Die *struktuur* wat hy dan daarin ontdek en wat hy tipeer as die *Wirkungsgesichte*, het egter 'n *universele*

<sup>222</sup> H-G.Gadamer, "Die Universalität des hermeneutischen Problem", in *Kleine Schriften I*, pp. 101-112.

*aanspraak*. Dit is aanwesig in alle verstaan van sin en wel as dit wat verstaan moontlik maak.

5 Die universele aanspraak van die *Wirkungsgeschichte* beteken nie dit is die einde van die hermeneutiese problematiek en dat alle verdere denke oor verstaan nou onnodig is omdat **Gadamer** al die hermeneutiese probleme vir ons opgelos het nie. Die *universele aanspraak tref hoegenaamd nie die totaliteit van die verstaansgebeure nie, slegs 'n bepaalde aspek*. In hoofstuk II/1/3 is reeds aangetoon dat **Gadamer** se hermeneutiek ontspring uit die *weerstand teen die hubris van die metodiese bewussyn*, en dat die bedoeling is om verstaan van sin, wat die kontrole van die metodiese wetenskappe ontglim, op te spoor en die struktuur en geldigheid daarvan te ondersoek. **Gadamer** se filosofiese hermeneutiek is in hierdie verband getipeer as 'n *profetiese wekroep* wat 'n verwaarloosde aspek van die verstaansgebeure aan die orde stel. Die aanspraak is daarom nie dat die totale verstaansgebeure beskryf word nie, slegs 'n aspek word beskryf, maar dit is 'n *wesenlike aspek* wat aanwesig is in alle verstaan.

As 'n mens die volle verstaansgebeure *grafies sou voorstel as 'n sirkel*, dan maak **Gadamer** se hermeneutiek slegs 'n gedeelte van die sirkel uit. Hierdie gedeelte is egter *nie 'n willekeurige segment* sodat die ander aspekte van die verstaansgebeure hierdie aspek kan kanseleer nie, dit is eerder 'n *sektor wat deurloop na die hart van die verstaansgebeure*. Hoe beperk of gedeeltelik **Gadamer** se hermeneutiek dan ookal mag wees, watter ander aspekte van die verstaansgebeure net so belangrik is om ook aan die orde te stel, die aspek wat hy onder woorde bring, is wesenlik.<sup>223</sup> Juis daarom het sy hermeneutiek, ten spyte van die beperktheid daarvan, 'n universele aanspraak. Alle kennisverwerwing het daarby 'n hermeneutiese dimensie.

Die *sin van die Wirkungsgeschichte* is uiteindelik nie 'n nuwe metode of 'n metode-lose benadering nie, dit bied nie 'n tegniek of archimedespunt in die hand van die verstaner nie, maar 'n *bewussynsverheldering*. Wanneer besef word hoeveel gebeurdelikheid in verstaan aanwesig is wat nie deel vorm van die inisiatief van die verstaner nie, maar van die te verstane saak, is daar *nie meer ruimte vir 'n mentaliteit van hubris en gearriveerdheid in die wetenskap nie*, maar eerder die *dwang tot verwondering en dankbaarheid*. *Verstaan is steeds reeds gratuïtiewe gebeurde wat die verstaner meesleur in die vreugdevolle herkenning van waarheid*.

Wanneer verder besef word dat verstaan altyd die *verstaan van waarheid* is deurdat dit 'n *horisonversmelting* inhou waarvolgens verstaan steeds reeds 'n *konkrete toepassing* inhou, is verstaan nie meer 'n *saak van die kop alleen nie, maar ook van die hart en hand*. Die *sin van die Wirkungsgeschichte* word dan *nie net onttrag in die mentaliteit van hubris en gearriveerdheid nie, maar ook in 'n huiwering of vrees vir die lewensvormende en lewensomvormende implikasies van die waarheid wat verstaan is*. Die *Wirkungsgeschichte* kloof verstaan van sin altyd oop as 'n verstaan van waarheid wat *etiese implikasies* vir die verstaner inhou.

Die Duitse digter en dramaturg, **Bertolt Brecht**, se beroemde uitspraak "*Die Wahrheit ist konkret*" kan uitgebrei word: dit is nie net die waarheid wat konkreet is nie, ook

<sup>223</sup> H.L. Fouché, *Die verstaan van waarheid*, M.A.Skripsie, 1978, p. 107.

*verstaan is konkreet*, want verstaan is steeds reeds die verstaan van konkrete waarheid, oftewel sin wat jou aanspreek en vorm en omvorm en lewensoriënterend rig.

### 3.2. Spekulatiewe struktuur

Noudat die *omvang* en *grense* van die *Wirkungsgeschichte* se universele aanspraak getrek is, is dit nodig om die **struktuur** van die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* nader te bepaal as *dialekties* en *spekulatief*.

1. Die drie perspektiewe op die *Wirkungsgeschichte* bring elkeen iets na vore wat wesenlik is vir die struktuur daarvan. Die kunsperspektief benut die spel as model om aan te dui *dat die verstaner of bewussyn nie die inisiërende of dominerende is in die verstaansproses nie*. Hierdie struktuur is dan ook die binneste sirkel van die drie konsentriese sirkels wat die *Wirkungsgeschichte* uitmaak en dit dien as model vir hoe die ander twee sirkels funksioneer.

Die *gebeurdelike* perspektief bring in die metafoor van die "*horisonversmelting*" die konkrete en gebeurdelikheid van verstaan na vore: naamlik dat die bewussyn nie leeg is nie, maar gevul met vooroordele wat in die spel kom en op die spel geplaas word sodat die sinmag van die saak dit kan korrigeer; *dat verstaan vanuit en tot die eie gesitueerde bewussyn gebeur*; dat die sin van die saak deur die geskiedenis heen werk; dat die tydafstand nie 'n hindernis is vir verstaan nie, maar 'n hulp, deurdat dit die waarheid en geldigheid van die verstaande sin sif tot dit wat blywend geldig is. In die *gesprek metafoor* blyk dit dat die gebeurdelike proses steeds *dialekties* plaasvind in spreke.

Die *sprekende* perspektief bring in die metafoor van *vertaling* na vore hoe verstaan 'n dialektiese of heen en weer beweging tussen taalwêreld is en ten diepste vertolking of interpretasie is. Wat in die vertaling as 'n ekstreme geval blyk, is volgens **Gadamer** in elk geval in alle verstaan aanwesig. *So toon die spraakdimensie as die buitenste en omvattende sirkel van die drie konsentriese sirkels wat die Wirkungsgeschichte uitmaak, dat verstaan 'n dialektiese beweging is en dat die wirkungsgeschichtliche Bewußtsein as die konkretisering van verstaan dus ook 'n dialektiese struktuur het*.

2. Die **dialektiese struktuur** van die *Wirkungsgeschichte* kom ooreen met die dialektiek van **Sokrates**. **Plato** toon hoe **Sokrates** die menings van sy gespreksgenote verwar. Die negatiewe benadering van sy dialektiek het egter 'n *positiewe effek* deurdat die *verwarring lei tot verheldering*: dit lê nuwe perspektiewe op die saak wat ter diskussie is bloot.

**Gadamer** se opvatting van die dialektiese struktuur van die *Wirkungsgeschichte* lê egter *andersom*: *dit is nie 'n subjektiewe bewussyn se vrae wat die menings verwar nie, maar die sinmag en aanspraak van die te verstande saak self*. Nie die bewussyn lê nuwe perspektiewe van 'n saak (*objektiewe genitief*) oop nie, maar die *Wirkungsgeschichte* lê nuwe perspektiewe van die saak (*subjektiewe genitief*) vry. Die sinmag van die te verstande saak self deurkruis dan so die vooroordele en verwagtingspatrone van die verstaner deur 'n nuwe aansig of perspektief te ontbloot.

Die verdere tipering van die dialektiek in die verstaansgebeurtenis as 'n **gesprek**, gee **Gadamer** se opvatting van die hermeneutiese dialektiek 'n verdere kwalifisering en toon die struktuur van die *Wirkungsgeschichte* ook verder aan. Die gesprek tussen die verstaner en verstaande, tussen bewussyn en *Wirkungsgeschichte*, soos dit blyk in die verstaan van historiese tekste, is nie soos die gesprek van 'n metodiese benadering van 'n subjek teenoor 'n jy as 'n geval onder ander gevalle nie, maar van 'n *ek teenoor 'n jy wat my iets kan sê wat ek nie geweet het nie*. Juis deur so 'n gesprek word vaste menings en verwagtingspatrone deurbreek. Hoewel die inisiatief van die saak uitgaan en die oorwig by die saak berus, en daarom by die *Wirkungsgeschichte*, speel die bewussyn 'n rol. Die sin wat in die gesprek uitkom, is *nie die mening van die tekssaak of die verstaner nie*, dit is iets nuuts wat na vore kom in die dialektiek van vraag en antwoord wat bo die teks en leser uitgaan, en 'n nuwe aansig van die ter sprake gebragte saak daarstel.

Dat die dialektiek in die verstaansgebeure, oftewel die dialektiese struktuur van die *Wirkungsgeschichte*, as gesprek getipeer word, illustreer dat die dialektiese gebeure plaasvind in taal. Dit is via die sprekende karakter van die *Wirkungsgeschichte* dat die dialektiese struktuur verder bepaal kan word as 'n *spekulatiewe struktuur*.

**3** Die begrip **spekulatief** dra volgens **Gadamer** die gemeenskaplike tussen die *metafisiese* en *hermeneutiese dialektiek*. Spekulatief dui 'n *weerspieëling* aan. In 'n spieël word 'n beeld weerkaats. 'n Kasteel word byvoorbeeld in 'n dam langsaan weerkaats. Hierdie spieëlbeeld van die kasteel het geen eie syn nie, slegs *verdwynende syn*. Spekulatiewe gedagtes is die teendeel van die dogmatisme van die daaglikse ervaring. Die spekulatiewe denke is om die sekerheid van verskynsels en menings te heroorweeg, om die teendeel daarvan te dink.

**Hegel** se aanduiding van spekulatiewe uitsprake is hier ook verhelderend. Spekulatiewe uitsprake se predikaat voeg nie iets nuuts by nie, maar is slegs die uitdrukking van die wese. Spekulatiewe denke is die swig onder die dwang van die saak om die gebruikelike kennis prys te gee ter wille van 'n nuwe perspektief van die wesenlike van die saak.

Volgens **Gadamer** is *spreke as die voltrekking van sin spekulatief: die eindige moontlikhede van die woord word georden om bedoelde sin te gee soos 'n rigting in die oneindige*. Die eindige gesegde hou die oneindige ongesegde vas in 'n eenheid van sin. Die spreker staan so *spekulatief in 'n verhouding tot die geheel*. Elke spreke is soos 'n *ligstraal in die donkerte: dit word omgeef deur 'n duisternis van moontlikhede wat wag op die lig van die sprekende woord*. Die nadeel van laasgenoemde formulering is dat dit die indruk kan skep dat dit die lig van die rede is wat die duisternis aan die lig bring, terwyl dit andersom die sinmag van die te verstane duister saak is wat tot lig kom in spreke. Elke spreke word dan uitgespreek in 'n oneindige ruimte van sin wat 'n eenheid met die bedoelde sin vorm. *Daarom dat sinuitsprake swanger is aan uitbundige sin om geboorte te gee aan iets van die ongesegde sin in die ter sprake gebring word daarvan. In elke spreke oor 'n saak kom die ongesegde sin in kraam sodat die ongesegde neig om ter sprake te kom. Daarom dat spreke altyd 'n meerwaarde het ten aansien van die spreker en dat die hoorder die ryke sin van die saak in die oneindige ruimte van sin telkens anders verstaan in nuwe historiese situasies*.



Die spekulatiewe struktuur van die *Wirkungsgeschichte* blyk op sy beste in **digterlike spreke**. Digtors benut alledaagse spreekwyse. Tog beeld hulle nie gewoon die gebruiklike en bestaande af nie, hulle bied 'n *nuwe aansig* tot die werklikheid. *Vanuit die bekende sin word 'n onbekende en nog nie gesiene sin ter sprake gebring.*

Die hermeneutiese verhouding tot die te verstane saak is dan spekulatief en dit is tog effens anders as die hermeneutiese dialektiek. Die ooreenkoms met die hermeneutiese dialektiek is dat die spekulatiewe struktuur ook die is van vraag en antwoord. Die verstaan van die teks is deel van sy uitleg, dit is 'n onafgebroke beweging waarin verstaan 'n relatiewe voleinding vind. Verstaan is ook deel van die dialektiese daarstel van die teendeel, want verstaan is deel van die menslike diskursiewe gees wat opeenvolgend tot sienenheid kom. Die verstaan en uitleg is *spekulatief deurdat dit dieselfde saak van die teks telkens anders verstaan*. Daar is geen sin op sigself nie, die spekulatiewe karakter van verstaan blyk so in elke horisonversmelting waar die sin van die saak konkreet gestalte kry in 'n nuwe situasie. Die verskyning van die sin van die saak oftewel die toeëiening daarvan in die konkrete hede, is nie maar 'n hervoltrekking van vervloë sin wat in vergetelheid geraak het nie, maar die aan die lig bring van nuwe sin, van 'n tot nog toe ongesegde swanger sin. Uitleg as die aan die lig bring van nuwe sin wat 'n mens ook sou kon tipeer as 'n nuwe skepping van sin, het egter geen eie bestaan nie, dit is *verdwynende syn*, dit weerspieël die tekssaak. Soos die afbeelding is elke uitleg as verdwynende syn 'n groei van die syn van die te verstane tekssaak.

Met dié *spekulatiewe struktuur* van die *Wirkungsgeschichte* bedoel **Gadamer** dus die *dialektiese gebeurtenis waarin die tekssaak sigself telkens op 'n nuwe wyse laat geld in die verstaner se konkrete sosiaal-historiese etos*. Die gebeurtenis is nie die handeling van die verstaner nie, dit is die doen van die saak self. Die nuwe sin wat na vore getree het, is dan ook nie 'n nuwe teks of saak wat tot stand gekom het nie, dit is verdwynende syn, dit weerspieël gewoon die tekssaak en is daarom interpretasie van die teks. Elke nuwe interpretasie in 'n nuwe situasie met die sê van 'n tot nog toe ongesegde sin, is nie iets apart van die teks nie, dit weerspieël gewoon die teks in die nuwe situasie en is in hierdie sin spekulatief.

### 3.3 Ontologiese prismaat aan die moontlikheid

Die spekulatiewe struktuur van die *Wirkungsgeschichte* waardeur elke konkrete verstaan die wese van die tekssaak weerspieël en as sodanig geen eie bestaan het nie, maar slegs verdwynende syn, toon dat die *Wirkungsgeschichte* verreikende implikasies vir verstaan, en ons opvatting daarvan, het. Verstaan is *nie staties nie, maar dinamies*; dit vind nie plaas vanuit 'n nulpunt om uiteindelik voltooi te wees nie, maar is *steeds reeds onderweg* met die te verstane saak. Geen verstaan of interpretasie bring ooit die sin van 'n tekssaak uitputtend onder woorde nie, die *Wirkungsgeschichte* bars deur elke interpretasie en breek dit oop. *Hoeseer verstaan steeds reeds plaasvind en daarom geworpe ontwerp is, is dit nie die werklikheid of geworpenheid wat die ontologiese prismaat het nie, maar die moontlikheid*. Die moontlike ontwerp is dan net nie subjektief op te vat nie, maar as die moontlike sin en leefwyse wat die saak aan die verstaner opdring.

In **Aristoteles** se analise van deug, onderskei hy *intellektuele en morele deug*. Intellektuele deug benodig *onderrig* en het daarom tyd nodig om geleer te word en om aangeleer te word in die beoefening daarvan. Morele deug is weer die *resultaat van gewoontes*. Laasgenoemde bevestig, volgens hom, dat morele deug nie van nature in ons aangebore is nie, maar dat dit ook nie teen die natuur is nie. 'n Klip wat neig om te val, kan byvoorbeeld nie gekondisioneer word om op te val nie en 'n vuur kan nie gewoon gemaak word om ondertoe te brand nie. So is *morele deugde*: dit is *nie van nature deel van die mens nie, maar ook nie teen die natuur van die mens nie*. Ons is van nature gekonstitueer om morele deugde te ontvang, maar die volle ontwikkeling daarvan in ons vind plaas deur gewoonte.

Al die fakulteite of vermoëns wat die natuur ons mee begiftig, is slegs die *potensialiteite*, eers later word hulle *aktualisasie* verkry. Met die sintuie is dit anders: dit is nie as gevolg van herhalende sien en hoor dat ons hulle verkry nie, maar andersom: ons het dit reeds, ons verkry dit nie eers deur beoefening nie. Met die *deug* is dit anders: ons *verkry dit eers deur beoefening*. Enigiets wat eers nog geleer moet word, word geleer deur die beoefening daarvan. So is dit in die kunste en ambagte: die bouer word 'n bouer deur dit te beoefen en die violis word dit deur dit te beoefen. 'n Mens word ook regverdig deur regverdig op te tree en die wetgewers maak die burgers goed deur wette wat goeie gewoontes aanhelp.

Vir **Aristoteles** is die *moontlikheid dus logies voor die werklikheid*. Werklikheid is 'n moontlikheid wat verwerklik is. By **Aristoteles** is die moontlikheid of potensialiteit dus die primêre, die *ontologiese primaat* gaan egter na die *werklikheid of aktualisering* daarvan waarop die potensialiteit gerig is. Die moontlikheid word dus gedefinieer vanuit die werklikheid.<sup>224</sup> Vanuit **Gadamer** se hermeneutiese filosofie is dit *andersom*: die *werklikheid is die primêre, maar die moontlikheid het die ontologiese primaat*. Om dit anders te stel: die werklikheid is die geskiedmatige werklikheid wat voor hande is en waarmee ons primêr of in die eerste plek mee te make het en dit is soos dit is deurdat dit deur die geskiedenis so gekom het en ons verstaan van alles wesenlik beïnvloed het. Uit 'n ontologiese gesigspunt is die histories gevormde werklikheid egter meer moontlikheid as werklikheid, dit kon ook anders daaruit gesien het. En dit is telkens die moontlikheid as 'n *Seinkönnen* of 'n moontlike manier van wees wat ons aangryp en meesleur. Die primaat of hoogste synsrank gaan dan eerder na die moontlikheid.<sup>225</sup>

**Gadamer** sluit aan by **Heidegger** se opvatting van verstaan as die geworpe ontwerp van 'n moontlike synswyse. Hierdie ontwerp as 'n toekomstige moontlikheid, is egter gesitueer in die bevindelikheid van die menslike *Dasein*. Dus, verstaan is immers

<sup>224</sup> "Die ontologische Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit ist bei Aristoteles nicht nur im Sinne eines ontischen Vorzuges der Wirklichen vor dem Möglichen gemeint. Vielmehr besteht der Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit darin, daß das Mögliche vom Wirklichen her als Mögliches definiert wird." E. Jüngel, "Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit", in *Unterwegs zur Sache*, p. 209.

<sup>225</sup> Eberard Jüngel beredeneer die primaat aan die moontlikheid teologies en veral vanuit die regverdigingsleer van Luther, *Ibid.*, pp. 215-231. 'n Mens sou dit myns insiens ook vanuit Gadamer se hermeneutiese filosofie kon doen. Mayr doen dit in elk geval ook. Cf. F.K. Mayr, "Philosophie im Wandel der Sprache. Zum Problem der Hermeneutik", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61, pp. 439-491.

steeds reeds onderweg en as sodanig steeds 'n geworpe ontwerp. Die geworpenheid van verstaan dui die afhanklikheid van die verlede as die gebeurdelike werklikheid. Verstaan begin nooit *de novo* nie, maar is steeds geanker in die verlede.

Tog is verstaan gerig op die toekoms, nie op die verlede nie. Die doel van die verstaan van historiese tekste is nie die verlede nie, maar die hede en toekoms. Die omgang met historiese tekste is volledig gerig op die toekoms, wel is dit 'n gerigtheid vanuit die verlede. Verstaan kom dan so op uit die verlede, dit word gedra, moontlik gemaak en voortgestu deur die verlede, dit is daarom steeds geworpe ontwerp. Maar die impuls en dryfkrag van verstaan bly op die toekomstige moontlikhede gerig. Om verstanend na die verlede te kyk is bloot 'n praktiese gerigtheid en deel van die dialektiese beweging van die *Wirkungsgeschichte*, die moontlikhede en toekoms is die eintlike waarom dit gaan.

Hoewel verstaan dan steeds 'n geworpe ontwerp is, beteken dit nie dat verstaan "agter toe kyk" is nie, verstaan is eerder "vorentoe kyk". Verstaan is nie primêr 'n *argaïse* soeke nie, maar 'n *eskatologiese* soeke. Dat die argaïese soeke die rol van dryfkrag en ontsluiting van moontlikhede speel deur dogmas en vertroude skemas te deurbreek, maak dit nog nie die gerigtheid of oriëntasiepunt van verstaan nie. Verstaan is steeds reeds eskatologies gerig op die binnebreek van moontlikhede.

**Gadamer** se opmerking oor die kuns is hier van belang: "'Wirklichkeit' steht immer in einem Zukunftshorizont erwünschter und gefürchteter, jedenfalls noch unentscheidener Möglichkeiten. Sie ist daher stets so, daß einander ausschließende Erwartungen geweckt werden, von denen sich nicht alle erfüllen können. Die Unentschiedenheit der Zukunft ist es, die ein solches Übermaß von Erwartungen erlaubt, daß die Wirklichkeit hinter den Erwartungen notwendig zurückbleibt."<sup>226</sup> Hiermee is **Gadamer** eens met **Celan**: "Wirklichkeit ist nicht, Wirklichkeit soll gesucht und gewonnen sein."<sup>227</sup>

*Daar is dus steeds reeds 'n oorskot van moontlikhede wat ook buite die verwagtinge van verstaners lê en wat aanklop en dwing om binne te breek.* Hoewel die verlede die primêre is in die struktuur van die *Wirkungsgeschichte*, is dit die toekoms of moontlikheid wat die primaat het. Die *Wirkungsgeschichte* se spekulatiewe struktuur waardeur die synmag die waarheid van die te verstane saak telkens konkreet uitwerk in die verstaner se totale sosiaal-historiese etos, open dan ook telkens nuwe moontlikhede wat nuwe perspektiewe vir die toekoms bied.

### 3.4 Tekortkoming aan konkrete verstaan

Dit is moeilik om een faset van **Gadamer** se filosofiese hermeneutiek uit te sonder as die uitstaande en beslissende bydrae tot die hermeneutiese denke. Tog sou dit nie van koers af wees nie om te reken dat die belangrike winspunt in sy hermeneutiek is dat die *subtillitas applicandi*, wat deur **Schleiermacher** uit die fokus van die hermeneutiek

<sup>226</sup> H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 107.

<sup>227</sup> 'n Aanhaling uit 'n geskrif van Paul Celan op die agterste omslag van sy *Gedichte I* deur H. Weinrich. Op die voorste omslag haal B. Allemann dit ook aan met 'n "will" in plaas van 'n "soll".

verskuif is, weer betrek word as wesenlik deel van verstaan en daarom ook deel van die hermeneutiek.

Dit is veral die metafoor van die **horisonversmelting** wat die konkreetheid van verstaan aandui en aantoon hoekom verstaan vir **Gadamer** altyd 'n verstaan van waarheid is. Nou is dit ironies dat juis by **Gadamer** se *opvallende winspunt*, ook sy *opvallende verliespunt* opduik: *daar is 'n verskraling van die konkrete verstaan as gevolg van sy idealistiese terminologie*.

1 **Gadamer** sluit in sy denke hoofsaaklik aan by **Heidegger** en **Hegel**. Dit is veral **Heidegger** se *geskiedmatige analise* van die menslike *Dasein* as 'n *hermeneutiek van faktisiteit* waarby hy aansluit. Soos **Heidegger** die hermeneutiese probleem identifiseer in die *oerverbintenis van mens en werklikheid*, doen **Gadamer** ook en hy wil met sy filosofiese hermeneutiek 'n hermeneutiese filosofie bied wat die vervreemding tussen mens en werklikheid, wat in 'n groot mate deur die oorwoekering van die wetenskap in 'n tegnokratiese ideologie veroorsaak is, herstel. Hoewel hy hoofsaaklik by **Heidegger** aansluit, steek hy ook lig op by **Hegel**. Telkens bly hy binne die konkrete en gebeurdelike kontoere van **Heidegger** se denke. Byvoorbeeld in die dialektiek van verstaan, waarvoor hy aansluit by **Hegel**, is **Heidegger** se denke steeds die grondtoon van sy eie denke, deurdat hy nie via **Hegel** se dialektiek uitkom by absolute wete nie, maar by die *nie-wete* en die besef van *radikale eindigheid*.

Om te bly binne *konkrete kontoere* gebruik **Gadamer** **Heidegger** se term en begrip *Geschiedlichkeit*. Dit is egter ook al begrip wat hy gebruik, hy vermy deurgaans **Heidegger** se *unieke en esoteriese terminologie* en gebruik verder die *tipies idealistiese terminologie* vir die mens, naamlik *bewussyn*. **Heidegger** het juis die term *bewussyn* vermy vanweë die *idealistiese konnotasie* en die beperktheid van die begrip om menswees aan te dui. Daarom vermy hy ook **Husserl** se "*fantasties geïdealiseerde subjek*" wat deel vorm van die bewussynsfilosofie. Ook **Dilthey** se tweespalt van 'n dom drang van die lewe en die helderheid van die selfbewuste gees is vir hom onaanvaarbaar. Hy soek die konkrete eenheid van die menslike lewe en daarvoor gebruik hy die term menslike *Dasein*. Hy dui dan die transendentale strukture of eksistensiële van *Dasein* aan as onder meer *in-der-Welt-sein* en ook *mit-dem-Ander-sein*. Op hierdie wyse word die konkrete geskiedmatigheid en sosiale dimensie van die mens in die wêreld aangetoon.

Ten spyte van **Heidegger** se katvoetigheid en selfs allergie vir die term *bewussyn*, gebruik **Gadamer** dit onbeskroomd en deurgaans. Hy vul die term *bewussyn* egter met 'n *radikaal ander inhoud* as die bewussynsfilosofie.<sup>228</sup> Die *bewussyn* en sy denke is nie vir **Gadamer** identiek aan die *syn* sodat dit die sinwerking van die *bewussyn* is wat na die *syndes* gaan nie, dit is andersom: die *syn* van die *syndes* werk gebeurdelik in op die *bewussyn* sodat *bewussyn* wesenlik deur die *geskiedenis* bepaal is en sodat verstaan meer *syn* as *bewussyn* is. Die inisiatief in die verhouding tussen mens en werklikheid gaan dan ook nie uit van die menslike subjek of *bewussyn* nie, maar van die werklikheid wat inwerk op die *bewussyn*.

<sup>228</sup> Cf. hoe Van Peursen die *bewussyn* verstaan. C.A. van Peursen, *Feiten, Waarden, en gebeurtenissen*.

Of **Gadamer** hiermee die volle konkreetheid van verstaan kan behou, is egter 'n vraag. Voordat 'n kritiese evaluering hiervan gemaak kan word, moet eers enkele opmerkinge oor die *terminologiese gebruik* van **Heidegger** en **Gadamer** gemaak word.

**2 Heidegger** gebruik die terminologie van die *eksistensiefilosofie* en *fenomenologie* om die problematiek van menswees te bearbei soos dit voorkom by die groot denkers deur die eeue.<sup>229</sup> Die terminologiese gebruik is slegs om die *tradisie opnuut te bevraag* om sodoende af te kom op die waarheid van menswees. Sy *neologieses* en *esoteriese taalgebruik illustreer sy soeke om die vraag na die syn, die vraag na die primordiale verhouding van mens en werklikheid, opnuut en anders te laat weerklink*. Die tiperings van **Heidegger** as eksistensialis, fenomenoloog, onto-teoloog, mistikus, ensovoorts, hou nie steek nie. Hy is slegs besig om die groot vroe van die filosofie te ontgin op 'n oorspronklike wyse, en daarvoor benut hy die terminologie van verskeie denkrigtings. Daarom dat **Heidegger** ook nie verslaaf is aan sy terminologie of aan 'n bepaalde rigting in sy denke nie. Die sogenaamde "*Kehre*" bevestig dit.

**Gadamer** wil eweseer nie vasval in 'n bepaalde "*filosofie*" nie. Hy benut die terminologie van die *fenomenologie*, van **Heidegger** en van die idealistiese filosofie van **Hegel** binne sy transendentale vraagstelling na die struktuur van die gebeure van verstaan. Sy voorverstaan is reeds dat verstaan altyd 'n verstaan van waarheid is. Die vraag is egter wat vir 'n waarheid hierdie waarheid, wat verstaan word, is. Om hierdie vraag te beantwoord – en dit is waaroor dit in *Wahrheit und Methode* gaan – gaan **Gadamer** nie net in een rigting op nie, maar toon die *soort waarheid* wat hy op die oog het op 'n *metaforiese wyse*. *Die metaforiese spreekwyse leen hom daartoe om tegelykertyd in verskeie gebiede te beweeg en nie verknog of verbind te wees aan een bepaalde denkrigting nie*.

Dit is juis **Heidegger** se konkrete denke wat hom noop om die "*Kehre*" te maak, om 'n ander voetpaadjie te volg in dieselfde bos om by die middel van die bos uit te kom.<sup>230</sup> By **Gadamer** is dit egter anders: deurdat hy van meet af aan metafories dink, kan hy 'n verskeidenheid van rigtings of verskillende bospaadjies in 'n eenheidsdenke inkorporeer.

**Heidegger** se denke is meer 'n *verkennde denke* om uit die impasse van die idealistiese en substansialistiese filosofie te kom. **Gadamer** kan vanuit die winspunt van **Heidegger** se denke, naamlik die geskiedmatigheid en sprekendheid van die syn, die verhouding van die mens en die werklikheid, en die sin van filosofie en lewe,

<sup>229</sup> "Heute ist es nicht schwer, aus dem späteren Schaffen Heideggers zu erkennen, daß schon 'Sein und Zeit' keine Existenzphilosophie vertrat, sondern nur mit dem Vokabular der Existenzphilosophie die Fragestellung instrumentierte, die Heidegger mit der großen Reihe der Klassiker der Philosophie von Plato bis Nietzsche verband und die zugleich hinter diese Tradition zurückzufragen nötigte. Heute ist es klar, daß die innere Unlösbarkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, von Unverborgenheit und Verbergung, von Wahrheit und Irre die eigentliche Dimension des Heideggerschen Fragens bezeichnet". H-G. Gadamer, "Die Phänomenologische Bewegung", *Kleine Schriften III*, pp. 158-159.

<sup>230</sup> Cf. Heidegger se voorwoord in M. Heidegger, *Holzwege*.

opnuut bearbei. Dit doen hy dan met die hermeneutiese probleem as invalshoek en die voorveronderstelling dat verstaan altyd die verstaan van waarheid is. Op hierdie wyse kan sy metaforiese denke die verstaanstruktuur blootlê in die ervaring van *kuns*, in die verstaan van *historiese tekste* en in die *sprekende omgang* met die werklikheid. *So gaan die filologie oor in filosofie, die filosofiese hermeneutiek word 'n hermeneutiese filosofie en die konkrete spreke word die wêreld waarin die mens verstanend leef.*

Of die konkreetheid van hierdie sprekende ervaring van die wêreld en werklikheid egter genoegsaam aan die orde kom, is die vraag wat nou beantwoord moet word.

**3** Wanneer verstaan die *verstaan van waarheid* is, dan gaan dit die mense aan in hulle daaglikse lewe waar hulle *saam met ander mense* leef en *haglike beslissings* moet maak - dit raak die *totale sosiaal-historiese etos*. **Gadamer** se transendentale struktuur van verstaan ondervang hierdie sosiaal-etiese dimensie van verstaan nie eksplisiet nie. *Uiteindelik het sy terminologiese verskuiwing van Heidegger na Hegel die effek van 'n begripmatige en transendentale strukturele tekortkoming.*

Die verweer teen hierdie kritiek kan nie wees dat die *Wirkungsgeschichte* 'n transendentale struktuur van die syn is en nie 'n feitelike aanduiding van wat is nie. Dit is egter nie 'n standhoudende verweer nie. Eerstens is die transendentale struktuur nie te skei van die feitelike gebeure nie, die *quaestio iuris* en die *quaestio facti* is gewoon twee perspektiewe of refleksiewyses op dieselfde werklikheid<sup>231</sup> en **Gadamer** hanteer dit in elk geval deurgaans so. Tweedens is die aanwesigheid van die ander nie 'n blote gegewenheid nie, dit is 'n primordiale struktuur van menswees wat van krag bly of daar in feite ander mense teenwoordig is of nie. **Heidegger** het aangetoon dat die *in-der-Welt-sein* steeds reeds 'n *Mitsein* is. Die "met-die-ander-in-die-wêreld-wees" is nie 'n kategorie of uitspraak nie, maar 'n eksistensiaal of 'n transendentale struktuur van menswees.<sup>232</sup> Die sosiale karakter van menswees is daarom onafhanklik van ander mense, dit is gewoon die wese van die mens om op ander gerig te wees.

Die *Mitsein* van die menslike Dasein is volgens **Heidegger** ook gerig op die *Fürsorge* of die sorg van die ander. Die bedrywigheid of *Sorge* (sorg) van die mens in sy wêreld om 'n bestaan te maak en te oriënteer, het 'n ander karakter teenoor die medemens. **Heidegger** noem dit *Fürsorge* of versorging. Die versorging teenoor die medemens kan twee ekstreme moontlikhede wees: Dit *spring die ander voor* en *versorg sigself* in die plek van die ander en maak van die ander 'n afhanklike wat beheers word; of dit *spring vooruit* om die *ander te versorg* sodat die ander vryword in die sorg om te lewe. Tussen die twee ekstreme van *voorspringende beheersing* en *vooruitspringende bevryding* is daar verskillende moontlike gestaltes waarin die saam-wees van menswees tot uitdrukking kan kom.<sup>233</sup>

Die sosiale dimensie van menswees het daarom onmiddellik ook 'n *etiese karakter*. Menswees is nie maar net 'n brute saam-bestaan met ander mense nie, maar is 'n

<sup>231</sup> Cf. C.A. van Peursen, *Fenomenologie en Werklikheid*, pp. 7 ev., en 233 ev.

<sup>232</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 119-122.

<sup>233</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

beslissende gerigtheid op die medemens. Die gerigtheid is nie maar 'n brute relasie nie, maar 'n gerigtheid om medemense ter wille te wees. Die transendentale struktuur van met-die-ander-wees het daarom die verdere struktuur van *ter-wille-van-die-ander-wees*. Dit is daarom dat die verdingliking of gebruik of benadeling van die medemens, wat **Heidegger** voorspringende beheersing noem, as 'n *dekadente menswees* ervaar word.

Wanneer **Gadamer** die term bewussyn gebruik om die verstaner aan te dui, vorm hy sy begrip van bewussyn via **Heidegger** se geskiedmatige en sprekende analise van die syn. Die bewussyn is wesenlik beïnvloed deur die geskiedenis. **Gadamer** noem dit *Geschiedlichkeit* wat ek met *gebeurdelikheid* aandui. Verder is die bewussyn wesenlik beïnvloed deur *Sprachlichkeit* wat ek met *sprekendheid* aandui. Die wyse waarop **Gadamer** egter sy begrip van *Geschiedlichkeit* gebruik, laat dit blyk dat hy slegs die *diachroniese* lyn van gebeurde of *lengtetyd* raaksien. Die *sinchroniese* lyn of *dwarstyddimensie* word nie aan die orde gestel nie. *Dit is juis via sinchroniese- of dwarstyddimensie van gebeurdelikheid dat die sosiaal-etiese dimensie van menswees aan die orde kan kom.*

'n Mens sou kon argumenteer dat die *mens as spreker* tog in 'n sosiale verband staan en dat die afhanklikheid van die veld van intersubjektiviteit juis daarin tot uitdrukking kom. 'n Mens sou dan die *eksplisiete verswyging* van die sosiaal-etiese dimensie selfs as deel van **Gadamer** se *metaforiese en byna poëtiese taalgebruik* kon noem. Die afwysing van hierdie moontlikheid is dat metaforiese taalgebruik nogtans eksplisiet die strukture van verstaan aan die orde moet bring: *hy is besig met filosofie, nie met poësie nie.*

Die sosiaal-etiese strukture van verstaan is dus wel *implisiet* aanwesig in **Gadamer** se analyses, die *tekortkoming* is dat hy dit nie eksplisiet ontgin nie en dat dit voorkom of hy dit nie raaksien nie as gevolg van sy idealistiese terminologie.

Die sin van die *Wirkungsgeschichte* is dat die sinwerking van die te verstande saak die mense konkreet in hulle totale *sosiaal-historiese etos* tref, aangryp en voortstu tot die ontdekking van nuwe sin en waardes. Op hierdie wyse is menswees in die wêreld 'n nimmereïndigende verstaan en anders verstaan van sin en 'n voortdurende gesprek met die vaders en moeders uit die verlede en die broers en susters in die hede in 'n geding om en soeke na nuwe moontlike singestaltes van die waarheid en goeie.

4 Bogenoemde kritiek sou 'n mens kon lewer indien slegs *Wahrheit und Methode* in ag geneem word. Uit die verdere werke van **Gadamer** ná *Wahrheit und Methode* blyk dit tog wel dat sy hermeneutiese filosofie wel deeglik uitmond in *Praktiese Filosofie* as 'n nadenke oor die *praxis*. Hierdie werke het natuurlik so na vore gekom vanweë **Gadamer** se antwoord op reaksies en kritiek op sy hermeneutiek. Die verskil is so opsigtelik dat **Bernstein** sy denkweg beskryf as *van hermeneutiek na praxis*.<sup>234</sup> **Tugendhat** reken weer **Gadamer** se fokuspunt het verskuif vanweë sy welwillendheid

<sup>234</sup> R. Bernstein, "From Hermeneutics to Praxis", in *Review of Metaphysics* 35, pp. 823-845. Cf. ook sy *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, pp. 144-169.

om in gesprek te tree met sy kritici.<sup>235</sup> ‘n Mens sou saam met **Bernstein** kon stem dat die beweging nie ‘n verskuiwing is in die sin dat **Gadamer** vanuit ‘n ander basis werk nie, maar dat al die aksente reeds beslote lê in *Wahrheit und Methode*. In die lig van bogenoemde kritiek waar aangedui word dat die sosiaal-etiese strukture van verstaan wel aanwesig is in **Gadamer** se analyses, lyk dit uiteraard meer na ‘n groei en uitbouing van sy denke as na ‘n verskuiwing. Die punt is egter dat die reaksies en die *gesprekke* wat op die verskyning van *Wahrheit und Methode* gevolg het, *beslis daartoe bygedra het* om die implisiete sin van **Gadamer** se hermeneutiese denke baie meer eksplisiet en helder na vore te laat kom, en om sy eie hermeneutiese denke te laat groei.<sup>236</sup> So ‘n groei is immers deel van die *Wirkungsgeschichte* en deel van die gesprek wat ons is. ‘n Mens sou daarom ook **Tugendhat** kon beaam – sonder om met hom saam te stem dat dit ‘n verskuiwing verteenwoordig - dat hierdie aksente eers behoorlik na vore kom in die gesprek wat agterna gevolg het. Is dit nie juis wat **Gadamer** sê hoe die *Wirkungsgeschichte* en gesprek werk nie? Die sin en waarheid van **Gadamer** se hermeneutiek is wel beslote in sy werk, maar dit kom eers na vore in die gesprek. Daar is heelwat ander gesigspunte en aksente – en laat ek dit goed beklemtoon: somer ‘n magdom gesigspunte! – wat eers werklik na vore sal kan kom wanneer dit ter diskussie kom en uitgeklaar word in die verdere en voortgaande gesprek, die gesprek wat ons is.

In hierdie paragraaf is gepoog om 'n *kort uiteensetting van die sin van die Wirkungsgeschichte* te gee. Van hieruit word **Gadamer** se begrip van *hermeneutiek as Praktiese Filosofie* duidelik en ook sy begrip van *waarheid as aangesprokenheid*. In die volgende twee paragrawe sal hierdie begrippe van hermeneutiek en waarheid aan die orde kom. Hieruit sal blyk dat die dialektiek tussen hermeneutiek en waarheid uitmond in die *praxis* of veld van menslike handeling waaroor die *Praktiese Filosofie* nadink en waar die begrip *phronesis* as aanduiding van ‘n lewensetos van verstandigheid ‘n prominente rol speel. Die *Wirkungsgeschichte* wat die hart van **Gadamer** se hermeneutiese filosofie is, het uiteindelik sy speerpunt in *phronesis*. Sy begrip van *phronesis* is dan ook die dialektiese punt wat op die alledaagse lewe of *praxis* inboor en uit verskeie gebiede reaksie ontlok het. In hoofstuk III sal ingegaan word op die dialektiek van die *Wirkungsgeschichte* soos dit na vore kom in verskeie denkreëne. Vireers word gefokus op **Gadamer** se begrip van hermeneutiek as *Praktiese Filosofie*. Daarna sal sy begrip van *waarheid as aangesprokenheid* bespreek word.

<sup>235</sup> E. Tugendhat, “The fusion of horizons”, in *Times Literary Supplement* (19 May 1978), p. 565.

Aangehaal by R. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, p. 238 (voetnota 67). Hy spel

Tugendhat!

<sup>236</sup> Cf. o.a. J. Vandenbulcke, “Gadamer na 'Wahrheit und Methode'”. *Tijdschrift voor Filosofie* 38, pp. 277-303.



#### 4 HERMENEUTIEK AS PRAKTIESE FILOSOFIE

Die *Praktiese Filosofie* (*philosophia practica ... sive politica*) het tot die einde van die 18de eeu betekenisvol gefunksioneer in die wetenskap.<sup>237</sup> Dit het 'n sistematiese raamwerk verskaf vir alle kunste, in soverre dit in diens van die *polis* of samelewing was. Filosofie was trouens niks anders as wetenskap nie. Onder wetenskap is dan nie verstaan 'n kennis wat slegs matematiese presiesheid is of kennis verkry deur rigoreuse metodes nie, maar alle kennis van sake en waarheid. *Praktiese Filosofie* was niks anders nie as praktiese wetenskap en het gestaan teenoor die teoretiese wetenskappe soos die fisika, wiskunde en teologie (laasgenoemde as eerste wetenskap of metafisika). Daar die mens 'n politieke wese is, is die politieke wetenskap deel van *Praktiese Filosofie* (wetenskap).

Die *hedendaagse onderskeid* tussen *teorie en praxis* is iets anders as die destydse onderskeid tussen teoretiese en praktiese wetenskap. Dit gaan in die destydse *praxis* en *Praktiese Filosofie* nie om wetenskap teenoor die toepassing daarvan in die praktyk nie, dit gaan om 'n *onderskeiding in die wetenskap self*. Teoretiese wetenskap is 'n *bepaalde groep wetenskappe* en praktiese wetenskap is 'n *andersoortige wetenskap* wat 'n wetenskap van die *praxis* is. Die verdwyn van daardie onderskeiding ten gunste van die onderskeiding tussen teorie aan die een kant en aan die ander kant die praktyk as die toepassing van verworwe kennis om natuur te beheers, is reeds die simptoom van 'n verskuiwing in die wetenskapsopvatting.

Na die *Aufklärung* en ook **Kant** se invloed is wetenskap gereduseer tot matematiese presiese kennis wat gemeet en geëvalueer kan word. Kennis is kennis van die onveranderlike. Die veranderlikes is nie meer deel van kennis en waarheid nie, maar van geskiedenis en onsekerheid.<sup>238</sup> Waar etiek voorheen 'n onderafdeling van *Praktiese Filosofie* was, is die *Praktiese Filosofie* na **Kant** deel van die etiek. *Praktiese Filosofie* het *vroeër Etiek* en *Politiek* ingesluit en *Retoriek* en *Hermeneutiek* was beide deel daarvan. Sedert die *Romantiek* is politiek uitgeskuif en word sedert die begin van die eeu *Politieke Wetenskap*.<sup>239</sup>

**Gadamer** se hermeneutiek wil hierdie verskuiwing in die filosofiese denke kritiseer en dit verryk deur die rehabilitering van die *Praktiese Filosofie*. Sy waardering en rehabilitering van die *Praktiese Filosofie* hang saam met sy aansluiting by **Aristoteles** se etiek. By name **Aristoteles** se begrip van *phronesis* pas sy begrip van verstaan as altyd steeds reeds toegepaste verstaan soos 'n handskoen. Die sin van die *Wirkungsgeschichte* loop dan uit op **Gadamer** se siening van hermeneutiek as

<sup>237</sup> Cf. hiervoor H-G. Gadamer, "Hermeneutik als praktische Philosophie" in H-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, pp. 78 ev. (verder word hierdie bron aangehaal as *Vernunft*). Cf. ook Wolfgang Wieland, "Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie", in M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I*, pp. 505 ev. Wieland wys daarop dat Aristoteles aanvanklik naas die teoretiese en praktiese hemisfeer in die wetenskap, 'n derde sfeer gestel het, naamlik die poëtiese filosofie, wat egter gou in vergetelheid geraak het. Miskien dalk omdat *poiesis* die kondensasie is vanuit *episteme*, *phronesis* en *techne*?

<sup>238</sup> Cf. oor Kant – W. Oelmüller, "Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie", in M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II*, pp. 521-562.

<sup>239</sup> H-G. Gadamer, "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", in *Research in Phenomenology*, IX, p. 78.

*Praktiese Filosofie*. In hierdie paragraaf word kortliks hieraan aandag gegee in drie sub-paragraawe, naamlik *Wirkungsgeschichte* en Aristoteliese etiek, filosofie en *praxis*, en hermeneutiek en *Praktiese Filosofie*.

#### 4.1 Wirkungsgeschichte en Aristoteliese Etiek

Die groot winspunt van **Gadamer** se hermeneutiek is dat hy die *subtillitas applicandi* wat **Schleiermacher** uit die sentrum van die hermeneutiese denke uitgeskuif het, terugbring as 'n inherente deel van die verstaansproses. **Gadamer** se siening van verstaan as altyd steeds reeds 'n toegepaste verstaan, hang daarmee saam dat hy verstaan as *wirkungsgeschichtliche* gebeurde sien. Vanuit hierdie siening van verstaan vind **Gadamer** aansluiting by **Aristoteles** se begrip *phronesis* wat prominent funksioneer in sy etiek. Soos verstaan vir **Gadamer** altyd steeds reeds konkretisering in die hede van die algemene tekssaak is, is *phronesis* vir **Aristoteles** konkretisering van die algemene goeie in die teenwoordige situasie. Die verhouding tussen **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* en **Aristoteles** se etiek word kortliks bespreek in twee afdelings. Die eerste gedeelte wys kortliks op die *Wirkungsgeschichte* wat die verstaansgebeurtenis as 'n konkrete of toegepaste verstaan laat gebeur en die tweede hoe **Aristoteles** se *Nicomachiese Etiek* hierby aansluit.

**1 (Wirkungsgeschichte en subtillitas applicandi)** Die sin van die *Wirkungsgeschichte* is nie net dat verstaners wesenlik beïnvloed is deur die verlede nie, maar ook dat dit 'n werksame krag is in die aktuele verstaansgebeure wat maak dat verstaan meer syn as bewussyn is. In die aktuele verstaansgebeure word die verlede voortdurend met die hede versmelt tot 'n nuwe selfverstaan en nuwe oriëntasie tot die toekoms.

Verstaan is 'n "*wirkungsgeschichtliche*" gebeurtenis wat telkens in elke situasie opnuut voltrek word.<sup>240</sup> Wanneer **Gadamer** die *subtillitas applicandi* wat **Schleiermacher** uit die oriëntasie van die hermeneutiek geskryf het, as 'n wesenlike en inherente deel van die verstaansproses beskryf en dus deel van die hermeneutiek maak, dan probeer hy nie die hermeneutiek relevant maak in die samelewing of in die persoonlike lewens van mense of in die wetenskap nie, hy beskryf eerder net hoe verstaan werk. Die toepassing of applikasie is nie 'n agterna-komende aktiwiteit of gebeurtenis nie, dit is deel van die verstaansgebeure as 'n eenheidsgebeurtenis.

Verstaan is telkens 'n konkrete verstaan waar verstaners met hulle *totale sosiaal-historiese etos* meespeel. Hieruit volg twee kort opmerkinge. Eerstens oor die ambigue proses en tweedens oor die etiese aar wat daarin aanwesig is.

Eerstens: Verstaan is nooit 'n afgehandelde proses nie. Hermeneutiek as die dissipline wat nadink oor die aktuele verstaan, het dus nie te make met 'n wetmatigheid of onveranderlike objek nie, maar met iets wat voortdurend verander. Verstaan werk nie vanuit 'n *Archimedespunt* van waaruit die proses of dit wat verstaan word, beheer kan

<sup>240</sup> "Nun haben uns unsere Überlegungen zu der Einsicht geführt, daß im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten stattfindet." H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 291.

word nie. Die voortdurend veranderende verstaan binne elke nuwe situasie wat telkens weer nuut en anders is, bring mee dat verstaan kompleks en ambigu is ... dit is voortdurend meersinnig en vaag.

Die vraag waarop **Gadamer** se hermeneutiek 'n antwoord wil wees, is: *Wat gebeur met ons wanneer ons verstaan?* Hierdie vraag is uiteindelik glad nie so 'n onskuldige of bloot teoretiese vraag in die sin dat dit nie die lewens van mense aangaan nie. Dit is wel 'n teoretiese vraag, maar tersefdertyd 'n eksistensiële en kritiese vraag. Die vraag kom enersyds op uit die *vertroue* dat ons wel kan verstaan en ook wil verstaan. Die vraag kom egter ook op uit die *wantroue* teen die mening dat ons hoegenaamd wel verstaan en ook wil verstaan. Juis daarom word die vraag gevra. As vraag wat reeds 'n horison vir 'n moontlike antwoord stel, suggereer dit alreeds dat verstaan dalk nie primêr 'n aktiwiteit is waarby 'n mens die inisiatief in die hande het of die te verstande saak onder beheer kan kry nie. Die vraag wag op die antwoord as 'n aanduiding van dit wat ons oorkom en omsweef en dalk meer is as wat ons van bewus is. **Nietzsche** se radikale kritiek teen die subjektiwiteit waarvolgens die subjek nie vertrou kan word nie, en bloot die resultaat is van magsfaktore en elke interpretasie daarom slegs 'n voorlopige interpretasie is,<sup>241</sup> is aanwesig in **Gadamer** se vraag en ook in die antwoord. Die voortdurende verstaan wat plaasvind as 'n gesprek bring ook na vore dat ons verstaan voortdurend gekontroleer word, nie deur metodiese prosedures nie, maar deur die kritiese gesprek tussen hede en verlede, 'n gesprek met die vaders en moeders, die broers en susters. *Ons is en bly 'n gesprek wat aan die gang is.* Op hierdie manier is verstaan altyd *selfverstaan* as 'n eindige wese wat in verwondering is oor wat met jou gebeur.

Die tweede opmerking gaan oor die *etiese aar* wat aanwesig is in verstaan. Deurdat **Gadamer** die gesprek met die teks oor 'n saak sien as 'n gesprek soos met 'n *jy* wat nie ek is nie, is hier reeds 'n etiese dimensie aanwesig. Verstaan vereis respek, respek vir die gespreksgenoot, want die gesprek is vir **Gadamer** nie 'n blote aangeleentheid van 'n ek (interpret) teenoor 'n teks nie, maar van 'n ek teenoor 'n *jy* - want hy sien die teks metafories as 'n *jy* wat iets vir my te sê het. Daar word egter nog meer respek as dit vereis, want die gesprek is nie net 'n gesprek teenoor mekaar, of 'n ek en 'n *jy* wat nie ek is wat mekaar wil oorreed nie, die gesprek is tussen 'n ek en 'n *jy* oor 'n *saak*. Albei gespreksgenote moet buig voor die impak van die saak. Die respek vir die teks as 'n *jy* word so verhoog na 'n groter respek vir die waarheid van die saak vir sover verstaan altyd 'n verstaan van waarheid is.

Die struktuur van die verstaansgebeurde wat as 'n *horisonversmelting* en as 'n *gesprek* plaasvind, is dat 'n algemene tekssaak uit die verlede in die hede gekonkretiseer word. Verstaan is telkens *konkretisering van die algemene*. Die konkretisering van die algemene vind plaas binne die totale sosiaal-historiese etos van verstaners en het dus telkens 'n *gebeurdelike, eksistensiële* en *etiese* dimensie. As *gebeurdelike konkretisering* is dit 'n proses wat verstaners oorskry en wat maak dat verstaan *meer syn as bewussyn* is. As *eksistensiële konkretisering* is verstaan altyd 'n vorm van *selfverstaan* waarby verstaners bewus word van hulleself op 'n nuwe en verrykende

<sup>241</sup> Cf. J.W.G. van der Walt, "Hermeneutiek as praktiese filosofie en praktiese wysheid", in *South African Journal of Philosophy* 3(4), p. 141.

manier.<sup>242</sup> As *etiese konkretisering* kom die nuwe selfverstaan tot uitdrukking in 'n groter besef van ons interafhanklikheid van en inter-gekonnekteerdheid aan mekaar wat mense noop tot nuwe oriëntasie en handeling. Die werkende krag van die *Wirkungsgeschichte* konkretiseer ons behorendheid tot 'n tradisie in elke situasie weer nuut.

Vir **Gadamer** is verstaan dus altyd 'n toepassing van die te verstane saak van die teks in die hede van die lesers se situasie. Telkens word so 'n te verstane saak egter *anders verstaan*, want die leser en die situasie van die leser is anders as die vorige of ander leser se situasie. Verstaan beweeg dus telkens tussen die *universele* (die te verstane saak van die teks of tradisie) en die *partikuliere* (die lesers en lesers se situasie) kragtens die effek van die *Wirkungsgeschichte*. Juis hierdie *dialektiese gebeurtenis* van verstaan as effek van die *Wirkungsgeschichte* waarby die uitbundige moontlikhede van waarheid telkens op die verstaner afkom<sup>243</sup> roep by **Gadamer** assosiatief die funksionering van etiese beslissings op wat **Aristoteles** aandui met sy begrip van *phronesis*. Die begrip *phronesis* word vir **Gadamer** 'n *model* en *metafoor* vir sy eie begrip van verstaan.

**2. (Aristoteles se etiek as model) Gadamer** het met **Aristoteles** se etiek via **Heidegger** vertrouwd geraak op 'n unieke manier en dit het sy verdere denke beslissend beïnvloed.<sup>244</sup> Die opvallende in **Aristoteles** se etiek, is sy begrip *phronesis* of

<sup>242</sup> "Nicht nur das Verstehen und Auslegen, sondern auch das Anwenden, das Sich-selbst-Verstehen, ist Teil des einen hermeneutischen Vorgangs. Ich gebe gerne zu, daß der zufällige, sich geschichtlich anbietende Begriff der Applikation künstlich und irreführend ist. Aber ich habe nicht damit gerechnet, daß man meinen könnte, daß man Verstehen auf etwas anderes anwende. Nein, - ich meine, man soll es auf sich selbst anwenden." C. Dutt, *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, pp. 10-11. "Nun ... handelt es sich hier nicht um die nachträgliche Anwendung von etwas, das zunächst in sich verstanden wäre, auf etwas anderes, sondern die Anwendung ist erst das wirkliche Verständnis der Sache für den, der zu verstehen sucht. In allem Verstehen geschieht eine Applikation, so daß derjenige, der versteht, selber in dem verstandenen Sinn darin ist. Er gehört zu der Sache, die er versteht .... Jeder, der etwas versteht, versteht sich selbst darin." *Ibid.*, pp. 24, 25. Cf. ook H-G. Gadamer, "Zur Problematik des Selbstverständnisses", in sy *Kleine Schriften I*, pp. 70-81.

<sup>243</sup> Cf hierdie proefskrif by II/3/1.2 en II/3/3.

<sup>244</sup> "Die Begegnung mit Heidegger wurde damals für mich entscheidend. Er war ebenso sehr durch die katholische Tradition des Aristotelismus wie durch den Neukantianismus hindurchgegangen und hatte in Husserls minutiöser Begriffskunst die Ausdauer und die Anschauungskraft gestählt, die zum Philosophieren mit Aristoteles unentbehrlich sind – und siehe da: hier stand ein Anwalt des Aristoteles auf, der alle traditionellen Aspekte des Aristotelismus, Thomismus, ja, des Hegelianismus an Unmittelbarkeit und phänomenologischer Frische weit überragte. Davon ist bisher kaum etwas bekannt geworden. Aber im akademischen Unterricht wurde es wirksam, und mein eigener Weg ist von da bestimmt worden. Als ich 1931 mein erstes Buch 'Platos dialektische Ethik' veröffentlichte, war mir wenigstens auf dem Felde der praktischen Philosophie die Konvergenz der platonischen Denkontentionen mit den aristotelischen Begriffsunterscheidungen evident geworden. H-G. Gadamer, "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, p. 6. Oor die invloed van Heidegger: cf. H-G. Gadamer, "Martin Heidegger und Marburger Theologie", in sy *Kleine Schriften I*, pp. 82-92 en "Hermeneutik und Historismus", in sy *Wahrheit und Methode*, pp. 477-512, veral p. 511. Oor die verskil oor die goeie tussen Plato en Aristoteles: "Die Idee des Guten und die kaum greifbare Lehre von der Eins und der Zwei deuten auf Derartiges hin, wenn es auch in den platonischen Dialogen nur metaphorischen Ausdruck gewann: im Spiel des 'Parmenides', im Gleichnis de 'Philebos' oder im Mythos des 'Timaios'. Im Denken des Aristoteles ist die platonische Intention in die vorsichtig tastende Sprache philosophischer Begriffe überführt." H-G. Gadamer, "Die Idee des Guten zwischen

verstandigheid wat sentraal staan in sy nadenke oor sinvolle en rasideel verantwoorde handeling.

Vir **Aristoteles** is *phronesis* 'n andersoortige kennis as *episteme* of teoretiese kennis oor wesenlik onveranderlike en altyd geldende aspekte van die werklikheid.<sup>245</sup> Die model vir die soort kennis van *episteme* is die wiskunde en dit is nie geskik vir die kennis van menslike handeling nie. In die gebied van menslike handelinge en gedrag is daar nie *onveranderlikes* nie, maar juis *verskeidenheid* en *verandering*. Die kennis van *phronesis* is nie abstrak nie, maar konkreet; nie onveranderlik nie, maar veranderlik; nie noodwendig soos dit is nie, maar kan ook anders wees; dit is nie afgeleide sekerheid nie, maar 'n voortdurende op weg wees met die goeie; dit is *nie aanleerbaar nie*, maar word *nagevolg*; dit is nie bedoel vir nadenke nie, maar vir beslissing en konkrete gedrag. *Phronesis* as praktiese beredenering is anders as die beredenering in die logika. In logika is die *slot* van 'n redenasie 'n *uitspraak*, by *phronesis* is die slot van 'n beredenering 'n *besluit*.<sup>246</sup>

*Phronesis* is ook andersoortig as *techne* of tegniese kennis as vaardigheid of ambag. Daar is wel 'n aansluiting by tegniese kennis: dit is ook 'n kennis wat nie gerig is op nadenke nie, maar op die praktiese doen van iets. Beide die kennis van *techne* en *phronesis* is dinamies deurdat dit die persoon lei tot toepassing van kennis in 'n spesifieke of partikuliere taak. Die verskil is egter dat 'n mens jou nie self maak soos wat jy 'n produk maak nie. In *phronesis* gaan die wesenlik om **selfkennis**. Die tegniese kennis wat 'n mens aanleer kan jy vergeet, morele kennis of die kennis van *phronesis* leer 'n mens nie aan op so 'n manier nie en jy vergeet dit nie. Ons is eerder *altyd steeds reeds in 'n situasie waar ons moreel moet optree* en *phronesis*, as die verstandige konkretisering van die algemeen goeie in 'n konkrete situasie, moet beoefen. Tog is hierdie vooraf kennis in die morele nie 'n volledige vooraf weet wat goed is nie. Die vooraf kennis van die goeie is nie soos die bloudruk of plan wat die ambagsman se tegniese vaardigheid rig nie. Wat goed is kan selfs nie vooraf bepaal word nie, maar slegs in die konkrete situasie waarin *phronesis* verstandig moet besluit en optree. Waar tegniese kennis 'n middel benut om 'n doeleinde te bereik, funksioneer *phronesis* nie met middel en doel nie. Dit gaan in *phronesis* om korrekte lewe. Presies wat om te doen om goed en reg op te tree word nie vooraf geweet nie, maar word deur oorweging beslis in die konkrete situasie en is daarom 'n ervaring. Ten diepste gaan dit in *phronesis* om *selfkennis*, nie om die tot stand bring van iets nie; dit gaan om *arete* of deug - naamlik die beste manier van leef.

**Gadamer** se *metaforiese denke* en taalgebruik het hom gebring by **Aristoteles** se begrip van *phronesis* as *metafoor vir wirkungsgeschiedliche verstaan*. Dit dien as 'n

---

Plato und Aristoteles", p. 103. Die rol wat Aristoteles en by name sy Nikomachiese Etiek in Gadamer se denke speel is opvallend. Sy eerste lesings en gesprekke wat hy as dosent aan die universiteit van Marburg aangebied het, het ook gegaan oor Griekse etiek en by name oor die Nikomachiese Etiek van Aristoteles. Cf. "Anhang 2 – Vorlesungsankündigungen an deutschen Universitäten", in J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer – Eine Biographie*, pp. 390-399.

<sup>245</sup> H-G Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 297 en Aristotle, *The Ethics of Aristotle, The Nicomachean Ethics*, VI/3/1139b18-36 (verder aangehaal as *Nicomachean Ethics*).

<sup>246</sup> "Mit Aristoteles zu sprechen: Der Schluß des praktischen Syllogismus, der praktischen Überlegung ist der Entschluß." H-G. Gadamer, "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in sy *Vernunft*, p. 69.

verduideliking van hoe sy begrip van verstaan werk. Ook hier vind die verrassende omslag plaas: juis omdat *phronesis* die wesenlike voortgaande en kreatiewe aktiwiteit van interpretasie omvou en ontbloot, is interpretasie wesenlik *phronesis*. Voordat hierop ingegaan word, word enkele opmerkinge gemaak oor *Praktiese Filosofie*, aangesien **Aristoteles** se etiek met die begrip *phronesis* deel is van sy *Praktiese Filosofie*.

## 4.2 Filosofie en Praksis

*Praktiese Filosofie* is 'n begripsverbinding wat vreemd op ons ore aankom. Filosofie wek by ons immers die indruk van teoretiese besinning en "prakties" wek by ons die indruk van die toepassing van die bevindinge van die teoretiese besinning. Dit skep die indruk van 'n *contradictio in adjecto*.<sup>247</sup> 'n Begripshistoriese analise kan die begripsverbinding verhelder en sommer ook die problematiek van *Praktiese Filosofie* en die belang vir hermeneutiek aan die lig bring. Eerstens word dan gekyk na die woord filosofie en tweedens na die begrip *praxis*.

**2.1 (Filosofie en Wetenskap)** Die woord filosofie het in die 18de eeu nie die enger betekenis gehad wat dit vandag het nie. Vandag is daar by vele die opvatting dat filosofie onderskei word van die wetenskap en dan as of 'n andersoortige wetenskap of as die koningin van die wetenskappe of as gedissiplineerde denke wat geen wetenskap is nie. *Filosofie* was destyds gewoon *wetenskap*.<sup>248</sup> Die metodiese imperialisme van die moderne tyd waarby slegs dit as wetenskap geag word wat volgens strenge metodes op 'n herhaalbare en kontroleerbare manier gedoen kan word, het toe nog nie plaasgevind nie. Wetenskap was alle kennis van sake en alle waarheidskennis, ook die kennis wat nie deur die ervaringswetenskappe bereik is nie. Sedert **Galileo** beteken die term wetenskap nie meer die *totaliteit van kennis* en wetenswaardighede nie, maar die *weg* waarvolgens kennis op 'n gekontroleerde wyse verwerf en beheers kan word.<sup>249</sup> Deel van hierdie ontwikkeling is dat vele denkers vandag filosofie bloot sien as 'n soort wetenskapsteorie wat die bestaan van die wetenskappe deurdink en legitimeer.<sup>250</sup>

Wanneer **Aristoteles** praat van *Praktiese Filosofie*, dan word met filosofie wetenskap in die algemeen bedoel. Hierdie wetenskap in die algemeen vereis dat kennis en waarheid beredeneer en gemotiveer moet word, maar nie met die soort bewyse wat die wiskunde aanvoer nie. Die soort kennis wat die wetenskappe verwerf wat na die voorbeeld van wiskunde werk, word *episteme* genoem. Die soort kennis wat die wetenskappe verwerf wat met die mens en menslike handeling te make het, word *phronesis* genoem.

<sup>247</sup> Cf. Manfred Riedel se "Vorwort" in M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Band I: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, pp. 9-12.

<sup>248</sup> H-G. Gadamer, "Hermeneutik als praktische Philosophie", in sy *Vernunft*, p. 79.

<sup>249</sup> H-G. Gadamer, "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in sy *Vernunft*, p. 55.

<sup>250</sup> H-G. Gadamer, "Hermeneutics and the social sciences", in *Cultural Hermeneutics 2* (1974), pp. 308-309 en sy "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", in *Research in Phenomenology*, IX, pp. 74-75.

Nou is dit ook van belang dat die begrip teorie destyds, in lyn met die *Theoria* wat die politieke afgevaardigde na 'n sakrale fees is, nie klop met ons opvatting van teorie nie. Vir ons is teorie die intellektuele nadenke wat 'n vaste patroon of sisteem gevorm het oor die objek van navorsing. So 'n teorie word ook gevorm via strenge, voorafbepaalde metodiese riglyne. Teorie vir die Grieke was gewoon die volledige teenwoordig wees by die objek van nadenke. Of hierdie objek van nadenke nou die onveranderlikhede en presiese wetmatighede van die wiskunde en natuur is en of die objek van nadenke die veranderlike en onpresiese handeling van mense is, dit is steeds teorie. In die klassieke tyd is daar dan 'n onderskeiding binne die wetenskap self, nie 'n onderskeiding tussen die wetenskap en die toepassing van die resultate daarvan nie.<sup>251</sup>

*Praktiese Filosofie* is dan nie 'n toepassing van filosofies verworwe insigte nie, dit is 'n soort filosofie of nadenke oor die *praxis*. Oor wat *praxis* is, daarvoor gaan dit in die volgende onderafdeling.

**2.2 (Praxis en Phronesis) Praxis** is gewoon die *gedragswyse van lewende wesens*. Ook diere se gedragswyse is deel van *praxis*. Die mens se *praxis* is anders deurdat die mens die vermoë tot *prohairesis* of *keuse* het. Die mens is volgens **Aristoteles** die wese wat *logos* of taal het. In spreke bring die mens die ganse menslike wêreld ter sprake, kommunikeer mense onderling en bou hulle vir hulle 'n tuiste en 'n leefwyse om met mekaar oor die weg te kom. So kom norme en waardes tot stand. *Praxis* omsluit die hele reikwydte van menslike handeling.

**Aristoteles** het aanvanklik 'n driedeling voorgedra vir die filosofiese nadenke, naamlik die *teoretiese*, die *praktiese* en die *poëtiese* filosofie. Hoewel die poëtiese filosofie – waaronder hy dan die poësie en retoriek indeel – later nie meer figureer nie, is dit tog 'n merkwaardige onderskeiding. Volgens hierdie driedeling staan *praxis* sentraal. *Praxis* beeld die wesenlike van die mens uit: tussen *wete* (as sekere kennis) en *maak* (as vernuftige vorm en vervaardiging van dinge), verskyn die wesenlike van die mens, naamlik *praxis*.<sup>252</sup> Die wesenlike van die mens blyk hier tussen weet en maak, tussen presies weet en presies maak. Handeling as die sfeer van egte menslikheid, is 'n sfeer van onpresiesheid, weerbarstigheid en onsekerheid. Die sfeer van menslikheid is 'n sfeer van onsekerheid en angst want daar moet gehandel word. Vir handeling word verstandige oorweging en beslissings vereis.

*Mense is die besondere wesens wat hulle daarin onderskei van die ander wesens dat hulle nie soos diere geprogrammeer is om hulle instinkte sonder meer te volg nie, maar dat hulle deur hulle verstandige oorweging geleidelig en gerig word. Die belangrikste besonderheid van mense is hulle logos of denke wat hulle praxis of handeling rig. Die grootste deug vir mense is wanneer dit verstandigheid of phronesis is wat hierdie praxis rig.*

Die vermoë van mense om te dink en te praat gee hulle die vermoë om die verlede in herinnering te roep en teenwoordig te stel in taal en beeld en skrif. So ook kan mense die toekoms antisipeer en teenwoordig stel deur doelwitte te stel, planne te maak om

<sup>251</sup> H-G. Gadamer, "Hermeneutik als praktische Philosophie", in sy *Vernunft*, p. 80.

<sup>252</sup> H-G. Gadamer, "Vom Ideal der praktischen Philosophie", in sy *Lob der Theorie*, p. 73.

moontlike probleme op te los of prestasies te bereik. Tekens hiervan is die herinnering aan die dooies wat uitdrukking kry in die eeue oue kultus van rituele en grafte. Ook die versorging van noodsaaklike en nie-noodsaaklike behoeftes van kos tot lekkernye en van arbeid tot sport en ontspanning. So ook is daar die samelewingsnorme en -instelling om menslike gedrag te orden op so 'n wyse dat daar leefruimte vir almal is. Onder *praksis* is ook die onwaarskynlike gebeurtenis van die *logos*-gedrewe optrede waarby mense ander beroof of beseer met die ergste uitloper in die verskynsel van oorlog.<sup>253</sup> Die veld van *praksis* omsluit die totale veld van menslike doen en late van lewensvervulling in die maak van kunswerke en liederes; die verrinnewering van mekaar en sigself tot die tirannie van 'n totalitêre staat en slawerny en tot psigiese afbreking en vermoeidheid en siekte; dit sluit in die ervaring van vriendskappe en vreugde en ook verknegting en vernedering; dit omvat die verfraaiing en die verwringing van die natuur tot 'n ekologiese ramp.

*Praksis* is die volle reikwydte van menslike handeling. Dit omvat *doodskultus*, *regspiegeling* en *oorlog*. Dit vertoon deernisvolle sorg en blatante vernietiging. Die menslike *praksis* word georganiseer rondom 'n gemeensame lewensorde waarby elkeen kan aanpas, waaruit elkeen sin en voordeel kan put en waaraan elkeen ook 'n bydrae te lewer het. Vir **Aristoteles** is *praksis* die besondere status van die burger in die samelewing (*polis*) wat oorwoë keuses uitoefen ter wille van 'n deugsame lewe.<sup>254</sup>

Kortom, *praksis* is die veld van menslike handelinge wat deur eeue gegroei het tot wat dit nou is en deur al die tye was dit nog altyd 'n *ewewigtoestand*.<sup>255</sup> Wanneer die *ewewigtoestand* versteur word, word onbedoelde en onvoorsiene probleme ervaar.

<sup>253</sup> "Es ist, wie es scheint, die eigenste Erfindung dieses verdrehten Wesens, das man Mensch nennt, und erscheint wie ein Widerspruch der Natur in sich selbst, daß sie ein Wesen hervorgebracht hat, das sich so gegen sich selbst kehren kann, daß es planvoll und organisiert die eigenen Artgenossen überfällt, ausrottet oder verzehrt." H-G. Gadamer, "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in sy *Vernunft*, p. 63.

<sup>254</sup> Dit is belangrik om daarop te let dat by Aristoteles die *praksis* wat *phronesis* as verstandig gedrewe handeling bewerk, nie alle mense insluit nie, hy rig sy etiek tot die vrye burgers. Die slawe word nie ingesluit nie. Gadamer bepleit *phronesis* eger vir elke mens.

<sup>255</sup> "Sie (die ökologische Krise) besteht darin, daß ein potientiellles Wachstum unserer Wirtschaft und Technik auf dem Wege, auf dem wir sind, in absehbarer Zeit zu der Verunmöglichung des Lebens auf diesem Planeten führt ... Nun verdanken wir diese erste tragende Einsicht selber der Wissenschaft, und ihr verdanken wir noch weit mehr. Wir leben schließlich nicht mehr im Zeitalter der Mechanik mit ihrem riesig ausgestreckten Arm, sondern wir leben im Zeitalter der Reglersysteme, der Kybernetik, der Selbstkontrolle von Systemen. Wir beginnen, durch die wissenschaftliche Aufklärung unserer Zeit zu lernen, daß es Gleichgewichtsbedingungen und Gleichgewichtslagen gibt, auf deren Aufrechterhaltung es ankommt. Diese Einsicht ist zwar vorläufig noch auf sehr begrenzte Teilaspekte unseres Daseins beschränkt und noch nicht bis zum führenden Modell unserer Welterfahrung aufgestiegen, aber was sich hier ankündigt, ist jedenfalls mehr als ein technisches Problem." H-G. Gadamer, "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in sy *Vernunft*, pp. 73-74. Dit is natuurlik meer in die tweede gedeelte van die vorige eeu dat die ekologiese ramp waarop die aarde afstuur mense se oë geopen het vir die ewewigtoestand in die wêreld. Die idee van 'n ewewigtoestand onder menslike *praksis* is eger eeue oud onder die wysheidsliteratuur oor die wêreld heen. In die Midde-Ooste is wysheid gesien as 'n harmoniese wêreldorde en wanneer mense in hulle handelinge onwyse dinge doen en verhoudinge versteur, word die wêreldorde of harmonie aangetas met onvoorsiene en onbedoelde gevolge. Cf. H.H Schmidt, *Gerechtigkeit als Weltordnung*; so ook in die Oosterse wysheidsliteratuur: elke woord en daad het 'n rimpeleffek wat die balans in die universum versteur of behou; ook Smuts adem hierdie gedages. J. Smuts, *Holism and Evolution*.



*Phronesis* of verstandigheid is die deugsame of sinvolle *logos* gerigte handeling wat die harmonie of ewewigtoestand bewaar. Vir hierdie ewewigtoestand benut **Gadamer** die begrip van *solidariteit*. *Praksis* is dan vir hom, *om jou te gedra en op te tree in solidariteit*.<sup>256</sup>

Op hierdie punt sou 'n mens moet nuanseer. 'n Mens kan onderskei tussen die *ideale praksis* waar mense hulle in solidariteit met mekaar en met die ewewigtoestand gedra, en die *verworde praksis* waar mense se optrede die ewewigtoestand versteur. Die vreemde verskynsel van oorlog is tog deel van *praksis*, maar is oorlog 'n handeling in solidariteit? Oorlog versteur immers die ewewigtoestand. Die punt is dat **Gadamer** – in lyn met sy benadering om te beskryf wat is – bloot die struktuur van verstaan en handeling aandui. So gesien tree oorlogmakers ook op in *solidariteit*. Die *solidariteit* is net ingeperk tot 'n ideologiese of nasionale groep of tot 'n koalisie van belangegroep. Die kritiese vraag is telkens of hierdie *logos*-gedrewe handeling 'n verstandige oorweging is, en of dit deur gesprek uitgeklaar is. So 'n gesprek moet natuurlik so wyd as moontlik gevoer word. Die ewewigtoestand van *praksis* berus op die gesprek wat ons is – 'n insluitende *ons*.

Die kombinasie van die twee begrippe – filosofie en praksis – is uiteindelik geen *contradictio in ad jecto* nie. *Praktiese Filosofie* is die teoretiese besinning oor die *praksis*. Dit dink na oor hoe mense hulle vermoë tot oorwoë keuse benut om verstandige keuses te maak en so as deugsame mense te leef in harmonie met die ewewigtoestand van die samelewing of *polis*. *Praktiese Filosofie* het daarom alles te make met *etiek*. Dit het nie te make met *poiesis* as die skeppingsaktiwiteit van kunstenaars of met of *techne* as die produksie van vaardige ambagsmense nie, maar eerder met die gedragswyses van mense binne telkens wisselende situasies. In *poiesis* en *techne* leer die kundige die onkundige leerling tot 'n vaardigheid wat volgens 'n bloudruk gemaak word; in *Praktiese Filosofie* is die meer ervare een wat leer en die minder ervare een wat geleer word *beide betrokke op die praksis* en vra beide vanuit 'n nie-wete na wat die beste wyse van lewe is. Die keuse vir die beste lewenswyse word gedoen vanuit *phronesis* of *verstandigheid*.

### 4.3 Hermeneutiek en Praktiese Filosofie

Die hermeneutiek van **Gadamer** sluit vanuit sy begrip van die *Wirkungsgeschichte* nou aan by **Aristoteles** se etiek wat deel uitmaak van sy *Praktiese Filosofie*. Die prominente begrip in **Aristoteles** se *Nikomachiese Etiek*, is die begrip *phronesis*. In hierdie sub-subparagraaf word eerstens 'n paar opmerkinge gemaak oor **Gadamer** se hermeneutiek wat uitloop op sy begrip van verstaan as *phronesis* of verstandigheid, en tweedens 'n paar opmerkinge oor hoe die hermeneutiese taak gesien word vanuit die *Praktiese Filosofie*.

**4.3.1 (Phronesis en verstaan) Gadamer** se hermeneutiek is 'n filosofiese hermeneutiek wat nie vra na hoe 'n mens moet maak om te verstaan nie, maar na wat gebeur wanneer 'n mens hoegenaamd verstaan. Sy *filosofiese hermeneutiek* het

<sup>256</sup> “Was ist Praxis? Praxis ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität.” H-G. Gadamer, “Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft”, in sy *Vernunft*, p. 77.

uiteindelik omgeswaai in ‘n *hermeneutiese filosofie* as ‘n nadenke wat poog om die strukture of gebeure bloot te lê wat die kommunikasiegaping tussen mens en werklikheid oorbrug. Sy hermeneutiese filosofie het vanuit sy begrip van die *Wirkungsgeschichte* uitgemond in die begrip *phronesis*. Verstaan as *phronesis* is die gebeurde wat die moontlikheid het om die mislukkende kommunikasie tussen mens en werklikheid en tussen mens en mens te herstel.

Vir **Gadamer** is *phronesis* die *arete* of uitmuntendheid<sup>257</sup> van praktiese en eksistensiële kennis van wat goed of sleg is in menslike handeling. Ten diepste is *phronesis* selfkennis oor wie en wat jy is in verskillende situasies. Die situasies is egter nie voor jou soos ‘n objek wat jy kan beheer nie en jyself is ook nie voor jouself soos ‘n objek wat jy kan beheers nie. Dit is eerder so dat jyself steeds reeds deel uitmaak van die situasie en in daardie situasie eers opnuut moet oorweeg en beslis wat die beste manier van optrede is wat die beste vir jouself en ander (of vir die meeste) sal wees.

*Phronesis* is die vermoë om denkend te oorweeg en te beslis oor optrede in konkrete lewensituasies. Dit is dan ook nie voorafkennis omtrent die goeie wat bloot toegepas word soos die tegnikus dit wat reeds geken word bloot op ‘n vaardige wyse doen nie, maar iets wat denkend-oorwegend gevind word. *Phronesis* is daarom nie ‘n determinerende of bepalende aktiwiteit nie, maar ‘n *heuristiese en kreatiewe aktiwiteit* waarby die goeie vir die konkrete situasie telkens ontdek word.

Die ontdekkende aktiwiteit van *phronesis* is dan ook ten diepste selfkennis en as selfkennis is dit deur en deur *ervaringskennis*. Dit gaan om ‘n dialektiek tussen die situasie, die vae vermoede omtrent die goeie en om jouself en ‘n beslissing vir handeling. Daarom het *phronesis* alles te make met die karakter van die persoon<sup>258</sup> - die *gewoontes*, begeertes of *etos*.<sup>259</sup>

‘n Mens sou kortweg kon sê dat *phronesis* vir **Gadamer** die menslike vermoë is wat geslyp en gevorm word deur die *voortdurende dialektiek* tussen die persoon se *idee van die goeie* en die vraag oor *wat die beste wyse van optrede is* in elke konkrete lewensituasie. *Phronesis* is dan die vermoë wat telkens die balans vind tussen die universele en die partikuliere, tussen die idee en die konkrete.

**Gadamer** gebruik hierdie siening<sup>260</sup> van **Aristoteles** se begrip *phronesis* as ‘n metafoor en model vir sy eie *wirkungsgeschichtliche* begrip van die verstaansgebeure. Die

<sup>257</sup> “Uitmuntendhede” is ‘n poging om W. Schadewald se voorstel vir *arete* as “Bestheiten” te vertaal. Cf. H-G Gadamer, *Die Idee des Guten*, 101 (voetnoot 50).

<sup>258</sup> “What Gadamer seeks to show is that authentic hermeneutical understanding truly humanizes us; it becomes integrated in our very being just as *phronesis* itself shapes the being of the *phronimos*.” R. Bernstein, “From Hermeneutics to Praxis”, in *Review of Metaphysics* 35, p. 832.

<sup>259</sup> Die mens het die moontlikheid om nie die instinkte te volg nie, maar dit kom nie natuurlik so nie, dit moet aangeleer of ingeoefen word in verhouding met mense waar ‘n selfverstaan en norme gevorm word. Cf. H-G. Gadamer, “Vom Ideal der praktischen Philosophie”, in sy *Lob der Theorie*, p. 75.

<sup>260</sup> “Gadamer’s own understanding, interpretation, and appropriation of Aristotle has rich philosophic consequences and is itself a model of what he means by hermeneutical understanding. It is an exemplar of effective-historical consciousness; the positive role of temporal distance; the way in which understanding is part of the process of the coming into being of meaning; the way in which tradition ‘speaks to us’ and makes a ‘claim to truth’ upon us; and what it means to say that ‘the interpreter

metafoor is so effektief en omsluit **Gadamer** se begrip van verstaan so volledig, dat 'n mens maar kan sê **Gadamer** se begrip van verstaan is *phronesis*. Verstaan in **Gadamer** se siening is altyd 'n verstandige omgaan met die algemene tekssaak en die konkrete situasie. Verstaan as *phronesis* is dan om telkens die balans te vind tussen die algemene en die konkrete, tussen die tekssaak en die leefsituasie, tussen eindigheid en uitsig, tussen die haalbare en die onmoontlike. Verstaan as *phronesis* is die voortdurende ontdekking van waarheid in en vir elke verstaansituasie.

Juis omdat verstaan as *wirkungsgeschichtliche* gebeurtenis nie uitloop op 'n volledige verstaan nie, maar op 'n voorlopige verstaan wat steeds onderweg is, is verstaan as verstandigheid altyd ook die besef van eindigheid en beperktheid, die besef dat die waarheid wat verstaan is, ook anders kan wees as wat vermoed is, of ook anders verstaan kan word in 'n ander situasie. Verstaan as *phronesis*, wat deel is van die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* en daarom bewus is van die effek van die *Wirkungsgeschichte*, is ook bewus daarvan dat hierdie eindigheid deel is van wat **Heidegger** vanuit sy sinopsis uitdruk het met sy begrip van *sein zum Tode*.<sup>261</sup> Die *praxis* as die veld van menslike handeling wat strek van doodskultus, regspleging en oorlog, roep daarom om verstandigheid. Verstaan as *phronesis* of verstandigheid vind in die *praxis* telkens die balans tussen lewe en dood, eindigheid en uitsig.

**4.3.2 (Hermeneutiese taak)** Dat **Gadamer** sy hermeneutiek sien as deel is van die *Praktiese Filosofie* bring alreeds iets na vore van hoe hy die taak van hermeneutiek sien. Sy hermeneutiek het in *Wahrheit und Methode* begin as 'n *filosofiese hermeneutiek* en aan die einde van die boek geblyk om 'n *hermeneutiese filosofie* te wees. As hermeneutiese filosofie wil dit nadink oor die struktuur van die gebeurde wat die mislukkende kommunikasie tussen mens en werklikheid herstel.

Die belangrike punt is dat **Gadamer** sy *hermeneutiese filosofie* sien as deel van die *Praktiese Filosofie* en as sodanig wil sy filosofie nadink en verheldering bring in die *praxis*. Sy hermeneutiese filosofie wat nadink oor watter gebeurde en strukture kommunikasie tussen mens en werklikheid en tussen mense onderling herstel, het aangetoon hoe verstaan as *phronesis* die ewewigtoestand van die *praxis* bewaar en uitbou. In hierdie sin bied sy *hermeneutiese filosofie* wat vra na wat gebeur wanneer hoegenaamd verstaan word, tog ook wel in die begrip *phronesis* 'n weg hoe balans gevind kan word tussen uiterstes, naamlik om jou in *solidariteit* te gedra.

**Gadamer** beklemtoon solidariteit as die voorwaarde vir die moontlikheid vir enige samelewing. Dit is asof die nuwe byna apokaliptiese vorme van nood wat die mensdom dreig 'n nuwe *solidariteit* onder mense teweeg bring. Hoewel doemprofete – en van hulle was daar nog altyd – reken dit is te laat, reken **Gadamer** daar is dalk tog nog tyd om meer bewus te word van die *solidariteit* wat ons reeds saambind. Selfs 'n *solidariteit* uit nood kan maak dat ander solidariteite opnuut ontdek word. Dit is

---

dealing with a traditional text seeks to apply it to himself.” R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, p. 145. Cf. ook R. Bernstein, “From Hermeneutics to Praxis”, in *Review of Metaphysics* 35, p. 824.

<sup>261</sup> Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 314-354. Hierdie eindigheid en dood van die mens word ook digterlik uitgebeeld. Cf. Gadamer se uitleg van Paul Celan se gedig *Tenebrae*. H-G. Gadamer, “Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan”, in *Poetica*, pp. 119-134.

uiteindelik die edel taak van die landsburger om vanuit *phronesis* as die verstandige balans tussen verskillende moontlikhede, betrokke te raak by die belange van die *praxis* en dit nie oor te laat aan die deskundiges uit die wetenskap nie.<sup>262</sup>

Oor **Gadamer** se *Praktiese Filosofie* is **Forster** minder opgewonde. Hy reken **Gadamer** konsentreer te veel op die *reflektiewe funksie* van *Praktiese Filosofie* en te min op die *deelnemende funksie* waar meer tegnies geraak kan word in die konstruktiewe skep of toepas van waardes en norme.<sup>263</sup> Hy verwys na **Gadamer** se deelname aan 'n we eklange konferensie oor "*Conditions of World Order*" op 12-19 Junie 1965 in Bellagio, Italië. Dit is bygewoon deur 24 deelnemers, meeste akademici en ook staatsmanne.<sup>264</sup> **Gadamer** se bydrae<sup>265</sup> by die kongres is vir **Foster** tiperend te vaag en te teoreties. Dit gee nie iets prakties in die hand nie.<sup>266</sup>

Sonder om in detail in **Gadamer** se bydrae tot die konferensie in te gaan, maak ek 'n paar opmerkinge. Sy tema is *Über die Planung der Zukunft*. Hy wys daarop dat die wetenskap se segetog deur die wêreld waardeur die ganse lewe beïnvloed is, nie soseer vanweë die beheersing van die natuur kom nie, maar vanweë die wetenskaplike metodes om die samelewing te stuur in 'n bepaalde rigting.<sup>267</sup> Hy meen daarom dat dit mense is wat die samelewing maak wat dit is. Hy wys onder andere daarop dat **Plato** ons al leer om te twyfel daaraan dat vermeerdering in wetenskaplike kennis sonder meer die bestuur van die staat en lewensorde sal verbeter. Wat benodig word is die Aristoteliese begrip van *phronesis* wat 'n andersoortige kennis is en wat ons help om op 'n oorwoë wyse doelgerig te wees.<sup>268</sup> *Phronesis* as verstandigheid help ons om die toepaslike raak te sien en te doen en word gerig deur wat in die gemeenskap geld as norme. Sulke norme lei die sedelike en politieke oortuiginge, die opvoeding en die wetenskap en dit word gerig deur taalgebruik. 'n Belangrike punt is dan om die regte taalgebruik aan te leer, 'n manier van praat wat 'n mens oriënteer in verstandig-

<sup>262</sup> H-G. Gadamer, "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in sy *Vernunft*, pp. 68-77.

<sup>263</sup> "Consequently, Gadamer strongly emphasizes the necessity of interpretation and judgment in application. As Gadamer puts it in negative forms, there are no rules for applying rules, meaning that there are no technical criteria which can ensure that general rules about practical good will be correctly applied. With regard to the participatory function, it is apparent ... that Gadamer pays little attention as compared to his attention to the reflective function. The participatory content he does present is usually expressed in very general and very brief terms, and always has a significance secondary to that of the reflective function. The constructive application of norms and values which do appear remain nebulous ... Our inquiry so far, then poses the preliminary judgment that Gadamer's practical philosophy is imbalanced, that it is disproportionately developed in favor of the reflective function." M. Foster, *Gadamer and Practical Philosophy*, pp. 192-193.

<sup>264</sup> O.a. was daar Stanley Hoffman, Henry Kissinger, Jan Tinbergen en Raymond Aron. Laasgenoemde het as voorsitter opgetree. Cf. Stanley Hoffman, "Report of the Conference on Conditions of World Order – June 12-19, 1965, Villa Serbelloni, Bellagio, Italy" in *Daedalus* 95, 1966, pp. 455-478.

<sup>265</sup> H-G. Gadamer, "Über die Planung der Zukunft", in *Kleine Schriften I*, pp. 161-178

<sup>266</sup> M. Foster, *Gadamer and Practical Philosophy*, pp. 201-207.

<sup>267</sup> H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 161.

<sup>268</sup> H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 167-168. Hy omskryf *phronesis* as: "Es ist kein dumpfer Irrationalismus, dem er damit das Wort redet; sondern es handelt sich um die Helligkeit von Vernunft, die in einem praktisch-politischen Sinne das jeweils Tunliche zu finden weiß. So besteht jede praktische Lebensentscheidung in einer Abwägung von Möglichkeiten, die zu den gewählten Zielen führen." *Ibid.*, p. 168.

wees.<sup>269</sup> In die lig van die wyd uiteenlopende mense by die konferensie het **Gadamer** seker maar hier vermy om van *sensus communis* te praat. Miskien sou dit 'n beter keuse gewees het om dit wel te benut want 'n klomp verduidelikings word dan in een begrip saamgevat.

Hy benut verder die *model van die stuurman* wat nie eintlik iets bewerk of tot stand bring nie, maar gewoon *die ewewig behou en georiënteerd is in 'n rigting*.<sup>270</sup> Dit gaan dus om *balans* en *oriëntasie*. Die voorstelling van ewewig is een van die oudste politieke voorstellings van 'n samelewingsorde wat die handelingsvryheid van mense bepaal en beperk. Dit is eintlik 'n grondbestemming van die hele lewe. Daarom dat **Plato** reken die kuns van die stuurman bied die oriëntering van alle kundigheid.<sup>271</sup> Die *medikus* is vir **Gadamer** verder die voorbeeld van hoe om die ewewig te behou. Die medikus bewerk of skep nie gesondheid nie, gesondheid is 'n natuurlike ewewigtoestand. Die medikus se ingreep op hierdie natuurlike ewewig is telkens bedoel om 'n natuurlike reaksie van die organisme te ontlok wat daardeur die ewewig self herstel.<sup>272</sup>

Vir die stuur van die gemeenskap, oftewel vir 'n sinvolle stuur van 'n ordelike gemeenskap, word *solidariteit* en *toleransie* benodig. Hiervoor word benodig 'n tipe denke wat dien as korrigerende van ons bewussyn en denke oor die wêreld. Dit kan volgens **Gadamer** op twee wyses gedoen word. Eerstens: deur 'n filosofiese denke as 'n soort *wêreldse eskatologie* wat verandering voortdurend verwag. Tweedens deur 'n filosofiese denke wat die onveranderbare en standhoudende in die lewe raaksien – bv geboorte en dood, jeug en ouderdom, vaderland en vreemde, gebondenheid en vryheid – en van daaruit die dinge wat voortdurend verander beoordeel.<sup>273</sup>

Dit is natuurlik 'n vraag of **Forster** billik oordeel wanneer hy reken Gadamer se bydrae is te teoreties en dit help nie. Is dit nie juis die verskil tussen *Praktiese Filosofie* en *phronesis* nie? *Phronesis* is die aktuele verstaan, die verstandige opweeg en oorweeg van moontlikhede, *Praktiese Filosofie* is die nadenke oor hierdie proses om dit teoreties te verhelder en op hierdie wyse die moontlikheid te bied vir 'n verstandiger en meer oorwoë besluit. *Praktiese Filosofie* is nie die aktiwiteit van *phronesis* waarby die slot van die beredenering 'n *besluit* is nie. *Praktiese Filosofie* bly steeds filosofie en bly steeds reflektief onderweg sodat die afsluiting van die nadenke 'n oop einde is met die uitnodiging vir verdere refleksie oor die aktiwiteit van *phronesis* wat telkens moet beslis en moet handel.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>270</sup> "Denn Steuern ist nicht Machen – eher ein Sich-Anpassen an Gegebenheiten. Es sind darin offenbar zwei Momente in inniger Einheit verknüpft, die das Wesen des Steuerns ausmachen: Die Aufrechterhaltung eines Gleichgewichts, das in einem genau umgrenzten Spielraum schwankt, und die Lenkung, d.h. die Bestimmung einer Richtung der Fortbewegung, die unter Wahrung dieses schwankenden Gleichgewichts möglich ist. Es leuchtet ein, daß sich all unser Planen und Tun innerhalb einer labilen Gleichgewichtslage vollzieht, die unsere Lebensbedingungen darstellt." *Ibid.*, pp. 170-171.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>272</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>273</sup> *Ibid.*, pp. 177-178.

**Gadamer** se opvatting van verstaan as *wirkungsgeschichtliche gebeurde* waarby verstaners in hulle totale sosiaal-historiese etos met *phronesis* of verstandigheid moontlikhede teenoor mekaar opweeg en oorweeg om tot 'n *beslissing* en *oriëntasie* te kom, bring mee dat sy hermeneutiek as *Praktiese Filosofie* getipeer kan word. Verstaan is egter altyd verstaan van waarheid en hermeneutiek as die nadenke of refleksie oor die verstaansproses is onverbreeklik verbind aan die nadenke oor waarheid. Hierdie verbintenis is ook uitgedruk in die titel van die proefskrif, naamlik *Hermeneutiek en Waarheid*. Die volgende subparagraaf neem **Gadamer** se begrip van waarheid onder die loep.

## 5 WAARHEID AS AANGESPROKENHEID

Al is die term waarheid deel van die titel van **Gadamer** se hoofwerk *Wahrheit und Methode*, bring hy nêrens in die boek die begrip waarheid eksplisiet aan die orde nie. Dit is eerder so dat sy *gebruik* van die begrip waarheid 'n *polemiese gerigtheid* het teen die gangbare begrip van waarheid in die wetenskappe en ook in die geesteswetenskappe wat geskoei is op die lees van die natuurwetenskappe.<sup>274</sup> Sy aanpak is dan ook om *oral die soort waarheid op te soek wat die kontrolegebied van die wetenskap voorafgaan en ontglim, en om die struktuur van die verstaan van hierdie waarheid bloot te lê*. Die begrip waarheid word dus nie teoreties en sistematies beskryf nie, maar voortdurend aangewys in die verstaan van die rykgeskakeerde sinervarings van kuns, geskiedenis en taal waaroor die kontroles en metodes van die wetenskap nie beheer het nie. Wanneer **Gadamer** die struktuur van die verstaan van sulke sinervarings uitwys, dan word sy begrip van waarheid inderwaarheid tog duidelik aangedui, aangesien verstaan, vir hom, altyd 'n verstaan van waarheid is.

Volgens **Grondin** gee **Gadamer** 'n helder antwoord op die vraag wat hy aan die begin van *Wahrheit und Methode* gevra het. Op pagina XXVIII vra hy "Was ist das für eine Erkenntnis und was für eine Wahrheit?" en op die volgende pagina vra hy die vraag "wie weit sich der Wahrheitsanspruch solcher außerhalb der Wissenschaft stehenden Erkenntnisweisen philosophisch legitimieren läßt." Die helder antwoord op hierdie vraag, word, volgens **Grondin**, aan die einde van die boek in ses bladsye gegee<sup>275</sup> - tussen-in is historiese uiteensetting van die probleem sonder om direk die vraag te beantwoord. En hier word waarheid vaag gedefinieer, in afgrensing van kennis wat met metodes van wetenskap verkry kan word.<sup>276</sup> **Bernstein** dink ook so: "It might seem curious ... that in a work entitled *Truth and Method*, the topic of truth never becomes fully thematic and is discussed only briefly toward the very end of the book".<sup>277</sup> Dit is natuurlik 'n vraag of **Grondin** en **Bernstein** hiermee in die kol is. In die slotgedeelte van *Wahrheit und Methode* bied **Gadamer** wel 'n soort konkluderende samevatting, maar tipies, soos die res van die boek en sy konkrete denke werk, gekoppel aan 'n uiteenlopende klomp tradisies waarmee nie almal ewe goed vertrouwd is nie! *Dit is dus nie eers aan die einde van die boek waar Gadamer die vraag beantwoord watter soort waarheid dit is wat die wetenskaplike metodes ontglim nie, hy beantwoord die*

<sup>274</sup> Dit loop soos 'n goue draad deur *Wahrheit und Methode*. Cf. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 1-7, 460. "So rücken die Geisteswissenschaften mit Erfahrungsweisen zusammen, die außerhalb der Wissenschaft liegen: mit der Erfahrung der Philosophie, mit der Erfahrung der Kunst und mit der Erfahrung der Geschichte selbst. Das alles sind Erfahrungsweisen, in denen sich Wahrheit kundtut, die nicht mit den methodischen Mitteln der Wissenschaft verifiziert werden kann ... Die folgenden Untersuchungen setzen daher mit einer Kritik des ästhetischen Bewußtseins ein, um die Erfahrung von Wahrheit, die uns durch das Kunstwerk zuteil wird, gegen die ästhetische Theorie zu verteidigen, die sich vom Wahrheitsbegriff der Wissenschaft beengen läßt. Sie bleiben aber bei der Rechtfertigung der Wahrheit der Kunst nicht stehen. Sie versuchen vielmehr, von diesem Ausgangspunkte aus einen Begriff von Erkenntnis und von Wahrheit zu entfalten, der dem Ganzen unserer hermeneutischen Erfahrung entspricht." *Ibid.*, pp. XXVIII-XXIX. Cf. ook sy "Die griechische Philosophie und das moderne Denken, in sy *Der Anfang des Wissens*, pp. 151-160, veral pp. 154-155.

<sup>275</sup> H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 459-465.

<sup>276</sup> J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, pp. 123-124.

<sup>277</sup> R. Bernstein, "From Hermeneutics to Praxis", in *Review of Metaphysics*, p. 835.

*vraag deurentyd aan die hand van verskillende ervarings van sin wat wetenskaplike kontrole ontglip.* Die probleem is eerder dat die verwagting waarmee mense die “antwoord” lees, maak dat hulle die antwoord nie hoor nie. Wie verwag om ‘n presiese sistematiese uiteensetting te kry wat aanhaak by bestaande waarheidsteorieë sodat mense dit kan begryp, sal geen antwoord vind nie. **Gadamer** is heeltyd besig met begripshistoriese analises waarby hy verskillende begrippe uit die tradisie ontgin en die sin daarvan nuut laat geld sodat dit uit verskillende hoeke en perspektiewe iets baie eenvoudig oor die begrip waarheid uitlig, naamlik: *waarheid is aangesprokenheid*. Hierdie werkswyse van begripshistoriese analise stel hy ook eksplisiet aan die begin. “Die nachfolgenden Untersuchungen bemühen sich, dieser Forderung dadurch nachzukommen, daß sie begriffsgeschichtliche Fragestellungen mit der sachlichen Exposition ihres Themas aufs engste verknüpfen.”<sup>278</sup> Die soort waarheid waaroor **Gadamer** praat, kan nie in ‘n geslote sisteem verduidelik word nie. Sy wyse van hantering van die waarheidsvraag deur *begripshistoriese verheldering* en deur die uitwys van die *waarheidservaring as deelname en nie beheersing nie*, is alreeds ‘n helder illustrasie van sy siening.

**Gadamer** sluit vir sy begrip van waarheid aan by **Plato**, **Hegel** en **Heidegger**. By elkeen van die denkers is daar uitstaande dimensies van waarheid waarby **Gadamer** dan aansluit.<sup>279</sup> By **Plato** is dit die siening van die waarheid as ‘n *noetiese ervaring* of ‘n *verligting*, waarby ‘n mens kom via *dialog*. Juis in die dialoog as ‘n voortgaande gesprek, blyk die voorlopige en eindige karakter van die waarheid wat mense verstaan. By **Hegel** word die waarheid in lyn met die *geskiedmatigheid* gebring en word die *voorwetenskaplikheid* van waarheid onderstreep. Waarheid word *horisonverbreding*. By **Heidegger** blyk waarheid in die faktisiteit van die menslike *Dasein* se eksistensiële verstaan. Waarheid kom na vore as ‘n *besluit* wat die menslike *Dasein* neem in die eksistensiële betrokkenheid in die wêreld van ter-hande-tuie saam met ander mense. In die **latere Heidegger** word waarheid nie meer gekonsipieer vanuit die menslike *Dasein* nie, maar vanuit die syn as gebeurtenis. Waarheid blyk dan as ‘n lot wat jou tref en die *begrensdeheid* van die self aandui. Vir **Grondin** blyk uit **Gadamer** se aansluiting by hierdie denkers dat waarheid vir hom neerkom op twee kategorieë, naamlik **gebeure** en **sinontsluiting**.<sup>280</sup>

Wanneer **Gadamer** die waarheidsvraag in *Wahrheit und Methode* blootlê binne drie ervaringsgebiede waar die soort waarheid wat hy na vra, die kontrole van die wetenskappe ontglip – naamlik in die ervaring van kuns, tradisie en spreke - dan ontplooi sy spesifieke begrip van waarheid tegelykertyd. Hy sluit aan by **Hegel** wat in sy nadenke oor kuns die primaat gee aan die waarheidsbegrip bo die begrip van skoonheid. Vir **Gadamer** is die sin wat in kuns (en geskiedenis) ontsluit word, nie primêr skoonheid (of feite) nie, maar waarheid.<sup>281</sup> ‘n Mens sou hiermee al dadelik kon sê dat sy waarheidsbegrip dieselfde struktuur vertoon as die van die *Wirkungsgeschichte*. Soos die *Wirkungsgeschichte* se struktuur uitmond in die begrippe spel, tradisie en spreke, so ontplooi sy waarheidsbegrip ook in daardie drie

<sup>278</sup> H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. XXXI.

<sup>279</sup> Cf. hiervoor die baie insiggewende bydrae van J. Grondin, *op. cit.*, pp. 9-99. Die Grieke gebruik verskillende woorde vir waarheid, naamlik *reg* (*orthoos*), *mooi* (*kaloos*), *toereikend* (*hikanoos*).

<sup>280</sup> J. Grondin, *op. cit.*, pp. 100-101.

<sup>281</sup> *Ibid.*, pp. 102-103.



gebiede. In die ervaring van *kuns* – met die primêre begrip van spel<sup>282</sup> as model, maar wat aaneengeryg is met verskeie kunsverskynsels – ontplooi waarheid as iets wat oor jou kom en jou meesleur, as iets waaroor jy nie beskik nie, as iets wat selfevident is en wat jy nie eers moet of kan bewys nie, as iets wat gelyktydig met verstaners in elke nuwe tyd is. In die ervaring van die *tradisie* ontplooi waarheid as dit wat jou voortdurend beïnvloed sonder dat jy dit agterkom, wat jou oriënteer vanuit 'n hele boel vooroordele wat dit moontlik maak om die ervaring van vertrouetheid saam met die vreemdheid in die ontmoeting met die oorgelewerde tekste of tradisie te hê. Waarheid ontpop as 'n horisonversmelting tussen hede en verlede waarby waarheid telkens nuut en anders is soos dit na vore kom in 'n gesprek oor 'n saak waar die uitkoms nie vooraf of deur enige party beslis word nie, maar in die konkrete ontmoeting waar beide gespreksgenote (in die hede en uit die verlede) ervaar hoe die saaklike waarheid of die ter sprake gebragte saak die oormag het en die eintlike agent in die verstaansproses is. In die ervaring van *spreke* blyk waarheid as woordgebeurde waarin die sprekers meegevoer word in 'n nimmereindigende gesprek met mekaar waarin spreke die wêreld ontsluit vol moontlike maniere van wees waartoe sprekers genoop word tot verwondering, tot antwoord en tot beslissing.

Waarheid is vir **Gadamer**, soos met *Theoria*, nie primêr 'n gedragswyse van die subjek nie, maar van dit wat in volledige oorgawe aangekyk word. Die verstaan van waarheid is daarom 'n opgeneem wees deur waarheid, 'n deelname aan sinontsluiting waarby die verstaner sigself vergeet in die volkome teenwoordig wees by die ontsluitende en ontblotende waarheid.<sup>283</sup> Die terme wat **Gadamer** graag gebruik as wissel terme vir waarheid, is *Betroffenheit* en *Angesprochenheit*.<sup>284</sup>

In hierdie paragraaf word gepoog om **Gadamer** se begrip van waarheid as aangesprokenheid op verskillende wyses te nuanseer. Dit sal in drie subparagrafe gedoen word aan die hand van *drie aanhalings*. Die eerste is: "*Auf dem Wege*" - **Heidegger** se voorwoord tot die uitgawe van sy versamelde werke; die tweede is: "... *ein gefährliches Auf-dem-Wege*" - **Nietzsche** se aanduiding van die mens se onderwegwees; en die derde is: "*Wahr spricht wer Schatten spricht*" - 'n versreël uit 'n gedig van **Paul Celan**. In die uitwerk hiervan sal dit blyk dat die aanhaling van **Heidegger** veral die geskiedmatige dimensie van waarheid tref en waarheid aandui as *gebeurdelike aangesprokenheid*. By die aanhaling van **Nietzsche** is dit veral die dimensie van taal en kommunikasie en sosialiteit wat na vore kom en waarheid aandui as *etiese aangesprokenheid*. By die aanhaling van **Celan** is dit veral die dimensie van verwondering, angs en onsekerheid wat na vore kom en waarheid aandui as 'n *duistere aangesprokenheid*.

<sup>282</sup> Cf. die uiteensetting van die spel-begrip in hoofstuk II/2. E. Fink in sy *Spiel als Weltsymbol* sien spel as 'n wyse van in-die-wêreld-wees, terwyl Gadamer dit andersom sien: in spel kom die gebeurtenis van in-die-wêreld-wees tot uitdrukking. Spel druk uit hoe die ervaring van 'n kunswerk meer die doen van die kunswerk self is (soos die spel sig deur die spelers speel) as die doen van die kyker. Cf. ook H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 464 en sy "Rezenzion: E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960", in *Philosophische Rundschau* 9, 1961, pp. 1-8.

<sup>283</sup> H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 118-119.

<sup>284</sup> H-G. Gadamer, "Ästhetik und Hermeneutik", *Kleine Schriften II*, p. 6. Volgens Grondin toon sulke terme die eksistensiële trek in Gadamer se denke wat reeds blyk in sy Kierkegaardiaanse begrip van "Gleichzeitigkeit" en wat maak dat sy hermeneutiek tipeer word as "Existential" en "Existenzhermeneutik". J. Grondin, *op. cit.*, pp. 114-115.

## 5.1 "Auf dem Wege" (Heidegger)

Toe **Heidegger** 'n voorwoord vir die eerste uitgawe van sy versamelde werke moes skryf, het hy ongeveer 300 bladsye geskryf maar nog nie tevrede gewees dat hy gesê het wat hy reken hy moes of wou sê nie. Uiteindelik het hy al die bladsye eenkant toe geskuif en drie woorde geskryf as tipering van sy denke: "*Auf dem Wege*".<sup>285</sup> 'n Mens sou hierdie tipering ook op **Gadamer** se waarheidsbegrip van toepassing kon maak.

Om die gebeurdelike karakter van sy waarheidsbegrip na vore te bring, is dit goed om te kyk hoe dit kom dat die huidige dominante waarheidsopvatting wat in die wetenskappe geld, naamlik *waarheid as uitspraak*, na vore gekom het. Hiervoor word **Heidegger** se uiteensetting van **Plato** se beroemde *grotgelykenis* benut. Van daaruit word dan die spoor gesoek van **Gadamer** se opvatting van waarheid waarvolgens elke *uitspraak* as 'n *antwoord* gesien word, en elke antwoord as antwoord op 'n vraag waaragter 'n klomp gebeurde lê wat lei tot vooroordeel en openheid by die verstaners. Ten slotte word 'n paar opmerkinge oor die *Wirkungsgeschichte* as waarheidsgebeure gemaak.

**1 (Wending in waarheidsbegrip)** Hoe dit gekom het dat die dominante opvatting van waarheid uitspraak geword het, word vir **Heidegger** geïllustreer in **Plato** se beroemde *grotgelykenis* in sy 7de boek oor die wese van die polis.<sup>286</sup> Volgens **Heidegger** blyk *die ongesegde in die gesegde*. Die ongesegde by **Plato** se *grotgelykenis* is die *wending in die opvatting van die wese van die waarheid*.

Die grot is beeld van die alledaagse leefwêreld waarin dinge tevoorskyn tree. Die vuur wat bo die grotbewoners brand is beeld van die son. Die grotwande stel die hemelgewelf voor. Mense leef onder hierdie gewelf en is op hierdie aarde aangewese en daaraan gebonde. Wat hulle omring en aangaan is die werklike, die syndes. Op hierdie wêreld is hulle tuis. Wat buite die grot sigbaar word, is beeld van dit waarin die eintlike syn van die synde bestaan. Die syn laat die synde uitstraal. In sy uitstraling laat die syn die synde sigself toon. Uitstraling of sig-toon is die *eidōs* (wese) of *idea* (idee).<sup>287</sup>

Die dinge buite die grot in die helder daglig, is 'n veraanskouliking of beeld van die idees. Kragtens hierdie idees kan mense die syndes of dinge raaksien en ken, daarsonder kan hulle niks ken nie. Die voorhande syndes is daarom slegs vermeende werklikheid. Die hele sigbare werklikheid bly steeds slegs 'n afskaduwing van die idee en is daarom slegs skaduwees. Mense word gevange gehou deur hierdie skadus asof die alledaagse wêreld die enigste speelruimte van ervaring en beoordeling is.<sup>288</sup>

Wanneer die grotmense egter direk kyk na die vuur wat die skaduwees van die dinge laat verskyn, dan word die gebruikelike verhoudinge en gangbare menings versteur en

<sup>285</sup> Gadamer het dit meegedeel in 'n groeps gesprek in die Lanzarac Hotel op Stellenbosch, 1980.

<sup>286</sup> M. Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit", in *Wegmarken*, pp. 109-144.

<sup>287</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 119-120.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 120.

word dit as ongehoord beskou. Alles wat immers nodig is om te weet, word mos in die grot geken. Die grotmense kan nie vermoed daar is 'n moontlikheid dat hulle werklikheid slegs afskaduwing is nie. Tog is die sigself tonende dinge of syndes slegs beelde van die idees. Die son is egter beeld van dit wat die idees sigbaar maak. **Plato** noem dit die idee van die goeie.<sup>289</sup>

Volgens **Heidegger** gee die grotgelykenis nie net 'n klompie feite weer nie, maar vertel dit van gebeure. Hierdie gebeure is die *oorgange uit die grot na die helder daglig en weer terug uit die daglig na die grot*. Soos die oorgang uit die donkerte na die lig, of van die lig na die donkerte, 'n aanpassing van die oë verg, word 'n herkondisionering van die gees vereis wanneer dinge uit 'n ander hoek bekyk word. Vir **Plato** is die wese van die *paideia* (opvoeding) so veraanskoulik in die grotgelykenis, maar ook die *wese van die waarheid*. Opvoeding is immers die verplasing in 'n ander ryk waar die syndes anders gesien en ervaar word. Juis so word die wese van die opvoeding en die wese van die waarheid verbind met mekaar. Die verplasing in 'n ander ruimte bring mee dat die syndes hulleself anders openbaar. Die openbaar-wees van syndes word in Grieks *aletheia* genoem, die woord vir "waarheid".<sup>290</sup>

Volgens **Heidegger** toon die grotgelykenis hoe die wese van die waarheid werk. Die onverborgene is dit wat teenwoordig by die mens is. Die gelykenis vertel die gebeure waarin die oorgang van die een vlak na die ander illustreer word. Daar is volgens **Heidegger** vier verskillende vlakke.

Op die eerste vlak is die mense gevangenes in die grot en hulle volle bewussyn vasgevang in dit wat hulle in die grot ontmoet. Die skaduwees van die dinge is vir die gevange grotmense geheel en al dit wat onverborge is.<sup>291</sup>

Op die tweede vlak is die mense in 'n sekere mate vry, maar hulle bly nog in die grot se ruimte. Binne die grot kan hulle hul na alle kante toe uitreik en hulle kom so nader aan die syndes. Die dinge bied hulle self aan in die ligskynsel van die grotvuur. Die skadus verberg hulle nie meer nie. Op die eerste vlak ontmoet die mense slegs die skadus, op die tweede vlak is hulle vry van die skadus en ontmoet hulle dit wat die skadus moontlik maak. Sodoende kom hulle in aanraking met dit wat *aletheia* of meer onverborge is. Die grotmense reken nogtans die vroeër gekende syndes, wat skaduwees is, as die meer onverborgene omdat die vuurlig hulle nie-aangepaste oë verblind en hulle nie begryp dat hulle die skadus slegs sien in die skynsel van die vuur nie.<sup>292</sup>

Op die derde vlak is die mense eers werklik vry. Hulle is losgemaak en verplaas na buite die grot. Die dinge verskyn nie meer slegs in die verwarrende vuurlig nie, maar staan self teenwoordig in die geldende aanspraak van hulle aansig. Die nuwe vryheid is verbind aan helderheid, aan die lig van die son. Die sien (*idein*) van die dinge self, maak die *eidos* of wese van die syndes uit. Op hierdie vlak is die syndes meer onverborge as op die vorige twee vlakke. Hier is die syndes mees onverborge: *ta*

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>290</sup> *Ibid.*, pp. 121-124.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>292</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.

*alethestata*, die waarste dinge. Die mees onverborgene toon sig in dit wat die synde is. Sonder 'n sig-toon van die *wat-syn* (dit wil sê die idee) bly syndes verborge.<sup>293</sup>

Die voleinding van die opvoeding word slegs voltrek danksy en binne die ruimte van die mees onverborgene wat dan ook die eintlike waarheid is. Die wese van die opvoeding grond in die wese van die waarheid. Aangesien die opvoeding vir **Plato** 'n durende proses is waarin die gees verruim word en die *apaideusia* of *onopgevoedheid* en *enge blikveld* oorwin word, eindig die verhaal nie by die bereiking van die hoogste vlak nie. Deel van die gelykenis is die vertelling van die *terugval in die grot* tot by die aanvanklike gevangenskap. Die bevryde mens wat die verplasing of oorgang na buite die grot beleef het en die sien (*idein*) van die idee (*idea*) beleef het, beweeg van die onverborgene na die meer en mees onverborgene. Hy of sy voel hom of haar nie meer tuis in die grot nie en moet die ander grotbewoners oorreed van die mees onverborgene. Die bevryde mense loop die gevaar om te verval in die gebruikelike en gangbare deur die toonaangewende waarheid van die grot, die vermeende werklikheid van skadus, as die enigste te erken. Sulke bevrydes loop die gevaar om in hulle oorreding van ander 'n uitgeworpene te word en selfs doodgemaak te word soos **Sokrates**. Die terugsak in die grot en die *stryd binne die grot tussen die bevrydes en die gevangenes* wat teen die bevryding gekant is, maak die vierde vlak in die gelykenis uit.

Dit bly wesenlik vir die onverborgene (die skadus), dat dit op een of ander wyse die skynende toeganklik maak. Verder bly dit eweneens van wesenlike belang dat die onverborgene steeds 'n verborgenheid van die verborgene moet oorwin. Die onverborgene moet die verborgene beroof. *Aletheia* dui waarheid aan as 'n verborgenheid wat afgegryp word. Daarom is die verplasing uit die grot na die vrye en helder daglig 'n *stryd om lewe en dood*. Dat die afgrypende verkryging van die onverborgene tot die wese van die waarheid behoort, toon die vierde vlak van die grotgelykenis.<sup>294</sup>

In die beskrywing van hierdie *gebeurdelike oorgang* na die verskillende vlakke van waarheid, kom 'n *ander wese* van waarheid as die van onverborgenheid na vore. Wat wesenlik is in die grotgelykenis is die *oorgang* en *opstyg* uit die skaduagtige vuurlik na die helder sonlig en die terugval van die bron van alle lig na die donker grot. Die krag van die gelykenis sentreer vir **Plato** in die rol van die vuur en die son, die vuurlik en skaduwees, en die sonlig en daglig. Die onverborgenheid word in verskeie vlakke genoem na aanleiding van hoe die skynende in die "Aussehen" (*eidos*) toeganklik is en die sig-tonende (*idea*) sigself sigbaar maak. Die eintlike besinning is gerig op die helderheid van die "Aussehen" se skynsel, naamlik die *idea*. Die idee is die suiwer uitstraling of skyn soos die son skyn. Die idee laat nie nog iets anders skyn nie, dit is self die skynende en uitstralende. Die wese van die idee as skyn voltrek die aanwesigheid van dit wat syndes is. Aanwesigheid is die wese van die syn. Daarom is vir **Plato** die eintlike wese van die syn die *wat-syn*, die *quidditas*, die ware *esse*, die *essentia*, en nie die *existensia* nie.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>294</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

Die onverborgene word so uitstluitlik tot dit wat in die idee verneem word, tot die erkende in kennis. So verkry *noein* en *nous* die wesensbetrekking op die idee. Die onverborgene word die toeganklike deur die skyn of uitstraling van die idee. Hierdie toegang word betrek op sien. Die son, as bron van lig, gee aan die oë sigbaarheid. Die **son** word die beeld van die **idee van die goeie**. As idee is die goeie 'n skynende, gewende en kenbare. In die gebied van die kenbare is die idee van die goeie dit wat skyn en self onsigbaar is. Die goeie word op dubbele wyse die hoogste idee: dit maak al die ander moontlik en dit is die moeilikste om dit te bereik. Die hoogste idee is die oorsprong, die oorsaak ("*Ur-sache*").<sup>295</sup>

Die *ongesegde* in **Plato** se grotgelykenis is dan *dat die idee heer word oor die waarheid*. Wat **Plato** van die idee van die goeie sê, word in die gelykenis veraanskoulik. Die *idee* van die goeie is *heer* deurdat dit die onverborgenheid moontlik maak en verneem. *Aletheia* buk onder die juk van die *idea*. Deurdat **Plato** die idee die heer noem wat onverborgenheid toelaat, is die ongesegde in wat hy sê *dat voortaan die wese van die waarheid nie as die wese van onverborgenheid uit 'n eie wesensvolheid ontvou nie, maar sig op die wese van die idee verlaat. Die wese van die waarheid gee die grondtrek van onverborgenheid prys*.<sup>296</sup>

Wanneer dit in die verhouding tot die syndes oral neerkom op die *idein* of sien van die idee, is die moontlikheid van so 'n sien die probleem. Die oorgang van die skadu na die helderheid word nou betrek op die *juiste blik*. Die kyk moet meer korrek word. In die *orthotes* of juistheid van die blik lê alles. Deurdat die klem op die juistheid van die blik gelê word, gaan dit om die sien en ken van die juistheid as waarheid. Die juiste blik wat by die idee moet aanpas, daarmee moet ooreenstem (*homoiosis*), toon die waarheid as die ooreenstemming van die kennis met die saak. Uit die voorrang van die *idein* en *idea* voor die *aletheia*, kom 'n wending in die begrip van *waarheid as onverborgenheid* na *waarheid as juistheid* van die sien en *uitspraak* daarvan.<sup>297</sup>

Met die wending van die wese van die waarheid vind ook 'n wending in die aard van die waarheid plaas. As *onverborgenheid* is waarheid 'n *grondtrek van die synde*. As *juistheid* is dit die *aanduiding van die menslike verhouding tot die syndes*. **Plato** gebruik waarheid tog ook om die karakter van die syndes aan te dui sodat waarheid 'n *dubbelkantigheid* verkry van *onverborgenheid van die synde* en *juistheid van die sien en uitspraak*.<sup>298</sup>

<sup>295</sup> *Ibid.*, pp. 130-135.

<sup>296</sup> *Ibid.*, pp. 135-136.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>298</sup> *Ibid.*, pp. 136-138. Heidegger praat van 'n dubbelkantigheid. Gadamer reken dat by die Grieke die fokus op die sien nog steeds saamhang met die sien soos die *Theoria* as volledig oorgegee aan dit wat gesien word en nog lank nie die metodiese sien en beheersing van die moderne wetenskappe is nie. Hy verwys na Plato se *Timaios* 29cd waarin Plato praat van die *swakheid van taal* 343a. Die kennis van taal word gelos ten gunste van die noetiese kennis. Gadamer reken Plato los die wese van taal hier deur dit as tekeninstansie te sien. Die fokus verskuif van die saak na die mens se kyk of blik na die waarheid. Die oord van waarheid word die regte blik van mense. Dit beteken egter nie dat Plato dieselfde fokus het op die manier van kyk soos die moderne wetenskappe doen met hulle fokus op die metode om die saak te beheers nie – soos Heidegger dit sien nie – maar eerder: die Platonisme behou steeds die deelname, die fokus van die *theoria* wat volledige oorgawe is aan die saak om deel te hê

By **Aristoteles** is hierdie *dubbelkantigheid* ook nog aanwesig. Hy reken die valse en ware is nie in die saak nie, maar in die verstand.<sup>299</sup> Die *oordelende uitspraak* is die *plek van die waarheid en valsheid* en sy onderskeidende oordeel is waar in soverre dit ooreenstem met die saak. Die wesensbestemming van waarheid het nie meer 'n beroep op *aletheia* as onverborgenheid nie, eerder het *aletheia* as teenpool die *pseudos*. Die wese van die waarheid word so as juistheid van die uitspraak gedink. Vir **Aristoteles** is 'n oordeel waar wanneer dit laat voorlê wat in die saak ook voorliggend is. 'n Oordeel is vals wanneer dit 'n spreke laat voorlê wat nie in die saak voorliggend is nie. Waarheid is so *adaequatio intellectus ad rem*<sup>300</sup> (ooreenstemming van die intellek met die ding).

Volgens **Thomas Aquinas** word waarheid aangetref in die menslike of goddelike verstand. Die *verstand* word die *oord van die waarheid*. Waarheid is nie meer *aletheia* nie, maar *homoiosis* of *adaequatio*.<sup>301</sup>

**Descartes** sê waarheid en valsheid is nêrens anders as in die *verstand* aan te tref nie. **Nietzsche** sê waarheid is die *wyse van misgissing waarsonder 'n bepaalde soort van lewende wese nie kan lewe nie*. Die wese van waarheid lê dan in die wyse van denke wat die werklike vervals. Waarheid as onjuiste wyse van denke bied die wese van waarheid aan as juistheid van uitspraak. So voltrek die wending in die wese van die waarheid finaal by **Nietzsche** en word so oorgelewer. Waarheid is *nie meer as onverborgenheid die grondtrek van die syn self nie, maar as ondergeskikte van juistheid is dit 'n kenmerk van die kennis van die synde. So word waarheid juistheid en die wetenskap die strewe van denke om juistheid via 'n metode te vind*.<sup>302</sup>

**2 (Van uitspraak na geskiedenis)** *Waarheid as uitspraak* of stelling lê ten grondslag van die *begrip van die wetenskap*. In die wetenskap is die *wiskunde* die *model* van suiwer wetenskap, want dit bied 'n geslote deduktiewe sisteem. Die wiskunde as voorbeeld vir die moderne wetenskap, lê nie in die objek nie, maar in die volkome kenwyse. So word die metode oorheersend. Dit wat in die Griekse denke reeds aanwesig was, word deur die moderne wetenskap geradikaliseer tot 'n algehele fokus op metodiese benadering wat waarheid waarborg.

Die metodiese fokus van die wetenskappe is daarop uit om die uitspraak volledig juis te laat wees. Hiervoor moet elke uitspraak eenduidig wees, ontdaan van alle subjektiewe toevallighede en volledig objektief. Dit word gedoen deur helder begripsomlyning. Die eg wetenskaplike benadering is om die begripsbepaling te doen as 'n voortdurende soeke. Daar is selfs 'n beweging wat reken filosofie se taak is volledig om maniere te soek hoe die uitspraak eksak gemaak kan word. Wanneer dit dan, in navolging van **Leibniz** 'n tekentaal (*Kalkülsprache*) word wat reken om alle metaforiese meersinnigheid uit te skakel, ondergrawe die benadering sigself. Die

---

daaraan (*methexis*). Cf. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 385 en "Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge", in *Kleine Schriften I*, pp. 59-69; en ook J. Grondin, *op. cit.*, pp. 21-23.

<sup>299</sup> Aristotle, *Metaphysics*, Book VI, 3, 1027b1 - 4, 1027b25.

<sup>300</sup> H-G. Gadamer, "Was ist Wahrheit?", in sy *Kleine Schriften I*, p. 49.

<sup>301</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 138.

<sup>302</sup> *Ibid.*, pp. 138-140.

uitwerk van 'n konvensionele tekensisteem kan nooit volledig vanuit sigself gedoen word nie. Enige kunstig ontwerpte taal veronderstel altyd 'n gewone taal waarin mense kommunikeer.<sup>303</sup>

Dit is daarom dat **Gadamer** reken daar is geen uitspraak wat op sigself kan staan nie. Elke uitspraak is immers gemotiveer vanuit 'n bepaalde vraaghorison. Die sin van 'n uitspraak lê daarom nooit uitsluitlik in die uitspraak self nie, maar altyd terselfdertyd in die sinruimte waarbinne dit funksioneer of van waaruit dit gestel word. Die sinruimte waarbinne dit ontstaan of funksioneer, is die vraaghorison waarbinne die uitspraak as 'n moontlike antwoord op 'n aantal vrae gesien kan word. Elke uitspraak is uiteindelik 'n antwoord op 'n bepaalde vraag. Daarom reken **Gadamer** dat elke uitspraak logies voorafgegaan word deur 'n vraag en dat die vraag dus die primaat bo die uitspraak het. Om 'n uitspraak te verstaan, moet 'n mens die spesifieke vraag ken of verstaan waarop die uitspraak 'n antwoord is.<sup>304</sup>

Uiteindelik is dit ook nie so eenvoudig nie, want elke vraag is ook alreeds 'n antwoord op vorige vrae. Wie dus poog om die sin of waarheid van 'n uitspraak te verstaan, word ingetrek by die nimmereindigende dialektiese beweging van vraag en antwoord. Die egte navorser of soeker na waarheid, is dan ook juis iemand wat vrae vra. Vrae het die moontlikheid om voornemens af te breek, dit plaas vaste idees op losse skroewe om elke mening opnuut as 'n moontlike antwoord op 'n vraag binne 'n spesifieke situasie te sien.<sup>305</sup>

Dat uitsprake as antwoorde op vrae binne 'n vraaghorison in 'n spesifieke situasie na vore kom, bring na vore dat waarheid onverbreekbaar in 'n *konkrete situasie* na vore kom waarbinne geleef, gedink en na sin gesoek word. Wetenskaplike vrae en wetenskaplike uitsprake is eintlik maar net 'n spesiale geval van 'n algemene verhouding wat in elke situasie na vore kom, naamlik die verhouding tussen *waarheid en situasie*. Die vraag na sin en waarheid tref daarom die konkrete medemenslike situasie. Teoretiese vrae binne die wetenskap het 'n raakpunt met die konkrete en eksistensiële vrae van mense. En so word, volgens **Gadamer**, die wese van die uitspraak nog meer uitgebrei: Nie net is elke uitspraak altyd reeds 'n antwoord op 'n vraag nie, maar vraag en antwoord is deel van 'n gemeenskaplike hermeneutiese situasie waarin beide *aangesprokenheid* is. Dit beteken dat waarheid in die uitspraak aanwesig is, in soverre dit 'n aanspreke is wat 'n aanspraak maak. Die situasie-horison wat die waarheid van 'n uitspraak uitmaak, vertoon dat die uitspraak iets te sê het, dat dit aanspreek, dat die hoorders aangesproke is.<sup>306</sup>

<sup>303</sup> H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 51-52.

<sup>304</sup> "Es gibt keine Aussage, die man allein auf den Inhalt hin, den sie vorlegt, auffassen kann, wenn man sie in ihrer Wahrheit erfassen will. Jede Aussage ist motiviert. Jede Aussage hat Voraussetzungen, die sie nicht aussagt. Nur wer diese Voraussetzungen mitdenkt, kann die Wahrheit einer Aussage wirklich ermessen. Nun behaupte ich: die letzte logische Form solcher Motivation jeder Aussage ist die Frage. Nicht das Urteil, sondern die Frage hat in der Logik den Primat ... " *Ibid.*, p. 54.

<sup>305</sup> *Ibid.*, pp. 54-55. "Es ist sicherlich nicht immer leicht, die Frage zu finden, auf die eine Aussage wirklich Antwort ist. Es ist vor allem deshalb nicht leicht, weil auch eine Frage wiederum kein einfaches Erstes ist, in das wir uns nach Belieben versetzen können. Denn jede Frage ist selber Antwort. Das ist die Dialektik, in die wir uns hier verstricken." *Ibid.*, p. 54.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 55.

**Gadamer** se waarheidsbegrip het dan so besliste raakpunte met die eksistensiële filosofie. Hy verwys na die filosofie van kommunikasie van **Jaspers** wat uitwys dat die dwingende antwoorde van die wetenskap ophou waar die eintlike en diepste vrae van die mens gestel word. Dit is die vrae na die eindigheid, geskiedmatigheid, skuld en dood van die mens, oftewel die sogenaamde vrae binne *grenssituasies*. Binne grenssituasies is kommunikasie nie meer die bemiddeling van kennis deur logies dwingende bewyse nie, maar 'n soort kommunikasie van eksistensiële tot eksistensiële, 'n gesprek waarin jy iemand anders aanspreek aangesien jyself aangespreek is.<sup>307</sup>

Vir **Gadamer** is dit nie voldoende om na aanleiding hiervan te onderskei tussen *wetenskaplike waarheid* wat anoniem, algemeen en dwingend is aan die een kant, en aan die ander kant *eksistensiële waarheid* wat 'n moontlike manier van leef inhou of lewensoriëntering is nie. Wat hom betref is hier eerder 'n algemene filosofiese probleem aanwesig, naamlik die vraag na subjektiwiteit. **Heidegger** was die eerste wat met sy vraag na die wese van waarheid die grense van subjektiwiteit deurbreek het en die geskiedmatigheid van die syn aangetoon het. Die geskiedmatigheid van die syn is die onderliggende rede vir die geskiedmatigheid van die menslike *Dasein* en die eksistensiële ervaring van waarheid. Dat elke uitspraak dan 'n situasie- en vraaghorison inhou waar aangesprokene ervaar word, is gewoon die aanduiding van die volstreekte eindigheid en geskiedmatigheid van alle uitsprake wat herlei kan word na die eindigheid en geskiedmatigheid van ons syn. Uitsprake is altyd meer as die blote aanduiding van *stande van sake*, hulle is altyd deel van 'n geheel van *gang van sake*. So blyk uitsprake deel te wees van die tradisie of oorlewering of geskiedenis waarbinne mense staan. In alle uitsprake speel die oorgelewerde sin 'n rol en word die ganse verlede gelyktydig in elke hede.<sup>308</sup>

Dit is dan die geskiedmatigheid van die syn wat maak dat waarheid steeds *gebeurdelike aangesprokene* is. Die gebeurdelike aangesprokene beweeg dialekties tussen *vooroordeel* en *openheid*, tussen *vertroutheid* en die ervaring van *vreemdheid*,<sup>309</sup> 'n

<sup>307</sup> "Hier ist Kommunikation nicht mehr Übermittlung von Erkenntnis durch zwingende Beweise, sondern eine Art *Commercium* von Existenz mit Existenz. Wer redet, ist selbst angeredet und antwortet als ein Ich dem Du, weil er für sein Du selbst ein Du ist." *Ibid.*

<sup>308</sup> *Ibid.*, pp. 55-56. "Daß eine Aussage mehr ist als nur das *Vergegenwärtigen* eines vorliegenden Sachverhalts, heißt vor allem, daß sie dem Ganzen einer geschichtlichen Existenz zugehört und mit allem, was in ihr gegenwärtig sein kann, gleichzeitig ist. *Ibid.*, p. 56. "Es muß geradezu hier als 'wissenschaftlich' gelten, das Phantom einer vom Standort des Erkennenden abgelösten Wahrheit zu zerstören. Das gerade ist das Zeichen unserer Endlichkeit, deren eingedenk zu bleiben allein vor Wahn zu bewahren vermag ... Was wir geschichtlich erkennen, das sind wir im letzten Grunde selbst. Geisteswissenschaftliche Erkenntnis hat immer etwas von Selbsterkenntnis an sich. Nirgends ist Täuschung so leicht und so naheliegend wie in der Selbsterkenntnis, nirgends aber bedeutet es auch, wo sie gellingte, so viel für das Sein des Menschen." H-G. Gadamer, "Wahrheit in den Geisteswissenschaften", in sy *Kleine Schriften I*, p. 42.

<sup>309</sup> Die polariteit van vreemdheid en vertroutheid is deel van Griekse erfenis. Terwyl Plato dit mities verwoord het vanuit sy *anamnesis*-begrip, het Aristoteles dit wetenskaplik teoreties beskryf in sy metafisika. Cf. Aristotle, *Metaphysics, Book I*, 992b124 – 992b33. Sy tweede geskrif oor analise begin dan ook so: "All teaching and all intellectual learning come about from already existing knowledge." (Aristotle, *Posterior Analytics, Book I*, 71a1. Alles wat ons ervaar, word gemeet aan dit wat ons reeds weet. Sonder prolepsis kan geen beoordeling van die nuwe kom nie. *Waarheid is die ooreenstemming tussen vooroordeel en saak*. Daarom is die vraag-antwoord benadering van Gadamer



dialektiek wat nie lei tot 'n wete nie, maar tot nie-wete, tot die besef van die eindigheid en voorlopigheid van ons uitsprake, aangesien dit ook anders kan wees in 'n nuwe situasie. Die gesprek om die waarheid vind nie plaas sonder *verwondering* nie. Die verwondering blyk in die aangesprokenheid en die vraag en antwoord in die gemeenskaplike gesprek wat ons is, en die ervaring dat ons nie aan ons menings oor wat die waarheid is gebind is nie, maar eerder telkens opnuut ervaar hoe die waarheid as gebeurdelike aangesprokenheid ons almal in ons bekrompe menings omvat en meevoer tot iets nuuts.<sup>310</sup>

**3 (Wirkungsgeschichte en gebeurdelike aangesprokenheid)** Waarheid as gebeurdelike aangesprokenheid het dieselfde struktuur as die *Wirkungsgeschichte*. Dit beteken nie dat die waarheid en *Wirkungsgeschichte* identiek is nie. Dit beteken eerder dat die *Wirkungsgeschichte* 'n aanwesige moment is in alle verstaan soos waarheid ook aanwesig is in alle verstaan vir sover verstaan altyd poog om 'n saak in die ware aanspraak daarvan te verstaan en so verstaan van waarheid is. Die *Wirkungsgeschichte* is immers die struktuur of werkwyse van hoe die waarheid as 'n sinmag die verstaner oorrumpel en meesleur in die verstaansgebeurde. Wanneer daar dan iets gesê word oor die struktuur van die *Wirkungsgeschichte*, is daarmee alreeds ook iets gesê oor die wyse waarop die sinmag van die waarheid werk en hoe waarheid as gebeurdelike aangesprokenheid funksioneer.

**Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* kan in verband gebring word met **Hegel** en **Heidegger** se bydraes tot die begrip van geskiedenis. **Hegel** sekulariseer die teologiese leerstuk oor die *Gees* wat die band tussen *Vader* en *Seun* is, tot die band tussen mense onderling wat verhoudinge moontlik maak en hy noem dit *objektiewe gees*. Hierdie verhouding of verbintenis tussen mense lei vir **Hegel** tot die *absolute gees* van *absolute kennis*. Vir **Gadamer** bring die verbintense onder mense en tradisie ons egter telkens tot die *eindige gees* en *bepaalde kennis*.<sup>311</sup> **Heidegger** se formulering oor geskiedenis lui alreeds die klok vir **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte*. Vir hom lê die geskiedmatigheid van die syn daarin dat dit sigself oordra en aankom in taal as kommunikasie tussen mense.<sup>312</sup>

---

in navolging van Collingwood so belangrik. Die voortdurende gesprek en wisselwerking tussen vooroordeel en saak, laat die valse vooroordele verdwyn. Dit is 'n valse alternatief wat voorgehou word tussen absoluutheid of relativisme en weerspieël eerder die ooreenstemmingsteorie van waarheid as 'n kritiek op Gadamer. Cf. J. Grondin, *op. cit.*, pp. 133-134; ook G.B. Madison, "Eine Kritik an Hirschs Begriff der 'Richtigkeit'", in H-G. Gadamer & G. Boehm, *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, pp. 408, 419.

<sup>310</sup> "Was wir in allem Bemühen um Wahrheit mit Erstaunen gewahren, ist, daß wir nicht die Wahrheit sagen können ohne Anrede, ohne Antwort und damit ohne die Gemeinsamkeit des gewonnenen Einverständnisses. Das Erstaunlichste am Wesen der Sprache und des Gespräches aber ist, daß auch ich selber nicht an das, was ich meine, gebunden bin, wenn ich mit anderen über etwas spreche, daß keiner von uns die ganze Wahrheit in seinem Meinen umfaßt, daß aber gleichwohl die ganze Wahrheit uns beide in unserem einzelnen Meinen umfassen kann." H-G. Gadamer, "Was ist Wahrheit?" in sy *Kleine Schriften I*, pp. 57-58.

<sup>311</sup> H-G. Gadamer, "Hegel und der geschichtliche Geist", in sy *Kleine Schriften III*, p. 124, "Hegels Philosophie und ihre Nachwirkungen bis heute", in sy *Vernunft*, p. 45. Cf. hieroor ook J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, pp. 39-66, veral p. 60.

<sup>312</sup> "Die Geschichte ist zugleich an ihr selbst als sichüberliefernde je in einer ihr zugehörigen Ausgelegtheit, die selbst ihre eigene Geschichte hat, so daß die Historie zumeist erst durch die

**Gadamer** reken dat dit **Heidegger** se *Kehre* was wat die hermeneutiese vraag op die juiste bodem geplaas het.<sup>313</sup> Die oorwinning van subjektivisme en objektivisme lê vir hom hier! Die *Kehre* behels dat **Heidegger** insien dat *Dasein* nie geskik is vir die aanduiding van syn en tyd nie. Dit is eerder andersom: syn en tyd dui *Dasein* aan in *Dasein* se lot, *Geschick* en *Schicksal*. Die *Geworfenheit* in *Sein und Zeit* word na die *Kehre* sinsdenke; en hermeneutiese aktiwiteit is nou nie meer die besluit en kreatiewe uitleg van die menslike *Dasein* nie, maar die hoor van die boodskap by *Hermes*. Verstaan word die hoor van 'n boodskap<sup>314</sup> verstaan van waarheid word aangesprokenheid.

Die mag wat die subjektivistiese en bewussynsgrense deurbreek, is by **Hegel** die objektiewe gees, by **Heidegger** is dit die *syn* en *Geschick*. Die *syn* is die nuwe subjek wat die menslike subjek deurdring.<sup>315</sup> **Gadamer** neem **Heidegger** se *Kehre* terug na die oorsprong en herlei die synsproblematiek na die probleem van tradisie en geskiedenis. Die *Seinsgeschichte* van **Heidegger** word by **Gadamer** die tradisie en so die *Wirkungsgeschichte*.<sup>316</sup> Na die *Kehre* kan waarheid nie meer *adaequatio intellectus ad rem* of *orthotes* (juistheid) of ook *sekerheid* wees nie. Die oerervaring van waarheid as 'n geheim, as onverborgenheid, kom na vore en so die voorwetenskaplikheid van waarheid. Hierdie oorspronklike sinswyse van waarheid blyk veral in die kuns en taal en word deur **Heidegger** sowel as **Gadamer** deurlopend ontgin.<sup>317</sup> Die sinmag en oorrompelende krag van die *syn* blyk ook in die geskiedenis.

Die geskiedenis as geskiedmatigheid of *Geschichtlichkeit* waarin ons opgeneem is, word deur **Heidegger** aangedui met sy begrip *wêreld* soos dit na vore kom in sy analise van menslike *Dasein* se verstanende omgaan in die wêreld as 'n *in-der-Welt-sein*. **Heidegger** se begrip van *in-der-Welt-sein* as die voltrekking van verstaan en **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* as die wyse waarop verstaan werk, is korrelatiewe begrippe. Beide dui die beperkte en begrensde oriëntasie van die mens,

---

Überlieferungsgeschichte hindurch zum Dagewesenen selbst vordringt." M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 395-396. Cf. ook J. Grondin, *op. cit.*, p. 85.

<sup>313</sup> "... mein Buch steht methodisch auf phänomenologischem Boden. Es mag paradox klingen, wenn anders gerade Heideggers Kritik der transzendentalen Fragestellung und sein Denken der 'Kehre' der Entfaltung des universellen hermeneutischen Problems, die ich unternehme, zugrundeliegt. Ich meine aber, daß auf diese Wendung Heideggers, die das hermeneutische Problem erst zu sich selbst befreit, das Prinzip phänomenologischer Ausweisung angewendet werden darf. Ich habe deshalb den Begriff 'Hermeneutik', den der junge Heidegger gebrauchte, festgehalten, aber nicht im Sinne einer Methodenlehre, sondern als eine Theorie der wirklichen Erfahrung, die das Denken ist." H-G.

Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XXIV.

<sup>314</sup> Cf. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, pp. 67-99, veral pp. 84-85.

<sup>315</sup> J. Grondin, *op. cit.*, pp. 86-87.

<sup>316</sup> W. Schulz, "Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer's", in R. Bubner (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, pp. 305-316.

<sup>317</sup> Cf. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*; Gadamer se aanpak van *Wahrheit und Methode* waarby hy die waarheidsvraag blootlê in die ervaring van kuns en taal. Cf. ook Gadamer se verskeie boeke wat interpretasies van gedigte bevat: *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge 'Atemkristal'* (1973); *Poetica. Ausgewählte Essays* (1977); *Gedicht und Gespräch* (1990); en ook sy verskeie artikels oor digters en poësie en kuns, veral in sy *Kleine Schriften II – Interpretationen*.

maar ook die moontlikhede vir voortgaande en vernuwende oriëntering. **Heidegger** bring met sy *hermeneutiek van faktisiteit* dalk meer die *sinchroniese* lyn van die geskiedenis na vore in sy begrip van *in-der-Welt-sein*. **Gadamer** bring 'n korrigerende uitbreiding teweeg deur die *diachroniese* lyn van die geskiedenis na vore te bring in sy begrip van die *Wirkungsgeschichte* as die behorendheid aan die tradisie.<sup>318</sup> **Gadamer** se beklemtoning van die tradisie sluit die verlede en hede in, die *Wirkungsgeschichte* sluit dus **Heidegger** se *in-der-Welt-sein* en die *mit-dem-Ander-in-der-Welt-sein* in. Die manier hoe die tradisie by ons aankom is juis in 'n horisonversmelting wat geen individualistiese proses nie, maar deel is van die gesprek wat ons is – of in **Werner Schulz** se woorde oor **Gadamer** se hermeneutiek: *die gesprek wat die geskiedenis is*.<sup>319</sup> Daar is geen nulpunt of zeropunt van verstaan nie, ons verstaan altyd steeds reeds, en is altyd steeds reeds wesenlik beïnvloed deur die vaders en moeders uit die verlede en deur die broers en susters in die hede. Verstaan is uit en uit gebeurdelik<sup>320</sup>. En vir sover verstaan altyd 'n verstaan van waarheid is, blyk waarheid telkens as *gebeurdelike aangesprokenheid*, as die sinmag wat jou aanspreek uit die verlede en hede, wat jou nie laat los nie, en waarvan jy nie kan ontvlug nie.

## 5.2 "... ein gefährliches Auf-dem-Wege" (Friedrich Nietzsche)

In die vorige subparagraaf is **Gadamer** se waarheidsbegrip tipeer as op-weg-wees na aanleiding van **Heidegger** se voorwoord tot sy versamelde werke, naamlik *Auf dem Wege*. In hierdie sub-paragraaf wil ek die op-weg-wees karakter van **Gadamer** se waarheidsbegrip verder nuanseer as 'n *gevaarlike op-weg-wees*. Waarheid is nie net *gebeurdelike aangesprokenheid* nie, waarheid is ook *etiese aangesprokenheid*. Die aanhaling van **Nietzsche** kom uit *Zarathustra* se tipering van die mens.

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch - ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben. Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was

<sup>318</sup> Cf. J. Grondin, *op. cit.*, pp. 146-147. Cf. ook Gadamer se konneksie tussen Heidegger se hermeneutiek van faktisiteit en Husserl se *Lebenswelt*: "In Husserls späten Arbeiten war es das Zauberwort von der Lebenswelt – eine dieser seltenen und erstaunlichen künstlichen Wortprägungen ... und dadurch bezeugen, daß sie eine verkannte oder vergessene Wahrheit zur Sprache bringen. So hat das Wort 'Lebenswelt' an Voraussetzungen erinnert, die aller wissenschaftlichen Erkenntnis vorausliegen. Vollends war Heideggers Programm einer 'Hermeneutik der Faktizität', und das heißt: die Konfrontation mit dem Unvertändlichen des faktischen Daseins selber, ein Bruch mit dem idealistischen Begriff der Hermeneutik ... Beides, sowohl Husserls Lehre von der Lebenswelt wie Heideggers Begriff der Hermeneutik der Faktizität, hält die Zeitlichkeit und Endlichkeit des Menschen gegenüber der unendlichen Aufgabe des Verstehens und der Wahrheit fest." H-G. Gadamer, *Vom Ideal der praktischen Philosophie*, in *Lob der Theorie*, pp. 71-72.

<sup>319</sup> "Damit ist ihre Arbeit als unendliche garantiert. Das Gespräch, das die Geschichte ist, findet keinen Abschluß." W. Schulz, *op. cit.*, p. 316.

<sup>320</sup> H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 378, 444, 459, 520; "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik – metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'", in *Kleine Schriften I*, pp. 121; en "Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz", in sy *Kleine Schriften I*, p. 157. Gadamer het aan Grondin meegedeel dat hy, toe die manuskrip vir 'Wahrheit und Methode' klaar was, die titel *Verstehen und Geschehen* oorweeg het. Cf. J. Grondin, *op. cit.*, p. 127, voetnota 10.

geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist.<sup>321</sup>

As gebeurdlike aangesprokenheid het waarheid 'n *vormende* invloed op almal wat verstanend die waarheid soek. As etiese aangesprokenheid het waarheid 'n *omvormende* invloed wat verstaners dwing tot verantwoording, verantwoordelikheid en tot beslissing. Die etiese aangesprokenheid van waarheid word bespreek deur eerstens te wys op die probleem van verraad of trou wanneer dieselfde waarheid telkens anders verstaan word, dan op die rol van taal in die kommunikasie van waardes en die groei van 'n *sensus communis*, om ten slotte te wys op die *Wirkungsgeschichte* as waarheidsgebeure met 'n etiese impak.

**1 (Verraad of trou?)** Die bekende gesegde is dat wanneer 'n mens die tradisie interpreteer, dan pleeg jy altyd verraad.<sup>322</sup> In die verstaan van die saaklike waarheid van tekste uit die verlede gebeur daar, in **Gadamer** se metafoor, 'n *horisonversmelting* tussen die saak van die teks en dié se horison en die verstaner met dié se totale horison. Vanweë hierdie horisonversmelting wat telkens plaasvind binne verskillende historiese omstandighede, word dieselfde tekssaak of saaklike waarheid van die teks telkens weer anders verstaan.<sup>323</sup> Die vraag is net, is die verstaners wat dieselfde waarheid telkens anders verstaan trou aan die waarheid of pleeg hulle verraad? Word dieselfde waarheid nuut en anders verstaan, of word 'n ander waarheid verstaan?<sup>324</sup>

Die horisonversmelting toon die *openheid* en *eindigheid* van verstaan en waarheid. Verstaan is 'n nimmereindigende proses en waarheid is ook 'n nimmereindigende gebeurtenis. Vir **Grondin** gaan dit in die verstaansproses meer om 'n

<sup>321</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, p. 13.

<sup>322</sup> *Traditio* het die dubbele betekenis van oorlewering en uitlewering

<sup>323</sup> Vir Grondin is daar telkens twee kante: 'n nuwe waarheid en tog dieselfde waarheid. J. Grondin, *op. cit.*, p. 151. Die vraag is net of dit twee kante is en of dit nie gewoon 'n polariteit of spanning is binne die waarheid self. Waarheid is altyd waarheid wat jou aanspreek. En waarheid uit die verlede vertoon die spanning van vreemdheid en vertroutheid, van dieselfde en anders of nuut. Daar is immers 'n verskil tussen 'n nuwe waarheid en 'n ander waarheid. 'n Ander waarheid is gewoon iets heel anders wat nie dieselfde is nie. 'n Nuwe waarheid kan dieselfde waarheid in 'n ander gedaante wees of met 'n nuwe geldingskrag wees. Die verskil tussen hierdie identiteit en differensie is 'n ou probleem. Cf. ook M. Heidegger, *Identität und Differenz*.

<sup>324</sup> "Es genügt zu sagen, daß man anders versteht, wenn man überhaupt versteht." H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 280. "Es ist immer als Vermeintes mitgegeben und von uns als Ganzes wieder neu zu bestimmen, wie es die aristotelische Phronesislehre, an die Gadamer stets anknüpft, zeigt. Das Ganze ist immer gegenwärtig, aber nur als etwas, was sich in der Fortsetzung des philosophischen Gesprächs, das seit Sokrates Dialektik' heißt, weiter entwickelt. In der Wiedererkennung der Aufgabe des Denkens übernehmen wir unsere Endlichkeit und lassen uns auf die Dialektik des Gesprächs ein, in dem kein Monolog geführt werden darf. Philosophie ist nur als Teilnahme möglich, denn die Wahrheit läßt sich auch nur als Teilhabe an etwas, das uns überragt und in dessen Spiel wir mit einbezogen sind, verstehen. Als Unverborgenheit (aletheia) schließt die Wahrheit ein Verborgenes in sich. Der uns tragende Ursprung der Wahrheit bleibt im Dunkeln und muß weiter erforscht werden. Das Denken versteht sich deshalb als Weiterdenken. D.h. als Wiederentdecken des rätselhaften Wahrheitsgeschehens. Diese neu verstandene Anamneselehre schließt die Idee eines absoluten Anfangs aus. Auf der anderen Seite gibt es aber auch keinen 'Zweck' und somit auch keinen Fortschritt im Denkprozeß. Wir verstehen nicht 'besser', sondern bestenfalls 'anders'... Im Grunde genommen bleibt das Ganze als Ganzes da, bloß in Gestalt einer Totalität, die als Horizont und nicht als Inbegriff oder Idee fungiert." J. Grondin, *op. cit.*, pp. 37-38.

*horisonverskuiwing* as om 'n *horisonverbreding*.<sup>325</sup> 'n Mens kan hierop sê dat die horison natuurlik voortdurend verskuif vanweë die verandering van oord en stonde van die verstaner en daarom vind daar voortdurend 'n anders verstaan plaas en kry die gesig van waarheid 'n nuwe gelaat. Die punt is egter dat verskillende mense binne dieselfde historiese situasie die saaklike waarheid van die teks anders verstaan vanweë hulle eie integrasie van die gebeurdelike karakter van die syn of *Wirkungsgeschichte*. In die verband bly **Gadamer** se metafoor as 'n versmelting van horisonne steeds 'n goeie beeld. Dit gaan nie net om die verlede en hede nie, dit gaan om die totale gebeurdelike leefhorison van individue en gemeenskappe wat met die saaklike waarheid van die teks versmelt tot 'n nuwe en aktuele sinaanspraak of waarheid. So 'n versmelting van horisonne gebeur telkens in die soeke na sin en in die wil om te verstaan as deel van die gesprek wat ons is, en in die gekontroleerde versmelting van horisonne.<sup>326</sup>

**Grondin** reken **Plato** se waarheidsbegrip, waarby **Gadamer** aansluit, het twee aspekte, naamlik die *noëtiese* en die *dialogiese* aspek. Hy reken die *noëtiese* aspek het te make met die *subtillitas intelligendi* en die *dialogiese* aspek met die *subtillitas explicandi*. Die winspunt van **Gadamer** is dat hy die *subtillitas applicandi* as deel sien van die verstaansproses. Die drie *subtillitas* is nie drie opeenvolgende en losstaande gebeure nie, maar een gebeurtenis. Die verstaan van waarheid is dan altyd 'n *noëties-dialogies-toegepaste* verstaan. En waarheid wat verstaan word is konkreet. Waarheid is nie 'n objektiewe stand van sake wat besigtig kan word en wat los van oord en stonde is nie, waarheid is eerder 'n gang van sake, dit is gebeurdelik, dit is 'n ontmoeting tussen verstaner en die te verstane saak, dit is 'n horisonversmelting wat daarom telkens nuut en telkens anders uitkristalliseer. Waarheid as so 'n ontmoeting is nie 'n suiwer en uitsluitlik *noëtiese* saak nie, maar 'n aanspraak op mense as agente van handeling en sentrums van gevoel. Nie net verstaan is telkens nuut en anders nie, die waarheid self is telkens nuut en anders, *kortom: die waarheid is konkreet*. Waarheid is *gebeurdelike aangesprokenheid*, en hierdie aangesprokenheid as *etiese aangesprokenheid* wek ook telkens verskillende reaksies op en motiveer tot 'n ryk geskakeerde verskeidenheid van handeling.

Die *etiese aangesprokenheid* plaas die aangesprokenes se lewe op die spel, dring hulle tot nuwe oriëntering en handeling. Waarheid blyk hier as *risiko*.<sup>327</sup> Die verstaners is nie heer oor die waarheid nie. Hulle het nie beheer oor die waarheid nie, hulle skep dit nie, kan dit nie manipuleer nie, be-gryp dit nie. Die verstaners word eerder deur die waarheid be-gryp of beetgepak, oorrompel en meegevoer.<sup>328</sup> Die meegevoer word deur die waarheid vanweë die gebeurdelike karakter of geskiedmatigheid van die waarheid

<sup>325</sup> J. Grondin, *op. cit.*, p. 159.

<sup>326</sup> In die gekontroleerde versmelting van horisonne is 'n konsensus kontrole nodig. Hiervoor het Habermas die korrespondensieteorie omgekeer na 'n konsensus-teorie oor waarheid. Cf. J. Habermas, "Wahrheitstheorien", in *Festschrift W. Schultz*, en J. Grondin, *op. cit.*, p. 162.

<sup>327</sup> Cf. J. Margolis, "Interpretation at risk," in *Monist* 73(1990), pp. 312-330

<sup>328</sup> "Verstehen wird ständig als 'Geschehen' charakterisiert. Die akute Folge, die sich daraus für das Wahrheitsproblem in der Hermeneutik ergibt, ist die, daß ein hermeneutischer Wahrheitsbegriff dem Wagnischarakter des Verstehens Platz machen soll. Wir befinden nicht über die Wahrheit des Verstehens, die vielmehr über uns Herr wird. Das Verstehen steht unter einer Wirkung, die ihm nie vollkommen durchsichtig werden kann. Erst nachträglich stellen wir fest, daß wir, 'verstanden' haben." J. Grondin, *op. cit.*, p. 127.

(en verstaan), is telkens konkreet. Oral waar waarheid verstaan word, word die self ontbloot en 'n nuwe perspektief op die situasie kom na vore. Ook op hierdie punt ervaar die verstaners dat die waarheid heer oor hulle is en dat hulle meegevoer word tot 'n nuwe oriëntasie en nuwe handeling. Waarheid as etiese aangesprokenheid het 'n *profetiese karakter* en is deel van die *profetiese denke* teenoor die *magiese denke*.

In die *teologie* – by name in die verkondiging van die evangelie, en in die *regswese* – by name in die regspleging in die hof, kom hierdie risiko en angs oor die verraad of trouheid aan die waarheid telkens akuit na vore.<sup>329</sup> Binne elke preek en elke hofuitspraak kom die ganse waarheid in gedrang en speel verlede en hede in mekaar en oor mekaar. Die horisonversmelting wat daar plaasvind is nie 'n mooi en indrukwekkende metafoor nie, maar 'n konkrete beslissing met ingrypende betekenis en gevolge.

Hier blyk dit dan ook dat waarheid nie gewoon 'n uitspraak of die weergee van inligting is nie, maar iets wat in die konkrete situasie beslis word. Elke uitspraak is immers 'n antwoord op 'n vraag en elke vraag veronderstel 'n hele vraaghorison. Kragtens die gebeurdelike karakter van ons syn is elke situasie anders en word sin van die oorlewering - of dit die Christelike boodskap of wet van 'n land is - telkens opnuut weer ontdek vanuit nuwe vrae wat in die nuwe situasie opgekom het. Enersyds is die nuwe vrae, vrae wat gestel word vanuit verstandigheid of *phronesis*, andersyds kom nuwe vrae vanself op in elke nuwe situasie. Die kuns om 'n vraag te stel gaan nie daarom dat iets nuuts uitgedink moet word nie, maar is eerder die effek van die sinmag van die opgebergde sin van die vertroude leefwêreld wat soos 'n damwal breek in elke nuwe impaksituasie. Kortom, die nuwe vrae is enersyds 'n funksie van *phronesis*, andersyds 'n funksie van die *Wirkungsgeschichte*. Nuwe vrae verkry nuwe antwoorde en is deel van die dialektiese beweging van die syn en waarheid.<sup>330</sup> Waarheid is so *gebeurdelike aangesprokenheid*. Die gebeurdelike karakter van waarheid beteken enersyds dat die geskiedenis waarheid bemiddel en die tydafstand oorbrug, andersyds dat die oorspronklike inhoud geskei word en nuut gekonstitueer word in 'n nuwe konkreetheid. Elke epog het sy eie waarheid. En daarom is die ideaal van *korrektheid* nie meer in tel nie, maar die ideaal van *konkreetheid* en toepassing. Die oord van waarheid is nie die verlede nie, maar die ontmoeting tussen verlede en hede. Waarheid word 'n gebeurdelike produksie.<sup>331</sup>

Wat die waarheid in elke situasie is, word beslis in die *gesprek* en *geding* om die waarheid, die gesprek wat ons is. Die aard van hierdie gesprek is vir **Gadamer** nie 'n kruisverhoor of 'n retoriek in die sin van die *Sofiste* wat gewoon wil oorreed en 'n eie

<sup>329</sup> Cf. hiervoor H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 307-323 "Daß das Andersverstehen stets auf dieselbe Sache bezogen ist, beweist das Tun der Theologie, oder spezifischer: der Verkündigung. Das Wort der Schrift soll treffen, aber das kann es nur, wenn es bezüglich der verschiedenen Situationen, Kulturen oder Epochen, in denen es auftritt, anders vermittelt wird." J. Grondin, *op. cit.*, p. 157.

<sup>330</sup> "Im Fragen entdeckt die Dialektik neue Wege. Deshalb erweist sie sich wieder als Phronesis: Sie ist mehr eine Haltung der Offenheit als eine Technik oder ein Wissensgebäude. Darum schlägt Platon immer neue Richtungen in den Dialogen, die sich des öfteren als Holzwege herausstellen, ein. Jeder Dialog, wie jeder philosophische Ansatz, ist immer nur ein Weg, nicht 'der' Weg, den es in der Philosophie gibt." J. Grondin, *op. cit.*, p. 34.

<sup>331</sup> J. Grondin, *op. cit.*, pp. 148-149.

stempel wil afdruk nie, maar die gesprek met die teks as 'n jy wat jou iets te sê het oor die saak. Dit is belangrik om raak te sien dat in hierdie gesprek daar nie willekeur moontlik is nie, want die egte gesprek is nie 'n monoloog nie, maar 'n hoor en vra en sê oor 'n saak. Dat die teks – of dit nou 'n oorgelewerde teks oor die geskiedenis, Bybelteks of regstek is – as 'n *jy* gesien word, bring reeds die etiese aspek na vore. Die gesprek met 'n teks as 'n *jy* verg 'n sekere *etiese houding* wat nie willekeur toelaat nie, maar jou weerloos stel voor die saaklike waarheid waarvoor jy en die teks moet buig.

Volgens **Grondin** benut **Gadamer** die *dogmatiese model*, waarvolgens interpreteerders hulle oriënteer aan hul belydenis, om te aksentueer wat in elke interpretasie gebeur: elke uitleg het 'n “dogmatiese karakter” want dit stel sigself onder die leiding van die tekssaak wat uitgelê moet word. Die voorrang van die saak begrens die skeppingskarakter van hermeneutiese aktiwiteit. Die moment van ontmoeting tussen verlede en hede word deur **Bollnow** gesien as 'n kreatiewe proses waarby die verstaner *skepper-status* verkry. **Gadamer** distansieer hom van hierdie siening.<sup>332</sup> Die waarheid is nie die skepping van die verstaner nie, maar kom na vore in die ontmoeting of gesprek tussen verstaner en teks oor 'n saak en vanuit hierdie gebeurtenis kom iets nuuts na vore. Wat nuut na vore kom, oftewel die nuwe waarheid, is nie die skepping van die verstaner of teks nie, maar is 'n syngesbeurtenis, 'n waarheidsgebeurtenis op daardie oord en stonde. Die waarheid sweef tussen twee pole, verlede en hede, dit behoort nie tot een van die twee nie, maar raak aan en staan op albei en verbind albei. Die waarheid bly spekulatief of terugwerpend op die verlede. Die konkrete waarheid is telkens die voltrekking of aktualisasie van die *Wirkungsgeschichte* en is spekulatief deurdat dit verdwynende syn is wat telkens heenwys na sin.<sup>333</sup> En daarmee besweer **Gadamer** alle willekeur wat in die naam van historiese gesitueerdheid of in die naam van kreatiwiteit, heer oor die waarheid wil speel.

**2 (Taal en *sensus communis*)** Waarheid vir **Gadamer** is die *gebeurdelike aangesprokenheid*, en ook die *etiese aangesprokenheid*. Die waarheid spreek mense altyd steeds reeds aan in hulle totale menswees, in hulle kultuur-historiese situasie, en noop hulle tot handeling. Die metafoer wat gebruik word vir die aankoms van waarheid, naamlik “*aangesprokenheid*”, is nie sonder rede 'n taal-metafoer nie, want die aankoms van waarheid as 'n konkrete waarheid, kom altyd aan in spreke. Die gebeurdelike en etiese aangesprokenheid is 'n woord-gebeurtenis. Daarom dat **Gadamer** kan sê *Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*.<sup>334</sup> Spreke is die oord waar waarheid aankom, die oord waar mense die waarheid hoor, mekaar hoor, die

<sup>332</sup> Bollnow sien verstaan as 'n “wesensmäßig schöpferische Leistung” en hiervan distansieer Gadamer hom aangesien dit die rol van die verstaner oorskakel. Cf. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 484. “Die innige Einheit von Verstehen und Auslegen bewährt sich also gerade darin, daß die Auslegung, die die Sinnimplikationen eines Textes entfaltet und in sprachlicher Weise ausdrücklich macht, gegenüber dem gegebenen Text eine neue Schöpfung scheint, aber gleichwohl neben dem Verstehen kein eigenes Dasein behauptet.” *Ibid.*, p. 449.

<sup>333</sup> “Als Vollzug des Verstehens ist es die Aktualität des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins, und als solche ist es wahrhaft spekulativ: ungreifbar seinem eigenen Sein nach und doch das Bild zurückwerfend, das sich ihm bietet.” *Ibid.*, p. 449.

<sup>334</sup> H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 450 ev., p. XXII; Cf. ook sy “Mensch und Sprache”, in sy *Kleine Schriften I*, pp. 93-100; “Sprache und Verstehen”, in *Kleine Schriften IV*, pp. 94-108.

gebeurdelike en etiese aangesprokenheid gestalte kry, en waar waarheid verstaan word.

Filosofie as die liefde en soeke na wysheid en waarheid het daarom altyd te make met taal, met die lewende spreke onder mense. **Plato** se *Phaido* dialoog is hier van belang.<sup>335</sup> Wanneer *Anaxagoras* nie met sy *nous* die wese van dinge kan raaksien nie, volg **Sokrates** die tweede beste vaart ... die vlug in die *logoi*. “Aan so iets het ek ook gedink en was bekommerd, of ek nie my siel geheel en al sal verblind, as ek met my oë direk na die dinge kyk en probeer om hul wese te begryp nie. Dit lyk vir my daarom reg om my toevlug te neem na die wyse waarop ons oor die dinge praat, om daarin die waarheid van die dinge te bekyp.”<sup>336</sup> Die tweede beste vaart is nie sleg of tweedehands of minder geskik nie, dit is eerder die uitweg wanneer die wind nie reg waai om volseil te vaar nie, dan roei jy. Dit is moeiliker, langamer, onsekerder, maar dit is die weg van menslikheid. **Sokrates** se *vlug in logoi* is vir **Gadamer** die wending tot taal.<sup>337</sup> Hierdie wending is beslissend vir geskiedenis van denke. Volgens **Natorp** beteken dit dat **Plato** die dogmatiese natuurverklaring van sy voorgangers verlaat om die kritiese weg van die filosofie in te slaan. **Stenzel** sê die afwyk van die *pragmata* na die *logoi* is die weg tot rasonale kennis.<sup>338</sup> **Gadamer** reken hierdie wending is die wending na die taligheid of sprekendheid van ons hele wêreldervaring en dit is die weerstand teen alle dogmatisme en sistemativering.<sup>339</sup> *Plato het reg ingesien dat wie in taal kyk, kyk in waarheid.*<sup>340</sup> Spreke is daarom die toegang na en die oord van waarheid.

Spreke as die oord van waarheid is dan ook die oord van die etiese aangesprokenheid van waarheid. Die vermoë om te kan praat is volgens **Aristoteles** die onderskeidende kenmerk van die mens in vergelyking met ander lewende wesens. Daarom noem hy die mens die wese wat *logos* het – die met spraak begiftigde wese.<sup>341</sup> Die begin van taal en kultuur is met duisternis omhul. **Gadamer** verwys na **Herder** wat vertel van die goddelike skepping wat begin met die woord. “Und God sprach: es werde Licht.” Bring die woord die lig? Was die woord die lig? Is die woord lig?<sup>342</sup> **Gadamer** sluit

<sup>335</sup> Plato, *Phaido*, 97c/99e.

<sup>336</sup> “An so etwas dachte auch ich und war in Besorgnis, ob ich nicht meine Seele ganz und gar zum Erblinden brächte, wenn ich mich mit meinen Augen unmittelbar zu den Sachen hinwendete und mit jedem meiner Sinne versuchte, sie zu fassen. Es schien mir daher richtig, meine Zuflucht zu der Weise zu nehmen, wie wir von den Dingen reden, um darin die Wahrheit über die Dinge zu betrachten.” Plato, *Phaidon* 99ce. Gadamer se vertaling van Plato in *Texte zur Ideenlehre*, p. 21 (aangehaal by J. Grondin, *op. cit.*, p. 19).

<sup>337</sup> H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 406.

<sup>338</sup> P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1902, 1921/2, Hamburg 1961, p. 153 en J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig, 1917, 1931, Darmstadt 1974, p. 133. (Beide aangehaal by J. Grondin, *op. cit.*, pp. 19-20).

<sup>339</sup> H-G. Gadamer, “Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts”, in *Kleine Schriften I*, p. 147, en “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, in *Ibid.*, p. 118. Cf. ook sy *Wahrheit und Methode*, p. 406.

<sup>340</sup> Wanneer Plato in *Timaios* 29cd praat van die swakheid van taal (343a) word die kennis van taal gelos ten gunste van die noetiese kennis. Gadamer reken Plato los die wese van taal hier aangesien hy die taal hier as tekensistiem sien. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 385.

<sup>341</sup> H-G. Gadamer, “Die Kultur und das Wort”, in sy *Lob der Theorie*, pp. 13 ev.

<sup>342</sup> H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 11.



ook by **Hölderlin** se gedig *Friedensfeier* aan waarin die frase voorkom wat hyself dikwels in 'n variant aanhaal: “*Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander.*”<sup>343</sup> Vir **Hölderlin** is die gesprek van mense onderling en die gesprek met die goddelike een en dieselfde ding. **Die ganse menswees is gesprek.** Die gesprek is veral om mekaar te hoor.<sup>344</sup> Wanneer **Aristoteles** sê dat die mens die lewende wese is wat *logos* of spraak het, word die mens gekarakteriseer uit sy duistere oerbegin, as kultuurwese wat steeds in verwondering 'n antwoord gee, want elke woord van die mens is 'n antwoord op 'n voorafgaande woord.<sup>345</sup> Uiteindelik word die mens as wese wat praat, juis deur spreke onderskei van die diere. Spreke gee die mens die vermoë tot distansiëring, die vermoë om die verlede in die hede teenwoordig te stel en die moontlikhede van die toekoms ook in die hede te laat geld. Juis so is die mens in staat om te kies. Mense het die vermoë van *prohairesis*, om vooruit te skat, om te kies. En so kom norme en waardes tot stand. Dit alles gebeur in taal en leef voort in taal. Taal word die wêreld van die mens, 'n wêreld van perspektiewe, waardes, moontlikhede. In spreke word die wêreld meegedeel aan ander en leef dit voort in die tradisie en kultuur. Binne die kultuur of taalruimte met al die ingeboude waardes, is mense – in **Aristoteles** se begrip - *kata suntheken* of *ooreengekome*. In die taal of gesprek wat ons is, is ons altyd steeds reeds ooreengekom. Dit gaan nie oor 'n ooreenkoms wat op 'n historiese datum bereik is en vasgelê en bepaalbaar is nie, dit is die vanselfsprekende leef en speelruimte waar mense eerder steeds reeds ooreengekome is.<sup>346</sup>

Die reeds ooreengekome ruimte is 'n taalruimte, 'n gemeenskap van sprekers, 'n kultuurgemeenskap wat saamleef. In hierdie verband sluit **Gadamer** aan by **Vico** se idee van 'n *sensus communis*. Die begrip *sensus communis* stam uit die antieke stryd tussen die wyse en die skoolgeleerde, tussen wetenskap en lewe, tussen teorie en praksis. **Vico** laat die antieke begrip herleef in sy polemieë teen die moderne wetenskap. Hy is nie teen die nut en belang van die wetenskap nie, maar hy wil die grense daarvan aantoon. Die *sensus communis* is nie net 'n algemene vermoë nie, maar ook die inhoudelike sin wat gemeenskaplikheid stig. Volgens **Vico** is dit nie die algemeenheid van die abstrakte rede wat die menslike wil en denke rigting gee nie, maar die konkrete en algemene sin vir die regte en gemene welsyn. Daarom moet die gemeenskaplike sin of *sensus communis* bevorder word ter wille van die lewe.

<sup>343</sup> F. Hölderlin, “Friedensfeier – Endfassung” in sy *Gedichte*, pp. 137-142.

<sup>344</sup> H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 12.

<sup>345</sup> “Eher schon ist der Logos eine Fügung von Worten zur Einheit eines Sinnes, des Sinnes von Rede. Wir nennen das die Einheit des Satzes. Aber auch das ist eine Fragmentarisierung des Wortes. Wenn auch keine ganz künstliche, ist es doch eine letzten Endes willkürliche Einheit. Denn wo ist je das Wort, das gesagt werden soll, ganz gesagt? Wo endet Sinn? In der Einheit des Satzes? Eher schon in der Einheit der Rede, die im Vestummen endet. Aber ist nicht selbst im Verstummen der Sinn des Gesagten erst im Ankommen und beginnt sich erst in der Stille des Gesagtseins zu verbreiten? Is das Wort nicht am Ende erst in der Antwort da? Ist es nicht erst dann das Wort, das einem gesagt wurde und af das man die Antwort zu geben hat? Oder ist auch das noch eine Abstraktion, dies Wort? Ist am Ende jedes Wort Antwort? Sind wir nicht immer antwortend, wenn wir ein Wort wagen, das heißt, suchen wir nicht dem Anderen, der Gelegenheit, der Sache, der causa zu entsprechen?” H-G. Gadamer, “Die Kultur und das Wort”, in sy *Lob der Theorie*, p. 13. Cf. ook sy “Was ist Wahrheit?” in sy *Kleine Schriften I*, pp. 54-56.

<sup>346</sup> H-G. Gadamer, “Die Kultur und das Wort”, in sy *Lob der Theorie*, pp. 12-14.

Die *sensus communis* of gemeenskaplike sin vir die regte en ware is nie 'n kennis wat verkry word uit metodiese ondersoek nie, dit gee eerder metodiese ondersoek rigting en maak dit moontlik. Daarom wil **Vico** sy nuwe wetenskap op die *sensus communis* bou. As aanvulling by die kritiese Cartesiaanse wetenskap stel hy die *sensus communis* wat nie op gronde berus nie, maar waarsonder die wetenskap nie sinvol in 'n gemeenskap kan funksioneer nie. Hy verwerp dus nie die waarheidsbegrip van die wetenskap nie, maar hy wil die **Aristoteliese** praktiese kennis of *phronesis* van die retoriese tradisie, wat gerig is op die konkrete situasie en etiese implikasies insluit, behou en uitbou. *Sensus communis* is die waarheid wat aangekom het in spreke – die *etiese aangesprokenheid* – en wat 'n historiese en kulturele inhoud gekry het binne 'n gemeenskap van mense.<sup>347</sup>

**3 (Wirkungsgeschichte en etiese aangesprokenheid)** Die begrip *sensus communis* is in 'n sekere sin 'n ander begrip vir **Husserl** se *Lebenswelt*, vir **Hegel** se begrip van *objektiewe gees*, vir **Heidegger** se begrip *in-der-Welt-sein* en vir **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte*.<sup>348</sup> By al die nuanses wat dit breër en dieper kan laat funksioneer, is die punt dat waarheid wat verstaan word, gebeurdelike en etiese aangesprokenheid is. Die begrippe *sensus communis* en *Wirkungsgeschichte* laat blyk dat hierdie aangesprokenheid nie op 'n individualistiese wyse plaasvind nie, maar binne die gemeenskap van mense, binne die gemeenskaplikheid van taal, of binne die gemeenskap van sprekers.

Die besondere van die begrip van *sensus communis*, is dat dit enersyds die taalgemeenskap insluit, andersyds die etiese dimensie. As verstaansraamwerk wat mense oriënteer vir leefwyse en handeling, het die *sensus communis* 'n lewensvormende en lewensomvormende impak. Dit bied die raamwerk van waaruit geleef, gedink geëvaleer en krities beoordeel kan word. Kortom, dit bring die waarheid na vore as *etiese aangesprokenheid*.

<sup>347</sup> Die konkrete waarheid blyk dan so in die humanistiese begrip van *sensus communis*, en ook in die Griekse *phronesis* wat die etiese handeling en die verstaan stigende gemeenskap van sin uitdruk. So brei Gadamer verstaan uit na die derde been *subtilitas applicandi* op voetspoor van die *piëtisme* wat dit in die praxis van uitleg ingevoer het. Cf. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 291 en J. Grondin, *op. cit.*, p. 173.

<sup>348</sup> Let op dat ek die verskillende verstaan- en leefraamwerke bloot naas mekaar stel sonder om die verskille uit te lig. Die gemeenskaplike is dat hierdie begrippe almal poog om aangekome waarheid aan te dui wat 'n inhoudelike en oriënterende en draende funksie in 'n gemeenskap speel, en wat die metodiese ondersoek van die wetenskappe voorafgaan en moontlik maak. Cf. vir 'n belangrike bydrae tot die ontwikkeling van die begrip *sensus communis* H-G. Gadamer, "Oetinger als Philosoph", in *Kleine Schriften III*, pp. 89-100; vir Gadamer se waardering en kritiek vir Husserl se begrip van *Lebenswelt*: H-G. Gadamer, "Die Wissenschaft von der Lebenswelt", in *Kleine Schriften III*, pp. 190-201, veral pp. 200-201; vir die raakpunte tussen Hegel se begrip van die "objektiewe gees" en Gadamer se begrip van die *Wirkungsgeschichte*: H-G. Gadamer, "Hegel und der geschichtliche Geist", in sy *Kleine Schriften III*, p. 124, "Hegels Philosophie und ihre Nachwirkungen bis heute", in sy *Vernunft*, p. 45, en J. Grondin, *op. cit.*, pp. 39-66, veral pp. 59-60 en pp. 86-87; vir raakpunte en verskil tussen Heidegger se begrip van "in-der-Welt-sein" en Gadamer se begrip van "Wirkungsgeschichte": W. Schulz, "Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers", in R. Bubner (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, pp. 305-316 en J. Grondin, *op. cit.*, pp. 146-147, en hierbo hoofstuk II/5.3.1/3.

‘n Mens sou in hierdie verband ook **Rossouw** se begrip van die *totale sosiaal-historiese etos* wat hy benut in sy beskrywing van **Van Peursen** se *deiktiese ontologie*.<sup>349</sup> Die *totale sosiaal-historiese etos* wil gewoon uitdruk dat die verstaansraamwerk as verstaans- en leef-raamwerk die totale diachroniese en sinchroniese historiese lyn, oftewel – wat **Van Peursen** noem lengtetyd en dwarstyd - saamsnoer in die *nou* as die knooppunt van die totale lewe se lynspel. In hierdie gewigtige en digte kruispunt kom die waarheid in die geding. In elke saak is alles op die spel, dit gaan telkens om die geding om waarheid en daar word oor waarheid beslis.<sup>350</sup>

**Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* het nie net raakpunte met **Van Peursen** se begrip van die *totale sosiaal-historiese etos* nie, dit is gewoon net ‘n ander manier om dieselfde ding te sê. Die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* is ook die bewussyn wat wesenlik deur hierdie knooppunt van gebeure beïnvloed is in elke nou-situasie. Die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* is ook die reflekerende bewuswees van hierdie wesenlike beïnvloeding sodat die hermeneut elke verstaan van waarheid kan besef en beleef as ‘n *oomblik in die wind*, ‘n *eindige gebeurtenis*, ‘n *voorlopige sinontsluiting* wat jou noop om voort te gaan en deel te neem aan die gesprek wat ons is ... (om dit in **Van Peursen** se terme te sê) *om die verhaal van die werklikheid verder te vertel*.

Die **Gadameriaanse** (of **Hölderliniaanse**) gesprek wat ons is en die **Van Peurseniaanse** verhaal van die werklikheid wat ons vertel, is nie ‘n blote vertelling nie, dit is altyd steeds reeds ook *handeling*. Die waarheid as *gebeurdelike aangesprokenheid* is altyd ook *etiese aangesprokenheid* en noop alle verstaners – vir sover verstaan altyd die verstaan van waarheid is – tot handeling. Die waarheid as *etiese aangesprokenheid* bring telkens weer die *gevaarlike* karakter van die waarheid na vore. Wie waarheid verstaan is steeds soos **Nietzsche** se toustapper wat moet balanseer met ‘n gevaarlike keuse na alle kante toe. Om voort te gaan of te huiwer om voort te gaan is gevaarlik, om stil te staan en geen beslissing te fel nie, is ook gevaarlik. Daarom dat die verstaan van waarheid nie net saamgaan met die noop tot etiese handeling nie, maar ook met die gemoedstemming van angs en onsekerheid.

Dit is in hierdie verband dat die onderskeid tussen *profetiese* en *magiese denke* ook weer na vore kom. **Gadamer** se waarheidsbegrip gaan nie oor ‘n waarheid wat beheer kan word nie, maar oor die soort waarheid wat eerder jónu beet het, beheer en stuur.

<sup>349</sup> Van Peursen bied in sy deiktiese ontologie ‘n genealogie van feite. ‘n Feit is die neerslag van waardebeslissings wat geval het tydens gebeure wat spruit uit die kommunikatiewe en oorrumpelende krag van die werklikheid. C.A. Van Peursen, *Feiten, Waarden en Gebeurtenissen – een deiktiese ontologie*, asook sy “Die etiese Dimension der Wirklichkeit”, in *Zeitschrift für evangelische Ethik* 11, pp. 90-100; en “Het communicatief gehalte der werkelijkheid”, in sy *Wetenskap en Werklikheid*, pp. 233-254. Rossouw tipeer die lengtetyd en dwarstyd se saamsnoer in die *nou* waar etiese beslissings gedoen word in die geheel saam in die kernformulering van *totale sosiaal-historiese etos*. Cf. H.W. Rossouw, *Klasaantekeninge oor C.A. van Peursen se Feiten, Waarden en Gebeurtenissen*.

<sup>350</sup> Vir Van Peursen is daar by die knooppunt van die nou waar alles in gedrang is by een enkele feit onsekerheid, teenoor die sekerheid in die helder buitelyne op die rand of weg van die nou-knooppunt. Vir hom funksioneer die wetenskappe in die heldere afgebakende randgebiede. Miskien is dit goed om op te let – anders as wat Van Peursen sê - dat die afgebakende gebiede van die wetenskappe wortels het wat groei vanuit die nou-knooppunt en juis daarom ook onsekerheid ervaar.

*Profetiese denke* beweeg nooit in die helder lig van die son nie, maar steeds reeds vanuit die duister van die nag na die skemerduister van die komende dag. Dit is eerder die *magiese denke* wat beweeg in die helder dag ... en dikwels juis daarom die nag in. *Profetiese waarheid* is nie 'n helder dag nie, maar die *fluktuasie tussen middernag en vroegoggend*.

### 5.3 "Wahr spricht wer Schatten spricht" (Paul Celan)

Die waarheid as *etiese aangesprokenheid* wat verstaners omvorm tot 'n nuwe oriëntasie en handeling, bring ons in die buurt van die ervaring van die *nag*, *angs* en *onsekerheid*. In hierdie subparagraaf wil ek hierdie dimensie van die waarheidsbegrip wat in **Gadamer** se denke aan die werk is, nader bekyk, naamlik: waarheid as *duistere aangesprokenheid*.

Die opskrif vir hierdie subparagraaf kom uit die gedig *Sprich auch Du* van **Paul Celan**.<sup>351</sup> As jy jou sê wil sê, so sê **Celan** se gedig, moenie die ja van die nee skei nie, gee dit betekenis, gee dit skadus. Gee dit soveel skadu's dat jyself nie mooi weet of dit middernag, middag of middernag is nie. Kyk dan rondom jou en sien hoe alles sowaar reg rondom herleef ... waar praat wie skadu's praat. Kortom, wie indirek en om 'n draai en vaag praat, praat waar.

<sup>351</sup> P. Celan, "Sprich auch du", uit die bundel *Von Schwelle zu Schwelle*, in *Paul Celan Gedichte – in zwei Bänden I*, p. 135. 'n Eie vertaling is langsaan gegee.

Sprich auch du,  
sprich als letzter,  
sag deinen Spruch.

Praat ook jy,  
kry die laaste woord in  
sê jou sê.

Sprich -  
Doch scheidet das Nein nicht vom Ja.  
Gib deinem Spruch auch den Sinn:  
gib ihm Schatten.

Praat -  
Maar moenie die nee van die ja skei nie.  
Gee jou sê ook die betekenis:  
gee dit skadu's.

Gib ihm Schatten genug,  
gib ihm so viel,  
als du um dich verteilt weißt zwischen  
Mittnacht und Mittag und Mittnacht.

Gee dit genoeg skadu,  
gee dit soveel,  
tot jy self verdeel is tussen  
middernag en middag en middernag.

Blicke umher:  
sieh, wie's lebendig wird rings -  
Beim Tode! Lebendig!  
Wahr spricht, wer Schatten spricht.

Kyk rondom jou:  
kyk hoe dit rondom jou lewend word -  
So waar as die dood! Lewendig!  
Waar praat, wie skadu's praat.

Nun aber schrumpft der Ort, wo du stehst:  
Wohin jetzt, Schattenentblöster, wohin?  
Steige. Taste empor.  
Dünner wirst du, unkenntlicher, feiner!  
Feiner: ein Faden,  
an dem er herabwill, der Stern:  
um unten zu schwimmen, unten,  
wo er sich schimmern sieht: in der Dünung  
wandernder Worte.

Nou krimp die plek, waar jy staan:  
Waarheen nou, skadu-ontbloter, waarheen?  
Styg. Voel boontoe.  
Dunner word jy, onkenbare, fyne!  
Fyner: 'n draad,  
waaraan hy, die ster, wil afkom:  
om onder te swem, onder  
waar hy sy eie skynsel sien: in die deining  
van swerwende woorde.

Dit is natuurlik tipies van **Celan** se *sin en sinverhulling* en *poëtiese omkering* dat hy oor die skadu's praat wanneer hy die son ter sprake bring en aan die lig wil bring, hy praat nie direk oor die saak self nie, maar oor die effek.<sup>352</sup> Dit is dan nie so dat die een wat waar praat, skadu's moet géé aan die waarheid waaroor gepraat word nie. Die skadu's van die waarheid moet eerder raakgesien word. Die saak waaroor gepraat word, word nie so direk gesê nie, dit word indirek en met 'n omweg gesê. Juis so herleef die verwondering oor die waarheid en word alles lewend om jou. Waar praat, wie skadu's praat – dit is iemand wat as 't ware om 'n draai praat, nie so direk praat nie en daarom vaag praat en so die ongesegde aanwesig hou by die gesegde. Want die waarheid is *duistere aangesprokenheid*.

Wanneer ons dit het oor waarheid, veral oor waarheid as *duistere aangesprokenheid*, is die probleem hoe ons dan nog kan weet dat dit waarheid is waarmee ons te make het, en nie vergissing of leuen nie. Hoe onderskei ons tussen waarheid en valsheid? In hierdie subparagraaf oor waarheid as *duistere aangesprokenheid* word in drie gedeeltes gekyk na die vraag na 'n kriterium, die vraag of die tradisie of gemeenskap van sprekers by **Gadamer** nie dalk so 'n maatstaf bied nie, en laastens na die rol van *phronesis* in die verstaan van waarheid.

**1 (Kriterium vir waarheid?)** In die filosofie gaan dit vir eeue om die soeke na wysheid, om die vraag na die ware en goeie. Van die vroegste tye was dit 'n belangrike deel van filosofiese denke om te onderskei tussen waarheid en blote menings (*doksa*). Dit is die dryfkrag en fokus van al **Sokrates** se dialoë. **Plato** benut *empeira* en *phronesis* as hulpmiddele om te beoordeel of iets reg is of nie.<sup>353</sup> Dit is ook deel van die Griekse herkoms van die wetenskap wat die kennisverwerwing van Europa onderskei van die Oosterse lande. Die hele drang na kennis, om die onbekende en wonderbaarlike te kan begryp, en die skepsis teen alles wat mense sê en as waarheid voorhou, het die wetenskap in die Westerse lande gemunt. Te midde van hierdie skepsis van die ondersoekende gees, was daar altyd 'n samehang tussen *ware syn* en *ware rede*. Die *onverborgenheid van die syndes* kom in die *onverbloemdheid van die uitspraak* ter sprake. **Aristoteles** het gesê 'n uitspraak is waar wanneer dit in woorde beskryf wat ook in die saak so is en 'n uitspraak is vals wanneer die beskrywing nie klop met die saak nie. Die beroemde formule vir die logika van *adaequatio intellectus ad rem*, spruit hieruit. Hierdie kriterium veronderstel dan dat die intellek wat in rede of taal uiting vind, die moontlikheid het om die dinge soos dit sigself toon, voor te stel in taal.<sup>354</sup>

Dit is eers sedert **Descartes**, wat *waarheid* en *sekerheid* geïdentifiseer het, dat die drang na 'n kriterium skerp na vore gekom het.<sup>355</sup> Dit hang saam met 'n verskuiwing in

<sup>352</sup> H-G. Gadamer, "Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan", in sy *Poetica. Ausgewählte Essays*, pp. 119-134 en sy *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge 'Atemkristal'*. Cf. ook H-G. Gadamer, "Poesie und Interpunktion", in *Kleine Schriften II*, pp. 188-193 en "Mythopoetische Umkehrung in Rilkes Duinesier Elegien", pp. 194-209, in *Ibid*.

<sup>353</sup> Plato, *Politeia* 582a5. Wat die *empeira* betref word verwys na dit wat voorliggend is, wat *phronesis* betref word standpunte of sake oorweeg deur redes aan te voer waarom die een bo die ander verkies word, sonder dat 'bewyse' daarvoor aangelê word.

<sup>354</sup> H-G. Gadamer, "Was ist Wahrheit?" in sy *Kleine Schriften I*, pp. 48-49.

<sup>355</sup> H-G. Gadamer, "Über die Ursprünglichkeit der Philosophie", in sy *Kleine Schriften I*, p. 17; en sy "Was ist Wahrheit?" in sy *Kleine Schriften I*, p. 50.

die hele opvatting van wetenskap en 'n ander fokus op waarheid as vroeër. Vroeër was daar nog die samehang tussen *ware syn* en *ware uitspraak*. Die dubbelkantigheid van waarheid het daarin geblyk dat die onverborgenheid van die synde klop met die juistheid van die uitspraak - waarheid as onverborgenheid het gekorreleer met waarheid as uitspraak. By die moderne wetenskap – oftewel: Cartesianisme – verskuif die fokus soveel so na die *uitspraak* en na die *kenwyse* of *metode* om by die uitspraak te kom, dat die waarheid as onverborgenheid nie meer in fokus kom nie. Die kenideaal van die nuwe wetenskap word volledig deur die metode beheers, sodat dieselfde weg of metode deur ander gevolg kan word en die resultate gekontroleer kan word. Dit bring 'n inperking teweeg op wat 'n aanspraak op waarheid mag hê. Die maatstaf of kriterium is nie meer die waarheid as onverborgenheid of aangesprokenheid van 'n saak nie, maar die sekerheid daarvan wat deur metodiese presisie gekontroleer word.<sup>356</sup>

Die punt is nou dat **Gadamer** dit juis het teen die moderne wetenskap se opvatting van waarheid wat deur 'n metode bereik, beheer en gekontroleer word. Hy gaan uit van die soort waarheid wat 'n mens kan noem as *waarheid voor metode*. Die *Wirkungsgeschichte*<sup>357</sup> is die ervaring van die soort waarheid wat onobjektiveerbaar is, wat jy nie kan beheer nie, want jy behoort daaraan, en dit dra jou voort, en jy leef verstanend daarin.<sup>358</sup> Enige kriterium of standaard of beginsel waarvolgens 'n mens wil

<sup>356</sup> “Die durch die Griechen geschaffene Wissenschaft stellt sich zunächst ganz anders dar, als es unserem Begriff von Wissenschaft entspricht. Nicht Naturwissenschaft, geschweige denn Geschichte, sondern Mathematik ist die eigentliche Wissenschaft. Denn ihr Gegenstand ist ein rein rationales Sein, und insofern ist sie ein Vorbild aller Wissenschaft, weil sie in einem geschlossenen deduktiven Zusammenhange darstellbar ist. Für die moderne Wissenschaft dagegen ist kennzeichnend, daß für sie die Mathematik nicht durch das Sein ihrer Gegenstände vorbildlich ist, sondern als vollkommenste Erkenntnisweise. Die neuzeitliche Gestalt der Wissenschaft vollzieht einen entscheidenden Bruch mit den Wissensgestalten des griechischen und christlichen Abendlandes. Es ist der Gedanke der Methode, der jetzt beherrschend wird. Methode im neuzeitlichen Sinne ist aber bei aller Vielfältigkeit, die sie in den verschiedenen Wissenschaften haben kann, eine einheitliche. Das Erkenntnisideal, das durch den Begriff der Methode bestimmt ist, besteht darin, daß wir einen Weg des Erkennens so bewußt ausschreiten, daß es immer möglich ist, ihn nachzuschreiten. *Methodos* heißt Weg des Nachgehens. Immer wieder nachgehen können, wie man gegangen ist, das ist methodisch und zeichnet das Verfahren der Wissenschaft aus. Eben damit aber wird mit Notwendigkeit eine Einschränkung dessen vorgenommen, was überhaupt mit dem Anspruch auf Wahrheit auftreten kann. Wenn Nachprüfbarkeit – in welcher Form auch immer – Wahrheit (*veritas*) erst ausmacht, dann ist der Maßstab, mit dem Erkenntnis gemessen wird, nicht mehr ihre Wahrheit, sondern ihre Gewißheit. Daher gilt seit der klassischen Formulierung der Gewißheitsregel des Descartes als das eigentliche Ethos der modernen Wissenschaft, daß sie nur das als den Bedingungen der Wahrheit genügend zuläßt, was dem Ideal der Gewißheit genügt.” H-G. Gadamer, “Was ist Wahrheit?” in sy *Kleine Schriften I*, pp. 49-50. Cf. ook sy “Die griechische Philosophie und das moderne Denken”, in sy *Der Anfang des Wissens*, pp. 151-160.

<sup>357</sup> “Die hermeneutische Reflexion ist darauf beschränkt, Erkenntnischancen offenzulegen, die ohne sie nicht wahrgenommen würden. Sie vermittelt nicht selbst ein Wahrheitskriterium.” H-G. Gadamer, “Replik zu ‘Hermeneutik und Ideologiekritik’”, in *Kleine Schriften IV*, p. 130.

<sup>358</sup> “Das eigentliche Ereignis des Verstehens geht weit über das hinaus, was durch methodische Bemühung und kritische Selbstkontrolle zum Verständnis der Worte des anderen aufgebracht werden kann. Ja, es geht weit über das hinaus, dessen wir selbst dabei innewerden. Es gilt von jedem Gespräch, daß durch es etwas anders geworden ist. Vollends das Wort Gottes, das zur Umkehr ruft und uns ein besseres Verständnis unserer selbst verheißt, kann nicht verstanden werden wie das Gegenüber eines Wort, das man stehen lassen muß. Wir sind es überhaupt nicht selber, die da verstehen. Es ist immer schon eine Vergangenheit, die uns sagen läßt: Ich habe verstanden.” H-Gadamer, “Zur Problematik des Selbstverständnisses”, in sy *Kleine Schriften I*, pp. 80-81.

beoordeel tussen waarheid en valsheid of die een standpunt wil verkies bo die ander, is in elk geval self bepaal deur ons konkrete historiese gesitueerdheid en vereis daarom eerder die besef en erkenning van die onbepaalbaarheid van kriteria en die essensiële openheid wat nodig is vir die verstaan van waarheid. Die selfrefleksie van die subjek kom altyd te laat wanneer dit oor die waarheidsgebeure, waarin dit ingetrek is, wil fundeer en wil reflekteer.<sup>359</sup> Die subjek tree voor die geskiedenis terug. Die wyse waarop 'n mens dit ken is deur deelname of partisipasie. In *Wahrheit und Methode* het hy die waarheidsvraag juis blootgelê aan sulke soort kennis, naamlik kuns, geskiedenis in taal. In 'n kleiner artikel noem **Gadamer** verskeie onobjektiveerbare sake: die ervaring van die eie liggaam, die ervaring van vryheid en die gepaardgaande etiek en vriendskap, die ondeurgrondelikheid van die selfbewussyn.<sup>360</sup>

Dit is dan eintlik te verstane dat **Gadamer** geen kriterium vir waarheid sal kan gee nie. Hy sal eerder waarheid as aangesprokenheid en *Betroffensein* kan beklemtoon. Daar is ook talle denkers wat juis op hierdie punt kritiek op **Gadamer** het.<sup>361</sup> **Grondin** reken dat in hierdie sogenaamde tekortkoming van **Gadamer**, juis sy krag lê. Die afwesigheid van 'n waarheidskriterium is immers in pas met sy filosofiese hermeneutiek. 'n Kriterium waarvolgens waarheid gemeet en beoordeel kan word en van waaruit willekeur verhoed kan word, is in pas met die magiese denke wat wil beheer en kontroleer. Binne **Gadamer** se profetiese denke pas die soeke en vraag na 'n kriterium nie in nie. Binne die profetiese denke word anargistiese willekeur nie aan bande gelê deur 'n magiese kriterium nie, maar deur die voortgaande gesprek wat ons is. Waarheid is dit wat onmiddellik verlig, maar dit is nie meetbaar nie. Hierdie ervaring van die verligting van waarheid het niks te make met die aanlê of toepassing van 'n kriterium nie. Waarheid is sy *eie kriterium*, dit berus op sigself.<sup>362</sup> *Sodra na 'n maatstok gevra word, is die denke op 'n ander vlak en nie meer in die onmiddellike ervaring van die verligting van die waarheid nie.*<sup>363</sup>

<sup>359</sup> H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 465. "Daß an etwas Gesagtem etwas einleuchtet, ohne deshalb nach jeder Richtung gesichert, beurteilt und entschieden zu sein, trifft in der Tat überall zu, wo uns aus der Überlieferung etwas anspricht." *Ibid.*, p. 460.

<sup>360</sup> H-G. Gadamer, "Die griechische Philosophie und das moderne Denken", in sy *op. cit.*, pp. 154-160.

<sup>361</sup> E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, p. 358; E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*, p. 41; E.D Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven/London: 1967, p 195; E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, 173; K-O. Apel, "Besprechung von *Wahrheit und Methode*" in *Hegelstudien* 2, 1963, 314-322; E Huffnagel, *Einführung in die Hermeneutik*, pp. 57-58; A.A. van Niekerk, "Textuality and the human sciences: an appraisal of Paul Ricoeur", in *Scriptura*, S 5, pp. 9-11.

<sup>362</sup> In een van **Gadamer** se vroeë geskrifte, skryf hy dat waarheid sy eie kriterium is: "Zudem lebt das Wahrheitsbewußtsein einer Erkenntnis gemeinhin nicht von Gnaden einer Zusammenstimmung mit anderen Erkenntnissen. Es vermag vielmehr rein auf sich zu stehen. Jede Erkenntnis tritt zwar einer Kette von 'Vorurteilen' an die Seite und mißt sich an diesen und diese an sich. Aber schon das Phänomen, daß sich eine ganz isolierte Einsicht, der eine besondere subjektive Überzeugung zukommt, auch im Widerspruch zu einer Gesamtheit früherer Einsichten zu erhalten vermag, ja, oft durchsetzt und alles Frühere durchstreicht, ist ein Beweis, daß im Wesen des Wahrheitsbewußtseins solche Verweisungen gar nicht stecken." H-G. Gadamer, "Metaphysik der Erkenntnis, Zu dem gleichnamigen Buch Nicolai Hartmann", in *Logos* 12, 1923/4, S. 358 aangehaal by J. Grondin, *op. cit.*, p. 177, voetnota 100.

<sup>363</sup> "Wahr ist das, was unmittelbar anspricht. Daß man irren kann, ist eine nicht wegzuschaffende Gefahr. Darum ist Zweifel an sich selbst, den Sokrates zum philosophischen Prinzip erhob, stets

Terwyl die soeke en aanlê van 'n kriterium noodsaaklik is binne die soort waarheid wat as "uitspraak" fungeer, is die soeke na 'n kriterium – en nog erger die aanlê van een! – iets onvanpas by die soort waarheid wat onverborgenheid en aangesprokenheid is. Op die vlak van waarheid as onverborgenheid is die aandrag op die soeke na 'n kriterium 'n miskening van die risiko en onsekerheid wat deel is van die lewe. Dit is 'n simptome van die gebrekkige ervaring van waarheid as onverborgenheid en 'n oordosis ervaring van waarheid as uitspraak. Vanuit **Gadamer** se hermeneutiese benadering is dit 'n onmoontlike ideaal en bly waarheid 'n duistere aangesprokenheid en verstaan 'n waagstuk.<sup>364</sup> 'n Kriterium wil die wetenskap lei tot die aanspraak op algemeen geldigheid. Hoe kan 'n mens 'n kriterium aanlê wat vir volgende geslagte geld? Elke epog het tog 'n eie waarheid. Waarheid is deelname aan sin. Dit is nie ooreenstemming tussen verstaan en maatstaf nie, of dit die aanpak of mening van outeur is of nie. Dit is in elkgeval lastig om te weet wat is toepaslik as 'n mens nie kan weet waaraan jy dit kan meet nie.<sup>365</sup> **Gadamer** bied nie 'n kriterium vir waarheid nie, aangesien hy vra na die soort waarheid wat sy eie kriterium is, 'n waarheid wat sigself laat geld en waaraan ons deelhet deur die gesprek wat ons is.

Die vraag na 'n kriterium is buitendien ook nie sonder probleme nie. Die idee van 'n kriterium het 'n innerlike slagat. In die na-Aristoteliese skool het die kriteriumprobleem opgeduik na aanleiding van die empiriese aanpak van die *Hellenisme*. Die idee was dat die kriterium waaraan waarheid gemeet word, self waar moet wees. En hoe meet jy dit? En waarmee? **Hegel** het aangetoon dat die kriterium nie buite die bewussyn kan wees nie, maar die *noematiese* korrelaat van kennis moet wees, terwyl die kennis self geskiedmatig is. Daarom reken **Grondin**, dat waarheid nie aan die hand van 'n norm of maatstaf gemeet kan word nie, maar eerder as **patos** ervaar word.<sup>366</sup>

---

angebracht." H-G. Gadamer, "Wahrheit in den Geisteswissenschaften", in *Kleine Schriften I*, p. 42.

Cf. ook J. Grondin, *op. cit.*, p. 177.

<sup>364</sup> "Die Idee eines Kriteriums – und sei es ein noch so relatives und unvollkommenes -, das die Möglichkeit der Täuschung und des Irrtums einzuengen berufen wäre, nähme der unmittelbaren Einsicht ihre Wucht und Würde und dem Erkennen das Stück von Wagnis und Einsatz, das es mit allem Leben teilt." H-G. Gadamer, "Metaphysik der Erkenntnis, Zu dem gleichnamigen Buch Nicolai Hartmann", in *Logos* 12, 1923/4, S. 358 aangehaal by J. Grondin, *op. cit.*, p. 177. "Das Wahrheitsproblem wird verkannt, wenn diese Geschichtlichkeit übersprungen wird. Das Kriteriumsproblem scheint also nicht die Kernfrage der Wahrheitsproblematik zu sein, sondern eher ein Symptom fürs Verfehlen der Wahrheit überhaupt aufzuweisen." J. Grondin, *op. cit.*, p. 177.

<sup>365</sup> "In jedem Falle liegt in der Formulierung des Themas eine impliziete Aussage über das, was Philosophie ist, nämlich das ihre Begrifflichkeit ihr Wesen ausmacht – im Unterschiede zu der Funktion der Begriffe in den Aussagen der positiven Wissenschaften. Während diese die Gültigkeit ihrer Begriffe jeweils an dem Erkenntnisgewinn messen, der durch Erfahrung kontrollierbar ist, hat offenbar die Philosophie in diesem Sinne keinen Gegenstand. Damit fängt die Fragwürdigkeit der Philosophie an. Kann man denn die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie unterlassen? Kann man andererseits diesen Gegenstand angeben, ohne daß man schon in die Frage nach der Angemessenheit der Begriffe, die man dabei gebraucht, verwickelt ist? Was heißt 'angemessen' dort, wo man nicht einmal weiß, woran man messen soll?" H-G. Gadamer, "Begriffsgeschichte als Philosophie", in *Kleine Schriften III*, p. 237.

<sup>366</sup> J. Grondin, *op. cit.*, pp. 177-178.



**Gadamer** se spreekwyse wek die indruk dat die **saak** as maatstaf van verstaan en waarheid dien. Die **saak** is dit wat die sininhoud bedoel. Die **saak** is nie die bedoelde inhoud nie, maar dit wat inhoud bedoel, dit waaroor gepraat word.<sup>367</sup> Die **saak** bepaal *negatief* dat nie die *mens auctoris* of die *sin van 'n teks op sigself* die maatstaf is nie! Die outeur interesseer ons met die oog op die **saak**. Die teks gee aan die **saak** 'n outonomie wat daarin tot uitdrukking kom dat dit ons aanspreek soos 'n *gy*. Die *sin* van die teks is nie outonoom nie, want dit geld eers daarin dat dit die lesers aanspreek. Waarheid kom slegs tot stand deurdat die oorgelewerde **saak** telkens 'n situasie aanraak. Daar is geen **saak an sich** nie, slegs die aanspraak wat telkens nuut en telkens anders aankom.<sup>368</sup> **Grondin** reken waarheid is daarom geen objek of teenoorstaande ding nie, dit is 'n *verhouding*, 'n ooreenstemming wat nie willekeur verdra nie. Die deurbreking van willekeur en herstel van *sin* is self 'n *wirkungsgeschichtliche* gebeurtenis. Die **saak** self bied weerstand en korrigeer die verstaan daarvan.<sup>369</sup> Teenoor **Betti** se immanensie van die hermeneutiese maatstaf in die outeur,<sup>370</sup> reken **Gadamer** dit lê eerder in die *tradisie* of *gemeenskap van sprekers*. So lyk dit of die *tradisie* tot rang van maatstaf of kriterium vir waarheid verhef word. Maar dit is glad nie so nie. **Gadamer** dui eerder die dinamiese en voortgaande proses aan waarbinne waarheid as aangesprokenheid, ook waarheid as duistere aangesprokenheid, verstaan word, naamlik die *sensus communis*, die *sosiaal-historiese etos*, die *Wirkungsgeschichte*.<sup>371</sup>

Uiteindelik is dit duidelik, **Gadamer** bied geen kriterium vir waarheid nie, want hy vra na die soort waarheid wat die kontrolegebied van die wetenskap en die kontrole en beheer van mense ontgip. **Ons het slegs woorde**.<sup>372</sup> **Ons het slegs die gesprek wat ons is**. Daarom ervaar ons die gebeurdelike en etiese aangesprokenheid steeds reeds as duistere aangesprokenheid. Nie dat alles pikdonker is nie, maar dat flardes van lig altyd omgeef word deur skemerduister, dat oriënterende *sin* van waarheid as aangesprokenheid altyd ook gepaardgaan met onsekerheid. Die waarheidsbegrip van **Gadamer** is deel van die soort denke waar die aanspraak van waarheid as *pato*s ervaar word, dit verg die totale inset van die hele mens, dit is lewensvormend en lewensomvormend, *gy* kan nie anders as om georiënteerd te wees nie en tog weet *gy* nie presies nie, maar *gy* is op weg met die waarheid, gevaarlik en vaag, in gesprek met die ander. Die waarheidsbegrip van **Gadamer** is deel van die profetiese denke, nie van die magiese denke wat beheer nie.

<sup>367</sup> H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 181, 253, 268.

<sup>368</sup> *Ibid.*, pp. 269, 283, 359, 448.

<sup>369</sup> J. Grondin, *op. cit.*, p. 178.

<sup>370</sup> Betti se eerste kanon vir uitleg: E. Betti, *op. cit.*, p. 14

<sup>371</sup> J. Grondin, *op. cit.*, p. 179.

<sup>372</sup> "Das Ideal einer vollendeten Aufklärung hat sich selbst widerlegt, und gerade damit gewinnen die Geisteswissenschaften ihren besonderen Auftrag: in der wissenschaftlichen Arbeit der eigenen Endlichkeit und geschichtlichen Bedingtheit beständig eingedenk zu bleiben und der Selbstapothese der Aufklärung zu widerstehen. Sie können sich nicht von der Verantwortung entlasten, die daraus entsteht, daß Wirkung von ihnen ausgeht. Entgegen aller Manipulation der Meinung durch die gesteuerte Publizität der modernen Welt üben sie über Familie und Schule einen unmittelbaren Einfluß auf die heranwachsende Menschheit aus. Wo in ihnen Wahrheit ist, zeichnen sie die unverlöschliche Spur der Freiheit ... Es gibt kein Mittel, das Wahre und das Falsche in ihnen zu unterscheiden, als wiederum das, dessen sie sich selbst bedienen: logoi, Reden. Und doch kann in diesem Mittel das höchste an Wahrheit, das Menschen erreichbar ist, seinen Ort nehmen. Was ihre Bedenklichkeit ausmacht, ist in Wahrheit ihre eigentliche Aufzeichnung: sie sind logoi, Reden, 'nur' Reden." H-G. Gadamer, "Wahrheit in den Geisteswissenschaften", in *Kleine Schriften I*, pp. 44-45.

**2 (Wirkungsgeschichte ‘n Archimedespunt?) Gadamer** bied geen kriterium vir waarheid nie, want die soort waarheid waarvan hy praat, is onobjektiveerbaar en onmeetbaar. Sy hermeneutiese nadenke is daarom nie daarop gerig om ‘n kriterium te bied nie, maar om ‘n bewussyn vir hierdie soort waarheid te kweek wat kennismooitlikhede open.<sup>373</sup> Waarheid as *gebeurdelike aangesprokenheid* beteken dat jy altyd reeds opgeneem is in ‘n tradisie van sin wat jou lewe dra en oriënteer. Waarheid as *etiese aangesprokenheid* beteken dat die verstaan van waarheid as ‘n *horisonversmelting* altyd plaasvind in die konkrete nou waar die impak daarvan die verstaners noop tot heroriëntasie en handeling. Waarheid as *duistere aangesprokenheid* beteken dat verstaners altyd in verwondering bly oor die aanspraak van waarheid en sukkelend en aarselend die waarheid aandui, stotterend daarvoor praat. Die waarheid waarvan **Gadamer** praat kan alleen met die *wysheid van stottering en verwondering* hanteer word soos die digter **Höldelin** dit doen.<sup>374</sup>

Dit is daarom so bevreemdend dat **Grondin**, ‘n kenner van **Gadamer** wat naas *Hermeneutische Wahrheit* en ander artikels ook ‘n gerekende biografie<sup>375</sup> oor hom geskryf het, reken dat die *Wirkungsgeschichte* vir **Gadamer** sy *Archimedespunt* is. **Grondin** reken **Gadamer** vra na ‘n Archimedespunt in die *transendentale vraag* van *Wahrheit und Methode* en vind dit in die analise van die *Wirkungsgeschichte*. **Grondin** se analise van **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* en dat hy dit in verband bring met **Heidegger** se begrip van “*in-die-wêreld-wees*” is verhelderend. Maar of ‘n mens dit ‘n Archimedespunt kan noem, is nie net ‘n vraag nie, dit is gewoon algeheel onmoontlik!

‘n Archimedespunt is ‘n vaste punt waarop **Archimedes** gesoek het om op te staan, van waaruit hy die ganse wêreld sou kon beweeg ... *ás* hy maar net so ‘n vaste punt kon kry. **Descartes** soek so ‘n vaste punt en meen om dit binne die *denkende subjek* te kry. Deurdadig **Gadamer**, in navolging van **Heidegger** – by name die **latere Heidegger** gekombineer met die vroeëre – nie die fokuspunt van sy denke soek in die *denkende subjek* of die *verstanend beslissende Dasein* nie, maar in die *syn* wat as gebeurdelikheid die subjek oorompel en meesleur sodat *verstaan meer syn as bewussyn* is, beteken nie dat hy **Descartes** se denkende subjek vervang met ‘n ander Archimedespunt, naamlik die *syn* of *Wirkungsgeschichte* nie. **Gadamer** soek juis nie ‘n vaste punt van waaruit hy die waarheid denkend kan begryp en beheer nie, hy dui eerder verwonderend en stamelend aan hoe die *syn* ons omsluit. Wie in ‘n

<sup>373</sup> “Die hermeneutische Reflexion ist darauf beschränkt, Erkenntnischancen offenzulegen, die ohne sie nicht wahrgenommen würden. Sie vermittelt nicht selbst ein Wahrheitskriterium.” H-G. Gadamer, “Replik zu ‘Hermeneutik und Ideologiekritik’”, in sy *Kleine Schriften IV*, p. 131

<sup>374</sup> “Keiner unserer großen Dichter sonst hat so das Wort immer wieder fast stammelnd gesucht und die Suche immer wieder verzweifelt abgebrochen. Keiner von allen unseren Dichter sonst war so wie er durchdrungen von der Unfähigkeit, der Unmöglichkeit, das zu sagen, was zu sagen ihm vorschwebte ... (p. 8) Was für ihn Sprechen war, ist vielleicht die Urform von Sprechen überhaupt. Sprechen ist Suchen des Wortes. Finden des Wortes ist wohl immer schon eine Beschränkung ... Etwas von dieser Weisheit des Stammelns und Verstummens wird vielleicht das Zukunftserbe unserer geistigen Kultur für kommenden Generationen sein müssen .... (p. 10) Die Weisheit des Stammelns und Verstummens trägt die Gegenwärtigkeit des neu entdeckten Hölderlin. “ (p. 11). H-G. Gadamer, “Die Gegenwärtigkeit Hölderlins”, in *Gedicht und Gespräch*, pp. 7-11.

<sup>375</sup> J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer – Eine Biographie*.

stroomversnelling meegesleur word, het geen vaste punt soos die persoon wat op die wal van die rivier staan nie! Die soeke na 'n vaste punt of die archimedesdenke is juis deel van die *magiese denke* wat wil beheer. **Gadamer** se fokus op die *Wirkungsgeschichte* is deel van die *profetiese denke* wat oriëntasie soek.

Die *magiese denke* of denke wat wil beheer, is soos die *konstruksiemaatskappy* wat 'n hawe en kanale langs die kus bou en die seewater op 'n gekontoleerder manier in die marina laat vloei vir hulle doeleindes. Die *profetiese denke* is soos die *boot* wat geen beheer oor die seewater het nie, maar op die water kan rondvaar. Die *magiese denke* kan slegs op die rand van die see op die kuslyn van die vaste land of eiland werksaam wees. Die *profetiese denke* kan op die oop see vaar. Die *magiese denke* bied vastigheid en indrukwekkende boukonstruksies. Die *profetiese denke* bied verryking en kommunikasie en integrasie met ander vaste lande en eilande.

Die soort waarheid waarop **Gadamer** fokus en wat nie 'n kriterium bied nie, lei vir hom nie tot *relativisme* nie. Die waarheid as *duistere aangesprokenheid* beteken nie *ons weet niks nie* en *alles is ewe waar* (die slagspreuk van die *relativisme*) en "*anything goes*" (die populêre slagspreuk van *post-modernisme*) nie. Ons is ingeruk in 'n geskiedenis van oorlewering wat 'n speelruimte van moontlikhede bied, maar wat willekeur by voorbaat as willekeur en vals tipeer.<sup>376</sup> Die *Wirkungsgeschichte* maak dat verstaners ingetrek word in die verstaansruimte as 'n veelkleurige aangesprokenheid waarvoor hulle hul moet verantwoord oor hoe hulle dink en doen. Die verantwoording vind plaas binne die gesprek wat ons is. Die funksie van intersubjektiviteit is dus steeds aanwesig binne die *Wirkungsgeschichte*. Die verstaan van waarheid is nie 'n individualistiese gebeurtenis waarin elkeen dink en doen soos hy of sy wil nie, maar 'n gesprek met die vaders en moeders en met die broers en die susters oor die waarheid of impak van die saak van die teks wat jou soos 'n jy aanspreek.

In hierdie verband is **Gadamer** se hermeneutiek ver verwyderd van die Amerikaanse *Pragmatisme*. Die waarde van die *Pragmatisme* is dat die begrip *waarheid* konkreet in relasie met die *situasie* gebring word, die volledige historiese en menslike situasie. Die probleem is dat waarheid vir die *Pragmatisme* volledig opgaan in die hantering en oor die weg kom met die situasie en dit so afhandel. Daar is geen oorskryding of meerwaarde van dit wat ter sprake gebring word nie.<sup>377</sup> By name **Rorty** se aansluiting by **Gadamer** se begrip *Bildung* en die beklemtoning van *dialogoog* is glad nie dieselfde as **Gadamer** se benadering nie. Vervolgens maak ek 'n paar kort opmerkinge oor hierdie verskil.<sup>378</sup>

<sup>376</sup> H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 275.

<sup>377</sup> "Der Zusammenhang von Situation und Wahrheit ist schon im amerikanischen Pragmatismus geflochten worden. Dort versteht man als das eigentliche Kennzeichen der Wahrheit das Fertigwerden mit einer Situation. Die Fruchtbarkeit einer Erkenntnis bewährt sich darin, daß sie eine problematische Situation behebt. Ich glaube nicht, daß die pragmatistische Wendung, die die Sache hier nimmt, ausreicht. Das zeigt schon daran, daß der Pragmatismus alle sogenannten philosophischen, metaphysischen Fragen einfach beiseiteschiebt, weil es nur darauf ankomme, jeweils mit der Situation fertigzuwerden." H-G. Gadamer, "Was ist Wahrheit?" in sy *Kleine Schriften I*, p. 55.

<sup>378</sup> Cf. vir dit wat verder volg oor Rorty: H.L. Fouché & D.J. Smit, "Inviting a dialogue on 'dialogue'", *Scriptura* 57, 1966, pp. 79-102. Cf. ook R. Bernstein, "What is the Difference that makes a difference?" in sy *Philosophical Profiles. Essays in a pragmatic mode*, pp. 58-93.

**Rorty** tipeer die tendens van die Westerse denke as 'n soeke na begroning, 'n strewe na die ideaal van objektiwiteit, rasionaliteit en waarheid. Sy bedoeling is om hierdie ideale as onhaalbaar aan te toon deur 'n beter wyse van denke voor te stel wat hulle kan bevry van verknechting aan onhaalbare ideale. Hy het 'n *terapeutiese intensie*: hy stel nuwe metafore van denke voor, karakteriseer sy teenstanders as uitermate ernstig, "plagued by unnecessary hang-ups and afflicted by the unfortunate tendency to scratch where it doesn't itch".<sup>379</sup>

'n Beter manier van dink is vir hom die *totale aanvaarding* van die *kontingentheid* van die bestaan waarin dit sinloos is om te soek na waarheid. Waarheid en objektiwiteit is bloot die *heersende mening* binne 'n bepaalde gemeenskap. Wanneer jy vir mense sê dat hulle die waarheid praat, dan is dit nie 'n waardering van die persone se uitsprake nie, maar van die persone self - jy komplimenteer hulle, krap hulle rûe. Jy sê gewoon daardeur jy vind aansluiting by die gemeenskap waarin hulle verkeer se heersende menings.<sup>380</sup>

Die filosoof is vir **Rorty** daarom nie iemand wat dink vanuit 'n epistemologiese of metafisiese basis nie, maar eerder vanuit 'n *etiese basis* waarby solidêr gestaan word by die persone van die gemeenskap en hulle sienings. Vir **Rorty** is die beste manier om solidêr te staan met die gemeenskap waarin jy jou bevind, die *gesprek*. Dialoog of gesprek is een tradisie te midde van vele ander tradisies. Hy reken egter dit moet uitgebou word, *aangesien niemand nog met 'n beter idee na vore gekom het nie*. Omtrent soos **Winston Churchill** se tipering van demokrasie as "the worst form of government imaginable except for all the others which have been tried so far."

In die gesprek word verskillende sienings en heersende menings met mekaar *verweef* binne 'n voortgaande proses. Die aard van die gesprek is dus nie die soeke na waarheid as iets buite die gespreksituasie om nie, maar as 'n solidêr-wees met die mense binne die gemeenskap waarin jy leef. Dialoog of gesprek binne die Westerse mentaliteit van epistemologiese en metafisiese begroning, kom neer op wetenskaplike ondersoek binne die *universitas*; dialoog binne **Rorty** se opvatting is gesprekvoering binne die *societas*. Dit is 'n gesprek tussen mense "whose paths through life have fallen together, united by civility rather than by a common goal, much less by a common ground."<sup>381</sup>

Vir die voorwaardes vir gesprek sluit hy aan by **Michael Oakeshott** se idee van *conversation of mankind*. "This is characterized by an absence of previously fixed goals, requirements for participation, lists of acceptable topics and conversational moves, hierarchies of membership, etc. In Oakeshott's words, 'Conversation is not an

<sup>379</sup> "... Rorty's various writings should be read as narratives which remap the intellectual scene, and as witty and slightly comic stories about the vaulting ambition of foundationalism designed at liberating us from it, and not at constructing systematic alternatives to it. His intent is therapeutic and hence, an important part of his anti-foundationalism consists in his rhetorical style - the new metaphors which he introduces, the frequently frivolous and ironic tone, his characterization of his opponents as excessively serious, plagued by unnecessary hang-ups and afflicted by the unfortunate tendency to 'scratch where it doesn't itch', etc." J.G. Allen, "Rationality, Relativism, and Rorty" in *South African Journal of Philosophy*, p.53.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>381</sup> R Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 318.

enterprise designed to yield an extrinsic profit, a contest where a winner gets a prize, nor is it an activity of exegesis; it is an unrehearsed intellectual adventure. It is with conversation as with gambling, its significance lies neither in winning nor in losing, but in wagering ... In it different universes of discourse meet, acknowledge each other and enjoy an oblique relationship which neither requires nor forecasts their being assimilated to one another".<sup>382</sup>

Hoewel **Müller Rorty** se opvatting van dialoog tipeer as *dialoog ter wille van dialoog*<sup>383</sup> aangesien daar nie 'n doel buite die gesprek om is nie – “there is only dialogue” –, is daar tog vir **Rorty** 'n doel, naamlik 'n *etiese doel*. Dialoog is 'n terapie om mense te bevry van begrotingsdenke na 'n nuwe woordeskat, na 'n nuwe manier van leef, om so nuwe mense te word.<sup>384</sup>

Die aard van die gesprek by **Gadamer**, is een van *afwagende rustigheid*. Dit is immers 'n gesprek om die waarheid van iets wat nie een van die gespreksdeelnemers in pag het of beheer nie, dit is iets wat beide oorskry en meevoer en uitkristaliseer in die konkrete gesprek. Hierteenoor is die aard van die gesprek by **Rorty** een van *energieke verantwoordelikheid*. Daar is niks buite die gesprek om wat die gesprek stut of begelei of waarborg nie ... daar is slegs gespreksdeelnemers wat mekaar probeer oorreed dat hulle siening beter as die ander s'n is. Hiervoor moet hulle entoesiasties indons om 'n verskil te maak aan mense se woordeskat. In **Cilliers** se frase, waarmee hy **Lyotard** interpreteer: “*enter the agonistics of the network!*”<sup>385</sup>

**Rorty** se idee van gesprek val eerder onder die retoriek van die *Sofiste* as *oorreding* as onder die retoriek van **Sokrates** as *oortuiging*.<sup>386</sup> Die verdere idee van 'n gesprek om

<sup>382</sup> M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, London, Mehtuen, 1967, 198-199, aangehaal by J.G. Allan, *op. cit.*, p. 54.

<sup>383</sup> H.P. Müller, *Dialoog en Waarheid*, pp. 98-115.

<sup>384</sup> “Since 'education' sounds a bit too flat, and *Bildung* a bit too foreign, I shall use 'edification' to stand for this project of finding new, better, more interesting, more fruitful ways of speaking.” R. Rorty, *op. cit.*, p. 360. En hy sluit sy boek met: “The only point I would insist is that philosophers' moral concern should be with continuing the conversation of the West, rather than with insisting upon a place for the traditional problems of modern philosophy within that conversation.” *Ibid.*, p. 388.

<sup>385</sup> “Lyotard speaks of the *agonistic aspect of society* (J-F, Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, p. 16) in showing how information functions in the ongoing discourse in society. There are continually moves that provoke countermoves as part of a strategy to hold the power balance intact. A new statement or unexpected move (not merely a reactional countermove) is a displacement in the power game and increases knowledge. In this power game every one, also *dissenting voices* have to 'enter into the *agonistics of the network* where their relevance is dynamically determined through competition and cooperation in terms of the history as well as the changing needs and goals of the system'. Cf. H.L. Fouché & D.J. Smit, *art. cit.*, p. 89 en F.P. Cilliers, *Modelling complexity*, p. 195.

<sup>386</sup> Hierdie onderskeiding is natuurlik nie 'n finale keuse teen oorreding nie, dit hang af hoe oorreding benut word. Die hele lewe en hele wetenskap benodig retoriek as oorreding en oortuiging. Cf. S. Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, veral pp. 7-25; Cf. ook P. Nel, “Oorreding en Oortuiging”, in Anton van Niekerk, Willie Esterhuysen, Johan Hattingh (red), *Intellektueel in Konteks – opstelle vir Hennie Rossouw*, pp. 91-125 waar hy die verskil en samehang en nut beredeneer. “Die ironiese is dus dat die wetenskap – wat voorheen as bewysinstansie vir die teenstelling tussen oorreding en oortuiging gebruik is – dus 'n *locus* is waar albei nie alleen 'n rol speel nie, maar ook wedersyds op mekaar inspeel ... Oorreding vestig die raamwerk waarbinne wetenskaplike oortuigings eers gevestig word. Oortuiging teer dus op oorreding.” *Ibid.*, pp. 124-125.

die waarheid vanuit die konsensusteorie wat bloot ingestel is op mekaar om ooreen te kom, is nie dieselfde as **Gadamer** se idee van gesprek nie, al sou dit naby 'n konsensbenadering kom. By **Gadamer** gaan die gesprek altyd oor die waarheid van die saak wat beide gesprekvoeders meevoer, die saak het 'n meerwaarde wat beide oorskry en wat deur die geskiedenis telkens weer en telkens nuut relevansie verkry, en is iets waarvoor beide gesprekpartners moet ingee en buig.<sup>387</sup>

**3 (Phronesis en waarheid)** In hierdie paragraaf (*Waarheid as aangesprokenheid*) is tot dusver drie aspekte van waarheid uiteengesit. Die op-weg-wees karakter van die waarheid is met die voorwoord van **Heidegger** as *Auf dem Wege* aangedui. Hierin het waarheid as *gebeurdelike aangesprokenheid* geblyk. Die gevaarlike karakter van waarheid is met die frase uit **Nietzsche** se *Also sprach Zarathustra* uitgedruk as "... *ein gefährliches Auf-dem-Wege*". Hierin het waarheid as *etiese aangesprokenheid* geblyk. Die ambigue karakter van waarheid is met die frase uit die gedig van **Paul Celan** uitgedruk as "*wahr spricht wer Schatten spricht*". Hierin het waarheid geblyk as 'n *duistere aangesprokenheid*.

In die vorige paragraaf (*Hermeneutiek as Praktiese Filosofie*) het dit geblyk dat die rol van **Aristoteles** se begrip van *phronesis* meer is as net 'n metafoor vir die wyse waarop verstaan as 'n *horisonversmelting* werk. Verstaan is eerder self 'n verskynsel van verstandigheid of *phronesis*. In hierdie gedeelte word kortliks gewys op die rol wat *phronesis* speel in die verstaan van waarheid.

In die titel van hierdie proefskrif, *Hermeneutiek en Waarheid*, is reeds die dialektiek tussen hermeneutiek en waarheid geïllustreer. Hermeneutiek as die konseptuele nadenke oor die verskynsel van verstaan, kan hierdie nadenke slegs sinvol doen wanneer dit gepaar is met met die konseptualisering van waarheid, aangesien die gebeurtenis van verstaan altyd 'n verstaan van waarheid is. Dit is dan ook logies dat *phronesis* as 'n metafoor en model vir verstaan, te make het met waarheid in die verskillende dimensies. Vervolgens word 'n kort aanduiding van die begrip *phronesis* gegee en dan uitgewys hoe *phronesis* aanwesig is in die verstaan van waarheid in die verskillende dimensies wat hierbo uiteengesit is.

<sup>387</sup> "Die These Gadamer's ist, das erst am Leitfaden der Funktion des Anderen im Miteinandersprechen der Vollzugscharakter der wissenschaftlichen Rede als sachliche Verständigung geklärt und dadurch der Boden für die Herausstellung des historischen Horizontes bereitet wird, in dem die Ausbildung der Idee der Wissenschaft bei den Griechen zur theoretischen Klarheit kommen konnte (Cf. *Platos Dialektische Ethik*, p. 22). Es geht also um nichts Wenigeres als die Geburt des Logos und der Wissenschaft aus dem Gespräch. Im Miteinandersprechen gibt es eine höhere Instanz als die insulare Subjektivität der Sprechenden, denn sonst müßte der sophistische Relativismus den Sieg davontragen. Diese Autorität ist der Logos selbst, der dadurch eine Art objektiver Selbständigkeit gewinnt. Da wir keinen Zugang zu einer überdialogischen Instanz haben, wird die dialektische Wissenschaft oder genauere: die dialektische Praxis zu einer solchen erhoben. Dabei wird der zeitgenössische 'Konsensusbegriff' der Wahrheit vorweggenommen. Im Gespräch – und daher rührt Gadamer's Interesse am frühplatonischen Dialektikbegriff – entwickelt sich ein Wissen, das nicht minder verbindlich und objektiv als jenes, das etwa durch methodische Schultung erreicht wird. Die im Gespräch zustande gekommene Erkenntnis verbürgt Wahrheit, die aber nicht vermöge einer Methode oder eines bloß theoretischen Wissens gewonnen wird. Die intersubjektiv fundierte Objektivität der Dialektik kann somit die Grundlage einer neuen hermeneutischen Logik bilden." J. Grondin, *op. cit.*, p.14. Cf. ook Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, pp. 34-35.

*Phronesis* is die vermoë om verstandig om te gaan met die waarheid. *Phronesis* se struktuur is om altyd die algemene en die besondere te verbind en wel in die konkretheid van die besondere. Dit is die vermoë om moontlikhede nie net raak te sien nie, maar op te weeg teen mekaar en te oorweeg ten einde tot 'n beslissing te kan kom oor wat die mees haalbare, die paslike en die verstandige keuse in daardie omstandighede is. Indien 'n mens - in lyn met **Van Peursen**<sup>388</sup> - die geskiedenis voorstel as 'n lynespeel waar lengtetyd en dwarstyd oor mekaar loop by die knooppunt van die nou, dan funksioneer *phronesis* by die digte knooppunt van die nou waar alles met alles te make het en alles in die gedrang is. *Phronesis* is die vermoë om - in lyn met die strekking van **Gadamer** se hermeneutiek as 'n *bewussynsverheldering* - met 'n opgeklaarde bewussyn om te gaan met die verskillende dimensies van waarheid as aangesprokenheid. Dit is om te onthou waarmee jy besig is wanneer jy verstaan, dit is om bewus te wees van die onderliggende en meesleurende en heenvoerende aspekte van waarheid as aangesprokenheid.

In die verstaan van waarheid as *gebeurdelike aangesprokenheid*, hou *phronesis* die bewussyn wakker vir die eie gebeurdelikheid (of geskiedmatigheid). **Gadamer** se kritiek teen die *historisme* is dat hulle hul eie historisiteit nie in berekening bring nie, asof hulle hul los kan maak van oord en stonde en die verlede los van die hede kan verstaan.<sup>389</sup> *Phronesis* is die bewuswees van die eie gebeurdelike gesitueerdheid en daarmee saam die eie eindigheid. Juis daarom verhoed *phronesis* verstaners om te dink hulle kan heer oor die waarheid wees of dat hulle die waarheid kan beheer of be-gryp, of dat hulle klaar verstaan het. Dit is gewoon verstandig om altyd te onthou jou verstaan is voorlopig, onaf, steeds op weg. *Phronesis* is daarom die balans tussen *voorverstaan* en *nuut-verstaan*. Dit is die besef jy verstaan vanuit jou voorverstaan en vooroordele en het daarom nie 'n oewerlose openheid nie, maar oop kontoere; terselfdertyd verwag jy dat die sinmag van die waarheid die eie voorverstaan en oewers kan deurkruis en verskuif. *Phronesis* is die *balans tussen vooroordeel en oewerlose openheid*.

In die verstaan van waarheid as *etiese aangesprokenheid*, hou *phronesis* die bewussyn gerig op die konkretheid van die eie gebeurdelike situasie. *Phronesis* verhoed dat die verstaan van waarheid 'n abstrakte bedryf raak wat heengevoer word na abstrakte denkgimnastiek. Dit maak dat verstaners besef hulle kan nie terugdeins of wegskram van die etiese eise van waarheid nie, maar dat verstaan riskante handeling insluit wat nie net gevaar trotseer nie, maar ook foute maak. *Phronesis* is die vermoë om die eise en moontlikhede op te weeg en te oorweeg ten einde 'n beslissing te neem. Dit is nie net die vermoë om te weet *wát* om te doen nie, maar ook die vermoë om te weet *hóé* om dit te doen ... of liever: dit is nie net die vermoë om soekend te vra wat om te doen nie, maar ook om steeds evaluerend te kyk na hoe dit gedoen word. *Phronesis* is die balans tussen wegskram en op loop gaan, die balans tussen aarsel en handel, die balans tussen swyg en praat. *Phronesis* is ook die balans tussen *skoon* hande wat nie 'n beslissing wil neem en daarom niks doen nie en *vuil hande* wat wat dit waag om 'n beslissing te neem en te handel.

<sup>388</sup> C.A. Van Peursen, *Feiten, waarden en gebeurtenissen – een deiktiese ontologie*.

<sup>389</sup> Cf. H.G. Gadamer, *Hermeneutik und Historismus*, pp. 477-512.

In die verstaan van waarheid as *duistere aangesprokenheid*, hou *phronesis* die bewussyn wakker vir die ambiguiteit van waarheid. Dit is gewoon verstandig om te onthou waarheid is altyd kompleks, dit is meersinnig en vaag. *Phronesis* funksioneer by die lynespeel se verdigting by die knooppunt wat in duisternis gehul is, nie in die helder areas van ooglopendheid nie. Die waarheid van die wetenskappe as uitsprake funksioneer meerendeels daar in die helder oop lynespeel, terwyl die soort waarheid as aangesprokenheid aanwesig is by die duister knooppunt waar alles in die gedrang is en niks meer sonder meer duidelik is nie. *Phronesis* is die vermoë om balans te hou tussen lig en duister. Dit is die vermoë om nie op te gaan in die helderheid van die dag nie, en jou ook nie juigend te verlustig in die pikdonker duister van die nag nie. *Phronesis* is die vermoë om balans te hou tussen die skemerlig en skemerduister van waarheid as aangesprokenheid, dit is die vermoë om balans te hou in die dialektiese beweging van duister na skemerlig en van skemerduister na algehele duister.

Dat *phronesis* die vermoë tot balans is, beteken dat die waarheid as aangesprokenheid nie vasstaan en net maar raakgesien en raakgevat moet word nie. Waarheid as aangesprokenheid beteken waarheid moet *telkens weer opnuut gevind en ontdek* word ... want waarheid as aangesprokenheid is gebeurdelik en verstaan as *phronesis* is balans. *Phronesis* as balans kan nie met 'n reël of metode bewerk word nie, dit is eerder 'n vaardigheid wat telkens gesoek moet word vanuit verstandige oorweging.

*Phronesis* as verstandige omgaan met waarheid as aangesprokenheid is die vermoë om soos die toustapper op weg te wees met waarheid, 'n weg wat gevaarlik en vaag is. *Phronesis* is ook deel van die *profetiese denke*, nie die *magiese denke* nie. Juis omdat *phronesis* nie waarheid beheer nie, maar telkens weer onder die aangesprokenheid moet ingee en toegee en gehoorgee, beweeg *phronesis* – soos die *profetiese denke* – *tussen angs en ekstase*.

Ter afsluiting wil ek die onderskeiding wat **Bollnow** maak oor waarheid, benut. **Bollnow** onderskei tussen *waarheid as rots* en *waarheid as spieël*.<sup>390</sup> By *waarheid as spieël* is dit die formule van *adaequatio intellectus ad rem* wat die wese van waarheid uitdruk en dit kom te voorskyn in waarheid as *uitspraak*. By *waarheid as rots* is dit die

<sup>390</sup> O.F. Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*. Bollnow sluit aan by Michael Landmann se boek *Ursprungsbild und Schöpfungsthat* waarin hy onderskei tussen die twee 'boustyle van waarheidsbegrip' by die Grieke en Hebreërs wat hy as rots en spieël tipeer. "Der eine, der griechische Wahrheitsbegriff, der dann auch für die abendländische philosophische Überlieferung bestimmend geworden ist, ist primär an der Erkenntnis orientiert: Wahr ist – auf die einfachste Formel gebracht – eine richtige Aussage über einen gegebenen Tatbestand. Daher spricht Landmann von der Wahrheit als Spiegel. Im Hebräischen ist dagegen nach seiner Darstellung die Wahrheit im ursprünglicher Sinn eine Seinsverfassung: Sie bezeichnet die Verlässlichkeit eines Dings oder eines Menschen und natürlich auch Gottes. Sie 'wird allem zugesprochen, an dessen unerschütterliche Dauer man glaubt ... Was aber dauerhaft ist, darauf kann man bauen.' Symbol dafür ist der tragende Fels." *Ibid.*, p. 9. Hoewel dit 'n verhelderende onderskeiding is vir 'n verstaan van die verskil in waarheidsbegrip tussen die Griekse en Hebraïese denke, hoef dit nie strak gesien te word as 'n onderskeiding wat slegs daar geld nie. Heidegger se ontginning van die waarheidsbegrip na aanleiding van Plato se grotgelykenis, het aangetoon hoe die Griekse waarheidsbegrip nie net as uitspraak en dus as spieël gesien kan word nie, maar ook as die draende grond waarbinne mense leef oftewel, as rots. Vir die doeleindes van hierdie proefskrif word die beelde bloot gebruik vir hierdie twee opvattinge en ervarings van waarheid wat voortdurend in ons denke en praxis funksioneer.



soort waarheid wat jou dra en waarop jy staan. Hierdie twee benaderings en ervaring van waarheid is soos 'n *janusgesig*,<sup>391</sup> agter mekaar, naby mekaar en teen mekaar, maar anders. Die een kan nie herlei word na die ander nie, die verskil kan nie opgehef word nie, maar bly altyd saambestaan en is gesamentlik die toegang tot wysheid.<sup>392</sup> Dit is duidelik dat **Gadamer** se hermeneutiek polemies gemik is teen die oorwoekering van die begrip van waarheid as spieël wat die usurperende mentaliteit geword het in die moderne wetenskappe. Sy hermeneutiek wil juis die begrip van waarheid as rots aanwys en ons bewus maak van hoe hierdie soort waarheid wat so misken en geïgnoreer en onderskat word, ten diepste ons voortdra en ook die wetenskaplike waarheid as spieël dra en moontlik maak.

Vir 'n sinvolle evaluering van **Gadamer** se hermeneutiek en vir die verstaan van sy begrip van die *Wirkungsgeschichte*, is dit nodig om die *Janus-gesig* van waarheid raak te sien. Waarheid as *spieël* korreleer met die soort verstaan wat 'n *konstruksiematenskap* illustreer met sy manipulerende konstruksiewerke langs die kus wat die water van die see beheer en kanaliseer. Waarheid as *rots* korreleer met die soort verstaan wat 'n *boot* illustreer wat met navigasiekuns oor die see heen vaar en verbindings en integrasiepunte raaksien.

**Phronesis** is die vermoë om die onderskeid tussen waarheid as rots en waarheid as spieël raak te sien en die twee uit mekaar te hou. **Phronesis** is ook die vermoë om die verbinding en integrasie te bewerk tussen waarheid as rots en waarheid as spieël tot 'n fyne balans van wedersydse verryking.<sup>393</sup> Uiteindelik is **phronesis** die vermoë om op 'n verstandige en oorwoë wyse te funksioneer tussen waarheid as rots en waarheid as spieël.

<sup>391</sup> Janus, een van die Romeinse gode het die assosiatiewe verbintenis met die deur of toegang tot wysheid, asook die dubbelkantigheid van verskillende perspektiewe. Cf. "Janus", in Sir Paul Harvey, *The Oxford Companion to Classical Literature*. "Janus, in Roman religion, was probably *Dianus*, the male counterpart of *Diana*. He was originally one of the principal Roman gods: the 'god of gods' in the song of the *Salii* (q.v.), the first to be mentioned in prayer, and the first to receive a portion of the sacrifice. His connection with the door (*janua*) has been much discussed ... Ovid (*Fast.* i.117 et seq.) describes Janus as the custodian of the universe, the opener and fastener of all things, looking inward and outward from the gate. He developed into the god of beginnings, e.g. of the first hour of the day, and of the first month of the year, *Januarius*. The temple of the national Janus was a small bronze shrine in the Forum, with doors on its eastern and western sides. The doors stood open in the time of war and were closed in time of peace ... There is an impressive description of the opening of the doors in the 'Aeneid' (vii. 607 et seq.). Janus was represented as *bifrons*, with two faces, perhaps suggestive of vigilance, looking both before and behind. Macrobius thought that his two faces indicated his wisdom: he knew the past and foresaw the future." *Ibid.*, pp. 226-227.

<sup>392</sup> "Das tiefste Problem entsteht erst dort, wo man bemerkt, daß beide Wahrheitsbegriffe untrennbar miteinander verbunden sind und wechselseitig einander bedingen, daß also auch die Frage nach der Erkenntnis-wahrheit im letzten auf ein sittliches Problem zurückführt. Und dieser Verbindung der beiden Wahrheitsbegriffe, der Erkenntniswahrheit und der tieferen Seinswahrheit, sollen die weiteren Überlegungen gelten." O.F. Bollnow, *op. cit.*, p. 10.

<sup>393</sup> Cf. bv. ook Evan Simpson oor *phronesis* as praktiese kennis sonder begronding of 'n Archimedespunt wat die raakpunt of verbinding tussen uiteenlopende denkrigtings vorm: tussen die Analitiese Filosofie en Fenomenologie. E. Simpson, "Introduction: Colloquimur, ergo sumus", in E. Simpson (ed), *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*, pp. 1-2.

## HOOFSTUK III

### DIALEKTIK VAN DIE WIRKUNGSGESCHICHTE

*Hermeneutiek* en *waarheid* is in 'n onlosmaaklike dialektiese verbintenis. Hermeneutiek het altyd met *waarheid* te make en *waarheid* roep om hermeneutiek as die besinning oor hoe *waarheid* sigself laat geld. **Gadamer** se hermeneutiek as 'n *filosofiese hermeneutiek* blyk uiteindelik 'n *hermeneutiese filosofie* te wees wat uitmond in *Praktiese Filosofie*. In die *Praktiese Filosofie* van **Aristoteles** kom die begrip van *phronesis* na vore as die verstandige omgaan met besluitneming in die *praxis*. Vir **Gadamer** het die verstanende besluitneming van *phronesis* 'n dialektiese struktuur wat steun op die *Wirkungsgeschichte* wat meespeel in elke verstaanshandeling.

Juis vanweë die universaliteitsaanspraak van die *Wirkungsgeschichte* het daar reaksies uit verskillende regione gekom op Gadamer se hermeneutiek. Aangesien die *Wirkungsgeschichte* uitmond in die dialektiese beweging van *phronesis*, meen ek hierdie reaksies kan die beste evalueer word wanneer dit bekyk word vanuit **Gadamer se opvatting van verstaan as phronesis**.

Vir die doeleindes van hierdie proefskrif word die evaluering van reaksies beperk tot die gebiede van *teksinterpretasie*, *wetenskapsteorie* en *ideologiekritiek*. Hierdie gebiede is in elk geval verteenwoordigend van die wye spektrum van waaruit **Gadamer** se hermeneutiek diskussie ontlok het. Dit sal uiteraard onmoontlik wees om telkens op alle reaksies in te gaan. Die bedoeling is om telkens op 'n bepaalde reaksie te konsentreer ten einde die vrugbaarheid van **Gadamer** se begrip van *phronesis* as deel van sy hermeneutiese benadering as 'n *Praktiese Filosofie* aan te dui. Dit sal ook telkens blyk dat **Gadamer** se hermeneutiese filosofie deel is van die *profetiese denke* en nie van die *magiese denke* nie.

#### 1 TEKSINTERPRETASIE EN MOONTLIKHEID

Op die gebied van teksinterpretasie is daar heelwat en voortdurend op **Gadamer** se hermeneutiek gereageer en daarby aangesluit.<sup>1</sup> Die *bedoeling* in hierdie gedeelte is hoegenaamd nie om te poog om 'n *oorsig* van hierdie reaksies te gee of selfs om 'n *tendens* bloot te lê nie, *maar eerder om - in lyn met die studie oor die sin van die Wirkungsgeschichte - die belang en vrugbaarheid van Gadamer se begrip van phronesis vir teksinterpretasie kortweg aan te dui*. Hiervoor word eers 'n paar opmerkinge gemaak oor *Wirkungsgeschichte* en teksinterpretasie in die algemeen, daarna word **Gadamer** se begrip van *phronesis* geprofileer in sy debatte met **Emilio Betti** en **Jacques Derrida**, om dan 'n gevolgtrekking te maak oor die *belang* van **Gadamer** se begrip en hantering van *phronesis* in die interpretasie van tekste.

<sup>1</sup> Ek noem 'n paar werke: Emilio Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* en *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*; R.E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*; B.J. Hilberath, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*; A.C. Thiselton, *The two horizons. New Testament Hermeneutics and philosophical description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*; E.D. Hirsch (Jr), *The aims of interpretation and Validity in interpretation*; P. Ricoeur, *Hermeneutics and the human sciences*; J. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: a reading of Truth and Method*.

## 1.1 Wirkungsgesichte en teksinterpretasie

Om die vrugbaarheid van **Gadamer** se begrip van *phronesis* raak te sien vir die debat oor die interpretasie van tekste, is dit nodig om die rol van die *Wirkungsgeschichte* in die spontane lees van 'n teks te begryp, asook die rol wat dit speel in die metodiese lees van 'n teks. In hierdie gedeelte word dan eerstens aandag gegee aan die werking van die *Wirkungsgeschichte* in die spontane lees van 'n teks, en tweedens aan watter rol die *Wirkungsgeschichte* wat uitmond in *phronesis*, speel in die metodiese en objektiverende lees van 'n teks na aanleiding van **Ricoeur** se teksteorie en konvergensie van metodes, en derdens hoe **Gadamer** se begrip van *phronesis* uit hierdie reaksies na vore kom.

1 *Wat gebeur wanneer ons 'n teks lees?*<sup>2</sup> 'n Gadameriaanse antwoord hierop sou wees, **die Wirkungsgeschichte word gekonkretiseer in phronesis**. Die *Wirkungsgeschichte* is **Gadamer** se tegniese term vir die aanduiding van ons behorendheid (*Zugehörigkeit*) tot die tradisie. Ons is altyd opgeneem en meegevoer in 'n ruimte van sin wat kom uit die verlede en hede. Daarom dat ons eerste verhouding met die lees van 'n oorgelewerde teks nie die is van *objektivering* nie, maar van *deelname*. Wanneer ons 'n teks uit die verlede lees, dan is dit nie 'n totaal vreemde bondel sin waarmee ons te make het nie, want ons is reeds opgeneem in die *diachroniese* en *synchroniese* sinstroom. Ons lees nie die teks met 'n skoon gemoed of *tabula rasa* (ongeskrewe blad) nie, maar met vooroordele omtrent die ter sprake gebragte saak. Ons is immers deel van 'n leestradisie oftewel 'n interpretasie-geskiedenis en 'n gespreks-geskiedenis, en ons is dus alreeds vertrouwd met die saak waarom dit in die teks gaan.

Die blote keuse om 'n bepaalde teks te lees is alreeds deel van die werking van die *Wirkungsgeschichte*. Ons is reeds aangespreek deur die saak van die teks soos ons vermoed waaroor dit gaan by die hoor daarvan of deur die aanbeveling van iemand wat deel is van die tradisie, of by die lees van die titel van die teks wat ons betower of ons interesse wakker maak. Op 'n bewuste en onbewuste wyse betower die teks ons reeds as 'n moontlike antwoord op 'n vraag wat by ons leef of wakker gemaak word. Voordat ons die teks lees, het daar dus alreeds 'n hele klomp dinge – wat deel is van die *Wirkungsgeschichte* - buite ons om en vir ons en in ons gebeur.

In die lees van die teks ontdek ons dat ons nog meer aangespreek word en op so 'n wyse ingetrek word in die hoor van die teks, dat, voor ons ons kom kry, ons reeds deelneem aan 'n gesprek om die sin van die saak wat die teks ter sprake bring. Hierdie gesprek is 'n heen en weer beweging waarin ontdek word dat die sin of waarheid van die tekssaak dalk anders kan wees as wat ons aanvanklik vermoed het. Die heen en weer beweging is 'n skommeling of ossilasie – nie soseer tussen wete en nie-wete nie,

2 'n Verhelderende uiteensetting van wat gebeur wanneer ons 'n teks lees word gegee deur Dirkie Smit waarby aan die hand van 'n eenvoudige vraag – “Gestel ons tel 'n papiertjie op ...” – uiteengesit word watter vrae en prosesse en sienings kom op 'n onbewuste en bewuste wyse aan die werk wanneer ons die teks wil lees. Hy doen dit op so 'n wyse dat verskillende tradisies en metodes ter sprake kom en ook elkeen van hulle se eie unieke en beperkte bydrae tot die verstaan van 'n teks. D. Smit, *Hoe verstaan ons wat ons lees?* pp. 14-47. Die bedoeling van die antwoord op die vraag wat gebeur wanneer ons 'n teks lees, is natuurlik nie om al daardie prosesse en moontlike tradisies uiteen te sit nie, maar om bloot 'n kursoriese Gadameriaanse antwoord te gee om die sin van die *Wirkungsgeschichte* wat uitmond in *phronesis* te illustreer.

maar - tussen vermoede en deurkruising van vermoede. Dit is 'n aanhoudende beweging of gesprek totdat daar 'n mate van rus of voldoening kom waarin die sin of waarheid of aanspraak van die tekssaak aankom as iets wat *clair-obscur*, helder en vaag, vertrouwd en vreemd is. Soms het dit die effek op lesers dat hulle verslae en verwonderd en dalk selfs effens gekrenk of gedwarsboom voel in hulle opgewonde vermoede en moet ingee tot iets wat nie heeltemal so vreugdevol is nie. Soms het dit die effek op lesers dat hulle verras en blyer is as wat hulle aanvanklik was. Die punt is, wanneer ons 'n teks lees, ervaar ons dat die waarheid van die tekssaak meerendeels tog anders is as wat ons vermoed het en dat dit ons opnuut tot nadenke en heroriëntering in ons handel en wandel bring.

In die gesprek met die teks is ons as lesers in ons totale menswees betrokke daarby. Die lees van 'n teks in die *wirkungsgeschichtliche* ruimte is – om dit in **Heidegger** se terme te stel: deel van ons *met-die-ander-in-die-wêreld-wees* waardeur ons onself oriënteer, dit is – om dit in **Van Peursen** se woorde te stel: deel van ons *totale sosiaal-historiese etos* as die ruimte waarbinne ons gedra word om sin te snap, dit uit te klaar en beslissings te neem, dit is – om dit in **Hegel** se woorde te stel: deel van die objektiewe gees, ons ervaar die tradisie wat bo ons uitgaan. Die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* as die bewuswees van hierdie tradisie waarin ons as lesers opgeneem is, maak dat ons met groot omsigtigheid, oorwoënhed en beslistheid die teks lees. Daar is nie ruimte vir willekeur teenoor die teks nie, dit sou onverstandig wees.

Wanneer die sin van die tekssaak anders is as wat ons vermoed het, bring dit verryking mee, dit bring ons tot 'n nuwe selfverstaan wat lei tot nuut georiënteerde handeling. In hierdie proses vind daar 'n *horisonversmelting* plaas sodat ons ervaring is dat die teks direk en helder tot ons praat.<sup>3</sup> Op hierdie wyse word die vooroordeel oor die tekssaak asook die voorverstaan van die teks, voortdurend gekorrigeer, verander en verryk. In die horisonversmelting of ervaring van die direkte en helder aanspraak van die teks, ervaar ons die teks as 'n antwoord op 'n vraag wat ons het. 'n Teks maak juis eers sin wanneer ons dit onbewustelik of bewustelik ervaar as 'n antwoord op 'n vraag wat in 'n wisselende graad van aangesprokenheid ons bestaan aangaan.

Die vraag word enersyds by ons gewek deur die aanvanklike aanspreke van die teks. Deurdat die teks ons aanraak, wonder ons, begin ons vrae vra en begin die gesprek met die teks. 'n Beweging van vraag en antwoord kom op gang waarby ons vrae verdiep en verander word, totdat ons die teks as 'n antwoord op ons vraag raaksien, nie net op die vraag wat die tekssaak by ons gewek het nie, maar ook op die verdiepte vrae wat in die gesprek uitgekristalliseer het. Andersyds is die vrae implisiet by ons aanwesig vanweë die ingetrek wees by en deelname aan die tradisie. Die *Wirkungsgeschichte* as die opgeneem en meegesleur wees in die behorendheid aan 'n oorleeringsgeskiedenis, is alreeds die wek van vrae sodat ons steeds reeds leef binne 'n vraaghorison. Dit is daarom dat ons ook kies om 'n bepaalde teks te lees, omdat

3 "Darin vollendet sich Auslegung, daß man als Ausleger verschwindet und das, was man auslegt, allein da ist – ein Ideal, das selbstverständlich immer nur in der Annäherung erreichbar ist." H-G. Gadamer, "Verstummen die Dichter?" in sy *Poetica*, p. 109.

ons reeds vanuit die vraaghorison reken die teks kan 'n antwoord wees op die vrae wat ons het.<sup>4</sup>

Vir **Gadamer** is daar nie so iets soos 'n finale verstaan van wat ons lees nie, verstaan is altyd onderweg, want ons is self steeds reeds onderweg. Elke uitspraak behoort gesien te word as 'n antwoord op 'n vraag. 'n Mens verstaan daarom die teks wat jy lees eers wanneer jy die vraag verstaan waarop die teks 'n antwoord is. Dit beteken dat 'n hermeneutiese lees van 'n teks meer geïnteresseerd is in die vrae waarop die teks 'n antwoord is, as in die antwoord.<sup>5</sup>

Wanneer ons dan 'n teks lees vol afwagting op 'n antwoord, is die heen en weer beweging van die gesprek met die teks voortdurend 'n beweging of dialektiek tussen afwagtende vraag en antwoord, tussen voorverstaan en nuut-verstaan. Die einde van die lees van 'n teks is 'n oop einde. Die versadigingspunt is nooit 'n *vaarwel* nie, maar altyd 'n *tot siens*. Die ervaring bly steeds dat ons klassieke tekste weer en weer lees, juis omdat hulle steeds antwoorde op vrae bly. Die volgende keer lees ons dit met nuwe vrae en ons kry ook nuwe antwoorde.

Lees is vir **Gadamer** wesenlik 'n *gespreksituasie*. In die teks ontmoet die leser die teks as 'n jy wat nie ek is nie. Lees is as 't ware die opwekking van gefikseerde skriftekens tot 'n lewende en sprekende jy wat die leser aanspreek. Die kuns van lees is dat dit wat gelees word, as't ware weer gehoor word en dit wat ter sprake gebring

---

4 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 351-360; Cf. ook sy "Hermeneutik als praktischen Philosophie", in sy *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, pp. 100-101. (Verder aangehaal as *Vernunft*) "Es gibt vielmehr uns bestimmende Interesse dabei, sowohl bewußte als auch unbewußte, und immer wird es so sein, daß wir uns fragen müssen, warum ein Text unser Interesse erregt. Daß er uns eine Tatsache mitteilt, wird nie die Antwort sein. Wir müssen im Gegenteil hinter solche vermeintlichen Tatsachen zurückgehen, um unser Interesse für diese Tatsachen zu wecken oder uns bewußt zu machen. Tatsachen begegnen in Aussagen. Alle Aussagen sind Antworten. Das ist aber noch nicht alles. Die Frage, auf die jede Aussage Antwort ist, ist ja selber wieder motiviert, und so ist in einem gewissen Sinne jede Frage selber wieder eine Antwort ... Erst wenn ich den motivierenden Sinn der Frage verstanden habe, kann ich überhaupt anfangen, nach einer Antwort zu suchen." *Ibid.*, pp. 102-103. Cf. ook Gadamer se antwoord aan Dutt: "Wie kommen wir denn dazu, daß wir unsere Fragen stellen? Worauf antworten wir, wenn wir sie stellen? Es gibt doch keine vom Himmel gefallenen Probleme. Was weckt unser Interesse? Das ist doch das Erste! Am Anfang jedes Versuchs zu verstehen steht ein Betroffensein – wie von einer Frage, auf die man antworten soll, die das Wissen des Interpreten ins Ungewisse stellt, die ihn zur Rede stellt. Um zu antworten, beginnt der Betroffene seinerseits zu fragen – 'von sich aus' fragt keiner! Alles andere ist szientistische Ideologie! Nein, - das Verstehen steht nicht erst am Ende der geisteswissenschaftlichen Erforschung eines Gegenstandes – es steht am Anfang und durchherrscht das Ganze, Zug um Zug." C. Dutt, *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, p. 28.

5 "Eine endgültige Interpretation scheint ein Widerspruch in sich selbst zu sein. Interpretation ist immer unterwegs ... Wenn wir nämlich voraussetzen, daß es so etwas wie einen voll durchsichtigen Text oder ein voll ausschöpfbares Interesse im Erklären und Verstehen von Texten überhaupt nicht gibt, dann verschieben sich alle Perspektiven in bezug auf die Kunst und Theorie der Interpretation. Dann wird es wichtiger, bei einer Sache die uns leitenden Interessen aufzuspüren, als nur den klaren Inhalt einer Aussage außulegen. Es ist eine der fruchtbaren Einsichten der modernen Hermeneutik, daß jede Aussage als Antwort auf eine Frage angesehen werden muß und daß der einzige Weg, eine Aussage zu verstehen, darin besteht, die Frage zu gewinnen, von der her gesehen die Aussage eine Antwort ist. ... Als eine erste Bestimmung, die gegenüber der traditionellen Hermeneutik zu treffen ist, hat daher zu gelten, daß eine philosophische Hermeneutik mehr an den Fragen als an den Antworten interessiert ist. Oder besser, daß sie Aussage als Antworten auf Fragen, die es zu verstehen gilt, auslegt." H-G. Gadamer, "Hermeneutik als praktischen Philosophie", in *Vernunft*, pp. 100-101.

word, teenwoordig word *op een slag*.<sup>6</sup> Die kuns van lees blyk daarin dat voortdurend 'n beweging van *retensie* en *protensie* plaasvind (*Husserliaans* gestel) sodat die geheel nie net geantisipeer word nie, maar dit wat reeds gelees is steeds vasgehou en teenwoordig gehou (*attensie*) word sodat die totaliteit op een slag raakgesien en herken kan word.<sup>7</sup> Daarom dat 'n mens 'n boek oor 'n langer tyd kan lees. Jy hervat in die middel van die boek en die voorafgaande is weer eens teenwoordig.

Lees is nooit die *blote registrasie* van wat daar staan nie, maar *verstandige* lees, dit is 'n aktiwiteit van *phronesis*. Wanneer die letters tot lewe gewek word, kom die *verbeelding* van die lesers in werking.<sup>8</sup> 'n Verbeelding wat op loop gaan is egter nie lees nie, maar droom. Wie droom vra nie vrae nie, maar word heengevoer deur Freudiaanse luste en drifte, wense en vrese. Ook die verbeelding benodig *phronesis* wat verbeeldingvlugte sinvol rig, ruimte gee en inperk, sodat die vraag raakgesien kan word. Dit is die rol van *phronesis* om in die heen en weer beweging of gesprek met die teks, op 'n verstandige wyse die moontlike relevante vrae en die teks as 'n moontlike antwoord telkens teen mekaar op te weeg en te oorweeg.<sup>9</sup> Kortom, wanneer ons 'n teks lees, ervaar ons die konkretisering van die *Wirkungsgeschichte*.

**2** *Wat gebeur wanneer ons 'n teks metodies lees?* Let op dat die vraag nie is wat ons behoort te doen nie, maar wat in elkgeval gebeur wanneer ons 'n teks op 'n

6 "Selbstverständlich geht es wenn wir von Hören und Sehen in bezug auf das Lesen sprechen, nicht darum, daß man sehen muß, um Schrift entziffern zu können, sondern es geht darum, daß man hören muß, um, was Schrift sagt, sehen zu können, d.h. verstehen zu können." H-G. Gadamer, "Hören-Sehen-Lesen", in H-J. Zimmermann (Hrsg.), *Antike Tradition und Neuere Philologien. Symposium zu Ehren des 75. Geburtstages von Rudolf Sühnel*, p. 10. En ook: "Nicht das Nacheinander als solches, sondern die Präsenz des Nicht-Gleichzeitigen ist für Lesen konstitutiv. Wer Texte nicht im Gesamtvollzug ihrer Artikulation und Modulation und Gliederung auffaßt oder reproduziert, der kann eigentlich nicht lesen." *Ibid.*, p. 15. "Aber auch dieses Ganze, durch Sprache und insbesondere durch dichterische Sprache zu anschaulicher Präsenz gebracht wird, wird nicht Wort für Wort aufgebaut, sondern ist als dieses Ganze da, wie mit einem Schlag. Und natürlich hat diese Art von Präsenz nicht die Gegenwärtigkeit eines Augenblicks, sondern schließt raumfüllende Gleichzeitigkeit ein." *Ibid.*, pp. 16-17. Die *Gleichzeitigkeit* lyk na 'n drukfout en moet wees: *Gleichzeitigkeit*.

7 Heidegger haal uit 'n brief van Mozart aan dat hy alles op een slag hoor voordat hy komponeer.

8 "Was macht denn eigentlich den produktiven Geisteswissenschaftler? ... Daß er die Methoden seines Fachs beherrscht? Das tut auch der, der nie etwas Neues herausfindet, nie eine Interpretation von wirklich aufschließender Kraft zustande bring. Nein, - nicht schon die Methodenbeherrschung, sondern die hermeneutische Phantasie ist die Auszeichnung des produktiven Geisteswissenschaftlers! Und was ist hermeneutische Phantasie? Das ist der Sinn für das Fragwürdige und das, was es von uns verlangt." C. Dutt, *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, pp. 16-17. "Phantasie ist die entscheidende Aufgabe für den Forscher. Phantasie meint hier natürlich nicht ein vages Vermögen, sich allerhand einzubilden, Phantasie steht vielmehr in hermeneutischer Funktion und dient dem Sinn für das Fragwürdige, dem Freilegen-Können von wirklichen, produktiven Fragen, was im allgemeinen nur dem gelingt, der alle Methoden seiner Wissenschaft beherrscht." H-G. Gadamer, "Die Universalität des hermeneutischen Problems", in *Kleine Schriften I*, p. 108.

<sup>9</sup> In die verband is die drie modi van intensionaliteit wat Husserl in *Logische Untersuchungen* maak, van belang. Husserl wys hoe signifikasie, persepsie en verbeelding in 'n driehoekige balans saam funksioneer in waarneming. Hy toon ook aan hoe die drie modi in 'n triadiese balans en interafhanklikheid funksioneer in 'n sinvolle waarneming van Albrecht Dürer se *Ridder, Dood en Duiwel*. Vir die intensionaliteit van persepsie is daar bloot vae lyne; vanuit die intensionaliteit van signifikasie word die onderskrif – Ridder, Dood en Duiwel – gelees, en vanuit die intensionaliteit van verbeelding wat vae strepe en signifikasie bymekaarbring word die geheel gesnap. Cf. R. Kearney, *Modern movements in European philosophy*, pp. 25-27. Die punt is dat *phronesis* of verstandigheid die balans tussen die drie modi bewerk en behou en binne die totale leefhorison. Dit is nie 'n esoteriese gebeurtenis nie, dit is die normale funksionering van interpretasie van sin en uiteraard ook in die interpretasie van tekste.

metodiese wyse lees. In die beskrywing hiervan benut ek **Ricoeur** se konvergensie van metodes na aanleiding van sy teksteorie. Wanneer ons 'n teks lees, is ons, volgens **Ricoeur**, nie in 'n gespreksituasie waar ons te make het met 'n teks wat ons as 'n jy aanspreek nie, maar in 'n leessituasie waar ons met 'n gefikseerde objek te make het. Waar **Gadamer** die aksie van lees sien as 'n opwekking van skriftekens tot lewende spreke, sien **Ricoeur** die aksie van lees eerder as 'n objektiewe analise. Vir **Gadamer** is lees *deelname* aan die tradisie, vir **Ricoeur** is lees *analise* van 'n *deelname* aan 'n tradisie wat reeds geobjektiveer is en as geobjektiveerde teks by jou aankom en dus 'n metodiese benadering nie net regverdig nie, maar noodsaaklik maak.

Vir **Ricoeur** is 'n leessituasie anders as 'n gespreksituasie. In 'n gesprek kan die spreker enige onduidelikhede uitwys. In 'n leessituasie is die outeur afwesig. Dit is vir **Ricoeur** ook nie 'n leemte nie, maar eerder 'n voordeel. Die oomblik wanneer 'n redevoering skrif word, word dit geobjektiveer in 'n tasbare teks wat *outonoom* is en 'n eie lewe lei los van die *outeur*, die *konteks* en die *adressate*. Die teks is los van die outeur en dra nou sy eie dinamiese sinrigting in sigself. Die teks is los van die konteks en skep 'n eie wêreld as 'n moontlike manier van leef. Die teks is los van die adressate en is oop vir enigeen wat kan lees.<sup>10</sup>

Wanneer **Ricoeur** dan 'n teks metodies lees, begin hy met *struktuuranalise* om die dinamiese sinrigting te ontdek. Daarna word historiese ondersoek gedoen. Die diskrepansies in die teks wat die struktuuranalise ontbloom, word dan deur die historiese ondersoek uitgeklaar. Terselfdertyd verhoed die sinstruktuur wat die struktuuranalise bied, dat hy versand in die magdom van historiese inligting, en help die sinstruktuur hom om meer gefokus te kan soek na sin. Uiteindelik kan die sin van die teks wat via struktuuranalise en historiese ondersoek uitgeklaar is, gesien word as 'n moontlike manier van leef en benodig dit hermeneutiese toeëiening. So word drie uiteenlopende denkrigtings en konflikerende metodes – naamlik, strukturalisme, histories-kritiese ondersoek en hermeneutiek – in **Ricoeur** se lees van die teks bymekaargetrek in 'n konvergensie van metodes. Die een metode help die leser verder waar die ander metode by sy eie grense of beperkinge kom. Historiese ondersoek neem oor waar struktuuranalise niks verder as dit skriftelike teks kan beweeg nie, en hermeneutiese toeëiening neem oor waar historiese ondersoek tot voltooiing gekom het in die opklaring van die sinrigting van die teks en niks meer as dit kan doen nie, om die sin van die teks as 'n konkrete lewensmoontlikheid in die hede raak te sien en toe te eien.

Die belangrike is nou om raak te sien hoe die *Wirkungsgeschichte* 'n werkende krag is te midde van die metodiese lees. Hoewel **Ricoeur** in sy lees van die teks reken 'n mens begin met 'n geobjektiveerde en gefikseerde teks, dus met 'n objektifikasie en eindig met 'n soort deelname in die hermeneutiese toeëiening, is die deelname van meet af aan aanwesig. As leser behoort **Ricoeur** aan 'n leestradisie en kan hy hom nie daaruit loswikkell nie. Die keuse van die teks wat gelees moet word met die objektiverende metode, is alreeds 'n werking van die *Wirkungsgeschichte* waarvolgens hy alreeds reken die teks is belangrik genoeg en die moeite werd om

10 Cf. hiervoor P. Ricoeur, "Philosophische und theologische Hermeneutik", art. In P. Ricoeur & E. Jünger, *Metapher – zur Hermeneutik religiöser Sprache*, pp. 25-45; en sy "Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden", art. in X. Léon-Dufour (Hrsg.), *Exegese im Methodenkonflikt – zwischen Geschichte und Struktur*, pp. 19-39; en "Über die Exegese von Gen. 1:1-2:2, 4a", in X. Léon-Dufour (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 47-67.

gelees te word en dat dit 'n moontlike antwoord op 'n vraag bied wat by hom aanwesig is.

Ook in die struktuuranalise – wat heelwat reken 'n objektiewe resultaat bied – is die *vooroordeel* en *voorverstaan* nie uitgeskakel nie en speel dit 'n rol in die vasstelling van die struktuur en dinamiese sinrigting van die teks. Die historiese ondersoek is ondenkbaar sonder die historiese horison van waaruit **Ricoeur** sy ondersoek doen, gewoon omdat 'n mens die onbekende verstaan vanuit en met betrekking tot die bekende en vertroude horison (anders is daar geen sprake van verstaan nie!), en ook omdat **Ricoeur** vanuit die leestradisie reeds vertrouwd is met die saak waarom dit gaan in die teks. Die *Wirkungsgeschichte* se werkende krag in die vooroordele oor die saak en voorverstaan van die teks en geskiedenis is dus onder geen omstandighede deur die objektiverende metode uitgeskakel nie. Die hermeneutiese of eksistensiële toeëiening is ook nie los van die *Wirkungsgeschichte* se effek nie omdat dit juis die vraaghorison by **Ricoeur** skep wat maak dat hy dit as sinvol insien of nie, anders gestel: dat hy die sin van die teks raaksien as 'n antwoord op 'n vraag.

In die hele kraguitwerking van die *Wirkungsgeschichte* word die heen en weer beweging tussen vermoede en korrigering, tussen metodiese analise en toeëiening, deurentyd gestuur deur *phronesis*. Die struktuuranalise word nie op 'n matetiese presiese wyse gedoen nie, daar is voortdurend vooroordele en voorverstaan wat deel uitmaak van die leser se behorendheid tot 'n tradisie. Die keuse vir die een of die ander nuanse van sin binne die struktuuranalise en historiese ondersoek en by die toeëiening is klokslag nie net 'n saak van metode nie, maar op 'n blywende wyse 'n saak van verstandigheid of *phronesis*.

Die leemte by **Ricoeur** is dat hy sonder meer begin met 'n objektiewe analise in die vorm van 'n struktuuranalise. Uiteraard doen hy dit omdat hy die teks as 'n gefikseerde objek sien. Dit wek egter by **Gadamer** die indruk dat die teks uit die hemel geval het.<sup>11</sup> Al is die teks in **Ricoeur** se siening gefikseerde sin, het dit nie uit die lug geval nie, maar is deel van die *Wirkungsgeschichte*, deel van die tradisie en deel van die gesprek wat ons is. Dit is daarom erg *gekunsteld* en eerder tipies van die sciëntistiese benadering om hierdie dimensie oor te slaan asof die analise van die gefikseerde teks “objektief” gedoen kan word. Dit sou daarom beter gewees het indien **Ricoeur** begin met 'n bewuswording van sy eie vooroordele en voorverstaan deur gewoon te vra hoekom die teks gelees word en wat die verwagting daarvan is en wat die vraag is waarmee hy na die teks gaan. Sulke vrae kan veral die historiese ondersoek en die hermeneutiese toeëiening baie meer effektief maak, maar ook die “objektiewe” struktuuranalise!

Dit beteken uiteraard nie dat metodiese ondersoek onnodig of minder belangrik word nie, dit beteken gewoon dat die *Wirkungsgeschichte* se konkretisering in *phronesis* raakgesien en bewustelik ervaar kan word. Aan die anderkant moet onthou word dat die *wirkungsgeschichtliche* gebeure wat gekonkretiseer word in *phronesis* ook weer

11 “Das ist ganz und gar nichts Künstliches, über die Voraussetzungen nachzudenken, die in unseren Fragen stecken. Es ist im Gegenteil künstlich, nicht über diese Voraussetzungen nachzudenken. Es ist sehr künstlich, sich vorzustellen, daß Aussagen vom Himmel fallen und daß sie analytischer Arbeit unterworfen werden können, ohne überhaupt in Betracht zu ziehen, warum sie gesagt werden und in welcher Weise sie auf etwas Antworten sind.” H-G. Gadamer, “Hermeneutik als praktischen Philosophie”, in *Vernunft*, p. 103.



nie in 'n soort super-metodiese benadering omgesit of vertaal kan word nie. Die bedoeling is eerder om in die metodiese benadering 'n bewuswees vir die hermeneutiese dimensie van die verstaansituasie te kweek.

Dit is in hierdie verband opvallend hoe die hermeneutiese dimensie wat blyk in die vraag en antwoord by **Gadamer** werk wanneer hy 'n gedig interpreteer. Hy begin by dit wat hom die eerste aanspreek en duidelik word.<sup>12</sup> Deur te vra wat dit beteken en hoekom dit hom aanspreek, kom 'n gesprek met die teks op gang waarin die vooroordele en voorverstaan voortdurend gekorrigeer word en die sin of waarheid van die teks konkreet as 'n antwoord op 'n vraag ingesien word. Die punt is dat *phronesis* as die verstandige omgaan met die teks, nodig is en bly by spontane en metodiese lees van tekste. **Gadamer** se begrip van *phronesis* werk dus sinvol in teksinterpretasie, of dit nou by die spontane of metodiese lees van 'n teks is.

**3** *Phronesis* as die konkretisering van die *Wirkungsgeschichte* hang natuurlik nou saam met hoe **Gadamer Aristoteles** se begrip van *phronesis* interpreteer.<sup>13</sup> **Gadamer** sien *phronesis* as die vermoë om denkend te oorweeg en te beslis oor optrede in konkrete lewensituasies. Dit is nie 'n voorafkennis omtrent die goeie wat bloot toegepas word soos die tegnikus dit wat hy reeds weet bloot op 'n vaardige wyse doen nie, maar iets wat oorwegend gevind word. *Phronesis* is daarom nie 'n determinerende aktiwiteit nie, maar 'n *heuristiese en kreatiewe aktiwiteit* waarby die goeie vir die konkrete situasie telkens ontdek word. Die ontdekkende aktiwiteit van *phronesis* is dan ook ten diepste *selfkennis*. Dit gaan om 'n dialektiek tussen die situasie, die vermoede omtrent die goeie en om jouself. Daarom het *phronesis* alles te make met die karakter van die persoon - die *gewoontes*, begeertes of *etos*.

'n Mens sou kortweg kon sê dat *phronesis* vir **Gadamer** die menslike vermoë is wat geslyp en gevorm word deur die *voortdurende dialektiek* tussen die persoon se *idee van die goeie* en die vraag oor *wat die beste wyse van optrede is* in elke konkrete lewensituasie. *Phronesis* is dan die vermoë wat telkens die balans vind tussen die universele en die partikuliere, tussen die idee en die konkrete.

Wanneer hierdie dialektiese beweging onthou word as 'n kragwerking van die *Wirkungsgeschichte* wat vermeende menings oopstoot, is dit 'n proses waar die uitbundige sin en oorvloed van moontlikhede druk om binne te breek in die helder sin van spreke. By die lees van 'n teks gaan die swanger teks-saak in kraam en die nog-nie gesegde neig om gebore te word in spreke. Die lees of verstaan van 'n teks het so 'n *maieutiese funksie* of vroedvrou taak wat die geboorte van sin begelei en tog ook 'n *kreatiewe funksie* wat iets nuuts skeppend na vore bring. Vanuit die *maieutiese funksie* word die *universaliteit of waarheidsaanspraak* van die teks gehoor vir die konkrete en partikuliere situasie. Vanuit die *kreatiewe funksie* word die *weerbarstige sin as 'n uitbundige spel van moontlikhede raakgesien* en as ongesegde of nog-nie gesegde wel gesê en in spel gebring. Dit is die kreatiewe funksie van lees wat op die teks as moontlike sin afkom en die ongesegde ontdek.

12 "Beginnen wir mit der Auslegung dort, wo jede Auslegung beginnen muß, nämlich dort, wo es uns zuerst hell wird ...". H-G. Gadamer, "Verstummen die Dichter?" in sy *Poetica*, p. 114.

13 Bernstein reken Gadamer se interpretasie van Aristoteles se begrip *phronesis* en die benutting daarvan as metafoer en model vir sy eie begrip van verstaan, is alreeds 'n illustrasie van hoe *phronesis* werk. R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 145 en "From Hermeneutics to Praxis", in *Review of Metaphysics* 35, p. 824.

So vind of ontdek die leser die sin of waarheid van die teks vir die hede. Wat gevind word is telkens 'n *heroriëntasie* van denke of lewenswyse. Die lees en verstaan van 'n teks is nie 'n suiwer intellektuele aangeleentheid nie, maar 'n praktiese aangeleentheid - dit bring die leser tot hernieude selfverstaan en lewensoriëntasie. *Phronesis* is die vermoë om telkens weer by die lees van 'n teks balans te vind tussen die *maientiese* en *kreatiewe* funksie van teksinterpretasie.

Uiteindelik vul en oorvleuel die begrip van *phronesis* as metafoor vir interpretasie die interpretasiegebeurtenis sodanig, dat die metaforiese omslag ook hier plaasvind en 'n mens maar kan sê interpretasie is *phronesis*. Interpretasie van tekste is nie bloot om die teks-saak na te sê nie, maar om die saaklike waarheid van die teks in verband te bring met die konkreet goeie. Miskien ook juis omdat verstaan van tekste as gesprek 'n gesprek is met 'n  *jy* wat nie ek is nie, 'n  *jy* wat my iets kan sê, het die lees en verstaan van tekste 'n *etiese dimensie*. Die etiese dimensie lê dan ook nie net in die *heroriëntering* in denke en lewenswyse nie, maar ook in die *omsigtigheid* waarmee die teks as moontlikheid benader word. Verstaan as *phronesis* soek die oorwoë balans tussen die uitbundige sin van moontlikhede wat lê in die ongesegde van die teks en in die voor-die-hand-liggende en reeds gesegde van die teks. 'n Mens sou dit kon formuleer dat *phronesis* die vermoë is om die balans te vind tussen die teks as moontlikheid en werklikheid. In die volgende gedeelte sal die vrugbaarheid van hierdie formulering as 'n poging om **Gadamer** se begrip van *phronesis* aan te dui, aangedui word in sy debatte met **Emilio Betti** en **Jacques Derrida**.

## 1.2 Die debat met Emilio Betti en Jacques Derrida

**Emilio Betti** is die Italiaanse regsgeleerde wat met sy *Teoria generale della interpretazione* wat in 1955 verskyn het, 'n beslissende bydrae tot die hermeneutiese nadenke gemaak het. In die Duitse vertaling hiervan, *Algemeine Auslegungslehre* wat 1967 verskyn, reageer hy op **Gadamer** in die voetnotas, waarop **Gadamer** dan reageer en 'n debat ontstaan. **Jacques Derrida** is die Franse filosoof, 'n *Heideggerkenner* en 'n prominente figuur in die dekonstruksie-denke. **Derrida** en **Gadamer** is genooi om aan 'n gesprek deel te neem in Frankryk en daar was internasionale belangstelling daarvoor. Beide debatte was taamlik teleurstellend en het nie uitgeloop op 'n nuwe ervaring van sin waarvan **Gadamer** in sy analise van hermeneutiek as 'n gesprek praat nie. By die debat met **Betti** het 'n mens die indruk gekry dat hy bloot 'n standpunt wil behou en verdedig en dat hy nie regtig verstaan wat **Gadamer** sê nie. By die debat met **Derrida** was daar die vreemde gebeurtenis dat **Derrida** glad nie deelgeneem het aan 'n gesprek met **Gadamer** nie, maar telkens weg van sy "gespreksgenoot" en die saak ter diskussie oor iets anders praat.

Hoewel nie een van die debatte gesprekke is waarin die deelnemers tot standpunte gekom het wat nie een van die twee partye voor die gesprek gehad het nie, was dit tog ook weer nie sonder sin nie. Wat elkeen van die onderskeie denkers se standpunt en bepaalde hermeneutiese aanpak en waarde is, het duideliker uitgekristalliseer. Die rede hoekom ek juis hierdie twee debatte te berde bring, is omrede hierdie debatte veral **Gadamer** se begrip van *phronesis* as die balans tussen moontlikheid en werklikheid duidelik illustreer. Die debat met **Betti** en die gesprek (as 'n mens dit 'n gesprek kan noem!) met **Derrida**, illustreer in 'n sin die twee uiterstes waartussen **Gadamer** se *phronesis* begrip beweeg. Aan die een kant is daar **Betti** wat

interpretasie van tekste sien as die *aflees* van die werklikheid *van wat daar objektief staan en so slegs gewesenhede kan repiteer*. Aan die ander kant is daar **Derrida** wat interpretasie van tekste sien as die *lustige indons in 'n onontginde doolhof van sin en so 'n brute spel van moontlikhede word*. **Gadamer** se begrip van *phronesis* blyk as die verstandige balans tussen moontlikheid en werklikheid.

**1 Emilio Betti** se kritiek teen **Gadamer** is dat hy die *objektiwiteit* van teksinterpretasie in die gedrang bring. Wanneer **Gadamer** die *subtillitas applicandi*, wat **Scheleiermacher** uit die sfeer van die hermeneutiek gedruk het, weer intrek as wesenlik deel van hermeneutiek en deel van verstaan, is dit vir **Betti** die inbring van *veranderbare* wisselvallighede wat eksterne sake in die teks inbring. Dat 'n teks, volgens **Gadamer**, telkens weer anders verstaan word vanweë elke verstaner se eie historiese situasie, is vir **Betti** *inlegkunde*. Hiermee word sy hermeneutiese kanon *sensus non est inferendes, sed efferendes* ('n mens moet nie inleg nie, maar uitleg doen) oortree.<sup>14</sup>

**Betti** is bewus daarvan dat tekste in verskillende tye verskillende betekenis en sin vir mense het. Die wisselende en veranderende sin en betekenis wat tekste vir mense in verskillende tye het, sorteer hy egter onder die begrip *verstaan* terwyl hy die begrip *interpretasie* reserveer vir *onveranderlike en altyd-durende sin*. Hy onderskei twee vorme van interpretasie. Enersyds is daar *spekulatiewe* duiding waarby intuïsie en aanvoeling ter sprake is en wat te make het met die waardes wat wisselend en veranderbaar is. Andersyds is daar *objektiewe* interpretasie wat poog om die juiste en korrekte interpretasie van stand van sake te gee.

Vir **Betti** is daar 'n *triade* of driehoek in elke interpretasie proses, naamlik die *interpreterende subjek*, 'n *ander subjek* met bepaalde intensies, en die *objektifikasies* van sin wat vasgevang is in die teks. Objektiewe interpretasie poog dan ook om die korrekte of *juiste bedoeling van die outeur* te snap soos dit vasgevang is in die teks as objektifikasie van sin en bedoeling.

*Verstaan* is gemik op die betekenis, die *relevansie* en waarde van 'n teks. *Interpretasie* is fundamenteel anders deurdat dit gemik is op die *wesenlike* van die teks as 'n verteenwoordiging van iets *algemeens*. Hiervoor benut **Betti** die onderskeiding van **von Humboldt** tussen taal as *ergon* (werk) of die totale taalskat as gegewene en *energeia* (lewende spreke) of die lewende spreke in 'n besondere geval. Hy sien telkens die teks as 'n tipe van die bestaande taalskat. Vir hom is dit ook die enigste geldige vorm van interpretasie waar 'n mens tot 'n juiste interpretasie en tot relatiewe objektiwiteit kan kom.

Hieruit blyk dit duidelik dat **Betti** hermeneuties gerig is op die *werklikheid*. Die term "*werklikheid*" word hier nie gebruik in die gelade sin van alles wat is met die historiese of geskiedmatige karakter nie, maar bloot dit wat is en wat die teks sê die werklikheid sonder meer is. Die werklikheid van die teks is dan gewoon dat dit daar staan met die brute sin daarin as 'n *stand van sake*. Interpretasie wat eng gerig is op die werklikheid in hierdie sin, sien nie die geskiedenis agter die teks nie en ook nie die eie geskiedenis nie en dus ook geen moontlikheid nie. Interpretasie van die teks as so 'n werklikheid beteken om die bestaande sin daarin gewoon te herhaal.

14 E. Betti, *Algemeine Auslegungslehre*, p. 172 ev.

**Betti** stel die hoofdoel van sy *Hermeneutik als Methodik der Geisteswissenschaften* as om die onderskeiding tussen *uitleg* en *singewing* uit te wys.<sup>15</sup> Omdat hierdie onderskeiding geïgnoreer word, word die hele integriteit van objektiewe interpretasie asook die geldige resultate van die geesteswetenskappe volgens hom bevraagteken.

Die betekenis van wat geskryf is en die relevansie daarvan en hoe dit mense meesleur en hulle lewens omvorm, is vir **Betti** bykomstig en nie deel van die tekswaarheid self nie. Vir hom is die sin opgesluit in die werklike teks wat die werklike bedoeling van die outeur bevat. Die oomblik wanneer wegbeweeg word van die ware *bedoeling van die outeur*, word beweeg in die *troebel onsekerhede van verskeidenheid van betekenis en waardes*. Hierteenoor staan **Derrida** wat in sy debat met **Gadamer** totaal gerig is op die moontlikhede wat 'n teks bied.

2 Die gesprek (of ontmoeting) tussen **Hans-Georg Gadamer** en **Jacques Derrida** toon hoe die interpretasie van tekste (of enige gefikseerde vorm van sin) vir **Derrida** 'n *spel van moontlikhede* is. Vir die doel van hierdie paar opmerkinge oor **Derrida** is dit goed om 'n bepaalde verskil in opvatting van taal en teks en *dialogoog* tussen **Gadamer** en **Derrida** te onderstreep. Vir **Gadamer** vind dialoog primêr plaas in die *lewende spreke*, maar vir **Derrida** eerder in *skriftelike tekste*.<sup>16</sup> Taal is vir **Derrida** altyd reeds skrif. Die gesproke woord is reeds 'n verskeurde teken, geïnfiltreerd deur afwesigheid. Daarom bly **Derrida** steeds op gereedheidsgrondslag om te sien hoe die andersheid skuil in betekenis en waarheid.

Die ontmoeting **Gadamer-Derrida** op 'n internasionale konferensie was dan ook 'n verrassend ongehoorde gesprek. Daar het nie veel van 'n gesprek plaasgevind nie. **Gadamer** veronderstel dat jy deelneem aan 'n dialoog om verstaan te word. *Welwillendheid* is dan die wil om jou eie bekrompenheid te oorkom en die ander te verstaan. **Gadamer** is dan ook die *toonbeeld van welwillendheid* - hy buig agteroor om 'n gemeenskaplike grond met **Derrida** te vind.

Van hierdie gretigheid tot dialoog onttrek **Derrida** hom. Hy antwoord nie **Gadamer** nie, maar praat oor **Heidegger** se interpretasie van **Nietzsche**. Wanneer **Gadamer** dan verskuif na die probleem van **Heidegger** se interpretasie van **Nietzsche** om sodoende gemeenskaplike grond te kry vir 'n gesprek met **Derrida**, onttrek **Derrida** hom weereens. In die woorde van **Joseph Simon**: "... even this move (of Gadamer) will fail, because Derrida's strategy is to be always only a counterposition and never a position."<sup>17</sup>

In sy *ontmoeting* met **Gadamer** - *gesprek* is dit immers nie! - is **Derrida** besig met 'n *strategie van ironie* waardeur hy sy "*gespreksgenoot*" wil oorweldig deur 'n

15 E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, pp. 11-12.

16 J. Derrida, "The Ends of Man", in *Margins of Philosophy*, pp. 109-136. Cf. ook D.P. Michelfelder en R. Palmer, *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, p. 1.

17 J. Simon, "Goodwill to Understand and the Will to Power: Remarks on an 'Improbable Debate'", in D.P. Michelfelder en R. Palmer, *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, pp. 162-175, asook pp. 11-12. Cf. ook S. Ijsseling, "Schrijven in de marge", in sy *Jacques Derrida*, pp. 9-27 waarin hy Derrida se oeuvre karakteriseer (in Derrida se eie woorde) as ingeënt op bestaande en toeganklike tekste. Ijsseling karakteriseer dit verder as hors-d'oeuvre, par-ergon, pro-gramma, pré-texte. Derrida maak dus geen eie tese nie, hy maak slegs kantaantekeninge by bestaande tekste.

doelbewuste misverstaan. Hy parodiëer en ironiseer. Hy kan homself nie vervreem van sy beeld as ultra-ironiese gesprekvoerder nie.<sup>18</sup>

In hierdie proses is **Derrida** die *epitoom* van sy opvatting van *différance*. *Différance* is die voortgaande *verskil* (*difference*) en *verskuiwing* (*deferring*) van die netwerk van relasies waarin betekenis na vore kom. Deur sy parodiëring en ironisering is hy bloot besig om die spel op die rand en grense van betekenis, wat nodig is vir dialoog, te speel.

**Gadamer** is soos 'n *rabbi* wat met eerbied en getrouheid die waarheid van die antieke teks oordra, **Derrida** is soos 'n *digter* wat die onmoontlike in die teks raaksien en dit karikaturiseer deur 'n warboel van assosiasies. In **Derrida** se omgang met tekste is hy op dieselfde wyse besig om interpretasie te bedryf. Hy stel nie belang om met rabbynse presiesheid die teks te herhaal of weer te gee nie, hy speel die digterlike spel wat die kuns van die jongleur beoefen deur geen moontlikheid vas te gryp nie, maar almal in die lug te hou. Elke teks is 'n springplank vir verdere moontlikhede van sin wat duiseligwekkende netwerk van speelse sin uit die duisternis ruk.

**Derrida** se ongehoorde wyse van omgang met gesprek en met tekste, is nie sonder meer af te wys as onvrugbaar nie. Eerder sou dit paslik wees om raak te sien dat hy 'n *temperende funksie* het in die nadenke oor interpretasie van tekste wat kan lei tot 'n vollediger besef van wat ons doen wanneer ons besig is met 'n teks, van wat aan die gebeur is in so 'n geval.

Waar **Gadamer** 'n *konstruktiewe* bydrae maak vir die verstaan en voering van 'n egte dialoog met 'n teks of iemand, wil **Derrida** 'n *dekonstruktiewe bydrae* maak. Sy speelse parodiëring van die kamtige konsensus wat gespreksgenote meen om te bereik met 'n dialoog in vertroue, verskeur die welwillendheid sodat konsensus met groter nugterheid en agterdog bejeën word.

**Derrida** se bydrae tot 'n dialoog oor dialoog met 'n ander of 'n teks (oor die interpretasie van tekste), is dat konstruktiewe bydraes nie te ernstig opgeneem moet word nie, maar liever met 'n knippie sout. Sy *ondergrawende suspisie* aan die steierwerk bring nie konstruksies tot 'n val nie, maar bring op 'n speelse wyse die vrolike en lagwekkende aan die orde, en ruk die gemarginaliseerde syn in die sentrum van diskussie.

### 1.3 Teksinterpretasie en Phronesis

Die verskil in die benadering om 'n teks te lees en te interpreteer tussen **Betti**, **Derrida** en **Gadamer** is opmerklik. Die mentaliteit en emosionele inset vir **Betti** is een van *noukeurige presisie*. Dit gaan nie om die *hartstogtelike inset vanuit 'n totale sosiaal-historiese etos* nie, maar om 'n *tegniese openheid* vir die objektiewe werklikheid van gestolde sin. Vir **Betti** is teksinterpretasie 'n saak van *tegniese doeltreffendheid*.

---

18 G.B. Madison, "Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power" in D.P. Michelfelder en R. Palmer, *op. cit.*, pp. 192-198, asook p. 13.

By **Derrida** is die mentaliteit en emosionele inset by teksinterpretasie een van *humoristiese speelsheid*. Niks word al te ernstig opgeneem nie. Elke siening moet met 'n knippie sout geneem word en afgespeel word teen ander moontlikhede as wat in die teks werklikheid geword het. En so terg en speel hy met gesprekpartners en die teks. Vir **Derrida** is teksinterpretasie dus 'n *opwindende orgie van moontlikhede*.

Die mentaliteit en emosionele inset waarmee **Gadamer** teksinterpretasie aanpak is *avontuurlike en afwagtende rustigheid*. Teksinterpretasie is vir hom immers 'n gesprek om die waarheid van iets wat groter is as die leser en die teks (en outeur), wat beide transendeer, wat die gespreksdeelnemers meevoer in 'n proses wat uitkristalliseer in 'n verstaansgebeurtenis. By **Gadamer** is daar iets van 'n *riskante deelname*, 'n *avontuurlustige afwagting*. Tog is die avontuurlustigheid nie 'n op loop gaan in 'n orgie van moontlikhede nie, maar die *verantwoordelikheid* van eerbied vir die ter sprake gebragte saak.

**Gadamer** se praktyk en siening van teksinterpretasie is deel van die profetiese denke en nie van die magiese denke nie; **Betti** s'n van die magiese denke wat wil beheer; en **Derrida** van beide. Vir sover **Derrida** konsekwent die onsekerheid en nie-wete beklemtoon, sorteer hy meer onder die profetiese denke, vir sover hy die nie-wete intimiderend afdwing, is hy deel van die magiese denke.

In hierdie subparagraaf wil ek kortliks saamvat hoekom **Gadamer** se opvatting van teksinterpretasie as die konkretisering van die *Wirkungsgeschichte* in *phronesis* krities staan teenoor **Betti** en **Derrida** se opvatting van verstaan en hoe sy eie begrip van verstaan as *phronesis* deur die onderskeie debatte duideliker na vore kom.

1 **Betti** se verwyd teen **Gadamer** dat hy die objektiwiteit van interpretasie in die gedrang bring en daardeur nie eintlik die geesteswetenskappe in hulle metodologie help nie, is net die punt van die ysberg. Daar is 'n hele klomp filosofiese en hermeneutiese motiewe vir hulle verskil waarvan die hoofmotief die verskil in ontologie is wat weer lei tot allerhande hermeneutiese verskille.

Die rede vir **Betti** se beswaar teen **Gadamer** is nie primêr 'n verskil in hermeneutiese vraagstelling nie. Natuurlik dink beide vanuit 'n totaal verskillende vraagstellings. **Gadamer** vra na *Wat gebeur met ons wanneer ons verstaan?* En **Betti** vra *Hoe moet ons maak om te verstaan?* Hierdie verskil in vraagstelling as 'n verskil tussen subjektiewe en objektiewe geneties van die opvatting van hermeneutiek as reëls van verstaan, kan heeltemal saambestaan met 'n mindere of meerdere mate van polariteit. Die verskil tussen **Gadamer** en **Betti** is egter nie die van 'n *gesonde polariteit* nie, maar van 'n *totale verskil*. Die verskil lê in die totaal verskillende *vraaghorisonne*.

Die *vraaghorison* van **Betti** is die vanuit 'n *stand van sake*, die *vraaghorison* van **Gadamer** is die vanuit 'n *gang van sake*. Die *vraaghorison* van **Betti** veronderstel 'n teks as 'n werklikheid van feitlikhede wat vasstaan as 'n substansiële entiteit in sigself. In so 'n geval is die verstaner of intepreterder 'n neutrale kamera wat die geheel van teks-feitlikhede registreer en presies en objektief kan weergee. Die *vraaghorison* van **Gadamer** veronderstel 'n teks wat meer moontlikheid as werklikheid is, aangesien die teks deel is van 'n gebeurdelike proses. In hierdie proses is die teks een moontlike antwoord op 'n vraag wat meer as een antwoord kan hê. Die verstaner of intepreterder registreer in hierdie geval nie die werklikheid van die teks

as 'n feitelikheid nie, maar is eerder reeds deel van die gebeurde waarvan die teks ook deel is en van waaruit die vrae gekom het waarop die teks 'n antwoord is. Wanneer lesers dan die teks lees, word hulle opnuut bewus van hulle ingetrektheid by die gebeurde wat teks en lesers omsluit, en hulle word deel van die soeke na die vraag waarop die teks 'n antwoord was. Omdat die verstaners deel is van hierdie gebeurdelike proses en steeds nuwe vrae vrae, word die teks as een moontlike antwoord op die vraag gesien en as 'n diskussiepunt vir hoe die vraag beantwoord kan word om die saak van die teks in die nuwe historiese situasie van die verstaner te bespreek en die moontlikheid raak te sien hoe die teks 'n antwoord op die nuwe vraag is. Natuurlik werk hierdie dialektiek van vraag en antwoord voortdurend vanuit die aanspreke van die teks en ervaar die lesers nie eers die waarheid van die teks by 'n volledige eindpunt nie. Waarheid is nie 'n afgeslote kolos van feite wat uiteindelik geken word nie, maar aangesprokeneit wat die deurlopende dryfkrag en draer vir die soeke is. So noem **Gadamer** hierdie proses 'n horisonversmelting om die konkretheid van verstaan aan te dui en ook dat deur hierdie dialektiektiese gebeurde of gesprek van lesers en teks lei tot die tot standkoming van iets nuuts. Teksinterpretasie kan dan nie die blote nasê van teks of bedoeling van outeur wees nie. Kortom, die vraaghorison van **Betti** is die van *feitelike werklikheid*, die vraaghorison van **Gadamer** is *gebeurdelike moontlikheid*.

Die *ontologiese motief* is dus flagrant. Wanneer *syn* en *tyd* verbind is, in lyn met **Heidegger** se ontologie, dan is nie net die teks histories en gebeurdelik nie, maar ook die lesers. Lesers kan hulle nie los maak uit hulle oord en stonde nie. Die hermeneutiese sirkel is dan nie bloot net 'n metodiese kuns of vaardigheid binne die teks wat die dele en geheel van die teks konstrueer nie, dit is ook nie net 'n gebeurtenis met die teks waar 'n dialektiek tussen die teks en die verlede plaasvind nie, die lesers en hulle historisiteit oftewel hulle hele sosiaal-historiese etos is deel van hierdie dialektiektiese beweging – lesers en teks is opgeneem in die oorlewering of *Wirkungsgeschichte*.

'n Sinvolle metode vir die verstaan van 'n teks, moet nie hierdie ingetrektheid van die lesers by die gebeurdelikheid van die teks probeer oorspring of ontken nie. Dit is eerder gepas om die *wirkungsgeschichtliche* proses te erken. In so 'n geval kan metodiese ondersoek wat die teks analiseer nie gedoen word los van die vrae oor wat die vraag is waarop die teks 'n antwoord of onmiddellike aanspreke is en ook wat die vrae is waarop die teks vir die oorspronklike lesers 'n antwoord was en (ver kieslik ook) hoe die teks deur eeue 'n antwoord op vrae was nie.

Ten diepste is die verskil tussen **Gadamer** en **Betti** die ontologiese motief. Dit blyk ook daarin dat **Betti** in sy *Hermeneutik als Methodik der Geisteswissenschaften* waar hy vir **Heidegger** afwys saam met die nuwe hermeneutiek van **Bultman**, **Ebeling** en **Fuchs** waarvan hy **Gadamer** as die *summa* tipeer.<sup>19</sup>

Die punt is net by **Gadamer**, dat die analyses van die teks deur objektiewe metodiese prosedures en historiese ondersoek nooit die finale of enigste benadering kan wees nie. Om vas te stel wat die vraag was waarop die teks 'n antwoord was en wat die vraag tans is waarop die teks nou 'n antwoord is, kan nie vasgestel word deur metodes

<sup>19</sup> Bultmann en Ebeling word die eerste gedeelte behandel en 'n lang deel word aan Gadamer afgestaan in E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, pp. 38-52.

as blote rigoreuse prosedures nie. Die metodiese prosedures bring lesers eerder in die ruimte waar *verbeelding* nodig is om moontlike vrae raak te sien en *phronesis* as verstandigheid nodig is vir oorwoënhed en balans.<sup>20</sup>

2 Die rede vir die verskil tussen **Gadamer** en **Derrida** lê in 'n groot mate by die opvatting van taal, maar daar is ook ander faktore. Kan so 'n gebeurtenis waar 'n spreker homself telkens onttrek werklik net suiwer filosofiese redes hê?

**Derrida** reken **Gadamer** en **Heidegger** is in die kamp van logosentrisme en reken *Wahrheit und Methode* is die laaste uitgebreide formulering van die logosentristiese diskoers. Hy skaar homself by **Nietzsche** en reken 'n mens kan uitsluitlik 'n vrolike wetenskap bedryf met verrassende kwinkslae wat valse vooroordele ontbloot.<sup>21</sup>

**Gadamer** reken egter dat **Rorty**<sup>22</sup> reg het dat **Derrida** geen teorie meer het nie en volledig opgaan in *dekonstruksie*. Terwyl **Gadamer** gesprek soek, onttrek **Derrida** hom telkens aan 'n gesprek. Hy is doodbang dat **Gadamer** met sy bereidheid om te wil verstaan – wat in elk geval die voorwaarde vir enige gesprek is – die gesprek inperk en in 'n bepaalde rigting stuur.<sup>23</sup> Om die gesprek oop te hou, floreer hy telkens op 'n ander moontlikheid. In **Gadamer** se terme is **Derrida** 'n “*spekulatiewe kop*” wat 'n *onvermoë tot gesprek* het. Hy kan slegs 'n spel van moontlikhede speel met onverwagse en verrassende kwinkslae.<sup>24</sup>

**Gadamer** se taalopvatting laat natuurlik ruimte vir die spel van moontlikhede. Hy praat van die spekulatiewe struktuur van taal waardeur die eindige moontlikhede van woorde aan die bedoelde sin verbind word soos 'n rigting in die oneindige en dat deur spreke 'n duisternis van moontlikhede dring om binne te breek.<sup>25</sup> **Gadamer** se taalopvatting as die ontsluiting van wêreld, is die oopbreek van wêreld wat meer moontlikheid as werklikheid is.<sup>26</sup> **Derrida** reken egter nogtans dat *Wahrheit und Methode* die laaste uitgebreide formulering van die logosentristiese diskoers is. **Gadamer** reken egter sy boek moet gewoon gelees word. Hy reken dat hy by **Heidegger** geleer het dat die *oordeel* en *uitspraak* nie die vorm is waarin filosofie afspeel nie. Hy reken sy filosofie dink nie teen taal nie, maar saam met taal.<sup>27</sup>

20 H-G. Gadamer, “Hermeneutik als praktischen Philosophie”, in sy *Vernunft*, pp. 100-103.

21 C. Dutt, *op. cit.*, p. 44.

22 “He drops theory”. R. Rorty, “From ironist theory to private allusions: Derrida”, in sy *Contingency, irony, and solidarity*, p. 125. Aangehaal by C. Dutt, *op. cit.*, p. 52.

23 “Es geht mir um ein Gespräch, auf das sich Derrida leider nicht einläßt ... Was er argwöhnt ist, daß ich mit dem Verständigungswillen, mit Verständigungsbereitschaft, die in der Tat in jedem Gespräch vorausgesetzt ist, das transzendente Signifikat in das Geschehen des Rede- und Antwortstehens hineinzaubere.” C. Dutt, *op. cit.*, p. 53.

24 “Er ist ein spekulativer Kopf ... Derridas Unfähigkeit zum Dialog wird auch hier wieder manifest. Das ist nicht seine Stärke. Seine Stärke ist, ein Garn zu spinnen – immer weiter ins Künstliche, mit unerwarteten Aspektbildungen und überraschenden Umkehrungen. Es ist wie ... [Dutt:] ..wie eine Penelope-Arbeit? [Gadamer:] Ja, auch das, aber darin liegt in Wahrheit ein meditativer Zug, dem er nicht folgt.” C. Dutt, *op. cit.*, pp. 43-45.

25 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 432-449. “Spekulativ ist ein solcher Vollzug, sofern die endlichen Möglichkeiten des Wortes dem gemeinten Sinn wie einer Richtung ins Unendliche zugeordnet sind ... Sagen, was man meint, sich verständigen, hält im Gegenteil das Gesagte mit einer Unendlichkeit des Ungesagten in der Einheit eines Sinnes zusammen und läßt es so verstanden werden.” *Ibid.*, p. 444.

26 Cf. hierdie proefskrif by II/3/1.3

27 C. Dutt, *op. cit.*, pp. 53-54.



Die verrassende uit die debat is dat dit uiteindelik blyk dat **Derrida** meer gearriveerd is en **Gadamer** meer op weg. In iemand se speelse tong in die kies opmerking: **Derrida** is meer *hermeneuties* as **Gadamer** en **Gadamer** is meer *Frans* as **Derrida**.<sup>28</sup> **Derrida** laat blyk in sy denke en wyse van debatvoering, dat hy reeds gekom het tot 'n standpunt waarvan hy nie bereid is om af te sien nie. Hy is ook nie bereid om in gesprek te tree sodat die grondslae en voorveronderstellings by hom en sy gesprekspartner ontbloom, gekorrigeer en verander kan word nie. **Gadamer** se bereidheid tot gesprek is geensins om die gesprek te vereng nie, maar juis om voorveronderstellings oop te breek en op 'n nuwe weg te gaan. Die groot fout in filosofie is vir **Gadamer** om een maal verworwe sin, nie meer te bevra nie en sonder meer van daaruit verder te dink. Dit bly verstandig in filosofiese denke om altyd weer krities na jouself te kyk – jou eie standpunt op te skeur en weer nuut te vorm.<sup>29</sup> Hiervoor is gesprek al wat ons het.

*Phronesis* as verstandigheid is nie net 'n vermoë nie, maar ook 'n ervaring, 'n ervaring van *eindigheid*. Die ervaring van eindigheid waar **Gadamer** aansluit by **Aischulos** se *pathei mathos* (leer deur lyding) is die ervaring van 'n deurkruisde verwagtingspatroon. Wie hierdie ervaring ken en verstaan in die sin van 'n beslissing tot die besef en aanvaarding van eie eindigheid, lê die verstandigheid of *phronesis* aan die dag om bereid te wees tot gesprek waar eie menings telkens opgeskeur ("*wiederauftrennen*") kan word.

Hiermee hoef nie gemeen te word dat dekonstruksie sonder meer af te wys is omdat dit wete veronderstel in plaas van nie-wete nie. Dit gaan miskien eerder oor die wyse waarop dit gedoen word. En daarvoor is *phronesis* nodig. Dekonstruksie is nie konkrete verstaan waarby die beredenering in 'n besluit op handeling uitloop nie, dit benodig dus ook *phronesis*. Dekonstruksie is slegs 'n fase en wel 'n belangrike fase waarby vermeende sekerhede ondergrawe kan word deur te redikuliseer en te ironiseer. Of dekonstruksie egter 'n durende sinvolle en verstandige denkwys is, is 'n ope vraag. Is die gewildheid van die spesifieke styl waarmee **Derrida** dit doen nie dalk net opwindend en tuis binne (en deel van) 'n surpluskultuur nie?<sup>30</sup> Die vraag wat ek aan die begin van hierdie gedeelte gevra het - *Kan so 'n gebeurtenis waar 'n spreker homself telkens onttrek werklik net suiwer filosofiese redes hê?* – wil ek

28 "The most impressive interpreter of our time, the most zealous and least jealous lover of slow reading, the thinker who remains more perspicuous than anyone else about the circle of his own understanding, especially as it expands outward into foreign circles – in short, the supreme hermeneutician of the twentieth century: Jacques Derrida. The most romantic and adventurous of readers and most flexible of conceptual thinkers, the one most open to conversation and debate, the one who shifts the instant his position becomes too rigid – in short, the most French of contemporary thinkers: Hans-Georg Gadamer. "D.F. Krell, "'Ashes, ashes, we all fall ...': Encountering Nietzsche", in D.P. Michelfelder, & R.E. Palmer (eds), *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, p. 232.

29 "Ich gebrauche dieses Bild selber: dieses Bild vom Wiederauftrennen. In der Philosophie ist es das Schlimmste, wenn man nicht wieder auftrennt, sondern glaubt, von einmal erreichten Stationen aus einfach weitergehen zu können. In der Philosophie geht es immer darum, durch neues Suchen von Gedanken die größtmögliche Sachnähe zu erreichen." C. Dutt, *op. cit.*, p. 45.

30 Is die tipe denke van Derrida nie dalk deel van die surpluskultuur waar mense dit kan bekostig om bestaansnoodsaaklike vrae nie ernstig op te neem nie? Gaan dit nie dalk net om bemarking om gehoor te word ... en daarvoor is die dwarswees styl baie gewild en opwindend nie? En andersyds: Is die afwysing en gebrek aan waardering van Derrida se speelsheid nie die aanduiding van 'n vasgevalletheid in rigoreuse denke nie?

hiermee nie probeer beantwoord nie, ek wil bloot beklemtoon dat daar klaarblyklik nie-filosofiese motiewe 'n rol speel in die verskil tussen **Gadamer** en **Derrida**.

**3** Uit die twee debatte met **Betti** en **Derrida** blyk dit dat teksinterpretasie vir **Gadamer** die *verstandige omgaan met die wêreld van die teks as moontlikheid en werklikheid is*. Interpretasie as *phronesis* bring die partikuliere tekssaak in verband met die universeel goeie en in verband met die partikuliere konkrete lewe van die leser. Op hierdie wyse is interpretasie *nie 'n blote nasê van tekste nie, maar ook 'n kritiese lees van 'n teks en 'n kritiese evaluering van die eie situasie, die eie leefhorison met al die vooroordele, standpunte en gebruike*. **Gadamer** se begrip van *phronesis* verhinder sy hermeneutiek om 'n blote verstaan sonder doen of 'n verstaan sonder verandering te wees soos **Marx** die filosowe voor hom verwyf het. Hermeneutiek as *Praktiese Filosofie* waarin die begrip van *phronesis* 'n prominente rol speel, is 'n wyse van omgaan met die teks en die leefwêreld waar die goeie gesoek word.

Op hierdie wyse ondervang **Gadamer** se begrip van interpretasie as *phronesis* die *tegnies-doeltreffende presisie van Betti* asook die *speelse ontdekking van moontlikhede van Derrida*. *Phronesis* verhinder egter 'n ooploop gaan met of opgaan in een van die twee uiterstes, maar vind die relatiewe waarheid en waarde van elkeen in die speelruimte van moontlikheid en werklikheid waar voortdurende balans gesoek moet word. *Phronesis* vind die balans tussen die wêreld as *Geworfenheit* (geworpenheid) en die wêreld as *Entwurf* (ontwerp) sodat dit steeds 'n *geworfe Entwurf* kan word.

## 2 WETENSKAPSTEORIE EN KULTUUR

Die **problematiek** van die wetenskapsteorie word opgeroep deur die identiteitskrisis van die geesteswetenskappe. Die probleem het veral na vore gekom met die opkoms van die moderne wetenskap. Die skouspelagtige sukses van die natuurwetenskappe het nie net al meer die geesteswetenskappe of menswetenskappe se aansien laat daal nie, maar hulle genoop om selfondersoek te doen. 'n Mens kan maar sê dat die enorme sukses van die natuurwetenskappe wat via die tegnologie haas elke deeltjie van die samelewing beïnvloed met meer gerief, meer effektiwiteit, ensovoorts, die menswetenskappe in 'n identiteitskrisis gedompel het.<sup>31</sup> Volgens **Gadamer** was dit nie soseer die voorspoed en sukses van die natuurwetenskappe in hulle navorsingsresultate nie, maar eerder die tegniese-wetenskaplike aanwending daarvan wat die industriële revolusie tewegebring het en 'n groeiende bewondering vir die natuurwetenskappe geskep het.<sup>32</sup> Die geheim van die natuurwetenskappe lê in hul metode wat 'n beslisse uitkoms en sukses waarborg. Die betowering van hierdie towermiddel het die versugting binne die geesteswetenskappe laat groei, om ook met vaste prosedures en rigoreuse metodes kennis met sekerheid te bekom.

**Galileo Galilei**, die vader van die moderne wetenskap, het dit ingelui met sy *mente concipio*<sup>33</sup> – *in die gees stel ek my dit voor*. Hiervolgens beskryf hy die val van dinge in 'n vakuum sonder om dit te sien - die vakuum is eers na sy tyd ontwerp en eksperimenteel aangewend. Die wetenskap kry so 'n nuwe houding: daar word afgesien van die ervaarbare en vertroude geheel. Kennis word nou ontwikkel deur 'n beheersbare gedeelte uit die geheel te isoleer en vaste wetmatighede vas te stel wat die kundige in staat stel om uitkomst raak te voorspel. Kennis word hierdeur sekere kennis of anders is dit geen kennis nie.

Die identiteitskrisis van die geesteswetenskappe gaan oor die legitimering van die bestaan van die geesteswetenskappe. Het 'n wetenskap bestaansreg wat onsekere kennis verwerf? Hoe kan geldige kennis verwerf word? Die probleem is dan dat die oplossing gesoek is op voetspoor van die natuurwetenskappe.<sup>34</sup> **Gadamer** reken dat die geesteswetenskappe 'n eie ryke geskiedenis het met kraglyne wat hulle eiesoortige kennis legitimeer en dat dit eintlik onnodig is om die metode van die

31 Cf. o.a. E. Husserl, "Philosophy and the Crisis of European Man", in sy *Phenomenology and the crisis of Philosophy*, pp. 149-192 en "Philosophy as rigorous science", in *Ibid.*, pp. 71-147.

32 H-G. Gadamer, "Über die Planung der Zukunft", in sy *Kleine Schriften I*, p. 160.

33 H-G. Gadamer, "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in sy *Vernunft*, pp. 55-56; en "Vom Ideal der praktischen Philosophie", in sy *Lob der Theorie*, pp. 67-68.

34 "Die logische Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften, die im 19. Jahrhundert ihre tatsächliche Ausbildung begleitet, ist ganz von dem Vorbild der Naturwissenschaften beherrscht. ... Schon aus dem Zusammenhang der Millschen Logik geht hervor, daß es sich gar nicht darum handelt, eine eigene Logik der Geisteswissenschaften anzuerkennen, sondern im Gegenteil zu zeigen, daß es die aller Erfahrungswissenschaft zugrunde liegende induktive Methode sei, die auch auf diesem Gebiete allein gelte." H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 1. Cf. ook A.A. van Niekerk, *Rasionaliteit en relativisme*, p. 8-9. Illustratief hiervoor is Carl Hempel se uitspraak: "Historical explanation, too, aims at showing that the event in question was not 'a matter of chance', but what to be expected in view of certain antecedent or simultaneous conditions. The expectation referred to is not prophecy or divinations, but rational scientific anticipation which rests on the assumption of general laws". C Hempel, "The function of general laws in history", in P. Gardiner (ed), *Theories of history*. New York: Free Press of Glencoe, 1959, pp. 348-349. Aangehaal by van Niekerk, *op. cit.*, p. 9.

natuurwetenskappe na te aap.<sup>35</sup> In weerwil hiervan is dit wel gedoen. Selfs **Dilthey** wat 'n eiesoortige kenmodus – naamlik verstaan – vir die geesteswetenskappe reserveer, is daarop uit om verstaan op dieselfde streng metodiese benadering as wat aanwesig is in die natuurwetenskaplike kenmodus – naamlik verklaar – te skoei om sodoende sekere en vaste kennis te bereik.

Die latere **Husserl** gebruik die towerwoord *Lebenswelt* om die normale lewe as die basis aan te dui van waaruit die wetenskap as 'n afgeleide aktiwiteit na vore kom. Volgens **Gadamer** het **Husserl** die woord gemunt want dit kom nie vroeër voor nie. Die begrip *Lebenswelt* is 'n kritiese begrip wat staan teenoor die wêreld van die wetenskap en wat aandui dat 'n vergete waarheid of dimensie ter sprake gebring word, en dat dit juis hierdie dimensie is wat alle wetenskaplike kennis voorafgaan.<sup>36</sup> Die begrip toon aan dat denke nie slegs vanuit die natuurwetenskappe se begrip van wat kennis is, uitgaan nie, dat filosofie sig daarom nie beperk tot die ervaring van die wetenskap nie. Die begrip *Lebenswelt* is die brisante begrip wat die wetenskappe (geesteswetenskappe en natuurwetenskappe) op 'n nuwe niveau van selfverstaan kan bring. Dit is inderdaad – in **Landgrebe** se formulering – **Husserl** se *Abkehr vom Cartesianismus*.<sup>37</sup> En tog soek **Husserl** regverdiging van die begrip *Lebenswelt* op die model van wetenskaplike kennis as sekere kennis. So volg hy die Cartesiaanse voorbeeld en bly hy steeds op soek na 'n *fundamentum inconcussum* wat hy meen om in die *ego cogito* te kry. So gesien, is die begrip *Lebenswelt* ook die aanduiding van **Husserl** se onvoltooide beweging vanuit die *subjek-objek dichotomie* of *Cartesianisme*.<sup>38</sup>

Die identiteiskrisis of onsekerheid oor die selfverstaan van die geesteswetenskappe lei dus telkens daartoe dat die geesteswetenskappe die natuurwetenskappe se metodiese benadering - in die volste sin van die woord - probeer na-aap. Aan die ander kant lei die verstommende sukses van die natuurwetenskappe wat daarin slaag om die natuur tot 'n mate te beheers, maklik tot 'n onheilsame selfdunk by die wetenskaplike wat in beheer voel en is, en tot 'n onrealistiese verwagting by die gemeenskap dat die wetenskap, wat skynbaar alles beheer, ook antwoorde op alle vrae kan bied. Die uiteinde is dat die gemeenskap deur wetenskaplike deskundiges beheer word en dat die burgers hulle menslike verantwoordelikheid vir verstandige keuses oorlaat aan die eksperte.<sup>39</sup>

35 "In Wahrheit sind die Geisteswissenschaften aber weit davon entfernt, sich lediglich den Naturwissenschaften unterlegen zu fühlen. In der geistige Nachfolge der deutschen Klassik entwickelten sie vielmehr das stolze Selbstgefühl, die wahren Sachwalter des Humanismus zu sein. Die Epoche der deutschen Klassik hatte nicht nur eine Erneuerung der Literatur und der ästhetischen Kritik gebracht, durch die das überlegte Geschmacksideal des Barock und des Rationalismus der Aufklärung überwinden wurde, sie hatte zugleich dem Begriff der Humanität, diesem Ideal der aufgeklärten Vernunft, einen von Grund auf neuen Inhalt gegeben. Herder vor allem war es, der den Perfektionismus der Aufklärung durch das neue Ideal einer 'Bildung zum Menschen' überbot und damit den Boden bereitete, auf dem sich im 19. Jahrhundert die historischen Geisteswissenschaften entfalten konnten." H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 6-7.

36 H-G. Gadamer, "Vom Ideal der praktischen Philosophie", in sy *Lob der Theorie*, p. 71.

37 L. Landgrebe, "Abschied vom Cartesianismus", in *Philosophische Rundschau IX*, pp. 133-177.

38 H-G. Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", in *Kleine Schriften III*, p. 167ev. Cf. ook sy "Die Wissenschaft von der Lebenswelt", in *Ibid.*, pp. 190-201.

39 H-G. Gadamer, "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in *op. cit.*, pp. 55-60. "Im Schlagwort gesprochen: die Gesellschaft der Experten ist zugleich auch eine Gesellschaft der Funktionäre ... daß immer weniger Menschen Entscheidungen treffen und immer mehr Menschen den Apparat nur bedienen ... Das aber führt zum Verfall der Praxis an die Technik und – nicht durch die

Dit is natuurlik nie 'n totaal nuwe probleem nie, maar eerder 'n ou probleem in 'n nuwe gedaante. Die ou Grieke het hul wetenskap ook geskoei op die sekerheidsideaal van die wiskunde. Dit was eers **Aristoteles** wat 'n onderskeiding binne die wetenskap tref, naamlik teoretiese kennis (*episteme*) wat geskoei is op die lees en model van die wiskunde en praktiese kennis as wysheid (*phronesis*) wat te make het met *praxis* as die veld van menslike handeling. **Plato** en **Aristoteles** soek beide die goeie vir 'n ideale staat. Maar **Plato** is 'n matematikus en die goeie word in 'n utopistiese staat met absolute presisie gereël en totale beheersing voorgestel sodat geen boosheid moontlik is nie. **Aristoteles** is 'n seun van 'n medikus en het 'n groter affiniteit en oog het vir 'n lewende organisme wat vol skete en veranderbares is wat nie beheer kan word nie, maar wel hanteer kan word.<sup>40</sup>

**Gadamer** se begrip van *Wirkungsgeschichte* sluit aan by **Aristoteles** se aanvoeling vir die onsekere kennis van veranderlikes en onpresieshede en moontlikhede. Die aanspraak van sy tese dat in alle verstaan 'n *Wirkungsgeschichtliche* moment aanwesig is, tref egter die volle spektrum van die wetenskap. Uiteraard was daar dan ook reaksie uit die wetenskapsteorie op **Gadamer** se denke. In hierdie gedeelte oor die dialektiek van die *Wirkungsgeschichte* met die wetenskapsteorie, maak ek in die eerste subparagraaf 'n paar opmerkinge oor **Gadamer** se opvatting oor die identiteit en sin van die geesteswetenskappe gesien vanuit die *Wirkungsgeschichte*. In 'n tweede subparagraaf word die gedagtes van **Ricoeur** oor die eiesoortigheid van die geesteswetenskappe en in 'n derde **Rossouw** s'n oor die polariteit van die geestes- en natuurwetenskappe weergegee om dan in die vierde subparagraaf die vrugbaarheid van **Gadamer** se benutting van **Aristoteles** se begrip van *phronesis* as vergestaltung van die *Wirkungsgeschichte* vir die debat binne die wetenskapsteorie oor die selfverstaan, die sin en grense van die wetenskappe aan te toon.

## 2.1 Wirkungsgeschichte en Wetenskapsteorie

Die belang van **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* vir die wetenskapsteorie kan slegs sinvol beoordeel word wanneer die trant en aanpak van sy boek *Wahrheit und Methode* en les bes sy hele hermeneuties-filosofiese aanpak in ag geneem word. In hierdie subparagraaf maak ek daarom 'n paar opmerkinge oor die trant en aanpak van **Gadamer** se boek en latere geskrifte wat tiperend is vir hoe hy die problematiek van die wetenskapsteorie aanpak. Vervolgens word die effek wat die begrip *Wirkungsgeschichte* op die selfverstaan van die wetenskappe kan hê, getipeer en ten slotte word 'n paar opmerkinge gemaak oor hoe hy **Aristoteles** se begrip van *phronesis* benut as die vergestaltung van die *Wirkungsgeschichte* en die *Praktiese Filosofie* as model vir die geesteswetenskappe.

**1** **Gadamer** skryf *Wahrheit und Methode* uit die koestering vir die soort waarheid wat weerstand bied teen 'n metodiese benadering en die kengreep daarvan ontglimp. Hy het dit teen die objektiverende wetenskaplike benadering wat vervreemding tussen kenner en gekende, tussen mens en werklikheid bewerk. Die

---

Schuld des Experten – zum Verfallen in gesellschaftliche Unvernunft. *Ibid.*, p. 60. Cf. ook sy "Hermeneutics and Social Science", in *Cultural Hermeneutics*, p. 307.

40 Cf. hiervoor H-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*; ook sy "Leben und Seele (Phaidon)", in *Der Anfang der Philosophie*, p. 65; en "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", in *Research in Phenomenology*, IX, pp.78-79.

objektiverende metode van die wetenskap is nie die eerste en primêre toegang tot die werklikheid nie en bewerk eerder vervreemding in die vertroude en oerbetrekking mens en wêreld. Die bedoeling van sy boek is om orals die soort waarheid op te soek wat die kontrole van die wetenskap ontglip, en te vra na die geldigheid daarvan.<sup>41</sup> Daarom dat hy die vraag na waarheid vra in die ervaring van kuns, geskiedenis en taal.<sup>42</sup>

Volgens **Gadamer** het die problematiek van geskiedenis oorgegaan in die problematiek van wetenskap. Sedert moderne mense met honderd oë tegelyk na die wêreld kyk, het hulle nie meer 'n eie wêreld nie. Hoe ken 'n mens dan die geskiedenis? Bring die wisselende perspektiewe nie 'n verwringing van waarheid mee nie? Die problematiek van geskiedenis is nie meer die vroeëre vraag na die wese en sin van geskiedenis nie, maar na die geskiedmatigheid. Die probleem is die vraag na die wisselende perspektiewe wat telkens in die oog spring, die relatiwiteit van alles wat is. Toe **Dilthey** na aanleiding van **Kant** vra hoe geskiedenis as wetenskap moontlik is, het die problematiek van die geskiedenis die problematiek van wetenskap geword. Ten diepste beweeg die probleem van geskiedenis vir hom nie soseer na die vraag van geldige wetenskaplike kennis nie, maar na die vraag oor die eie lewensbewussyn.<sup>43</sup>

**Gadamer** bied in sy geskrifte nie 'n uitgewerkte wetenskapsteorie nie, hy is besig met die hermeneutiese vraag oor verstaan. Sy vraag is immers wat gebeur met ons wanneer ons hoegenaamd verstaan. Juis verstaan funksioneer op alle vlakke van die lewe. Dit funksioneer in die wetenskappe en dit funksioneer ook buite die afgebakende gebied van die wetenskappe – dus buite die magsgebied van die "*Herrschaftswissenschaften*" (**Scheler**) wat as wetenskap bepaal wat kennis is en beheer uitoefen oor kenobjekte. Hy wil nie direk 'n wetenskapsteorie bied nie, maar 'n teorie oor verstaan wat op 'n indirekte wyse kritiek is op die usurperende mentaliteit van die wetenskappe waarvolgens kennis slegs kennis is wanneer dit die soort kennis is wat deur die metodiese wetenskappe gekontroleer is. **Gadamer** se teorie oor verstaan bied egter wel ook iets positiefs vir die wetenskap. Deur die primordiale verstaansgebeurtenis te legitimeer en te verduidelik, word immers 'n beskouing gebied wat kan dien as legitimering van die wetenskap as wetenskap.<sup>44</sup>

Die titel van *Wahrheit und Methode* illustreer alreeds 'n weerstand van waarheid teen metode enersyds en andersyds die dialektiek tussen die metodes van die wetenskappe en waarheid wat hulle greep ontglip. Die term "metode" word die teken of simbool

41 "Das Phänomen des Verstehens durchzieht nicht nur alle menschlichen Weltbezüge. Es hat auch innerhalb der Wissenschaft selbständige Geltung und widersetzt sich dem Versuch, sich in eine Methode der Wissenschaft umdeuten zu lassen. Die folgenden Untersuchungen knüpfen an diesen Widerstand an, der sich innerhalb der modernen Wissenschaft gegen den universalen Anspruch wissenschaftlicher Methodik behauptet." H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XXVII.

42 Die hele boek *Wahrheit und Methode* is aangepak om die waarheidsvraag uit te wys in die ervaring van kuns, geskiedenis en taal. Cf. ook H-G. Gadamer, "Das Problem des historischen Bewusstseins", in *Kleine Schriften IV*, p. 144. Cf. ook hoe hy die ervaring van waarheid as deelname en nie as objektivering nie uitwys in ander gebiede: "Die griechische Philosophie und das moderne Denken", in sy *Der Anfang des Wissens*, pp. 151-160, veral pp. 154-155.

43 H-G. Gadamer, "Das Problem der Geschichte in der neueren deutsche Philosophie", in *Kleine Schriften I*, pp. 1-3.

44 Cf. H-G. Gadamer, "Philosophie oder Wissenschaftstheorie", in *Vernunft*, pp. 125-146; en sy "Wissenschaft als Instrument der Aufklärung", in *Lob der Theorie*, pp. 88-102.

van die hele objektiverende wetenskaplike benadering wat wil beheer, terwyl “waarheid” die teken en simbool word van die soort waarheid wat elke menslike greep ontglim en steeds menslike lewe dra, moontlik maak en begelei. ‘n Mens sou kon sê dat die titel van die boek reeds die onderskeiding van **waarheid as rots** en **waarheid as spieël** illustreer. En verder, dit illustreer ook reeds die spanning tussen die twee denksstyle as die **magiese denke** wat in metodiese kontrole en begripmatige beheersing gestalte kry, teenoor die **profetiese denke** wat steeds reeds in ekstase en stryd betrokke is by ‘n nimmer aflatende ontglippende waarheid wat jou be-gryp of aan-gryp en meesleur.

Volgens **Gadamer** is die titel van die boek nie bedoel om uit te daag nie, maar om te beskryf. Objektiverende metodes kan immers slegs deur uitgewerkte en presiese vrae dit wat toeganklik is vir matematiese abstraksie en meetbaar is, ondersoek. Indien almal hierdie insig deel – wat die ware navorser wel het – sou daar geen wydverbreide verafgoding van die wetenskap wees as sou wetenskap alleen die lewe en kultuur kan red en organiseer nie.<sup>45</sup>

Die **problematiek** van die wetenskappe lê vir **Gadamer** in die beslissende verskuiwing in die wetenskapsbeeld wat plaasgevind het sedert die 17de eeu. Sedert **Galileo** se *mente concipio* het die wetenskap se operasionele ruimte verskuif van die wêreldgeheel waarbinne die totale menslike lewe plaasvind na die klein afgebakende en helder omlynde beheerbare gebied van wetenskaplik metodiese ondersoek.<sup>46</sup> Oral waar die meganiese en matematiese presiesheid domineer, wyk die balansering van wigte en teenwigte en funksioneer mag en word vryheid van beslissing ontnem.<sup>47</sup>

Die styl van wetenskapsbeoefening het beheersing geword en het met die reusesukses van tegnologiese infiltrering in die alledaagse lewe die verbeelding van mense aangegryp. ‘n Verwetenskaplike samelewing is geskep, tegnologie het verword tot tegnokratie, en ‘n tegnokratiese mentaliteit het posgevat. Nie net die natuur word beheers nie, maar ook die samelewing op velerlei tegnologiese maniere. Die wetenskap word omtrent verafgod as sou dit die antwoord op alle vrae bied en die redder uit alle probleme wees. En so word die wetenskap en tegniek die verstaansraamwerk of kader van waaruit mense leef en dink.

In die Griekse denke het die *metafisika* die globale perspektief gebied van waaruit gedink en geleef is. Die *Christelike tradisie* het die rol van die globale perspektief wat ‘n eenheidsvisie op die wêreld as leefmoontlikhede bied, oorgeneem en is algaande versekulariseer. Na die Tweede Wêreldoorlog het die *wetenskap* en *tegniek* hierdie rol oorgeneem. Die dominansie van wetenskap en tegniek is volgens **Gadamer** die simptoom van ‘n *verlore oriëntasie*. Die wêreld- en lewensoriëntasie vanuit verwondering word nou vervang deur ‘n bewondering en verafgoding van eksperte wat in ‘n samelewing van spesialisasie die finale woord en rigtingwyser uit die verlore oriëntasie bied.<sup>48</sup>

45 H-G. Gadamer, “Hermeneutics and Social Science”, *Cultural Hermeneutics*, p. 310.

46 H-G. Gadamer, “Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft”, in sy *Vernunft*, pp. 55-56.

47 H-G. Gadamer, “Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie”, in *Vernunft*, p. 24.

48 H-G. Gadamer, “Hermeneutics and Social Science”, in *Cultural Hermeneutics*, p. 307; en “Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie”, in *Vernunft*, pp. 115-117.

Hierdie veskuiwing in die wetenskapsbeeld (en ook die selfverstaan van die wetenskappe!) kan op verskillende maniere verwoord word: Dit is 'n beweging van die geheel na isolasie, van behorendheid na vervreemding, van verwondering na beheersing. **Heideggeriaans** kan 'n mens sê dit is die beweging van die *vernemende* na *tegniese* denke.<sup>49</sup> In aansluiting by **Van Peursen** se terminologie kan 'n mens sê dit is die beweging van **profetiese denke** na **magiese denke**, van riskante denke na manipulerende denke.<sup>50</sup> Die beweging van die geheel na 'n partikuliere afgebakende studieveld verloor nie net die geheel as lewensoriënterende ruimte nie, maar ook die verwondering wat deel is van 'n lewenstyl van deemoed en dankbaarheid. Die verwagting van verdere uitkringende beheersing van die natuur en menslike lewe is onuitputlik en usurperend. Die gedagte wat posvat by mense is dat 'n einde gemaak sal kan word aan alle onberekenbares ... alle siektes, alle menslike drifte, ensovoorts.<sup>51</sup>

**Hegel** het gesê: “'n Volk sonder metafisika is soos 'n tempel sonder Allerheiligste.” Daarmee bedoel hy gewoon dat die wêreldoriënterende perspektief noodsaaklik is. Vir **Gadamer** kan die wetenskap en by name die tegnokratie dit nie bied nie omdat dit spruit uit beheersing in plaas van uit verwondering, van uit 'n fabriserende en skeppende houding in plaas van uit 'n vernemende en ontvangende houding. **Gadamer** vra egter anders as **Hegel** nie na 'n spekulatiewe globale oriëntering nie, maar na die *konkrete spraakgemeenskap* waar daar 'n *solidariteit* lê in die ingeboude vrae waarop wetenskap nie kan antwoord nie.<sup>52</sup> Dit is op hierdie punt wat die sin van die *Wirkungsgeschichte* vir die geesteswetenskappe se selfverstaan van belang is.

**2 Die Wirkungsgeschichte is Gadamer se begrip van die struktuur van behorendheid of die oerverbintenis tussen mens en wêreld en tussen mense onderling.** Vanuit die kuns-perspektief is hierdie oerverhouding die primêre relasie waar mense op die model van die spel opgeneem en meegesleur word. Vanuit die gebeurdelikheds-perspektief blyk die meesleurende krag van die *Wirkungsgeschichte* daarin dat mense steeds reeds deel is en deel vorm van 'n tradisie. Vanuit die spreke-perspektief is hierdie behorendheid die meesleurende gebeurtenis in spreke waar mense steeds reeds vanuit die vertroude wêreld wat deur spreke ontsluit word, leef.

Die *Wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* is **Gadamer** se aanduiding van die totale leefwêreld as 'n ryk geskakeerde bondel van sin wat al die vooroordele of voorverstaan binne taal inbed. Die vooroordele is natuurlik baie dieper as wat mense verstaan en waarvan hulle bewus is. Maar, *Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*. Spreke is die ontsluiting van die wêreld as 'n verstaanbare en vertroude ruimte waarin gewet word hoe om te leef, of van waaruit mense hulleself kan oriënteer. Al die waardes en norme is daarin opgeneem. Die *Wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* is die bewussyn wat so wesenlik gebou, gevoed en beïnvloed en gevoed is binne 'n gemeenskap van sprekers. Die spreekgemeenskap beleef 'n solidariteit wat in taal ingebou is. Taal is nie 'n blote instrument nie, maar 'n medium waarbinne mense leef en kommunikeer. Spreke is groter en ruimer as die monologiese trant van die

49 S. Iisseling, *Denken, danken, geven en zijn*.

50 C.A. Van Peursen, *Riskante Filosofie*, veral pp. 9-21.

51 H-G. Gadamer, “Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie”, in *Vernunft*, p. 120.

52 H-G. Gadamer, “Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie”, in *Vernunft*, p. 10.



wetenskappe. Taal oriënteer op die ganse, die geheel. Binne die gesprek wat ons is, bou die spreke steeds voort aan 'n gemeengoed waar mense met mekaar altyd reeds ooreengekom leef voordat die objektiverende en vervreemdende wetenskaplike monoloog plaasvind.<sup>53</sup> Die gemeenskap van sprekers is die gespreksgenote uit die verlede (*lengtetyd*) en die gespreksgenote in die hede (*dwarstyd*). Dit is in hierdie verband dat **Rossouw** se begrip van **totale sosiaal-historiese etos** na aanleiding van **Van Peursen**<sup>54</sup> se deiktiese ontologie nuttig gebruik kan word. Die *Wirkungsgeschichte* is uiteindelik die *dinamiese en steeds reeds aanwesige en steeds reeds groeiende totale sosiaal-historiese etos van mense* en maak deel uit van die gesprek wat ons is.

Die objektiverende metode van die natuurwetenskappe is 'n agterna-komende abstraksie vanuit hierdie *Wirkungsgeschichte* of *leefwêreld* of *sosiaal-historiese etos*. Die abstraksie word gedoen deur 'n klein af te steek vir ontginning van dit wat verborge lê. 'n Snit van die natuur word geneem en dit word metodies ondersoek vanuit vasgelegde prosedures en spesifieke vrae. En al sou slegs die wetenskaplikes van 'n spesifieke veld mekaar se esoteriese taalgebruik verstaan en ander nie, bly ook die esoteriese taalgebruik steeds gebou op die spreke van die *sosiaal-historiese etos* of *Wirkungsgeschichte*. Veral wanneer die resultate verduidelik wil word, speel die *Wirkungsgeschichte* uiteraard 'n duideliker herkenbare rol.

**Gadamer** se tese is egter dat wetenskap nie alleen gaan oor metodiese beheersing nie – dit is eerder die grondpatos van die natuurwetenskappe. Binne die geesteswetenskappe gaan dit nie om objektiwiteit nie, maar om die voorafgaande betrekking tot die voorwerp. Teenoor die ideaal van *objektiwiteit* stel **Gadamer** die ideaal van *deelname* of *partisipasie*. Die Griekse woord *theoria*<sup>55</sup> waarvan ons term *teorie* kom, het oorspronklik niks met 'n teoretiese besigwees op 'n afstand te make gehad nie. *Theoria* was nie afstand, vervreemding en beheersing van wetmatighede nie, maar nabyheid, behorendheid, partisipasie. *Theoria* was die afgevaardigde na 'n fees tot eer van die gode. Die afgevaardigde se taak was om die fees by te woon, om daar by te wees, om sigself weg te gee in die feestelikheid. Teorie as die houding van die toeskouer het daarom 'n dubbele sin – 'n primêre en 'n sekondêre sin. In die oorspronklike sin is teorie as die houding van die toeskouer primêr die aanduiding van 'n warme deelname of partisipasie en word eers sekondêr die koele toeskouershouding van afstand en vervreemding. Deelname aan die wesenlike van die menslike ervaring soos dit byvoorbeeld blyk in die kuns en geskiedenis, is in die geesteswetenskappe die kriterium vir gehalte of gehalteloosheid. Die model van *gesprek* vir deelname is geskik omdat 'n egte gesprek toon hoe niemand die ander een beheers nie, en beide tot iets kom wat nie een geskep het nie.<sup>56</sup> Terwyl die ideaal van objektiwiteit die te kenne saak wil beheers, het die kenner in die ideaal van deelname geen beheer oor die te kenne saak nie, maar gee die kenners hulleself volledig aan die te kenne saak om aangeraak te word, hulle word so meegevoer in 'n daarby-wees of

53 H-G. Gadamer, "Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie", in *Vernunft*, p. 11.

54 Die frase vat Van Peursen se ontologie in 'n neutredop saam. Sien hoër op.

55 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 118 ev.; "Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie", in *Vernunft*, pp. 28-29.

56 H-G. Gadamer, "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in sy *Vernunft*, p. 72.

partisipasie wat boeiend, verrykend, vermorselend en veranderend en vreugdevol kan wees.

Die waarheid wat in die geesteswetenskappe ontdek word, is dus nie iets wat 'n mens vryblywend laat nie, dit vorm en omvorm jou tot 'n nuwe oriëntasie, dit is woorde wat jou omskep. **Plato** gebruik die beeld van kos: soos spys en drank voeding vir die liggaam is, is die wetenskap wat in woorde bestaan, voeding vir die gees. Kos vir die liggaam kan 'n mens maklik kies om nie te eet indien dit lyk of proe na lae kwaliteit. Kos vir die gees kan 'n mens nie vermy as jy blootgestel is daaraan nie, dit word onmiddellik opgeneem en doen iets aan jou. ... ten goede of ten kwade.<sup>57</sup>

Wat volgens **Gadamer** nodig is, is 'n *integrasie van wetenskap en selfkennis*. Tans is daar 'n groot stuk selfvervreemding aan die gang.<sup>58</sup> Slegs deur ontmitologisering van die wetenskap wat wel sigself beheers, maar nie besef wie dit dien nie, kan die heerskap van kennis en tegniek tot selfbeheersing lei. Die orakel van Delfi se oproep *Ken jouself*, beteken *Erken dat jy 'n mens is en geen God nie*.<sup>59</sup> In hierdie verband is die geesteswetenskappe van groot belang. Die aard van geesteswetenskaplike kennis is kennis oor die mens, oor die self, dit gaan telkens om menslike selfverstaan. Menslike selfverstaan is nader aan die primêre waarheid waarbinne mense daagliks beweeg en aan deelhet. **Heidegger** se tematisering van die menslike *Dasein* as *in-der-Welt-sein* ontbloot verstaan as die eksistensiële moontlikheid en ontologiese struktuur van hierdie syn. Om hierdie rede verkry die geesteswetenskappe 'n ontologiese gewig wat die metodiese selfverstaan van die wetenskappe nie onaangeraak laat nie. Indien **Heidegger** se ontologiese analise van menslike *Dasein* as 'n verstaanstruktuur toegegee word, dan is die geesteswetenskappe wat die menslike handelinge en idees ondersoek, nader aan die selfverstaan van die mens as die natuurwetenskappe. Die geesteswetenskappe berus op die menslike selfverstaan en dra ook by tot 'n verbetering daarvan.<sup>60</sup>

Die waarheid wat in die geesteswetenskappe opgespoor word, is andersoortig as die van die natuurwetenskappe wat 'n meer eksakte karakter dra. Die waarheid van die geesteswetenskappe ontglip die kontrolegebied van die wetenskappe, dit is waarheid wat onobjektiveerbaar is, en tog toereikend, passend en ewewigtig is.<sup>61</sup> *Die geesteswetenskappe het, vanuit 'n selfverstaan in lyn met die Wirkungsgesichte die taak om mense hulleself te laat ken in hulle eindigheid, feilbaarheid, menslikheid wat steeds in gesprek is in die geding om die waarheid, om wat passend en goed is.*

57 G. Gadamer, "Wahrheit in den Geisteswissenschaften", in *Kleine Schriften I*, pp. 44-45.

58 H-G. Gadamer, "Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung", in *Lob der Theorie*, pp. 123-139.

59 H-G. Gadamer, "Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie", in *Vernunft*, pp. 123-124.

60 H-G. Gadamer, "Das Problem des historischen Bewusstseins", *Kleine Schriften IV*, p. 144. Gadamer sluit aan by die breë en grondpatoos van die fenomenologiese denkrigting wat sedert Husserl die *Lebenswelt* sien as die primêre leef- en verstaansituasie van die mens se selfverstaan as 'n vertroutheid met die omgewing wat die oerbetrekking mens en wêreld uitbeeld waarvan die wetenskap 'n sekondêre en afgeleide wêreld is. Cf. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie*, pp. 199-207; R. Bakker, *De geschiedenis van het fenomenologisch denken*, pp. 15-36, 120-122, 175-181, 405-420; R.C. Kwant, *De wijsbegeerte van Merleau-Ponty*, pp. 271-290. Wat bykom by Gadamer, is sy aansluiting by Aristoteles se etiek wat hom 'n oog gee vir die verbetering van die mens- en leefwêreld.

61 H-G. Gadamer, "Das Problem des historischen Bewusstseins", *Kleine Schriften IV*, p. 143. Gadamer gebruik die begrip *Angemessenheit* wat vertaal kan word met passend, toereikend, ewewigtig.

*Daarvoor is daar nie objektiewe maatstawwe nie. Net woorde. Net die gesprek wat ons is.*<sup>62</sup>

3 Dit is belangrik om raak te sien dat **Gadamer** nie 'n metode vir die geesteswetenskappe wil ontwerp nie. Hy toon gewoon aan wat in elk geval gebeur, hy beskryf wat is. Toegespsits op die geesteswetenskappe is sy bedoeling dat die navorsers meer bewus kan wees van wat hulle besig is om te doen. Sy begrip van die *Wirkungsgeschichte* is die aanduiding van die struktuur van die gebeure wanneer 'n goeie verstaan plaasvind. Die *Wirkungsgeschichte* as die universele dimensie in die verstaansproses wat ons behorendheid tot 'n te verstane saak uitdruk, bied die legitimering en enkadring van die wetenskappe in die alledaagse wêreld en kultuur en nie andersom nie.<sup>63</sup> In sy beskrywing van die verstaansgebeure, benut hy **Aristoteles** se **Praktiese Filosofie** en by name sy begrip van **phronesis** om te verduidelik hoe verstaan werk, oftewel, hoe die struktuur van die *Wirkungsgeschichte* funksioneer. Die metafoor werk so oortuigend dat hy uiteindelik kan sê dat *phronesis* 'n model vir verstaan word en dat *Praktiese Filosofie* 'n model word vir die geesteswetenskappe. Die *Praktiese Filosofie* as model vir die geesteswetenskappe is uitmuntend geskik om geesteswetenskaplike navorsers meer bewus te maak van wat hulle besig is om te doen, en les bes, wat alle navorsers in die wetenskap doen.<sup>64</sup>

Die vraag is daarom vir **Gadamer**: *Hoe verstaan geesteswetenskaplike navorsers hulle eie werk of bedrywigheid?* Anders gevra: *Hoe sien hulle dit waarmee hulle besig is?* Of: *Wat doen geesteswetenskaplikes wanneer hulle navorsing doen?* Om hierdie vraag te beantwoord, vra **Gadamer**: *Hoe het Aristoteles self sy aktiwiteit as leermeester in etiek verstaan?* Filosofiese nadenke oor etiese sake oftewel op die gebied van praktiese filosofie, moet nie net dien tot teoretiese klarigheid oor wat gebeur nie, maar moet ook 'n impak maak op die helderheid en vermoë om daaglik verstandige besluite te neem en op die algemene oriëntering van die praktiese lewe. Vir **Aristoteles** is dit duidelik dat die ondersoek na die basis van die goeie lewe - die

62 "Das Ideal einer vollendeten Aufklärung hat sich selbst widerlegt, und gerade damit gewinnen die Geisteswissenschaften ihren besonderen Auftrag: in der wissenschaftlichen Arbeit der eigenen Endlichkeit und geschichtlichen Bedingtheit beständig eingedenk zu bleiben und der Selbstapothese der Aufklärung zu widerstehen. Sie können sich nicht von der Verantwortung entlasten, die daraus entsteht, daß Wirkung von ihnen ausgeht. Entgegen aller Manipulation der Meinung durch die gesteuerte Publizität der modernen Welt üben sie über Familie und Schule einen unmittelbaren Einfluß auf die heranwachsende Menschheit aus. Wo in ihnen Wahrheit ist, zeichnen sie die unverlöschliche Spur der Freiheit ... Es gibt kein Mittel, das Wahre und das Falsche in ihnen zu unterscheiden, als wiederum das, dessen sie sich selbst bedienen: logoi, Reden. Und doch kann in diesem Mittel das höchste an Wahrheit, das Menschen erreichbar ist, seinen Ort nehmen. Was ihre Bedenklichkeit ausmacht, ist in Wahrheit ihre eigentliche Auszeichnung: sie sind logoi, Reden, 'nur' Reden." H-G. Gadamer, "Wahrheit in den Geisteswissenschaften", in *Kleine Schriften I*, pp. 44-45. Cf. ook sy "Gibt es auf Erden ein Maß?" In *Philosophische Rundschau* 31, pp. 161-177. Cf. ook O. Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutische Philosophie*, pp. 356-388.

63 H-G. Gadamer, "Vom Ideal der praktischen Philosophie", in sy *Lob der Theorie*, pp. 67-76, veral p. 72 ev.

64 "Thus, the question for us is: How can we develop a concept of knowledge and science which really corresponds with what everyone is doing in the humanities? I cannot help but repeat again how, with respect to my own work, I was very far from introducing a new method in the humanities. It is quite evident that one must learn method to do the work of a humanist. I am, I hope, a good interpreter and a philologist. As a thinker I just wanted to propose a better understanding of what we are doing in the humanities; and perhaps that goes even further than do the humanities in the narrow sense of the word and encompasses the "sciences" as well." H-G. Gadamer, "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", in *Research in Phenomenology*, IX, p. 78.

lewe van geluk, deug en praktiese redenering, ook 'n bydrae moet maak tot die gehalte van menslike lewe. Die teoretiese onderrig in die klaskamer moet 'n effek hê op die alledaagse lewe. Juis hieroor is **Aristoteles** se voorwaarde dat studente eers opgevoed moet wees, voordat hulle begin teoretiseer oor die praktiese houdings en instelling van die samelewing.<sup>65</sup> Vir **Aristoteles** is die opvoeding tot 'n deugsame mens iets wat deur gewoontevorming en navolging van voorbeelde gebeur. Opvoeding kan dus nie in die klaskamer waar geteoretiseer word plaasvind nie, dié opvoeding word daar veronderstel. Wanneer die opvoeding ontbreek, word die "klasopvoeding" 'n intellektuele aangeleentheid wat lei tot morele meerderwaardigheid en arrogansie. Verhoging van die redelikheid en redeneringvermoë het nog nooit sonder meer 'n morele verhoging ingehou nie.<sup>66</sup>

Die opvoeding en kultuur is egter altyd steeds reeds ingebed in die taal wat ons praat. Die mens is, in **Aristoteles** se beroemde uitspraak, *die met spraak begiftigde wese*. Die begin van taal en kultuur is met duistennis omhul. **Gadamer** verwys na **Herder** wat vertel van die goddelike skepping wat begin met die woord. "*Und Gott sprach: es werde Licht.*" Bring die woord die lig? Was die woord die lig? Is die woord lig?<sup>67</sup> **Gadamer** sluit ook by **Hölderlin** se gedig *Friedensfeier* aan waarin die frase voorkom wat hyself dikwels in 'n variant aanhaal: "*Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander.*"<sup>68</sup> Vir **Hölderlin** is die gesprek van mense onderling en die gesprek met die goddelike een en dieselfde ding. Die ganse menswees is gesprek. Die gesprek is veral om mekaar te hoor.<sup>69</sup> Wanneer **Aristoteles** sê dat die mens die lewende wese is wat *logos* of spraak het, word die mens gekarakteriseer uit sy duistere oerbegin, as kultuurwese wat steeds in verwondering 'n antwoord gee, want elke woord van die mens is 'n antwoord op 'n voorafgaande woord.<sup>70</sup> Uiteindelik word die mens as wese wat praat, juis deur spreke onderskei van die diere. Spreke gee die mens die vermoë tot distansiëring, die vermoë om die verlede in die hede teenwoordig te stel en die moontlikhede van die toekoms ook in die hede te laat geld. Juis so is die mens in staat om te kies. Mense het die vermoë van *prohairesis*, om vooruit te skat, om te kies. En so kom norme en waardes tot stand. Dit alles gebeur in taal en leef voort in taal. Taal word die wêreld van die mens, 'n wêreld van perspektiewe,

65 *Ibid.*, p. 80.

66 *Ibid.*, p. 81. In hierdie verband verwys Gadamer ook na Kant wat by al die opgewondenheid oor die *Aufklärung* se verhoging van rasionaliteit, moes toegee "Rousseau hat mich zurecht gebracht" met sy aanduiding dat die *Aufklärung* nie die verwagte morele verhoging gebring het nie, maar dat daar steeds korrupsie en kwaad is. *Ibid.* Cf. ook Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1143b18-1144a3, pp. 221ev. "This is the reason why some people maintain that all the virtues are forms of prudence; and why Socrates, though partly right, was also partly wrong in his inquiries, because he was mistaken in thinking that all the virtues are forms of prudence, but he was quite right in asserting that they imply prudence." *Ibid.*, p. 224.

67 H-G. Gadamer, "Die Kultur und das Wort", in sy *Lob der Theorie*, p. 11.

68 F. Hölderlin, "Friedensfeier – Endfassung" in sy *Gedichte*, pp. 137-142.

69 H-G. Gadamer, "Die Kultur und das Wort", in sy *Lob der Theorie*, p. 12.

70 "Eher schon ist der Logos eine Fügung von Worten zur Einheit eines Sinnes, des Sinnes von Rede. Wir nennen das die Einheit des Satzes. Aber auch das ist eine Fragmentarisierung des Wortes. Wenn auch keine ganz künstliche, ist es doch eine letzten Endes willkürliche Einheit. Denn wo ist je das Wort, das gesagt werden soll, ganz gesagt? Wo endet Sinn? In der Einheit des Satzes? Eher schon in der Einheit der Rede, die im Vestummen endet. Aber ist nicht selbst im Verstummen der Sinn des Gesagten erst im Ankommen und beginnt sich erst in der Stille des Gesagtseins zu verbreiten? Is das Wort nicht am Ende erst in der Antwort da? Ist es nicht erst dann das Wort, das einem gesagt wurde und af das man die Antwort zu geben hat? Oder ist auch das noch eine Abstraktion, dies Wort? Is am Ende jedes wort Antwort? Sind wir nicht immer antwortend, wenn wir ein Wort wagen, das heißt, suchen wir nicht dem Anderen, der Gelegenheit, der Sache, der causa zu entsprechen?" *Ibid.*, p. 13.

waardes, moontlikhede. In spreke word die wêreld meegedeel aan ander en leef dit voort in die tradisie en kultuur. Binne die kultuur of taalruimte met al die ingeboude waardes, is mense – in **Aristoteles** se begrip - *kata suntheken* of ooreengekome. In die taal of gesprek wat ons is, is ons altyd steeds reeds ooreengekom. Dit gaan nie oor ‘n ooreenkoms wat op ‘n historiese datum bereik is en vasgelê en bepaalbaar is nie, dit is die vanselfsprekende leef en spreekruimte waar mense eerder steeds reeds ooreengekom is.<sup>71</sup>

Binne die reeds *ooreengekome ruimte*, of die *taalruimte*, of die totale *sosiaal-historiese etos* of *Wirkungsgeschichte*, moet die mens voortdurend kies, voortdurend moontlikhede teenoor mekaar opweeg. En daarvoor is *phronesis* nodig. **Aristoteles** se begrip van *phronesis* as praktiese beredenering korrespondeer volgens **Gadamer** enersyds met **Max Weber** se idee van die vind van die regte middel vir bepaalde doeleindes. Andersyds moet *phronesis* rekenskap gee van die doeleinde self en hoekom juis dit eerder as iets anders die doeleinde moet wees. Om dit te kan doen is nie ‘n tegniese aangeleentheid wat slegs deur eksperte gedoen kan word nie, dit is die voorreg en taak van elke burger van die *polis*, van elke mens wat sinvol wil leef. Om die goeie lewe te soek en te doen is nie ‘n blote tegniek nie, maar *phronesis* of verstandigheid waarvolgens moontlikhede oorweeg en teen mekaar opgeweeg word. *Phronesis* is die toepassing van min of meer vae ideale van deugde en houdings op ‘n konkrete situasie waar daar behoefte aan iets spesifiek is. So ‘n toepassing geskied dan nie volgens vaste reëls of prosedures nie, maar deur praktiese beredenering waarin die belang en waarde van moontlikhede in die lig van ‘n vae en algemene ideaal oorweeg, geweeg en gekies word.<sup>72</sup> En ‘n mens kan byvoeg: die vae en algemene ideaal word in die lig van die konkrete situasie telkens opnuut ontdek, telkens opnuut uitgemaak en gemotiveer. Op hierdie punt is **Gadamer** skerp:

“This application, this concretisation of the general is the universal aspect of hermeneutics. To understand *in concreto* what the text in general says, that is the task of the jurist in applying the law, that is the task of the teacher in explaining the message of the Bible and for it one needs ‘prudence’. In whatever connection, the application of rules can never be done by rules. In this we have just one alternative, to do it correctly or to be stupid. That is that!”<sup>73</sup>

*Wat doen geesteswetenskaplikes dan wanneer hulle navorsing doen?* **Aristoteles** vergelyk dit met ‘n boogskutter wat ‘n teiken wil raakskiet. As hulp word ‘n spyker ingekap waarop die boogskutter moet fokus. Die hermeneutiek en geesteswetenskaplike navorsing is nie die volle boogskut-kuns nie, maar die spyker as hulp om te fokus en dit makliker te maak. Daarom moet die geesteswetenskaplike navorsing ondergeskik gemaak word aan die kulturele erfenis en die akademiese opvoeding moet diensbaar wees aan die tradisie wat tot ons spreek. Hermeneutiek is immers nadenke oor die hermeneutiese aktiwiteit of verstaanskuns wat die tradisie nuut en meer helder laat spreek sodat dit so van-self-sprekend is dat die interpretasie vergeet is. ‘n Gelukkende en skitterende interpretasie het die kwaliteit van

71 H-G. Gadamer, *Ibid.*, pp. 12-14.

72 H-G. Gadamer, “Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences”, in *Research in Phenomenology*, IX, p. 82.

73 H-G. Gadamer, *Ibid.*, pp. 82-83. Cf. ook sy “Sprache und Verstehen”, in *Kleine Schriften IV*, pp. 103-104 oor die moderne wetenskap se uitsprake wat soos ‘n skathuis bewaak word in plaas daarvan dat die toepassing daarvan deur verstandigheid bepaal word.

selfevidensie, waarby die tradisie vanself spreek.<sup>74</sup> Wanneer die sin van die *Wirkungsgeschichte* raakgesien word as die uitmond in *Praktiese Filosofie* en die rol van *phronesis* as die kritiese of oorwoë konkretisering van die totale kultuurerfenis in die hede, is dit byna vanselfsprekend dat dit kan dien as 'n model vir die geesteswetenskappe ... en uiteindelik ook vir die natuurwetenskappe en les bes, vir die ganse leefwyse.

'n Beeld wat **Gadamer** gebruik om die sin van die wetenskap aan te dui is die *rol van die medikus*. Die mediese praktyk funksioneer nie uitsluitlik in die natuurwetenskaplike gebied nie, maar met die een been binne die alledaagse lewe van gesondheid. Die medikus is nie by magte om gesondheid te bewerk of te skep nie. Gesondheid is 'n natuurlike ewewig. Wanneer die medikus medisyne toedien, is dit 'n ingreep in die natuur waarop die natuur dan self reageer en wat die natuurlike ewewig self herstel.<sup>75</sup> Die sin van **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* wil juis aantoon dat die geesteswetenskaplike aktiwiteit nie daarop uit is om te beheers deur informasie nie, maar om deel te hê aan die sosiale lewe en die kultuurerfenis van die ganse mensdom.<sup>76</sup> Kortom, die sin van die geesteswetenskappe is om die gesprek wat ons is, te stimuleer tot 'n verbetering van menslike lewe.

In hierdie verband is dit goed om daarop te let dat **Gadamer** groot waardering het vir **Husserl** se begrip *Lebenswelt* wat volgens hom oor die revolusionêre plofstof beskik om die denkroute van **Husserl** se eie denke, asook die impasse tussen die identiteitsoekende geesteswetenskappe en triomferende tegnokratie te deurbreek. Die begrip *Lebenswelt* is volgens **Gadamer** nie 'n sintese van teorie en praktyk nie, ook nie 'n wetenskap met 'n nuwe styl nie. Dit is eerder 'n kritiese begrip wat 'n begreping aandui van die aanspraak van die wetenskap om 'n monopolie op kennis oor die *praxis* te hê. Die begrip *Lebenswelt* is 'n begreping van wetenskaplike uitsprake deurdat dit die primêre en voorafgaande prakties-politieke werklikheid van menslike handeling oftewel, die *praxis*, as denkraam benut.<sup>77</sup> **Gadamer** reken egter dat **Husserl** te veel vanuit die wetenskap wil dink. **Husserl** reken dat die Europese mens uit die krisis kan kom deur sigself volledig deur die fenomenologie te laat lei.<sup>78</sup> **Gadamer** reken dit sal nie die kritiese funksie wat die begrip *Lebenswelt* uitstraal, kan vervul nie. Nie die wetenskap of die filosofie kan daardie funksie vervul nie - die wetenskap sal tog nie die wetenskap se eie segetog stop of bevraag nie. Dit is eerder die Aristoteliese begrip van *phronesis* as die verstandige beredenering waar die wenslikheid van moontlikhede teen mekaar opgeweeg word, waar die **kritiese vraag gevra word of alles wat kan ook mag**, wat uitkoms kan bied. Alleen via die kultivering van die *Praktiese Filosofie* met die gepaardgaande begrip van *phronesis*,

74 H-G. Gadamer, "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", in *Research in Phenomenology*, IX, p. 83.

75 H-G. Gadamer, "Über die Planung der Zukunft", in *Kleine Schriften I*, pp. 171-174 en "Apologie der Heilkunst", in *Kleine Schriften I*, pp. 211-219.

76 H-G. Gadamer, "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", in *Research in Phenomenology*, IX, p. 85.

77 H-G. Gadamer, "Die Wissenschaft von der Lebenswelt", in *Kleine Schriften III*, pp. 200-201.

78 "Selbstbesinnung vollendet sich im Wissen von jedermann und in 'universeller Praxis', die darin besteht, 'sich bewußt von der Phänomenologie leiten zu lassen.'" *Ibid.*, p. 200. "The crisis of European existence can end in only one of two ways: in the ruin of a Europe alienated from its rational sense of life, fallen into a barbarian hatred of spirit; or in the rebirth of Europe from the spirit of philosophy, through a heroism of reason that will definitively overcome naturalism." E. Husserl, "The crisis of European man", in E. Husserl, *Phenomenology and the crisis of Philosophy*, p. 192.

kan die ou idee van ‘n *sensus communis* as ‘n gemeenskap wat sterk ooreengekom is oor waardes en wat so ‘n kritiese funksie vervul oor wat paslik is en wat nie.<sup>79</sup>

**Gadamer** se rehabilitering van verskeie verlore gegane denkwyses – byvoorbeeld *sensus communis* en *smaak* - wat telkens ‘n sterk etiese komponent met ‘n sterk sosiaal-kritiese inslag het, is ook deel van sy rehabilitering van die *Praktiese Filosofie* met die fokus op *phronesis* of verstandigheid. Dit is in hierdie verband dat hy reken ons het ‘n *Derde Aufklärung* nodig. Die *Eerste Aufklärung* was die Griekse *Aufklärung* wat die begin van die Westerse denke is. Die *Tweede Aufklärung* is die mondigwording van menslike denke en wêreldbeheersing. Die *Derde Aufklärung* is die besef en omswaai na ‘n besef van verantwoordelikheid waarby kritiese vrae aan die wetenskap gestel word. In hierdie verband is *phronesis* die verstandige vermoë wat die kritiese vraag vra aan die beoefening van die wetenskap en tegniek, naamlik of alles wat kan ook mag, en die balans vind tussen wat kan en wat mag.

4 Die uiteenlopende **reaksies** op **Gadamer** se *Wahrheit und Methode* uit wetenskapsteoretiese denke, hang saam met die trant en titel van die boek, en die aanpak van sy hele hermeneutiese filosofie. Die verwagting wat deur die titel van die boek opgeroep word, word onmiddellik aan flarde geskeur. Klaarblyklik het hy nie veel te sê oor metode of metodologie nie. Wat wel gesê word is negatief of afwysend. Die onmiddellike vraag wat opgeroep word, is: *Hoe kan die wetenskap sonder metodes funksioneer?* Gaan sy hermeneutiek nie op in irrasionaliteit of net gewoon in ‘n onpraktiese benadering nie? Die diskussie tussen **Vandenbulcke** en **Kwaad** is tiperend hiervan.<sup>80</sup> **Weinsheimer** se onbehae is weer dat **Gadamer** nêrens *metode* helder definieer en ook nie *waarheid* nie. Hy reken **Gadamer** se bohaai is agterhaald, aangesien die wetenskapsteoretiese toneel verander het. **Thomas Kuhn** se *The structure of scientific revolutions* het slegs twee jaar na *Wahrheit und Methode* verskyn. Verder het die Angelsaksiese denke binne die *Analitiese Filosofie* ook drasties verander na **Ludwig Wittgenstein** se verskuiwing van die *Tractatus Logico*

79 Op Husserl se entoesiasme dat elkeen deur die fenomenologie gelei kan word, is Gadamer se kommentaar: “Wirklich? Ist das die Lösung für die Probleme des modernen Lebens und die modernen Zivilisation? Soll so die wachsende Kluft zwischen praktisch-politischem Urteil und der anonymen Geltung der Wissenschaft überbrückt werden? Kann die Phänomenologie die Wege der Menschen in der ‘Lebenswelt’ allein dadurch leiten und bestimmen, daß all dem Philosophen folgen ...? Es ist die Illusion, als könne je ‘die Wissenschaft’ – welchen Stiles immer – die Entscheidungen einer ‘universeller Praxis’ tragen. ... Es ist ein Mißverständnis, das Wissen, das unsere praktischen Entscheidungen verantwortet, für nichts als für die Anwendung von Wissenschaft zu halten ... Dem Begriff der Anwendung von Wissenschaft hängt bei Husserl schon in den ‘Prolegomena’ eine gewisse Zweideutigkeit an. Wenn Anwendung der Wissenschaft kein anderes Problem wäre als dies, wie man mit Hilfe der Wissenschaft all das macht, was man machen kann, dann ist sie nicht die Anwendung, die wir als Menschen für unsere Gesellschaft und in der Verantwortung vor unserer Zukunft brauchen. Denn die Wissenschaft als solche wird uns niemals hindern, all das zu machen, was wir machen können. Die Zukunft der Menschheit verlangt aber, daß wir dem, was wir machen können, vernünftige Fragen der Selbstrechtfertigung entgegenstellen. In diesem Sinne möchte ich dem sittlichen Impuls, der in Husserls Idee einer neuartigen lebensweltlichen Praxis liegt, zustimmen, aber ihm im Sinne unseres praktisch-politischen Menschseins den alten Impuls eines echten *sensus communis* zur Seite stellen.” H-G. Gadamer, “Die Wissenschaft von der Lebenswelt”, in *Kleine Schriften III*, pp. 200-201.

80 Cf. hiervoor J.Vandenbulcke, “Hermeneutiek als gesprek”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 31, pp. 211-231; G.C. Kwaad, “Waarheid zonder methode. Een studie over H-G.Gadamers wijsgerige hermeneutiek”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 35, pp. 109-134; J.Vandenbulcke, “Bedenkingen bij de Heer Kwaads interpretasie van ‘Wahrheit und Methode’”, in *Tijdschrift voor Filosofie* 35, pp. 135-138; G.C.Kwaad, “Kort nawoord bij de bedenkingen van de Heer Vandenbulcke”, in *Tijdschrift voor Filosofie* 35, pp. 139-141.

*Philosophicus* na *Philosophische Untersuchungen*. Ook die bydrae van **Karl Popper** en andere het die wetenskap (ook die natuurwetenskappe) baie meer bewus gemaak van die hermeneutiese grondslae van hulle wetenskaplike besigwees en daar het 'n verskuiwing weg van die denke van die *positivisme* gekom. Daar is bitter min wetenskaplikes wat deesdae op 'n suiwer positivistiese wyse te werk gaan. **Weinsheimer** reken dit kom voor asof **Gadamer** skop teen 'n Baconiaanse en Cartesiaanse wetenskapsopvatting, terwyl dit eintlik nie meer die groot vraag is nie.<sup>81</sup>

**Anton van Niekerk** reken dat die kritiek dat **Gadamer** 'n anti-Aufklärung en anti-wetenskaplike mentaliteit kweek deurdat hy die begrippe *vooroordeel*, *tradisie* en *gesag* wil rehabiliteer as hulp en nie as hindernisse in die verstaansproses nie, onhoudbaar is. Die rol van hierdie verskynsels in die verstaansproses is van belang en hy reken ook dit word wel verreken deur die denke van **Kuhn** en **Lakatos**. Hy reken dan ook dat **Gadamer** se hermeneutiek nie anti-wetenskap is nie, maar anti-sciëntisme.<sup>82</sup>

**Van Niekerk** het egter wel 'n onbehae met **Gadamer** se aksent op verstaan wat die indruk wek dat 'n metode minder waardig of nie nodig is nie. Dit blyk wanneer hy twee onhoudbare oplossings uit die *verklaar-verstaan dichotomie* uitwys en **Gadamer** saam met **Albert** as 'n model daarvoor benut. Hy beskryf die twee uiterstes – in lyn met **Strauss** se formulering – as “*understanding preceeds explaining*” en “*explaining preceeds understanding*”.<sup>83</sup> In die uitwerk van die onhoudbare uiterste modelle blyk dit egter dat daar nie 'n simmetrie tussen die twee “uiterste modelle” is nie, maar 'n dissimmetrie. **Albert** herlei verstaan na verklaar, maar **Gadamer** herlei nie verklaar na verstaan nie. **Gadamer** wys op die voorafgaande en draende funksie van verstaan wat verklaar nie net voorafgaan nie maar ook moontlik maak. Maar dit maak nie verklaar onnodig nie, verklaar bly nodig en verstaan ondersteun dit. Die onbehae wat **Van Niekerk** (en talle ander) het oor die sogenaamde misleidende opposisie of kontras tussen waarheid en metode, is verstaanbaar, maar onnodig. **Gadamer** wys nêrens die belang van 'n metode af nie. Inteendeel, vir hom is die metodiese navorsing in die geesteswetenskappe onontbeerlik en hy wys ook die “uiterste” dat verstaan die dissipline van 'n metode onnodig maak, af.<sup>84</sup> Sy profetiese aksent bly die afwysing van die mentaliteit wat reken dat 'n metode waarheid waarborg. En hoewel

81 J. Weinsheimer, *Gadamer's hermeneutics – a reading of Truth and Method*, pp. 1-59.

82 A.A. Van Niekerk, “Textuality and the human sciences: an appraisal of Paul Ricoeur”, in *Scriptura*, S 5, p. 10. Cf. ook J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, p. 1 waarin hy sê Gadamer het dit teen die scientisme en objektiverende wetenskappe.

83 A.A. Van Niekerk, *op. cit.*, pp. 9-12.

84 Cf. Gadamer se opmerking in die Voorwoord by die tweede druk: “Um einen Gegensatz der Methode handelt es sich schwerlich ... Die hier gestellte Frage will etwas aufdecken und bewußt machen, was durch jenen Methodenstreit verdeckt und verkannt wird, etwas, was die moderne Wissenschaft nicht so sehr begrenzt oder einschränkt, als vielmehr ihr vorausliegt und sie zu ihrem Teile möglich macht.” H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XVII. Cf. ook sy opmerking in die *Nachwort*: “Nun war es freilich ein plattes Mißverständnis, wenn man die Parole ‘Wahrheit und Methode’ mit der Anklage belastete, daß hier die Methodenstrenge der modernen Wissenschaft verkannt werde. Was die Hermeneutik geltend macht, ist etwas ganz anderes, das mit dem strengsten Ethos der Wissenschaft in keinerlei Spannung steht. Kein produktiver Forscher kann im Grunde darüber im Zweifel sein, daß zwar methodische Sauberkeit zur Wissenschaft unerläßlich ist, aber die bloße Anwendung gewohnter Methoden weit weniger als die Findung von neuen – und dahinter die schöpferische Phantasie des Forschers – das Wesen aller Forschung ausmacht. Das gilt nicht nur auf dem Gebiete der sogenannten Geisteswissenschaften. *Ibid.*, p. 513.



dit net die mees ekstreme positivistiese is wat deesdae reken hul metode waarborg waarheid, bly dit steeds nodig om dit uit te wys.

Op die keper beskou is **Gadamer** se kernfokus nie die *negatiewe afwysing* nie, maar die *positiewe aanwysing*. Die afwysing van 'n mentaliteit wat reken 'n metode waarborg waarheid (lees *alle* waarheid), dien as agtergrond om die oë te fokus op die aanwysing van die soort waarheid wat die kultuur en gesprek wat ons is, voortdra. Hierdie positiewe fokus van **Gadamer** word tog ook grotendeels aanvaar, ook deur **Van Niekerk**. *Dit lyk my die onbehae met Gadamer se hermeneutiek is nie soseer wat hy sê nie, maar wat hy nie sê nie.*

Kortom, **Gadamer** se negatiewe *afwysing* van die metodiese mentaliteit wat meen om alle waarheid te begryp, word vry algemeen eweneens afgewys. Die *aanwysing* van die draende grond van die *sosiaal-historiese etos* of *Wirkungsgeschichte*, is ook minder die probleem, hoewel daar vrae is hoe dit presies werk.<sup>85</sup> Die groot probleem is, hoe kan die afwesigheid van 'n metode in interpretasie, subjektivisme en irrasionalisme verhoed. In **Van Niekerk** se formulering: "However justified **Gadamer's** emphasis on science's dependence on a supporting consensus (tradition) might be, he remains at a loss to explain how the critical distance we are able to achieve through the dialogue of the *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* (the consciousness that is effected by history) can be rescued or protected from arbitrariness and deceit without the discipline of a method."<sup>86</sup>

Die eerste vraag op **Van Niekerk** se vraag is natuurlik of die dissipline van 'n metode werklik alle twyfel en misleiding kan uitskakel. Is 'n metode nie die neerslag van 'n ooreengekome gemeenskap van wetenskapsbeoefenaars nie ... en deel van die gesprek wat ons is nie? Die tweede vraag is, of dit dan 'n billike verwagting is dat **Gadamer** se hermeneutiek 'n waarborg teen misleiding en irrasionaliteit behoort te bied. Nie dat die vraag na 'n kriterium en waarborg nie gevra mag word nie, maar of dit 'n sinvolle vraag aan **Gadamer** se hermeneutiek is met die bedoeling dat hy binne sy hermeneutiese aanpak daarvoor uitsluitel moet kan gee. Sy hermeneutiese aanpak is juis om iets anders te sê, want die *vraagstelling* van sy hele hermeneutiese oeuvre is anders. Hy vra na *waarheid as rots*, nie na *waarheid as spieël* nie. Hy is telkens op soek na dit wat die verstaner of interpreteerder se inisiatief en greep ontglip en voorafgaan. Watter metodes of kriteria ookal aangelê mag word, sal telkens in die verstaansproses uitgemaak moet word en is deel van die gesprek wat ons is. Of die verstaan van 'n spesifieke teks of handeling arbitrêr is of nie, is nie iets waarvoor **Gadamer** se begrip van *waarheid* uitsluitel gee nie. Wat sy hermeneutiek as *Praktiese Filosofie* wel mee help is om 'n oriënterende weg aan te dui (*meth hodos!*), maar dit is nie die aanbod van 'n *kriterium* vir die toets van waarheid of 'n *metodiese benadering* wat volgens vaste prosedures by die korrekte standpunt sal uitkom nie. Sy *Praktiese Filosofie* bied 'n oriëntasie as 'n weg waarop gegaan kan word, 'n gesprek wat voort kan gaan om dit wat ons begrip ontglip. Watter kriteria van rasionaliteit ookal in die gesprek oor ooreengekom word, dit bly deel van die wisselende uitweë om dit wat ons telkens weer aanspreek en meesleur, aan te dui. **Gadamer** poog nie om die kriteria of metodes te bied nie, hy wys op dit wat telkens weer gebeur en dat

85 Habermas stem hiermee saam met Gadamer, maar het 'n probleem met sy universaliteitsaanspraak. Daarby word by die volgende paragraaf stilgestaan.

86 A.A. Van Niekerk, *op. cit.*, pp. 10-11.

dit 'n voortdurende en voortgaande gesprek is waarin ons telkens weer die waarheid ontdek.

**Van Niekerk** se *vraagstelling* is anders – hy vra na *metodologie*, na die *rasionaliteit* van die soort kennis wat in die geesteswetenskappe verkry word. Hy vra na die weg na waarheid as spieël terwyl hy bewus is van die waarheid as rots. **Gadamer** se *vraagstelling* is gefokus op waarheid as rots. Sy begrip van *phronesis* funksioneer egter wel primêr op die vlak van waarheid as rots, maar ook op die vlak van waarheid as spieël waar metodologie 'n rol speel. *Phronesis* neem nooit die inisiatief in die hand nie, is meer 'n vernemende reaksie as 'n aktiewe beheer. **Gadamer** bly by die vraag wat gebeur met ons wanneer ons verstaan teenoor die vraag wat ons moet maak om te verstaan. Sy begrip van *phronesis* funksioneer op die rand tussen waarheid as rots en waarheid as spieël en dit kan binne verskeie metodes aanwesig wees in die wyse – verstandig òf onverstandig – waarop navorsers hulle metodes hanteer. *Phronesis* as model vir die geesteswetenskappe beteken nie die vraag na metodologie is uitgesluit en obsoleet nie, dit beteken ook nie dat 'n nuwe metode of selfs uiteindelik 'n super-metode aangebied word nie, dit beklemtoon net 'n *manier van denke* wat deur al die verskillende metodes heen op verskillende maniere en mutasies steeds van krag bly! Die rede hiervoor is dat 'n metode 'n beperkte gebied tref, *phronesis* is gemik op die geheel. Op hierdie wyse bly **Gadamer** steeds besig met die *profetiese denke* en nie met die *magiese denke* nie. Ons het steeds met twee polêre *vraagstellings* te make wat beide nodig is, maar wat nie in een vraag saamgevat kan word en in een antwoord beantwoord kan word nie.

**Van Niekerk** beskou **Ricoeur** se teksteorie as 'n uitweg uit die impasse van die verstaan-verklaar dichotomie. Vervolgens bespreek ek in die volgende twee paragrawe **Ricoeur** se teksteorie en **Rossouw** se kultuurperspektief op die wetenskap. Hulle reageer nie een direk op **Gadamer** nie, maar wel op die problematiek van hermeneutiek en die geesteswetenskappe. Beide van hulle is vertrouwd met **Gadamer** se denke, en elkeen bied 'n uiters oorspronklike bydrae wat verhelderend is vir die selfverstaan van die wetenskappe. **Ricoeur** bied 'n beskouing oor die uniekheid van die geesteswetenskappe vanuit sy bekende teksteorie waarby hy enersyds die eiesoortigheid van die geesteswetenskappe bevestig en andersyds aantoon hoe verstaan en verklaar, as die tradisionele eiesoortige en opponerende kenwyses van die natuurwetenskappe en geesteswetenskappe, beide 'n rol speel in die geesteswetenskappe. **Rossouw** bied 'n breër perspektief op die problematiek vanuit 'n beskouing oor kultuur waarbinne twee kennisideale 'n beslissende rol speel in die kultuurontwikkeling van die mens en beide mekaar nodig het en wedersyds in 'n polêre verhouding beïnvloed.

## 2.2 Ricoeur en Eiesoortigheid

Vanuit **Van Niekerk** se *vraagstelling* na 'n sinvolle metodologie wat arbitrariteit, subjektivisme en irrasionalisme vermy en 'n oplossing bied vir die verstaan-verklaar dichotomie, bied **Ricoeur** se teksteorie die ideale oplossing. **Ricoeur** se *vraagstelling* sluit aan by **Schleiermacher** se benadering. Hy vra die heel prakties-metodiese vraag: *Hoe moet ons maak om te verstaan?* In die proses wil hy die psigologisme van die *Romantiek* as 'n indelf in die psigologiese disposisies van die outeur, vermy. Vir die antwoord op die vraag, sluit **Ricoeur** by verskillende rigtings aan om te kom by 'n teorie oor 'n teks. Vanuit sy teksteorie sien hy die objek van die geesteswetenskappe

op 'n nuwe manier waardeur die verskillende kenwyses van *verstaan* en *verklaar* in 'n dialektiese beweging mekaar benodig en aanvul.

In hierdie subparagraaf kyk ek eers na hoe **Ricoeur** sy siening van die objek van die geesteswetenskappe motiveer, dan na hoe *verklaar* en *verstaan* saam funksioneer, om laastens 'n kritiese evaluering te gee.

**1 Ricoeur** beskou eerstens die objek van die geesteswetenskappe as soortgelyk aan die van 'n teks, en neem die teks op as 'n paradigma vir die siening van die spesifieke objek van die geesteswetenskappe. Tweedens sien hy die metode van teksinterpretasie as 'n paradigma vir interpretasie in die menswetenskappe.

Eerstens dan oor die *paradigma van die teks*: **Ricoeur** se stelling dat die objek van die geesteswetenskappe soortgelyk is aan die van 'n teks, motiveer hy vanuit sy teksteorie. Wanneer 'n redevoering 'n teks word, is daar 'n paar kardinale veranderinge wat plaasvind.<sup>87</sup> Anders as wat die geval is by 'n redevoering, is 'n teks los van die *outeur*, die *konteks* en die *adressaat*. Die teks word outonoom en begin 'n eie lewe lei. Die intensie van die outeur speel geensins meer 'n beslissende rol vir die bedoeling van die redevoering nie, want die teks vertoon 'n eie grein en dra 'n eie dinamiese sinrigting. Die konteks is ook nie meer die *Umwelt* of omgewing van die outeur nie, maar die *Welt* of fiktiewe wêreld van die teks self as 'n moontlike manier van leef.<sup>88</sup> Die adressaat is ook nie meer die oorspronklike aangesprokene nie, maar is enigeen wat die teks lees. Die outonome teks dra dus sy eie sin, is oop vir enigeen wat kan lees en skep so 'n eie moontlike manier van leef in elke nuwe situasie.

Om te motiveer hoe die objek van die menswetenskappe by die model van 'n teks aansluit, benut hy **Max Weber** se definisie van die objek van die menswetenskappe as "*sinnhaft orientiertes Verhalten*" (*betekenisvol georiënteerde gedrag*)<sup>89</sup>. Dieselfde soort veranderinge wat plaasvind by 'n redevoering wat teks word, vind plaas by handeling wat betekenisvol georiënteerde gedrag word as studiemateriaal van die menswetenskappe.<sup>90</sup> Eerstens vind 'n soort objektifikasie plaas en die handeling word gefikseerd. Tweedens word die gefikseerde handeling geoutonomiseer deurdat dit los word van die agent en 'n lewe van sy eie begin lei. Derdens verkry die betekenis van die gefikseerde handeling 'n relevansie wat die oorspronklike belang by verre oorskry. Vierdens word die gefikseerde handeling 'n "oop werk" wat geadresseer is aan 'n onbepaalde moontlike klomp "lesers" of interpreteerders van die gebeurtenis.

87 Cf hiervoor P Ricoeur, "Philosophische und theologische Hermeneutik", art. In P. Ricoeur und E. Jünger, *Metapher – zur Hermeneutik religiöser Sprache*, pp. 25-45; en sy "Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden", art in X. Léon-Defour (Hrsg.), *Exegese im Methodenkonflikt – zwischen Geschichte und Struktur*, pp. 19-39; P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of meaning*; P. Ricoeur, "The hermeneutical function of distancing", in P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 131-144; P. Ricoeur, "The model of the text: meaningful action considered as a text", in sy *op. cit.*, pp. 197-221; P. Ricoeur, "What is a text?" in sy *op. cit.*, pp. 145-164.

88 Hiervoor sluit hy by Heidegger aan wat in sy *Sein und Zeit* reken dat wat ons verstaan in 'n redevoering nie die persoon is nie, maar wat die persoon sê, 'n projeksie as 'n moontlike manier van "in-der-Welt-sein". P. Ricoeur, "The model of the text: meaningful action considered as a text", in sy *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 202.

89 P. Ricoeur, *Ibid.*, p. 203.

90 *Ibid.*, pp. 203-209. Cf. ook A.A. van Niekerk, "Textuality and the human sciences: an appraisal of Paul Ricoeur", *op. cit.* pp. 14-15.

In elke nuwe historiese situasie word die gefikseerde handeling opnuut geles en geïnterpreteer.

Dit is dan ook juis hierdie dialektiek tussen die gefikseerde handeling en die verskillende interpreteerders wat **Ricoeur** die metode van teksinterpretasie laat voorhou as 'n paradigma vir interpretasie in die menswetenskappe.

Tweedens oor die *paradigma van teksinterpretasie*: **Ricoeur** aanvaar die eiesoortigheid van die geesteswetenskappe teenoor die natuurwetenskappe. Hy reken egter dat **Dilthey** se onderskeiding tussen verstaan en verklaar as twee kenwyses wat die onderskeid tussen die wetenskappe konstitueer, onhoudbaar is. Hy sluit aan by **Husserl** se *Logische Untersuchungen* wat aandui dat die geesteswetenskappe wetenskappe is in soverre dit lewensuitdrukkinge ondersoek wat 'n soort objektifikasie ondergaan het en dus 'n wetenskaplike benadering moontlik maak wat soortgelyk is aan die van die natuurwetenskappe ten spyte van die logiese gaping tussen natuur en gees en tussen feitelike kennis en kennis deur tekens.

**Ricoeur** reken dat in die lees van 'n teks 'n dialektiek van verklaar en verstaan plaasvind. Anders as die *Romantiese hermeneutiek* van **Schleiermacher** wat die lees situasie sien as 'n persoonlike gespreksituasie, sien **Ricoeur** dit as 'n wetenskaplike situasie waarin gekontroleerde prosedures plaasvind. In die lees van 'n teks vind daar 'n dialektiek van verklaar en verstaan plaas in die *analise (verklaar)* van 'n teks as geobjektiveerde redevoering asook 'n *toeëiening (verstaan)* van die moontlike manier van leef wat daarin vervat is. Die dialektiek van verstaan en verklaar in die lees van tekste bied volgens hom 'n unieke paradigma vir die metodologie van die geesteswetenskappe. Sy teksteorie bied die teks aan as 'n model vir die objek van die geesteswetenskappe, en dit bied ook die sleutel vir die metodologie van die geesteswetenskappe. Die vier karaktertrekke van betekenisvol georiënteerde gedrag – naamlik *fiksasie, outonomisasie, voortdurende relevansie* en *oop adreslys* – konstitueer die eiesoortige objektiwiteit van die geesteswetenskappe. Van hieruit is verklaring 'n moontlike metode wat nie afgelei word uit die natuurwetenskappe nie, maar inpas by die unieke aard van die eiesoortige objektiwiteit van die geesteswetenskappe. Hier vind dus nie 'n oordrag van die sfeer van feite na die sfeer van tekens nie.<sup>91</sup>

Hiermee bied **Ricoeur** 'n uitweg uit **Gadamer** se beswaar teen die sug binne die geesteswetenskappe om op voetspoor van die natuurwetenskappe, objektiwiteit te bekom en in die proses die kraglyne wat binne die geesteswetenskappe self aanwesig is te ignoreer, al doen hy dit dan ook op 'n algeheel verrassende en anderster wyse as die kraglyne wat **Gadamer** op die oog het.<sup>92</sup>

91 P. Ricoeur, *op. cit.*, 209-210. Cf. ook Ricoeur se "What is a text?", *op. cit.* "In contrast to what Dilthey thought, this explanatory attitude is not borrowed from a field of knowledge and an epistemological model other than that of language itself. It is not a naturalistic model subsequently extended to the human sciences. The nature-mind opposition plays no role here at all. If there is some form of borrowing, it occurs within the same field, that of signs. For it is possible to treat the text according to the explanatory rules that linguistics successfully applies to the simple system of signs which constitute language (langue) as opposed to speech (parole). *Ibid.*, p. 153.

92 Cf. vroeër by voetnota 35 (by inleiding van Wetenskapsteorie en Kultuur), en ook Gadamer se opmerkinge oor *sensus communis* en *Geschmack* in H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 1-39.

2 Die **dialektiek** van verstaan en verklaar is 'n proses wat volgens **Ricoeur** beweeg op twee verskillende wyses, naamlik *van verstaan na verklaar* en *van verklaar na verstaan*.<sup>93</sup>

Die eerste beweging, *van verstaan na verklaar*, poog nie om die outeur se intensie te verstaan nie, maar om die sin van die teks te verstaan. Vir die metode wat hiervoor benut word, sluit hy aan by **Hirsch** se boek *Validity in Interpretation*.<sup>94</sup> **Hirsch** reken daar is nie reëls vir die maak van *goeie raaiskote* (*vermoedens*) nie, maar wel vir die *validasie* van vermoedens. Die dialektiek tussen *raai en evalueer* (of: *vermoed en validasie*) konstitueer die beweging van verstaan na verklaar. Die raaiskoot korrespondeer aan **Schleiermacher** se metode van *divinasie* (of vermoede) en die *validasie* aan sy *komparatiewe* metode.<sup>95</sup> Die teks as 'n geheel kan van verskillende aspekte bekyk word. 'n Teks is nie liniêre opeenvolging nie, maar 'n holistiese verweefdheid met 'n ingeboude surplus van sin wat lei tot ambiguïteit. As ambigue teks is elke teks meersinnig en vaag.

Die proses van validasie is die toetsing van raaiskote. Validasie lê nader aan die *logika van waarskynlikheid* as aan die *logika van verifikasie*. Validasie is 'n argumentatiewe dissipline wat vergelykbaar is met die juridiese prosedures by die interpretasie van wette. Dit is die logika van onsekerheid en van kwalitatiewe waarskynlikheid. Hiermee word die onderskeid tussen die natuurwetenskappe en geesteswetenskappe erken, maar die geesteswetenskappe word van 'n wetenskaplike basis voorsien. Die geniale raaiskoot as verstaan, word deur 'n gekontroleerde validasie as verklaar getoets en so word die dialektiek van verstaan en verklaar gekonstitueer. Die dialektiek tussen verstaan en verklaar vorm in hierdie sin ook die hermeneutiese sirkel as 'n subjektiewe en objektiewe benadering tot die teks.

Tot die prosedure van validasie behoort ook die prosedure van invalidasie wat saamhang met die kriteria van falsifiseerbaarheid wat **Karl Popper** in sy *Logic of Scientific Discovery* propageer. Die rol van falsifiseerbaarheid word volgens **Ricoeur** ondervang deur die konflik tussen weersprekende interpretasies. 'n Interpretasie moet nie net waarskynlik wees nie, maar ook *meer waarskynlik* as 'n ander. Kriteria hiervoor reken **Ricoeur** kan afgelei word van die logika van subjektiewe waarskynlikheid.

Kortom, wat die interpretasie van tekste betref, reken **Ricoeur** dat daar wel meer as een manier is om 'n teks te konstrueer, maar dat dit nie waar is dat alle interpretasies

93 Vir die volgende argumentasie word P. Ricoeur gevolg "The model of the text: meaningfull action considered as a text", in *op. cit.*, pp. 210-221.

94 P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 211. Cf. ook E. Hirsch, *Validity in Interpretation*, pp. 164-198. "A validation is achieved only with respect to known hypotheses and known facts: as soon as new relevant facts and/or guesses appear, the old conclusions may have to be abandoned in favor of new ones. In order to avoid giving the false impression that there is anything permanent about an interpretive validation or the consensus it aims to achieve, I now prefer the term 'validation' to the more definitive-sounding 'verification'. To verify is to show that a conclusion is true, to validate is to show that a conclusion is probably true on the basis of what is known." *Ibid.*, pp. 170-171.

95 Volgens Ricoeur korrespondeer die "validasie" aan die "grammatiese metode". Dit is egter 'n totale verwarring van Schleiermacher se terminologie en saaklike uiteensetting. Die komparatiewe en divinatoirese metodes funksioneer in die latere Schleiermacher se hermeneutiek en wel in die Grammatiese en Psigologiese Interpretasies. Cf. hiervoor H.L. Fouché, *Die verstaan van waarheid*, en ook *Hermeneutiek en Waarheid*, hoofstuk I/1/1.5.

dieselfde gewig dra nie. Elke teks het 'n beperkte aantal moontlike konstruksies. Die logika van validasie help ons om asem te haal tussen die kontoere van *dogmatisme* en *skeptisisme*. Dit is altyd moontlik om vir of teen 'n interpretasie te argumenteer, om interpretasies te konfronteer, om te beslis tussen verskeie interpretasies en om 'n soort ooreenstemming te soek, selfs al bly so 'n ooreenstemming buite bereik.

Die vraag is nou in hoeverre hierdie dialektiek van vermoede en validasie paradigmatis is vir die hele veld van die geesteswetenskappe.

Alle deskundiges in die geesteswetenskappe weet dat sosiale verskynsels op verskillende maniere gekonstrueer kan word. Wat minder bekend is en verstaan word, is dat die metodologiese verleentheid berus op die aard van die objek self en dat dit nie die wetenskaplike verdoem om te swaai tussen *dogmatisme* en *skeptisisme* nie. Soos die logika van teksinterpretasie (*paradigma van teksinterpretasie*) uitwys, is daar 'n spesifieke meerduidigheid (*plurivocality*) wat deel is van die betekenis van menslike handeling. Menslike handeling is ook, soos 'n teks, 'n beperkte veld van moontlike konstruksies.

In die verstaan van menslike handeling speel die vraag na die doel en motivering daarvan 'n rol. Ek verstaan *wat* iemand bedoel het om te doen, wanneer verduidelik word *waarom* dit gedoen is.<sup>96</sup> Die behoeftes en oortuigings (*wants and beliefs*) as die magte wat menslike handeling motiveer en oriënteer, help ook om sin te maak uit handelinge.

**Ricoeur** sluit verder aan by HLA Hart se artikel, *The ascription of responsibility and rights*, waarvolgens gestel word dat die juridiese argumentering nie behels die toepassing van 'n algemene wet op 'n partikuliere geval nie, maar dat elke keer 'n afwysende besluit gebou word (*construing uniquely referring decisions*). Hierdie besluite termineer telkens die deeglike weerlegging van verskonings en verdedigings wat die eise of beskuldigings oorwin. Deurdadig **Hart** sê menslike handeling is fundamenteel oorwinbaar en dat juridiese redenering 'n argumentatiewe proses is om op verskillende maniere die eis of beskuldiging te weerlê, plavei hy die weg vir 'n algemene teorie van validasie wat die skakel is tussen validasie in literêre kritiek en validasie in die menswetenskappe. Dit toon dat die proses van validasie 'n *polemiese karakter* het. In die hof blyk die meersinnigheid van tekste en handeling in die konflik van interpretasies en die finale interpretasie in die hofuitspraak waarteen appelleer kan word. Soos hof- of regsuitsprake kan alle interpretasies in die veld van literêre kritiek of sosiale wetenskappe betwis word, en die vraag na dit wat 'n eis of aanspraak kan weerlê, is gemeenskaplik aan alle argumentatiewe situasies. In die hof is die prosedures op 'n gegewe moment uitgeput. Die regter se uitspraak word gesteun deur die publieke mag. In literêre kritiek en in sosiale wetenskappe is daar egter geen sodanige laaste woord nie. Wat in die menswetenskappe die laaste woord dalk sou kon wees, noem ons – volgens **Ricoeur** – geweld.

Die tweede beweging van die dialektiek van verstaan en verklaar beweeg andersom, *van verklaar na verstaan*. Dit spruit voort uit die outonomie van die teks wat losgemaak is van enige verwysings na die omgewing en 'n fiktiewe wêreld van sy eie

<sup>96</sup> By punt 3 se krities-evaluerende opmerkinge word by die sesde opmerking iets oor hierdie motiverings gesê.

vertoon. Die dialektiek van verklaar en verstaan mond uit in **twee leesopsies**: lesers kan òf 'n opskortende houding inneem en die teks lees as 'n wêreldlose entiteit, òf die fiktiewe wêreld van die teks as 'n moontlike lewenswyse konkretiseer in die eie leefhorison. Die **eerste opsie** word geïllustreer in die *verklarende benaderings* van verskeie skole van strukturalisme binne literêre kritiek. Hierdie skole benader die teks vanuit die opskorting of epoché van enige verwysing na 'n wêreld buite die teks. Die teks is 'n geslotenheid op sigself met slegs 'n binnekant en geen buitekant nie en word met 'n verklarende metode opgehelder.<sup>97</sup> Die **tweede opsie** blyk in die *eksistensiële verstanende benadering* waarby die tekssaak geïntegreer word met die lesersituasie.

Die *verklarende benadering* van die teks word weereens nie geneem uit die natuurwetenskappe of 'n area wat vreemd is aan die taal nie, maar uit die hartklop van die menswetenskappe, naamlik taal. Die *semiotiek*<sup>98</sup> wys hoe sisteme van tekens uit prosesse in taal geabstraheer kan word en hoe dit in relasie gebring kan word met ander taalprosesse.

Voorts wys **Ricoeur** daarop hoe **Claude Lévi-Strauss** wat in sy *Structural Anthropology* die strukturele model toepas op die verklaring van mites. Deur sy strukturele analise van die teks van die mites bring hy die logiese struktuur daarvan na vore en toon hy die verweefdheid van relasies wat daarin aanwesig is, aan. So word die mites *verklaar*, maar dit is dan nog nie *verstaan* nie. Die verklaring roep om 'n verdere aktiwiteit, naamlik verstaan, om sodoende binne die dialektiek van verklaar en verstaan die geheel van interpretasie te konstitueer. So het beide leesopsies mekaar nodig en vul mekaar aan.

Die funksie van die strukturele analise is juis om, vanaf 'n oppervlakte semantiek van die oorvertelde mite, te beweeg na 'n diepte semantiek waar die grenssituasie heenwys na die referent van die mite, naamlik die hoorder of leser. Wanneer strukturele analise volstaan by 'n blote blootlegging van 'n netwerk van relasies, is dit nie net 'n steriele aktiwiteit nie, maar ook 'n doodsberig van die betekenis van die gesprek van die mensdom. Wanneer strukturele analise 'n fase is tussen *naïewe interpretasie* en *kritiese interpretasie*, tussen *oppervlakte interpretasie* en *diepteinterpretasie*, dan kan verstaan en verklaar gelokaliseer word by twee verskillende fases van 'n unieke **hermeneutiese boog**. Uiteindelik is dit immers waarop interpretasie gerig is. Wat ons verstaan is nie iets verborge agter die teks nie, maar iets ontsluit voor die teks. Dit wat ontsluit word voor die teks, is 'n moontlike wêreld wat deur die leser toegeëien kan word as 'n moontlike manier van wees.

Volgens **Ricoeur** het hierdie gestalte of beweging van die dialektiek tussen verklaar en verstaan 'n sterk paradigmatische invloed op die hele veld van geesteswetenskappe. Ek noem kortweg die drie invloede wat hy noem.<sup>99</sup>

- I Die *strukturele model* as 'n paradigma vir verklaring, kan benut word vir alle sosiale verskynsels omdat dit toepasbaar is op alle soorte tekens wat soortgelyk is aan linguistiese tekens. Hierdie model is totaal anders as die klassieke kousaliteitsmodel wat (in lyn met **Hume**) soek na reëlmatige opeenvolging

97 Hiervoor verwys hy na Ferdinand de Saussure wat die teks sien as 'n geslote sisteem van tekens en wat hy *la langue* noem. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 216.

98 Ricoeur verwys na die Geneefse, Praagse en Deense skole. *Loc. cit.*

99 P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 218-221.

sonder enige logiese verbintenis daartussen. Strukturele sisteme vereis eerder *korrelatiewe relasies* as opeenvolgende relasies. In hierdie verband raak die klassieke debat oor motiewe en oorsake oorbodig, want motiewe kan nou deel vorm van die relasies wat in die verklarende analise uitgewys word.

- II Die rol van *diepte-semantiek* is van kardinale belang. Dit verbind strukturele analise en toeëiening. Interpretasie word so vry van 'n psigologiese en subjektiewe karakter en word eg epistemologies. In die sosiale wetenskappe kan ons ook beweeg van naïewe na 'n kritiese interpretasies, van oppervlak na diepte interpretasies deur strukturele analise. Maar dit bly uiteindelik diepte-interpretasie as toeëiening wat sin aan die hele proses gee.
- III Die paradigma van die *dialektiek van verklaring en verstaan* wat lei tot 'n diepte-interpretasie kan nie werk sonder 'n soort persoonlike verbintenis waardeur lesers die diepte-sin van die teks hul eie maak nie. Die persoonlike verbintenis lewer nie die menswetenskappe uit aan subjektivisme nie, dit erken eerder die eie aard van die menswetenskappe en kwalifiseer die toeëiening as gekontroleerde toeëiening ... verstaan as toeëiening volg immers op die verklaring wat voorafgaan. Die model van teksinterpretasie is dus nie die van 'n onmiddellike aangryp van 'n vreemde psigiese entiteit of van 'n emosionele identifisering van mentale bedoeling nie, maar die mediasie van verklarende prosedures wat dit voorafgaan en begelei.

3 Die waarde van **Ricoeur** se teksteorie vir die geesteswetenskaplike ondersoek moet *nie onderskat* word nie – dit bied 'n eiesoortige metode vanuit eie geleedere waarin *verklaar* en *verstaan* as twee opponerende metodes geïntegreerd figureer, en wat aanpas by die unieke en eiesoortige aard van die objek van die geesteswetenskappe. Sy teksteorie moet egter ook *nie oorskat* word nie, maar eerder in kaart of in perspektief gestel word. Ek maak daarom 'n paar *krities-evaluerende opmerkinge*.

Eerstens, **Ricoeur** se teksteorie is baie verhelderend. Dit bied nie 'n vaste oriëntasiepunt van waaruit alles gemeet en beheer kan word nie, maar 'n *vaste oriëntasie-wyse* waarvolgens sin ondersoek kan word. Dit bied 'n metode wat die geesteswetenskaplike navorsers met trots mag gebruik as 'n outogtone metode wat die eiesoortigheid van die geesteswetenskaplike objek eerbiedig. Dit is net belangrik om te onthou dat dit binne die metodiese benadering van **Ricoeur** gaan om waarheid as spieël, en nie om waarheid as rots nie. Aan die ander kant hang die epistemologies-metodiese vraag altyd nou saam met die ontologiese vraag. Hoewel onderskeibaar, is hulle tog ook weer nie totaal skeibaar nie. Dit is dan ook interessant om te sien hoe sy metodiese benadering raakpunte het met **Gadamer** se metafoor van die *gesprek* en *horisonversmelting*. Dit is daarom dat Ricoeur uiteindelik die toeëiening en verbintenis as 'n belangrike moment in die hele hermeneutiese proses beklemtoon. Die leemte is net dat hy nie begin met die oopklouing van die voorverstaan nie. In so 'n geval sou begin kon word met die vraag na hoe die *teks* (oftewel betekenisvolle handeling) reeds verstaan word en hoekom die *teks* jou tref en om watter rede dit bestudeer of interpreteer moet word.

'n Tweede opmerking is dat die *Wirkungsgeschichte* as die rol van die totale sosiaal-historiese etos deurgaans aanwesig is in die funksionering van die teksmodel ... nie net in hermeneutiese toeëiening nie, maar deurgaans ... ook in die verklaring van die teks op die strukturele model! Enigeen wat al struktuuranalise gedoen het, weet hoe



min objektief die analise is, hoe jou voormenings en vertaling van die teks al reeds meespeel in die aanduiding van wat objektief en struktureel in die teks lê. Nie dat die struktuuranalise onnodig of te versmaai is nie, dit bied 'n aanhaakplek of vashoukplek (soos **Aristoteles** se vluggende leër wat gaan staan!) wat oriëntasie bied en verhoed dat 'n mens versand in 'n moeras van inligting of verdwaal in die warboel van moontlikhede. Die punt is net dat die *Wirkungsgeschichte* voortdurend aanwesig is en 'n impak uitoefen, ook by vermeende objektiwiteit en bedoelde vervreemding!

Die soort objektiwiteit wat via die tekmodel verkry word, is geensins vaste en onomstootlike wetmatighede nie ... dit kan ook anders wees. Miskien nie so dikwels en telkens anders soos met die toeëiening nie, maar wel kan dit anders wees wanneer verskillende verklaarders uit verskillende agtergronde – en let wel: ook mense met presies dieselfde opleiding en situasie! – die teks analiseer of verklaar. Die objektiwiteit van die teks is uiteindelik ook soos die objektiwiteite in die natuurwetenskappe in die sin van 'n afkamping van 'n bepaalde gebied in die wetenskap, maar ook anders in die sin dat die analise van die afgekampde gebied glad nie totale vastigheid is nie, maar ook wesenlik beïnvloed word deur die *Wirkungsgeschichte* of totale *sosiaal-historiese etos* en dit berus dus op die *Lebenswelt*. Die behorendheid tot die tradisie word telkens veronderstel.

'n Derde opmerking gaan oor die *deursigtigheid van die self*. Is die subjek deursigtig? **Ricoeur** reken die self leer sigself ken via die omweg van tekens van buite. Dit is 'n kardinale insig wat toegestem kan word. Die vraag is net: Beteken dit dat die self dan **deursigtig is via tekens**? Die ken van self via die omweg van simbole en tekens is ook verdag, ook deel van vervreemding enersyds en rus andersyds op die primordiale behorendheid wat die *Wirkungsgeschichte* uitbeeld ... 'n behorendheid wat meer syn as bewussyn is, 'n behorendheid wat geheel en al nie deursigtig is nie. Die ervaring van die verklaring na aanleiding van die tekmodel, bly 'n oriëntasie-wyse, maar glad nie so objektief en noodwendig asof dit 'n *Archimedespunt* is nie. Die sogenaamde objektiewe struktuuranalise kan telkens ook anders gedoen word. Ook hier speel dieselfde voormenings, wat 'n rol speel by die isolasie of afkamping van 'n bepaalde gebied binne die natuurwetenskaplike ondersoek, ook 'n rol in die vraagstelling van die analise van die teks.

Die vierde opmerking is dat die **toeëiening** as 'n bepaalde metodiese stap, tog ook weer iets is wat vanself gebeur wanneer goed verstaan word. Dit is tog interessant dat **Gadamer** se analyses van wat gebeur wanneer verstaan word die hele outonomisering en eie lewe van die teks wat dan gelyktydig met elke situasie van die leser of verstaner word, uitbeeld. 'n Dekade voor **Ricoeur** se teksteorie na vore kom, skryf **Gadamer** reeds dat 'n rede wat skriftelik gefikseer is, losgemaak is van die situasie en gelyktydig met elke tyd se lesers word.<sup>100</sup> **Ricoeur** se teksteorie is dus nie so vreemd

100 "Erst Schleiermacher minderte die Wesentlichkeit der schriftlichen Fixierung für das hermeneutische Problem, indem er auch der mündlichen Rede gegenüber, ja dort in seiner eigentlichen Vollendung das Problem des Verstehens gegeben sah. Wir haben oben dargestellt, wie die psychologische Wendung, die er damit in die Hermeneutik brachte, die eigentlich geschichtliche Dimension des hermeneutischen Phänomens verschlossen hat. In Wahrheit ist die Schriftlichkeit für das hermeneutische Phänomen insofern zentral, als sich in der Schrift die Ablösung von dem Schreiber oder Verfasser ebenso wie die von der bestimmten Adresse eines Empfängers oder Lesers zu einem eigenen Dasein gebracht hat. Was schriftlich fixiert ist, hat sich sozusagen vor aller Augen in eine Sphäre des Sinnes erhoben, an der ein jeder gleichen Anteil hat, der zu lesen versteht." H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 369-370. Die siening van Gadamer oor wat gebeur met 'n rede wat teks

aan **Gadamer** se hermeneutiek nie. Die metodiese eis van toeëiening vanuit die teksteorie is iets wat rus op 'n gebeurtenis of syn wat **Gadamer** *Wirkungsgeschichte* noem, want verstaan is meer syn as bewussyn. Hiermee word die metodiese afleidings wat **Ricoeur** trek uit sy teksteorie nie vir een oomblik as minder belangrik geag nie, eerder opgelig as skitterende metodiese reëls wat saam resoneer met die ontlogiese gebeurtenis van die *Wirkungsgeschichte* en ook 'n illustrasie is van die samehang van *epistemologie* en *ontologie*, en van die *quaestio facti* en *quaestio iuris*.

Die vyfde opmerking is dat die hele proses van raai en validasie en ook die polemiese afwysing van weerleggings, 'n benadering toon wat nie eksaktheid verseker nie. Wat so 'n benadering wel verseker, is dat die gesprek wat waarheid ontrafel, doelgerig is en toegespits op 'n planmatige manier werk. Dit bied nie 'n finale kriterium waaraan die waarheid getoets kan word en waarvolgens onderskei kan word tussen waar en vals, rasioneel en irrasioneel nie. *Al wat dit wel bied, is 'n baie sinvolle metodiese benadering.* Die vraag is dan natuurlik hoekom aan **Gadamer** die eis gestel word vir 'n kriterium vir waarheid, maar nie aan **Ricoeur** nie. Of waarom gereken word dat **Gadamer** in gebreke bly om uitsluitel te gee aan hoe onderskei kan word tussen waar en vals, terwyl **Ricoeur** toegesing word as een wat 'n oplossing bied. *Is dit dalk omdat tog gereken word dat die metodiese benadering waarheid waarborg? Of dalk omdat die metodiese benadering 'n gekontroleerde weg bied wat 'n mens in die ruimte bring waar 'n nugter en houdbare beslissing gefel kan word?* Dit is seker logies dat dit meer om laasgenoemde moontlikheid gaan. Maar dan het **Ricoeur** nie 'n kriterium vir waarheid gebied nie, slegs 'n metode wat verstaners in 'n gekontroleerde ruimte bring.

Die sesde opmerking gaan oor **Ricoeur** se idee dat die motiverings van betekenisvolle handeling uitgewys kan word. Dit is natuurlik 'n vraag hoe hierdie motiverings vasgestel kan word. Dat **Ricoeur** nie op voetspoor van die *Romantiese Hermeneutiek* wil indelf in die psigiese disposisies van die handelende mens nie, is duidelik. Hy wil ook nie met die natuurwetenskaplike idee van kousale relasies werk nie, maar eerder vanuit die verklarende metode van die *Strukturalisme*, die korrelatiewe relasies uitwys. Die punt is net dat korrelatiewe relasies juis raakgesien word vanuit voorafkennis (byvoorbeeld van Freudiaanse en Jungiaanse psigologiese konsepsies) van die menselik natuur of van dit wat mense beweeg tot handeling. Hier is nogeens nie sprake van objektiewe benaderings nie, maar van die integrering van 'n klomp vooroordele en die hele sosiaal-historiese etos. Op hierdie punt word weer eens 'n stuk gesonde verstand of *phronesis* benodig.

Dit is opvallend dat dit ook verstommend naby klink aan **Schleiermacher** se hermeneutiek. Sy hermeneutiek – in die latere fase – verloop op 'n dubbelweg binne twee ruimtes, die van die te verstane teks (*grammatiese interpretasie*) en die van die outeur se beskikbare oeuvre (*psigologiese interpretasie*). Binne beide ruimtes word die *komparatiewe* metode gedoen waarby die historiese omstandighede deur vergelyking so goed as moontlik rekonstrueer word. Dan volg *divinasie* as die vermoede of raaiskoot. Die raaiskoot vind ook plaas binne beide ruimtes. Die *grammatiese interpretasie* se raaiskoot vermoed vanuit die teks en historiese konteks

---

word, is prominent in sy denke. Dit is ook deel van sy uiteensetting by die ervaring van kuns wat gebeur met 'n toneelstuk of drama en hy noem dit die *omvorming in 'n struktuur*, oftewel: "Verwandlung ins Gebilde", *Ibid.*, pp. 105-115. Dit is nie onwaarskynlik nie dat Ricoeur ook hierdeur beïnvloed is – naas die invloed van Semiologie en Strukturalisme - vir die ontwerp van sy teksteorie.

wat die ware bedoeling van die outeur is, die *psigologiese interpretasie* se raaiskoot vermoed vanuit die outeur se hele beskikbare oeuvre hoe die teks inpas binne die outeur se denke as 'n nuwe of ouer gedagte of standpunt. Beide hierdie interpretasies is ook nooit voltooid nie, maar bereik die mening van die outeur "by benadering" of op sy beste kom dit tot 'n versadigingspunt. **Schleiermacher** se hermeneutiek bied nie 'n kriterium waarvolgens waarheid beoordeel kan word nie, maar 'n metodiese benadering wat jou bring in 'n taalruimte of hoor-ruimte waar 'n mens 'n beter kans het om die waarheid te vermoed. Net so bied **Ricoeur** se teksteorie nie 'n kriterium as 'n vaste maatstaf vir waarheid nie, maar wel 'n metodiese benadering wat die verstaner binne 'n ruimte van sinmoontlikhede bring waar 'n groter kans gebied word om 'n oorwoë raaiskoot van sin of 'n oorwoë afwysing van eis of beskuldiging te kan doen. Hoewel **Schleiermacher** se hermeneutiek, tipies van die *Romantiese hermeneutiek*, gerig is op die ware bedoeling van die outeur in plaas van op die saaklike waarheid wat die outeur bedoel, is die voorbeeld van sy aanpak en werkswyse nog springlewendig in die huidige debat!<sup>101</sup>

Ten diepste gebeur daar in die gekontroleerde ondersoek van **Ricoeur** niks diepers of beters as die gesprek waarvan **Gadamer** praat nie, dit geskied eerder meer vanuit 'n ander fokuspunt wat kontrole meganismes bied ... nie vir die waarheid nie, maar vir die benadering van die waarheid. Die probleem is egter dat **Ricoeur** se raai en validasie en die polemiese weerlegging van eise of beskuldigings vanweë die skerpsinnige retoriek-vaardighede van die gesprekvoerder die beslissing in 'n rigting kan laat swaai wat minder waar of minder saaklik is. Miskien moet ons duidelik sien dat die raaiskoot en validasie en weerlegging van eise en beskuldigings meer val onder die *model van kruisverhoor* as onder die *model van gesprek*. **Gadamer** se metafoor van gesprek wat as model dien vir die verstaansgebeure, is nie 'n kruisverhoor nie, maar 'n egte gesprek met 'n jy wat nie ek is nie en wat my iets kan sê. Die uitkoms van so 'n gesprek is nie die oorwinning van 'n ander standpunt deur die weerlegging van 'n beskuldiging of eis nie, ook nie die validasie van 'n raaiskoot nie, maar die ontdekking van iets wat nie een van die gespreksgenote vooraf geweet het nie. Die egte gesprek van **Gadamer** is gefokus op waarheid as rots. Die gesprek as kruisverhoor, is 'n benadering wat fokus op waarheid as spieël en nie op waarheid as rots nie; dit is daarop uit om die waarheid te *begryp* en te *beheer*, nie om die waarheid te *ontdek* nie; dit is deel van die *magiese denke*, nie van die *profetiese denke* nie.

Daarmee word nie vir een oomblik die waarde van **Ricoeur** se benadering en die bydrae daarvan onderskat of minder belangrik gemaak nie. Sy waarde word net evalueer. Die punt is dat **Ricoeur** se teksteorie wel 'n sinvolle prosedure of metode as 'n oriëntasie-wyse bied, maar geen finale kriterium wat genoegsaam is en waarheid waarborg en verdere gesprek onnodig maak nie. Sy teksteorie verg ook, wat **Gadamer** aantoon nodig is, voortgaande gesprek – die gesprek wat ons is. In hierdie gesprek het ons beide **Ricoeur** en **Gadamer** se benaderings nodig. In die daaglikse praktyk van interpretasie in die maatskappy help **Ricoeur** se benadering ons heel prakties op weg om oorwoë interpretasies te maak. **Gadamer** se benadering help ons om bewus te wees van wat ons doen en om selfkrities te wees .. en om nie op loop te gaan met 'n metode wat ons begin dink en glo waarheid waarborg nie.

### 2.3 Rossouw en Polariteit

101 Cf. H.L. Fouché, *Die verstaan van waarheid*, pp. 106-145, veral 122-127 en by Hoofstuk 1/1.

Die problematiek van die geesteswetenskappe het intussen 'n bykomende dimensie gekry. Dit gaan nie meer net oor die vraag na die geldigheid of legitimering van die geesteswetenskappe en die gepaardgaande eiesoortigheid teenoor die natuurwetenskappe nie. Dit gaan ook oor die vraag na relevansie of nut vir die maatskappy. Veral in ekonomies ontwikkelende lande dring die vraag sigself na vore as 'n lewensbelangrike vraag. En aangesien die natuurwetenskappe, gepaar met die tegnologie, 'n algemeen merkbare en reuse bydrae maak tot die lewenstandaard van mense, kom die vraag vanself op na wat die relevansie van die geesteswetenskappe dan sou wees. Is die geesteswetenskappe nie 'n *welvaartsabsorberende* in plaas van 'n *welvaartskeppende* werksaamheid nie?

Wat die vraag na relevansie nog dringender maak, is die verwronge mentaliteit wat saamloop met die wonderbaarlike suksesse van die natuurwetenskap en tegnologie, naamlik *tegnokrasie*. Tegnokrasie is 'n ideologie wat die totale lewe onder die heerskap van tegniek wil plaas. Hierdie mentaliteit word die maatstaf vir wat sinvol en waardevol is, of nie. Dit is 'n verleidelike mentaliteit wat vanweë die sukses op haas elke terrein van die lewe, 'n gevoel van selfvoldaanheid en onaantasbaarheid kweek en dit op 'n magsdronke wyse laat floreer.

Op hierdie uitgebreide problematiek lewer **Rossouw** 'n verhelderende perspektief. In die eerste gedeelte wys ek eers op sy kulturele perspektief waarvolgens wetenskapsbeoefening deel uitmaak van kultuuraktiwiteit. In die tweede wys ek op sy historiese perspektief op die klassieke en moderne wetenskap om dan aan te toon hoe hierdie twee perspektiewe lei tot 'n vrugbare siening oor die polariteit van geestes- en natuurwetenskappe. In die derde word 'n kritiese evaluering gegee.

**1** **Rossouw** lewer 'n verhelderende bydrae tot die problematiek van die wetenskappe deur 'n **kulturele perspektief** te gee. Hy sien wetenskapsbeoefening as kultuuraktiwiteit.<sup>102</sup> Maar dan nie kultuur in die engere sin van die hoëre geestesuitinge soos musiek en kuns en letterkunde wat 'n elitistiese bedrywigheid aandui wat vir 'n eksklusiewe groep begaafde of ingewyde persone beskore is nie. Hy staan die verruimde betekenis voor soos dit in die wysgerige antropologie funksioneer. Hiervolgens word kultuur as die sentrale en grondliggende kenmerk van die mens as soort gesien. Kultuur behoort nie net tot die sogenaamde kultuurvolke teenoor die natuurvolke nie. Kultuur is eerder deel van die eiesoortige identiteit van die mens.<sup>103</sup>

Die breër opvatting van kultuur word deur **Rossouw** kripties geïllustreer: “Die woord *kultuur* kom van die Latynse *cultus*, wat op sy beurt saamhang met die werkwoord *colere*, wat beteken: bewerk, bebou; versorg, versier; dien, vereer. Die woord omspan dus 'n wye betekenisveld: van ploegskaar tot altaar, van kleding tot kuns, van rotstekening tot erotiek, van daaglikse etiket tot religieuse ritueel. Dit kan te make hê met die komposisie van 'n simfonie, maar ook met die bou van 'n wolkekrabber. Dit

102 H.W. Rossouw, “Wetenskapsbeoefening as kultuuraktiwiteit”, in sy *Universiteit, Wetenskap en Kultuur*, pp. 90-107. Vir die uiteensetting hier verder word sterk gesteun op hierdie artikel. Cf. ook sy “Humaniora versus tegnokrasie?” in *op. cit.*, pp. 108-123.

103 *Ibid.*, pp. 90-91. Cf. hiervoor ook H-G. Gadamer, “Kultur und das Wort”, in sy *Lob der Theorie*, pp. 9-24.

kan van toepassing wees op die institusionalisering van sosiale verhoudinge, maar ook op die konstruksie van paaie en damme.”<sup>104</sup>

Die omvattende begrip van kultuur wat so ‘n wye spektrum van uiteenlopende bedrywighede insluit, hoef nie verwarrend te wees nie. Dit dui eerder die tipiese menslike bestaanswyse aan as ‘n ryke geskakeerdheid teenoor die eenduidigheid van die diere. In die verband word in die wysgerige antropologie die begrip *kultuur* skerp afgegrens van *natuur*. Kultuur is die bedrywigheid waardeur mense hulle mensheid konstitueer. En hulle doen dit deur op velerlei wyses en op alle terreine die natuurdrif binne hulleself en buite hulle om te vermenslik.<sup>105</sup> Die vermensliking is ‘n proses waardeur die natuur binne in hulleself en in die omgewing omvorm word tot doeleindes wat mense in ‘n al hoe meer uitdyende vorm van gesamentlikheid ten goede is.

In vergelyking met die dier het die mens ‘n tekort en word die mens deur **Nietzsche** genoem die “*nicht festgestellte Tier*.”<sup>106</sup> Terwyl die diere se verhouding met die omgewing instinkmatig bepaal word, is die mens se verhouding tot die omgewing organies ongespesialiseerd. Diere se toerusting om vir hulleself te sorg val volledig saam met hulle biologiese samestelling, hulle “gereedskap” vir oorlewing is fisies ingebou. Mense gebruik gereedskap wat nie deel is van hulle biologiese samestelling nie. Wat wel deel is van die mens se biologiese samestelling, kan saamgevat word in twee woorde – naamlik *hand* en *brein*. Hand en brein gryp telkens heen na gereedskap buite die mens om vir hulleself te sorg en te oorleef.<sup>107</sup> Mense moet hulle verhouding met die natuur kunsmatig bemiddel met behulp van *werktuig* en *simbool*.<sup>108</sup>

Kultuuraktiwiteit as vermensliking van die natuur het twee kante. Enersyds is kultuur via hand en werktuig die **bewerking** van die omgewing tot ‘n vertroude ruimte. Hieronder val fisiese strukture soos huise en stede, ook instellings soos maatskaplike en politieke instellings, ekonomiese infrastrukture en opvoedingsinstellings, ensovoorts. Andersyds is kultuur via brein en simbool die **interpretasie** en ontsyfering van die belang wat mense by gebeure het en watter waarde hulle daaraan heg. By kultuuraktiwiteit as interpretasie gaan dit om die skep en behoud van ‘n lewensetos. Daarvoor word singewende idees en ‘n strategiese lewensplan ontwerp wat neerslag vind in simbole, gewoontes en ooreenkomste. Dit kom tot uitdrukking in godsdienstige oortuigings, morele gedragskodes en artistieke ideale. Kortom: Kultuur is enersyds die strukture en middele waardeur mense hulle natuurlike omgewing omskep tot ‘n *woning*, en andersyds die veelvormige wyse waarop die woning *bewoon* word.

Die **wetenskapsbeoefening** is volgens **Rossouw** ‘n veld van uiteenlopende gebruike, ‘n verskeidenheid van vakdisiplines en selfs verskillende metodologiese benaderings

104 H.W. Rossouw, *op. cit.*, p. 91.

105 “Kultuur is in sy vele dimensies en domeine die wyse waarop die mens die natuur in hom en rondom hom vermenslik.” *Ibid.*

106 “De mens is een vroeggeboorte die de spesialisasie van het dier mist. Hij is het wezen van het tekort, het ‘nicht festgestellte Tier’ zoals Nietzsche het formuleerde.” Cf. C.A. van Peursen, *Lichaam-ziel-geest*, p. 112.

107 Cf. Gordon Childe, *What happened in history*, pp. 13-32. Cf. ook H-G. Gadamer, “Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozeß”, in sy *Lob der Theorie*, pp. 139-148.

108 H.W. Rossouw, *op. cit.*, p. 92.

binne een dissipline wat om alleenerkenning meeding. Sy definisie van wetenskapsbeoefening is: *dit is die tradisie van stelselmatige kennisverwerwing en kennisoordrag wat rondom die vyfde eeu vC in Griekeland ontstaan het en wat sedertdien 'n integrerende deel van die Europese beskawing geword het.* Hy maak spesifiek die punt dat daar voor die moderne tyd geldige wetenskapsbeoefening plaasgevind het en nie eers met die ontstaan van eksperimentele wetenskappe nie. Die wending in wetenskapsbeoefening aan die begin van die moderne tyd, is volgens hom, 'n verskuiwing in die heersende kennisideaal en nie maar net 'n evolusie van embryo na volwassenheid in die kennisproses nie.

Die nuwe kennisideaal van die moderne tyd, vind sy dryfkrag in die strewe van die menslike intellek om op 'n gedissiplineerde wyse samehangende, rasioneel verantwoordbare en universeel geldige insigte omtrent die werklikheid te bekom. Uit hierdie strewe volg drie eienskappe van wetenskaplike kennis: Wetenskaplik verworwe kennis is eerstens *universeel geldig* – die subjek van kennis kan prinsipieel verwissel of vervang word en dit kan deur kundiges krities getoets word; tweedens is dit *rasioneel verantwoord* deur voldoende getuienismateriaal; en derdens het dit 'n *sistematiese karakter* sodat die onderlinge samehang en verbande aangetoon kan word.

Al drie fasette van die wetenskaplike strewe vereis dat die wetenskaplike denke *gedissiplineerd* uitgevoer word. Hierdie dissipline blyk eerstens daarin dat **probleemvelde** streng en noukeurig afgebaken word. En tweedens daarin dat dit **metodies** is. Die proses van kennisverwerwing verloop nie lukraak nie, maar volgens vaste prosedures wat as 'n duidelike weg uitgestippel is.

**Rossouw sien wetenskapsbeoefening as kultuuraktiwiteit** in die tweeledige sin wat hy in kultuuraktiwiteit onderskei, naamlik die ontwerp van 'n **leefwêreld** of woning en die skep en behoud van 'n menslike **lewensetos**. Hy reken dat daar in die geskiedenis van die wetenskapsbeoefening twee kennisideale werksaam was wat saamhang met hierdie twee kante van kultuuraktiwiteit. In die klassieke kennisideaal het dit veral gegaan om die uitbou van 'n lewensetos. In die moderne kennisideaal gaan dit veral om die inrigting van 'n menslike leefwêreld. Rondom hierdie twee kennisideale het twee struktureel verskillende strategieë en praktyke van wetenskapsbeoefening gegroei. Beide het dieselfde norme vir wetenskaplikheid aangelê, maar die verskillende kennisideale het gelei tot verskillende probleemstellinge en prosedures. *Die klassieke kennisideaal problematiseer 'n menslike lewensetos, die moderne kennisideaal problematiseer die beheersing van die omgewing.*

2 Die *klassieke vorm* van wetenskapsbeoefening is die strewe na die kennisideaal wat tipeer word deur **Sokrates** se beroemde uitspraak: **Kennis is deug**. Deug is hier meer as etiese kundigheid as die vermoë om tussen goed en kwaad te onderskei. Dit is die kuns om verstandig om te gaan met mense en dinge en verantwoordelikheid daarvoor te neem.

Vir **Rossouw** is deug die inge oefende vermoë om *maat te kan hou* in die dubbele sin van *jou maat ken* en *aan maatstawwe beantwoord*. Deug is dan eerstens die verstandigheid om jou binne jou beperkinge en begrensdeheid te hou; en tweedens om jou met verantwoordelikheid te hou aan die eise van die orde. Die kennisideaal van

deug strewe dus na die soort kennis wat jou help om met 'n gepaste *gesindheid* te leef met betrekking tot situasies waaroor jy geen mag het nie en om te antwoord met die gepaste woord en daad op die aansprake van die lewensituasies waarin jy jou bevind.

Die punt is nou dat die wetenskapsbeoefening wat fokus op die kennisideaal van deug, alleen sommige soorte intellektuele vraagstellings en dissiplines sou bevorder en ander weer sou ignoreer. Die kennisideaal van deug het veral dié vroeë bevorder wat gerig is op lewensoriënterende beginsels, byvoorbeeld die hermeneutiese dissiplines wat singewende idees interpreteer. Die kennisideaal van deug het egter terselfdertyd die vroeë wat uit is op die tegniese toepassing van kennis wat beheers, aan bande gelê.

Solank deug die oorheersende kennisideaal gebly het, was die wetenskapsbeoefening meer gefokus op die bevordering van die lewensetos. Wat die inrigting van die menslike leefwêreld betref, het die wetenskapsbeoefening kultureel mank gegaan. Dit is eers in die moderne tyd waar die nuwe kennisideaal na vore getree het. Hierdie kennisideaal is kragtig verwoord deur **Francis Bacon** se slagspreuk: **kennis is mag**.

Die **moderne kennisideaal** is gefokus op beheersing van die omgewing, op mag. Mag is die menslike vermoë om te onderwerp en te manipuleer. Kennis as mag is die benutting van die insigte omtrent verskynsels vir jou eie doeleindes. Kennis as mag is gerig daarop om die leefwêreld van die mens in te rig na eie behoeftes.

Die reikwydte van menslike mag word bepaal deur die tegniese vernuf van die mens. Tegniese vernuf is al die vaardighede, metodes en middele wat mense tot hulle beskikking het om die omgewing te omvorm na 'n woning of leefruimte volgens behoefte. Kennis wat die tegniese vernuf bevorder, help ook om die mag van die mens te vergroot.

Die oomblik toe mag die nuwe kennisideaal geword het, is nuwe en ander vroeë gevra en nuwe en andersoortige prosedures vir kennis het na vore gekom met nuwe konvensies, praktyke en dissiplines. Die nuwe kennisideaal het nie beteken dat individuele wetenskaplikes noodwendig magsugtiges was nie. Dit is eerder so dat mag ingebou is in die struktuur van die nuwe kennisideaal.<sup>109</sup> Die moderne wetenskap soek immers insig in die reëlmatighede wat die ervaringsverskynsels beheers. Wie hierdie insig het, is in staat om verskynsels te benut vir eie doeleindes. Die oomblik toe die moderne wetenskap daarna begin strewe het om die wetmatighede van verskynsels in 'n teorie te begryp, was die moontlikheid om die verskynsels met 'n menslike greep te manipuleer aanwesig. Wanneer verskynsels berekenbaar en voorspelbaar word, is hulle ook manipuleerbaar.

Die kennisideaal van mag het momentum soos 'n sneeubal gekry en 'n figuurlike kennisontploffing bewerk. Die tegnologie, as die toepassing van wetenskaplik verworwe insigte, het die hele lewe op haas elke lewensterrein deursuur. Die lewe het so verwetenskaplik geword, dat die samelewing nie meer kan bestaan sonder die wetenskaplike ideaal van kennis as mag nie. Die gevolg hiervan is dat die lewenspeil

109 Cf. ook A.A. van Niekerk, *Rasionaliteit en Relativisme*, p. 8. Hy haal Habermas aan wat praat van 'n kognitief-instrumentele konsep van rasionaliteit. "Hierdie konsepie '... carries with it connotations of successful self-maintenance made possible by informed disposition over, and intelligent adaptation to, conditions of a contingent environment.'"

van mense verhoog is; mense se horisonne is verbreed en die andersheid van vreemde gemeenskappe is minder as 'n bedreiging en eerder as 'n verryking ervaar.

Die moderne kennisideaal van kennis as mag het nie net 'n figuurlike kennisontploffing veroorsaak nie, maar ook 'n letterlike ontploffing. Die wetenskap het die samelewing in die pregnante sin van die woord, deursuur. Die negatiewe effekte tref beide aspekte van kultuur - die menslike **leefwêreld** en die menslike **lewensetos**. Die industrialisasie het 'n besoedeling van die omgewing en 'n oorbenutting van hulpbronne teweeggebring, asook nuwe ekonomiese vraagstukke en die bedreiging van kernwapens. Ook die lewensetos is bedreig. Die standaardiserings en verwetenskapliking van die lewe dring die tradisies en simbole van afsonderlike gemeenskappe al meer na die rand. Die strewe om te beheers word so prominent dat die oog vir menslikheid afstomp. Die hele proses ontwig mense en bring hulle in onsekerheid. Mense vereensaam en leef in angs en sinloosheid. Dit bring selfs 'n anti-wetenskaplike reaksie by sommige mense teweeg.

**Rossouw** reken dat menslike heerskappy gekontroleer moet word deur menslike deug. Indien dit nie spoedig gebeur nie, sit die mens uiteindelik opgeskeep met 'n hand vol middele maar sonder 'n hart met sinvolle lewensdoelwitte.<sup>110</sup> Die vraag na 'n betroubare lewensetos word dringender na mate die wetenskaplike kennis groei en die tegnologie nog meer uitbrei. Saam met groter mag gaan immers groter verantwoordelikheid. Verantwoordelike magsuitoefening verg evaluerende en regulerende beslissings. Mense moet besluit of hulle alles wat hulle *kan* doen, ook  *behoort* te doen. Hiervoor is nodig dat die twee kennisideale wat *agtereenvolgend* die hoofokus was, nou beide *saam* in fokus moet kom. In **Rossouw** se terme: tans word benodig 'n *sinchronisering van die klassieke en moderne strategieë van wetenskapsbeoefening*. Wanneer slegs een een van die kultuuraktiwiteit van die mens veral bevorder word, loop kultuur mank. 'n Eensydige fokus op die kennisideaal van deug verhef nie die lewenstandaard van mense nie, 'n eensydige fokus op die kennisideaal van mag, kan die menslikheid van mense in al hulle verhoudinge totaal afstomp en nie net die lewensetos verrot nie, maar ook die leefwêreld vernietig. Die gesamentlike fokus kan slaag wanneer 'n **verdere nuwe kennisideaal** na vore kan kom, naamlik die ideaal van **eties gereguleerde mag en tegniese doeltreffende deugsaamheid**. Laasgenoemde frase verduidelik **Rossouw** as die ideaal om nie net te weet hoe om dinge reg te doen nie, maar ook te weet wat die regte dinge is om te doen.<sup>111</sup> Wat hy dus voorstaan is 'n *simmetrie van deug en mag*.

110 "Indien menslike heerskappy nie deur menslike deug gekontroleer word nie, kan die mens 'n magsdronke manipuleerder word wat homself uiteindelik deur sy eie manipulasies oor die afgrond van selfvernietiging stort. Indien tegniese vernuf nie deur etiese kundigheid gedissiplineer word nie, sit die mens uiteindelik opgeskeep met 'n hand vol middele maar sonder 'n hart met sinvolle lewensdoelwitte." H.W. Rossouw, *op. cit.*, p. 106.

111 "Kultuur is die menslike koloniserings van die natuur deur bewerking en besinning, deur ingryping en interpretasie. Die Westerse wetenskapsbeoefening het in histories onderskeie periodes en volgens verskillende strategieë agtereenvolgens 'n deurslaggewende bydrae tot elkeen van hierdie twee kante van die menslike kultuur gelewer. Tans kom dit voor asof daar 'n dringende behoefte is aan 'n sinchronisering van die klassieke en die moderne strategieë van wetenskapsbeoefening. So 'n sinchronisering kan miskien die beste bewerkstellig word deur 'n nuwe kennisideaal: die ideaal van eties gereguleerde mag en van tegniese doeltreffende deugsaamheid. 'n Mens sou dit ook heel eenvoudig kan noem die ideaal om nie net te weet hoe om dinge reg te doen nie, maar ook te weet wat die regte dinge is om te doen." *Ibid.*, p. 107.



3 Vervoglens wil ek twee *krities-evaluerende opmerkinge* oor **Rossouw** se kulturele perspektief op die wetenskappe maak. Die eerste oor die terminologie wat hy benut om die twee kennisideale aan te dui en die tweede oor die verhouding tussen kennis as deug en kennis as mag.

Eerstens: Die **winspunt** van **Rossouw** is dat hy die twee kennisideale sien as deel van een kultuur waar beide mekaar nodig en beïnvloed. In sy vroeëre en huiwereige aansluiting by **Snow** het hy gepraat van twee kenniskulture en toe het die twee in 'n sukkelende huwelik van wedersydse beïnvloeding saambestaan.<sup>112</sup> Op hierdie stadium het hy gewoon by **Snow** aangesluit en binne daardie terminologie en idee van twee kulture gepoog om die andersheid en die verbintenis, die polariteit van wedersydse hulp en beïnvloeding en korrigering, aan te dui. Hoewel sy aansluiting by **Snow** bloot 'n springplank is sonder om volledig verbind te wees aan die inhoudelike of begrip van daardie terminologie, bly dit steeds 'n sukkelende huwelik nie net tussen die kenniskulture nie, maar ook tussen **Rossouw** en **Snow** se denke! Vanuit die kultuurperspektief blyk dit nie twee kulture te wees nie, maar een kultuur wat uitmond in twee kennisideale wat beide mekaar nodig het in die een kulturele ontwikkeling. In 'n ander artikel noem **Rossouw** die twee kultuuraktiwiteite *arbeid* en *kommunikasie*.<sup>113</sup> Wanneer dit so gesien word, is dit baie duideliker dat die kennisideaal van mag nie die probleem is nie, maar die verworping daarvan tot tegnokratie. Dit alreeds bied 'n meer oorwoë en sinvoller waardering vir die wetenskap. Wat meer is, dit blyk dan dat die verworping van die kennisideaal van kennis as mag na tegnokratie slegs kan plaasvind wanneer die kennisideaal van kennis as deug nie sinvol funksioneer nie. Op hierdie wyse word die een kenniskultuur nie uitgekryt en die ander een verskoon nie. Hier word eerder met 'n tweesnydende swaard gesny wat alle wetenskaplikes noop tot nugtere, verantwoordelike en verstandige denke.

Die voordeel van die begrippe **arbeid** en **kommunikasie** is dat dit 'n meer neutrale aanduiding is van kennis wat ontwikkel as deel van die menslike kultuuraktiwiteit. Die verhelderende aanduiding van kennis as deug en kennis as mag lei dalk te maklik tot (of verraai dalk?) 'n vooroordeel ten gunste van die geesteswetenskappe en tot nadeel van die natuurwetenskappe. Dit is die vooroordeel dat die geesteswetenskappe sonder meer lei tot deugszaamheid en dat die natuurwetenskappe sonder meer lei na magsmisbruik.<sup>114</sup>

Dat die geesteswetenskappe 'n lewensetos bevorder wat noodwendig deugszaam is, is glad nie te sê nie. Dikwels is in die geesteswetenskappe, of in naam van die geesteswetenskappe, insigte voorgedra wat 'n lewensoriëntering gevoed het wat nie gelei het tot die bevordering van menslikheid en sinvolle saambestaan nie, maar juis tot 'n onmenslike vervreemding en vernietiging van enige saambestaan. En dat die

112 H.W. Rossouw, "Oor wetenskapskulture en die idee van die universiteit", in A. du Toit (red), *In Gesprek – opstelle vir Johan Degenaar*, pp. 55-60.

113 H.W. Rossouw, "Humaniora versus tegnokratie?" in sy *op. cit.*, pp. 108-123.

114 Hierdie vooroordeel loop dikwels uit op 'n wedersydse karikaturisering tussen die wetenskappe. "Die gevaar bestaan dat ons in die Suid-Afrikaanse konteks, soos elders, 'n konflikmodel van die twee fasette van die menslike kultuur sal hanteer, tot nadeel van heilsame en gebalanseerde kultuurontwikkeling. Dan stel ons as kampvegters van verskillende dissiplines slagordes teen mekaar op en slinger om die beurt beskuldiging van 'geleerde barbare' of 'nuttelose vakke'. Maar só word geen bydrae gelwer om die twee bene van die menslike kultuur in pas met mekaar te probeer kry nie." H.W. Rossouw, *op. cit.*, p. 117.

natuurwetenskappe ‘n lewensruimte skep wat as mag bestempel kan word, is ook nie sonder meer so nie. Dikwels is in die natuurwetenskappe die natuurmatigheid aan die lig gestel wat geensins daarop uit was of die effek gehad het dat die natuur beheers is nie, maar bloot dat die natuur met groter insig en verwondering bekyk is en sonder meer deel geword het van ‘n groter sorg vir die natuur en dus meer met deug as met mag te make gehad het.

Die goeie en kwade oftewel die bevordering enersyds van menslike lewe deur kultivering as *vermensliking* van die natuurdrif om ons en in ons en die verrinnewering andersyds van menslike lewe deur kultivering as *vertegnisering* van die natuurdrif om ons en in ons, *lê nie sonder meer en uitsluitlik in die soort kennisideaal nie, maar in die wyse waarop dit beoefen word*. Dit is meer gepas om die kwaad as ‘n byblywende en skrikwekkende moontlikheid voor te hou en wat geweer moet word deur die wyse waarop watter kennisideaal ookal nagejaag word. In hierdie verband is **Gadamer** se *Praktiese Filosofie* as model vir die geesteswetenskappe (en vir alle wetenskapsbeoefening en vir die hele lewe) van belang waar *phronesis* as verstandigheid die beslissende en sturende rol speel deur die kritiese vrae te vra oor wat navorsers besig is om te doen en die moontlikhede in ‘n konkrete situasie teen mekaar op te weeg en te oorweeg in die lig van die algemene en vae ideaal van die goeie.

Tweedens: **Rossouw** se nuwe kennisideaal van **eties gereguleerde mag** en **tegnies doeltreffende deug** benodig ‘n paar opmerkinge. Die oorspronklike formulering met die eerste ontluiking van hierdie verhouding van wedersydse beïnvloeding tussen mag en deug, was in die feesbundel vir **Degenaar**.<sup>115</sup> In die artikel sluit hy sterk by **Snow** aan en benut sy onderskeiding van twee kenniskulture en is die formulering van die sukkelende huwelik en die wedersydse beïnvloeding tussen die twee kulture *eties gekontroleerde mag* en *tegnies doeltreffende deug*. Dit is ‘n besliste *winspunt* dat hy in die latere artikel praat oor *eties gereguleerde mag* in plaas van *eties gekontroleerde mag*.<sup>116</sup>

*Kontrole* en *regulering* het nie heeltemal dieselfde konnotasie nie. *Kontrole* is ‘n magsterm wat agterna uitgeoefen word. By die voorafgaande etiese denke het *kontrole* nie eintlik iets te make nie, dit kan net agterna ‘n handeling as reg of verkeerd, houdbaar of onhoudbaar uitwys. Hierteenoor het *regulering* ‘n ander konnotasie. Die *burokratiese* konnotasie van ‘n starre reëlgebondenheid kan ‘n mens vir die doeleindes van ‘n poging om die wedersydse beïnvloeding aan te dui, uitskakel, omdat daar tog ook ‘n ander konnotasie is en wat hierdie verhouding meer sinvol uitdruk. Reëls hoef nie op ‘n burokratiese wyse toegepas te word nie, maar kan gesien word as ‘n rigsnoer of oriëntasie. So gesien bied reëls nie vaste handelingsprosedures nie, maar ‘n oriëntasie of rigting waarvolgens die handelende op ‘n kreatiewe wyse die algemene rigting van sin op die konkrete geval moet toepas. Dit is tog duidelik dat die toepassing van reëls verstandigheid of *phronesis* benodig en dat wanneer van eties gereguleerde mag gepraat word, word gewoon bedoel dat mag met verstandigheid toegepas word. Die verdere voordeel van die term *regulering* in die frase van *eties gereguleerde mag* is dat hier nie, soos by *kontrole*, van ‘n

115 Cf. Hennie Rossouw, “Oor wetenskapskulture en die idee van die universiteit”, in A. du Toit (red), *In Gesprek – opstelle vir Johan Degenaar*, pp. 55-60.

116 H.W. Rossouw, “Wetenskapsbeoefening as kultuuraktiwiteit”, in sy *Universiteit, Wetenskap en Kultuur*, pp. 90-107.

agternakomende aktiwiteit gepraat word nie, maar van 'n voortdurende en byblywende en begeleidende aktiwiteit. Eties gereguleerde mag is dan dat die etiese waardes, oftewel die *sensus communis*, die begeleidende mentor van alle magsmoontlikhede van die natuurwetenskappe is.

Wanneer hier sprake is van *eties gereguleerde* mag, is dit duidelik. Dit is egter minder duidelik wanneer gepraat word van *tegnies doeltreffende deug*. Is dit 'n blote simmetriese kwinkslag? Of dalk 'n tegemoetkoming as troos na die kant van die kennisideaal van kennis as mag met die gepaardgaande vennoot van tegnologie, naamlik dat hierdie soort kennis darem ook 'n rol kan speel? Of het ons hier te make met 'n uiters vanselfsprekende en ontblotende waarheid?

Dit is moeilik om deug as 'n tegniek voor te stel. Tegniek is immers 'n gelaaide term wat swaar dra aan die konnotasie van koudbloedige presisie. Wanneer 'n mens tegniek beskou as 'n koudbloedige vaardigheid wat volgens vaste prosedures en plan verloop soos 'n ambagsman wat 'n tafel presies maak volgens die plan en volgens 'n inge oefende tegniek of manier van doen voltooi, klink die formulering onhoudbaar. Die etiese vaardigheid of etiese "tegniek" is juis die vermoë om balans te vind tussen uiterstes, om telkens opnuut die goeie te vind tussen die algemene en besondere, om die doelwit te ontdek tussen die uiterstes. In die etiese is daar wel 'n doel, maar dit is nie so 'n duidelik uitgespelde presiese doelwit wat sonder meer meetbaar is nie. Die goeie as doel van die etiese, kom meer neer op 'n oriëntasie wat in elke nuwe situasie opnuut weer ontdek moet word as die goeie. In so 'n geval is dit 'n warmbloedige vaardigheid aangesien mense in hulle volle menswees in angs en ekstase betrokke is by die vind van die goeie.

Indien met *tegnies doeltreffend* so 'n doelgerigte oriëntasie wat telkens gevind moet word, bedoel word, dan verminder dit die ongemaklikheid met die formulering. Die verduidelikende klousule wat by die latere gebruik van die frase gesit word – "*n Mens sou dit ook heel eenvoudig kan noem die ideaal om nie net te weet hoe om dinge reg te doen nie, maar ook te weet wat die regte dinge is om te doen*" – is dan ook meer gepas. Tegnies doeltreffende deug is om te weet watter dinge om te doen en hoe om daardie dinge reg te doen. In so 'n geval gaan dit nie om 'n **simmetrie** tussen deug en mag nie, maar om 'n **balans**. Simmetrie volg die koudbloedigheid van 'n parabool in 'n grafiek wat met rekenaarpresisie voltooi word. Balans verg die totale angs en ekstase van die toustapper wie se lewe letterlik en figuurlik aan 'n dun draadje hang.

Wat wel steeds 'n vraag bly, is hoe kennis as mag kan help met hierdie doeltreffendheid? Dalk is die bedoeling dat kennis as mag tog 'n soort kennis is wat kontroleer en in beheer van sake is. Dit sou dan kon beteken dat onder aandrang en voorbeeld van die wetenskappe van kennis as mag, die wetenskappe van kennis as deug genoop word om hulle doelwitte duideliker te stel en met duideliker prosedures uit te voer en so in beheer te wees. In so 'n geval is navorsers nie in beheer van hulle veld van ondersoek nie, maar in beheer van hulle prosedures.

Dit is egter juis die probleem. Die prosedures wat duideliker opgestel kan word sodat die verklarings-element duideliker in die geesteswetenskappe ook na vore kan kom, soos **Ricoeur** se teksteorie dit uiteenstippel, verseker nie doeltreffendheid in die sin van *phronesis* se etiese beslissing wat die goeie as doelwit tref nie. Die doelwit word trouens eers in die ondersoek self ontdek. Die metodiese benadering bied slegs 'n

prosedure wat jou gekontroleerd binne die buurt of ruimte van waarheid of sinvolheid bring en help om 'n metodies of prosedureel gemotiveerde beslissing te neem. Die soort simmetrie of balans waarvan **Rossouw** praat kom steeds ongemaklik voor.

Miskien is die uitweg om die term *weet* te vervang met *soekend ontdek*. Die kennisideaal van eties gereguleerde mag en tegnies doeltreffende deug is dan die *ideaal om nie net soekend te ontdek hoe om dinge reg te doen nie, maar ook soekend te ontdek wat die regte dinge is om te doen*. In die verband kan **Gadamer** se begrip van *phronesis* as die verstandige balans tussen uiterstes vrugbaar wees. In hierdie geval is *phronesis* as die balans tussen deug en mag gewoon dat beide mekaar inspireer tot ontwikkeling en gesprek met mekaar oor die *praxis* en hoe hulle resultate die kulturele verfyning as kultivering van die drif om ons en in ons kan uitbou.

## 2.4 Phronesis en Wetenskap

Uit die diskussie met **Ricoeur** en **Rossouw** het dit alreeds geblyk dat **Gadamer** se begrip van *phronesis* vrugbaar kan wees in die nadenke oor die selfverstaan en funksionering van die wetenskappe. In hierdie slot subsubparagraaf word 'n paar afsluitende opmerkinge gemaak waar die belang van *phronesis* nogeens kan blyk. In drie gedeeltes word gekyk na hoe *phronesis* vrugbaar funksioneer in die beskouing oor *mensbeeld*, 'n *kriterium* en *solidariteit*.

**1 (Mensbeeld en wetenskap)** **Kant** se beroemde drie vrae waarop sy filosofie 'n antwoord wou bied, was: *Wat kan ek ken? Wat moet ek doen? Wat mag ek hoop?* Hierdie drie vrae, sê hy, kom al drie neer op een enkele vraag, naamlik: *Wat is die mens?* Die wysheid van **Kant** se opmerking, is dat al die veskillende aktiwiteite van die mens - of dit nou in die wetenskap, etiek of religieuse is - vorm by al die onderskeidings wat ons kan maak om hulle uitmekaar te hou, ten diepste 'n eenheid. Menslike aktiwiteite is hefter saamgesnoer as wat ons dikwels wil besef. Alles gaan alles aan. Alles is deel van die ewewigtoestand wat deel uitmaak van die veld van menslike handeling of *praxis*. En daarom is *phronesis* nodig as die verstandige omgaan met die moontlikhede van menswees, want onverstandige optrede kan die ewewig versteur met allerhande slegte gevolge.

In hierdie verband bied **Rossouw** se kultuurbeskouing, asook sy opvatting van wysheid, 'n vrugbare perspektief, nie net op die wetenskappe en die onderlinge samehang nie, maar ook op die mens se *praxis* as 'n ewewigtoestand.<sup>117</sup> Die balans tussen die twee kennisideale as kennis as mag en kennis as deug, of gewoon die verstandige omgaan of balans tussen arbeid en kommunikasie, gaan nie net die wetenskappe aan nie, maar die totale menslike lewe.

Deel van menswees is taal waardeur mense hulle voor hulleself bring. Taal het die moontlikheid om iets voor ons te bring wat afwesig is en dit so aanwesig te maak. Juis so kry ons distansie. In die opsig is **Ricoeur** se teksteorie in lyn met taal – geskrewe of gesproke. Sy teksteorie neem die distansiering net verder van die hoorbare taal na

117 Cf. hiervoor ook H.W. Rossouw, *Wetenskap, Interpretasie, Wysheid*, pp. 57-68. Hier word wysheid (of *phronesis*) gesien as akkommodasie aan en in die werklikheid deurdat mense hulle tuismaak en gewoontes kweek waardeur hulle inpas en aanpas by die kosmos. Cf. veral *Ibid.*, pp. 58-59.

‘n gefikseerde vorm. Juis deur die distansie wat taal skep deur die menslike *praxis* se verlede en moontlike toekoms voor mense te bring, bied dit mense die geleentheid tot *phronesis* as praktiese beredenering waardeur moontlikhede teen mekaar opgeweeg en oorweeg kan word. Taal is die besondere en kenmerkende vermoë van mense wat hulle die vermoë tot *prohairesis* of beslissing bied.

In die *Praktiese Filosofie* werk *phronesis* se verstandige oorweging van moontlikhede nooit as ‘n spel van denke wat ‘n denke vir sigself of denkgimnastiek of ‘n suiwer teoretiese interesse is nie. Praktiese beredenering vanuit *phronesis* sluit nooit met ‘n uitspraak nie, maar met ‘n *besluit*. Die kulturele bedrywigheid van mense waardeur die omgewing en mense self veredel word en die natuurdrif getemper en gekanaliseer word en die wêreld vermenslik word, benodig voortdurend *phronesis* of oorwoënhed wat beslissings kan neem om die kwaad te temper en die goeie aan te help, om die onnadenkende vernietiging en uitwissing van lewe te verhoed en sorgsame bewaring te bevorder.

Die wetenskappe benodig daarom die *phronesis* van *Praktiese Filosofie* wat kritiese vrae vra of alles wat kan ook mag en die vind van balans tussen wat kan en wat mag. Die vind van balans binne die ewewigtoestand van *praxis* verg ook ander vrae. *Phronesis* as verstandigheid is nie net die bemiddeling tussen algemene en besondere nie, maar kan as verstandige oorweging in die lig van die ewewigtoestand van die *praxis*, ook die doelwitbepaling van geesteswetenskappe en natuurwetenskappe en die ganse lewe doen.<sup>118</sup>

In hierdie verband kan ‘n mens ook **Ricoeur** se *hermeneutiese boog* tussen verklaar en verstaan binne die geesteswetenskappe te berde bring. Dit is nie net die geesteswetenskappe wat die hermeneutiese boog benodig nie, die natuurwetenskappe benodig dit ook. **Ricoeur** se hermeneutiese boog het hy vanuit sy teksteorie spesifiek vir die geesteswetenskappe ontwerp: dit pas uitstekend by die soort objek van daardie gebied en dit staan in die sentrum van die geesteswetenskappe se metodologie. Aan die anderkant is iets van die hermeneutiese boog as ‘n gebeurtenis in elk geval reeds aanwesig by die natuurwetenskappe vir sover hulle ook interpretasie benodig in die afbakening van velde van ondersoek, in die stel van doelwitte en in die toepassing van hulle resultate in die *praxis*, al staan dit nie in die sentrum van hulle metodologie nie, weliswaar op die rand, maar wel aanwesig. Interpretasie as ‘n toeëiening van wetenskaplik verworwe insigte in nuwe lewensmoontlikhede vind mos gedurig plaas. Die natuurwetenskappe kan daarby baat om **Ricoeur** se hermeneutiese boog, wat implisiet en onbewus aanwesig is, eksplisiet in hulle nadenke te maak. En verder, wanneer die tegniek hierdie resultate omskep tot ‘n beheersing van die natuur en die manipulasie van allerhande verskynsels tot dienstigheid van allerhande oogmerke, gaan dit nie net om ‘n tegniek nie, maar om ‘n verstaan van die doel van menswees, om ‘n kulturele interpretasie wat, in **Rossouw** se terme, te make het met die lewensetos of kommunikasie as die eerste been van kultuuraktiwiteit. Wanneer dit raakgesien word, is **Rossouw** se pleit vir ‘n nuwe kennisideaal as die balans (nie simmetrie nie) van eties gereguleerde mag en tegniese doeltreffende deug nie net ‘n *profetiese stem* wat in die woestyn roep om iets wat vreemd en ver verwyderd is van die sentrum van die lewe nie, maar ‘n nugtere en realistiese aanduiding van ‘n

118 H-G. Gadamer, “Vom Ideal der praktischen Philosophie”, in sy *Lob der Theorie*, p. 76; en sy “Sprache und Verstehen”, in *Kleine Schriften IV*, pp. 94-108.

moontlikheid wat die enigste rasonale uitweg is tussen ander moontlikhede wat te aaklig is om aan te dink omdat dit gewoon selfvernietigend is.

Om die hermeneutiese boog van **Ricoeur** in die geesteswetenskappe en in die natuurwetenskappe toe te pas, is nie 'n blote metode nie. **Kant** se opmerking dat reëls nie met 'n reël toegepas kan word nie, bly dowerend van krag.<sup>119</sup> Vir die toepassing van reëls en metodes word nugtere en gesonde verstand benodig. *Phronesis* funksioneer oor die hele wetenskaplike lewe. Nie eksperte behoort alleen besluite te neem nie, dit is ons almal se *politieke* of *publieke* verantwoordelikheid.<sup>120</sup> Die eksperte kan hulle informasie meedeel, dit is die burgers as intellektuele wat vra na wat goed is wat moet besluit. Die eksperte kan daarom met retoriese vaardighede die publieke mening vorm en 'n publieke tradisie skep waarin erkende waardes en norme 'n rol speel. Die punt is net, retoriek en wetenskap is monologies, hermeneutiek is dialogies. Daarom is die hermeneut die efgenaam van die *Praktiese Filosofie* wat elke burger aanspoor en opskerp om hul burgerlike taak verstandig uit te voer. Dit is die rede hoekom **Gadamer** se benutting van **Aristoteles** se begrip van *phronesis* as die balans tussen uiterstes, die balans tussen wat kan en wat mag, nie net 'n *model* vir die geesteswetenskappe is nie, maar vir ook vir wetenskap in die algemeen ... en iedergeval vir die totale lewe as kultuurmens!<sup>121</sup>

**2 (Kriterium en Phronesis)** In die gedeelte oor **Gadamer** se waarheidsbegrip is reeds gesê dat **Gadamer** geen kriterium vir waarheid bied nie, want die soort waarheid waaroor hy dit het, is nie meetbaar nie, dit is eerder die ervaring van *aangesprokenheid*. Die kriterium wat wel funksioneer in die wetenskappe is nie 'n kriterium vir *waarheid as rots* waarop **Gadamer** fokus nie, maar vir *waarheid as spieël*. Maar nou is die kriterium self geen eenvoudige aangeleentheid nie. Die kriteria wat geld binne die wetenskappe is nie onomstootlike maatstawwe wat algehele sekerheid waarborg nie, dit is eerder ooreengekome maatstawwe binne 'n bepaalde gebied van ondersoek.

In die gedeelte hierbo oor **Ricoeur** is reeds gestel dat hy ook geen kriterium bied waarvolgens waarheid gemeet kan word nie. Wat hy wel bied, is 'n *prosedure* en 'n *metode* waarvolgens op 'n gekontroleerde wyse met 'n teks omgegaan kan word. Sulke prosedures en metodes bied nie 'n waarborg vir waarheid of 'n sinvolle etos nie, dit benodig steeds *phronesis* of verstandigheid in die toepassing daarvan. In **Kant** se woorde, wat **Gadamer** graag aanhaal, *daar is nie 'n reël waarmee reëls toegepas kan word nie*. Daarom dat **Gadamer** se beklemtoning van *phronesis* as die verstandige omgang met prosedures en metodes van wesenlike belang is vir die wetenskappe.

'n Goeie voorbeeld van die belang en noodsaaklikheid van *phronesis* by wetenskaplike prosedures kom juis uit in die *psigologie-model* van **Apel**<sup>122</sup> waarmee

119 Oor hierdie aforisme van Gadamer wat hy ontleen uit Kant se *Kritik der Urteilkraft*, merk Forster op: "This warning aphorism – which humbles the intellect but dignifies the spirit ... M. Forster, *Gadamer and Practical Philosophy – the hermeneutics of moral confidence*, p. 76.

120 "Politieke" verantwoordelikheid word hier breër as die partypolitieke debatte gesien. Daarom word "publieke" met 'n "of" bygevoeg. Dit gaan oor die *praxis* – oor die verstandige saamleef op die wêreld in gemeenskap met mekaar en saam met alle lewende wesens op hierdie aarde.

121 Cf. H-G. Gadamer, "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", in *Research in Phenomenology*, IX, p. 78. Gadamer stel dit as 'n vraag. Ek maak 'n stelling daarvan.

122 K-O. Apel, "Szientistiek, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht. In *Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 7-44.

hy die samehang van *verstaan* en *verklaar* aantoon binne 'n antropologiese wetenskapsleer. Die psigiater verklaar vir die pasiënt die siekte deur die oorsaak daarvan aan te dui via 'n metodiese benadering. Hiermee word die objektief-distansiërende verhouding van *verklaar* benut. Dit op sigself is egter nog nie genoeg nie. Die pasiënt moet hierdie verklaring eers self verstaan of toeëien as geldend vir sy of haar situasie. Hiervoor word die verklaring opgehef in 'n verdiepte selfverstaan wat dialekties bemiddel word. Wanneer die arts die verklarende aktiwiteit doen, word die pasiënt as 'n objek binne 'n distansie-verhouding hanteer. Wanneer die arts die pasiënt help om die verdringde motiewe te verstaan of toe te eien as van toepassing op hom of haar en so tot 'n outobiografiese verryking te kom, hef die arts die verklaring op.<sup>123</sup>

Nou is die punt egter dat hierdie verklaring en toeëining nie 'n blote prosedure is nie, dit benodig *phronesis* of verstandigheid. Toeëining is nie bloot die raaksien en aanvaar dat die verklaring op die pasiënt van toepassing is nie. Te veel sulke gevalle loop rond wat die psigiater se verklaring wat toegeëien is, op 'n onverstandige wyse as verskoning vir onvolwasse optrede gebruik, in plaas daarvan dat dit dien as motivering vir 'n beter en sinvolle manier van optrede, en om dit slegs as 'n verskoning te sien waar dit nodig is vir die eie selfverstaan en selfvergifnis of vir begrip binne die leefsirkel. Die punt is, die toeëining as die eis van verstaan, benodig verstandigheid of *phronesis*. Verstaan beweeg altyd in die buurt van verstandigheid, verstaan word nie bewerk deur bloot reëls op 'n planmatige wyse na te kom nie.

Uiteindelik het ons net woorde, geen maatstaf nie, en tog is die resultate toereikend wanneer dit op 'n planmatige wyse bereik is en wanneer dit binne die veld van intersubjektiviteit gekontroleer word binne die gesprek wat ons is.<sup>124</sup>

**3 (Phronesis en Solidariteit)** *Phronesis* funksioneer nie as 'n intelligente briljantheid op 'n individualistiese en elitistiese wyse nie, maar binne die *praxis*. Om die *praxis* as veld van menslike handeling meer lyf te gee, wy **Aristoteles** 'n aansienlike gedeelte (twee uit die tien boeke van sy *Nikomachiese Etiek*) aan **vriendskap**.<sup>125</sup> Vriendskappe is die kleiner eenhede van die gemeenskap of *polis* waar die *praxis* as ewewigtoestand gebou word.

**Aristoteles** onderskei tussen drie soorte van vriendskap. Vriendskap as *gebruik*, as *plesier* en as *deug*. Die eerste soort, oftewel vriendskap as *gebruik*,<sup>126</sup> is 'n vriendskap waar die begroting tegelykertyd 'n begroting is, want die vriendskaplike verbintenis hang saam met een of ander voordeel wat die ander persoon jou bied. Sulke vriendskappe wissel ook soos die behoeftes verander met veranderende omstandighede. Dit kom voor in die alledaagse omgang tussen mense waar mense mekaar benodig en dit konstitueer die totale interafhanklikheid van mense binne die

Cf. ook P. Ricoeur, "A Response by Paul Ricoeur", in sy *Hermeneutics and the human sciences*, pp. 33-35.

<sup>123</sup> K-O. Apel, *op. cit.*, pp. 42-44.

<sup>124</sup> H-G. Gadamer, "Wahrheit in den Geisteswissenschaften", in *Kleine Schriften I*, p. 45.

<sup>125</sup> Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, VIII & IX. Boek VIII gaan oor die soorte vriendskap en Boek IX oor die gronde vir vriendskap. Cf. H-G. Gadamer, "Friendship and Self-Knowledge: Reflections on the Role of Friendship in Greek Ethics", in sy *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, pp. 128-141. Cf. ook A.M. Dziob, "Aristotelian Friendship: Self-Love and Moral Rivalry." In *The Review of Metaphysics*, XLVI, pp. 781-801.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 1156a16-1156a16.

gemeenskap en die noodsaaklikheid van welwillendheid teenoor diegene met wie jy te make het. Die intensie van hierdie soort vriendskap word eensydig bepaal deur die belang wat die persoon heg aan die eie behoefte of nood wat die ander een mee kan help.

Vriendskap as *plesier*<sup>127</sup> is 'n vriendskap waar die verbintenis bepaal word deur 'n aktiwiteit wat beide partye as ontspannend, vreugdevol en verheffend vind. Dit kom voor in die alledaagse omgang tussen mense in 'n verskeidenheid van sport-, vermaaklikheids- en kultuuraktiwiteite. **Aristoteles** noem die voorbeeld van mense wat saam jag. 'n Mens sou die hedendaagse sport- en vermaaklikheidsbedryf ook kon byvoeg. Ook hierdie soort vriendskap konstitueer die interafhanklikheid van mense binne die gemeenskap. As *homo ludens* het die mens vriendskappe nodig om saam te speel en saam plesier te vind.

Vriendskap as *deug*<sup>128</sup> is 'n vriendskap waar die verbintenis bepaal word deur die partye se verbintenis aan die *goeie*. Vir **Aristoteles** is dit die beste vorm van vriendskap, sulke mense is ware vriende. Vriendskap wat gebou is op die goeie, is 'n standhoudende vriendskap, want die goeie bly goed. Die belangrike punt is dat dit hier nie 'n verbintenis is oor 'n bepaalde standpunt oor die goeie nie. Sulke vriendskappe wissel soos die politieke en morele bewussyn van mense verander en pas dalk meer by vriendskap as gebruik. Vir **Aristoteles** gaan dit om mense wat goed is, mense in wie die goeie gestalte gekry en hulle karakter gevorm het. Sulke mense wens ook die goeie oor ander. Vriendskap tussen sulke mense, is volgens **Aristoteles** gebou op die goeie. Hierdie soort vriendskap kom oral voor waar mense van karakter ontmoet. Hierdie soort vriendskap konstitueer nie net die interafhanklikheid en die intergekonnekteerdheid van mense binne die gemeenskap nie, maar dit verskaf en bou op 'n kragtige wyse die morele basis vir 'n gemeenskap. Deugsame vriendskappe bevorder goedheid en geregtigheid in die *praxis*.<sup>129</sup>

In elkeen van die verskillende soorte konstitusies vir 'n staat (monargie, aristokrasie, timokrasie) vind **Aristoteles** dan 'n soort van vriendskap in die mate waarin daar geregtigheid is.<sup>130</sup> Die verskillende soorte vriendskappe bou elkeen in 'n mindere of meerdere mate aan die sement of bindende krag tussen mense. Die saamleef in die *polis* of samelewing in vriendskapskringe bind mense saam – “*like age makes like minds*” en “*common life makes comrades*”<sup>131</sup> – en alle vorme van vriendskappe speel hierin 'n rol. Die sterkste en beste vorming van bindende en oriënterende kragte bly egter die goeie.<sup>132</sup>

127 *Ibid.*, 1156a16-1156b2

128 *Ibid.*, 1156b2-1156b23. “Only the friendship of those who are good, and similar in their goodness, is perfect. For these people each alike wish good for the other qua good, and they are good in themselves. And it is those who desire the good of their friends for the friends' sake that are most truly friends, because each loves the other for what he is, and not for any incidental quality. Accordingly the friendship of such men lasts so long as they remain good; and goodness is an enduring quality.” *Loc. cit.*

129 *Ibid.*, 1159b22-1160a9. “Friendship and justice seem, as we said at the beginning, to be exhibited in the same sphere of conduct and between the same persons; because in every community there is supposed to be some kind of justice and also some friendly feeling. At any rate people address those who are on the same ship or serving in the same force with them as friends ...” *Loc. cit.*

130 *Ibid.*, 1160a31-1161a6.

131 *Ibid.*, 1161b15-1162a1.

132 *Ibid.*, 1171b16-1172a15. “For friendship is a kind of partnership, and a man stands in the same relation to his friend as to himself ... Also everyone wishes to share with his friends the occupation



Vir **Aristoteles** is sy etiek as nadenke en verkryging van teoretiese kennis oor die *praksis* nie die eindpunt nie, die eindpunt is eerder die praktiese beredenering van *phronesis* self en die gevolglike verstandige besluit tot handeling. Gesprekke en teorieë verbeter en verander nie mense nie, maar die saamleef en saamdoen van die goeie.<sup>133</sup> Die rol van vriendskappe in die vorm van waardes en die uitbou van die *praksis*, is daarom van kardinale belang. En daarom moedig **Aristoteles** sy leerlinge aan om betrokke te raak by die politiek.<sup>134</sup>

Die punt is dat *phronesis* nie funksioneer as 'n intelligente briljantheid op 'n individualistiese en elitistiese wyse nie, maar binne vriendskapskringe. Vanuit vriendskapskringe, groei die *praksis*. Daar is natuurlik verskillende sulke vriendskapskringe waar *phronesis* gekweek, gemodelleer, inge oefen en uitgebou word. Hierdie vriendskapskringe is nodig vir die uitbou van *phronesis*, en juis daarom ook nodig vir die behoorlike en verstandige funksionering van kultuur en daarmee saam die twee bene van kultuur as *arbeid* en *kommunikasie* of as kennis as deug en kennis as mag.

By **Aristoteles** is *phronesis* beperk tot die vryburgers, die elite, die slawe het nie deel daaraan nie. **Gadamer** demokratiseer sy begrip van *phronesis* om alle burgers van die samelewing in te sluit. Dit is 'n beslissende skuif wat 'n korreksie op **Aristoteles** is en is die uitdrukking van die wesenlike van verstaan en *phronesis*. Die basis daarvan is nie iets anders nie as die waarheid of goeie – die waarheid as aangesprokenheid waarop verstaan gerig is en die goeie (algemeen en vaag) waarop die *phronesis* gerig is. Die gevaar by vriendskappe, wat die basis van die *polis* vorm, is dat dit geslote kan

---

(whatever it is) that constitutes his existence, or makes life worth living. This is why some drink together, others dice together, others go in for athletics and hunting together, or for philosophy, each type spending their time together in the pursuit that gives them most satisfaction in their lives; indeed in their desire to spend their lives with their friends they follow these pursuits and share in them as much as possible. Consequently the friendship of worthless people has a bad effect (because they take part, unstable as they are, in worthless pursuits, and actually become bad through each other's influence). But the friendship of the good is good, and increases in goodness because of their association. They seem even to become better men by exercising their friendship and improving each other; for the traits that they admire in each other get transferred to themselves. Hence the saying: 'From good men goodness' (*Theognis*)." *Loc. cit.*

133 *Ibid.*, 1179a20-1179b29. "Assuming, then, that we have given (in outline) a sufficient account of happiness and the several virtues, and also of friendship and pleasure, may we regard our undertaking as now completed? Or is the correct view that (as we have been saying) in the case of conduct the end consists not in gaining theoretical knowledge of the several points at issue, but rather in putting our knowledge into practice? In that case it is not enough to know about goodness; we must endeavour to possess and use it, or adopt any other means to become good ourselves. Now if discourses were enough in themselves to make people moral, to quote Theognis 'Many and fat would be the fees they earned', quite rightly; and to provide such discourses would be what is needed ... For it is the nature of the many to be ruled by fear rather than by shame, and to refrain from evil not because of the disgrace but because of punishments. Living under the sway of their feelings, they pursue their own pleasures and the means of obtaining them, and shun the pains that are their opposites; but of that which is fine and truly pleasurable they have not even a conception, since they have never had a taste of it. What discourse could ever reform people like that? To dislodge by argument habits long embedded in the character is a difficult if not impossible task. We should probably be content if the combination of all the means that are suppose to make us good enables us to attain some portion of goodness." *Loc. cit.*

134 *Ibid.*, 1181b10-1181b23. Die laaste gedeelte is geskryf om die oorgang van Aristoteles se voorlesing oor die etiek na die oor die politiek te bewerk. Die vraag is eger deur wie dit geskryf is. Hieroor is daar geen bevredigende uitsluiting nie. Die hoofsaak is dat die laaste opmerking in lyn is met die aanpak en oriëntasie van sy etiek.

raak. Egte vriendskap is oop. Vriendskap gebou op plesier en gebruik, is uiteraard elitisties en eksklusief in hulle gerigtheid. Vriendskap gebou op deug is oneindig oop, maar binne kontoere van die goeie – dit is oop vir enigeen wat inval by daardie waardes en dit self leef.

Dit is in die verband dat **Rossouw** kapsie maak teen die kruipende korporarisering van die universiteit. Vanweë die hedendaagse ontwikkelinge op politieke, finansiële en maatskaplike gebied, is daar al meer druk op die universiteit om soos 'n korporasie te funksioneer met die gepaardgaande “hiërargiese patroon van gedifferensieerde status en bevoegdhede, die idioom van ‘topbestuur’, ‘hoof- uitvoerende beampte’, ‘direksie’, ‘middelvlakbestuurders’, en dergelike meer”. Vir **Rossouw** is die universiteit meer *gemeenskap* as *korporasie*.<sup>135</sup> Daarom pleit hy vir die behoud en uitbou van die idee van *kollegialiteit*. Die idee van *kollegialiteit* is uitdrukking van die universiteit as ‘n *gemeenskap* eerder as ‘n *korporasie* en dit hang in ‘n sin saamhang met **Aristoteles** se idee van vriendskap of vriendskapskringe. *Kollegialiteit* is ‘n vorm van vriendskap waarbinne saamgewerk word, saam navorsing gedoen word oor die sin van menswees in al die kulturele bedrywighede van lewensruimte en lewensetos. Binne *kollegialiteit* as ‘n vorm van vriendskap en *gemeenskap* is daar nie eerste en laaste of hoër en laer nie, maar gelykes wat saam soek na sin. By die *universiteit* as die institutêre gestalte van hierdie soort lewenstyl van saam soek na sin en waarheid, blyk dit daarin dat, byvoorbeeld, die rektor as hoof van die universiteit of professor as hoof van die departement, nie ‘n bestuurder behoort te wees wat ‘n hiërargiese orde beklee nie, maar ‘n *primus inter pares* (‘n eerste onder gelykes). Hoewel daar dan in die hedendaagse universiteit onvermydelik korporatiewe trekke na vore sal kom, kan dit juis die dryfveer wees wat *kollegialiteit*, as ‘n vorm van *vriendskap*, uitbou as die ruimte waar *phronesis* gevorm en benodig word vir die totale wetenskapsbeoefening.

**Gadamer** verbreed die idee van vriendskap as die ruimte waar *phronesis* benodig en gekweek word, na die idee van *solidariteit*.<sup>136</sup> In die lig van verskillende onverstandige keuses wat gemaak is in die politiek oral oor, is die ewewigtoestand in die *praksis* in ‘n groot mate versteur en leef ons te midde van konflik. Die onverstandige keuses in die tegnokratiese toepassing van die resultate van die wetenskappe, het weer die ewewigtoestand in die natuur versteur. Al sulke versteuringe het gevolge vir die *praksis*. **Gadamer** reken egter dat daar wêreldwyd ‘n groter besef van die lotsverbondenheid van mense op hierdie aarde besig is om pos te vat en dit is al klaar ‘n nuwe soort *solidariteit*.<sup>137</sup> Bloot dat mense dieselfde taal praat,

135 “Die polêre spanning tussen *gemeenskap* en *korporasie*, tussen *kollegium* en *hiërargie*, is nog ‘n belangrike dryfveer in die dinamiek van die hedendaagse universiteitswese. Sowel in die praktyk as in die denke oor die universiteit is daar oënskynlik tans ‘n opmerklike verskuiwing in die rigting van die tweede pool. Dit is egter haas onvoorstelbaar dat die idee en werklikheid van die universiteit ooit in dié van ‘n suiwer *korporasie* met ‘n volslae hiërargiese struktuur kan en sal ontwikkel. Die gedagte van die universiteit as ‘n *gemeenskap* is een van die oudste erflikheids-elemente wat sy soortlike identiteit bepaal. Die eliminerings daarvan sou van die universiteit ‘n totaal ander soort instelling maak as wat histories daaronder verstaan is.” H.W. Rossouw, “Die idee van die universiteit”, in sy *Universiteit, Wetenskap en Kultuur*, opstelle oor die krisis, uitdagings en geleenthede van die moderne universiteit, saamgestel en ingelei deur Anton van Niekerk, p. 52.

136 H-G. Gadamer, “Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung”, in sy *Lob der Theorie*, pp. 123-138.

137 “Wir sind noch weit entfernt von dem gemeinsamen Bewußtsein, daß es um das Schicksal aller auf dieser Erde geht und daß niemand überleben kann, so wenig wie bei sinnlosem Einsatz von Atomzerstörungswaffen, wenn nicht die Menschheit im Laufe einer vielleicht noch viele, viele Krisen und viele, viele Leiden bringenden Erfahrungsgeschichte eine neue Solidarität – aus Not –

dat taal nie 'n private aangeleentheid is nie, maar 'n verbindende ons-werklikheid wat ons behorendheid uitdruk, is alreeds 'n vorm van solidariteit.<sup>138</sup> Ten spyte van doemprofete reken hy dat dit onverstandig is om hande in die lug te gooi en eerder vanuit die verstandige weg of *phronesis* raak te sien dat elke stukkie solidariteitsbesef kan lei tot ander en groter vorme van solidariteit.<sup>139</sup>

*Phronesis* is die vermoë om met nugterheid en verstandigheid die moontlikhede in 'n krisissituasie te oorweeg en 'n verstandige beslissing vir handeling te neem. Vir **Gadamer** is die doemprofete se voorspellings nie verstandig nie.<sup>140</sup> Vir *phronesis* wat as die verstandige uitweg elke stukkie solidariteit aangryp en uitbou, is dit nooit te laat nie.<sup>141</sup> Hiervoor kan **Gadamer** se aanhaling van **Herakleitos** met verstandigheid aangehoor word: "Es gibt ein Wort von **Heraklit**, dem 'weinenden' Philosophen: *Der Logos ist allen gemeinsam, aber die Menschen benehmen sich, als hätte ein jeder seine Privatvernunft. Muß das so bleiben?*"<sup>142</sup>

---

wiederfinden lernt. ... Man wird das vielleicht einen traurigen Trost finden. Aber ich meine gar nicht, daß das alles ist: es ist ein erstes, nämlich ein erstes Bewußtsein von Solidarität. Gewiß, lediglich aus Not. Aber ist das ein Einwand? Spricht es nicht eher für das Vorhandensein eines fundamentum in re? Auch eine Solidarität aus Not kann andere Solidaritäten wieder aufdecken." H-G. Gadamer, "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in sy *Vernunft*, pp. 74-75.

<sup>138</sup> "Auf diese Frage kann ich nur in voller Zustimmung zu Wittgensteins berühmten Satz antworten: Es gibt keine Privatsprache. Wer eine 'Spache' spricht, die kein anderer versteht, spricht nicht. Sprechen heißt, zu jemanden sprechen. Sprache ist nicht etwas, das einzelnen Subjekten zugeordnet wäre. Die Sprache ist ein Wir, in dem wir einander zugeordnet sind, und in dem der einzelne keine festgelegten grenzen hat. Das heißt aber, daß wir alle unsere Grenzen überschreiten müssen, damit wir verstehen. Dies geschieht im lebendigen Austausch des Gesprächs. Alle Lebensgemeinschaften sind Sprachgemeinschaften, und Sprache ist nur ein Gespräch." C. Dutt, *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, p. 36. Die vraag wat Dutt hier gevra het gaan oor wat taal is dat dit nie net die verstaan van tekste moontlik maak soos *Wahrheit und Methode* in die tweede deel uitwys nie, maar die verstaan in die totale lewenspraxis. Die antwoord hierop is ook 'n treffende kort antwoord op die vraag wat solidariteit – die basis waarop die *praxis* gebou is - moontlik maak.

<sup>139</sup> "Ja, gegen jede Art von Pessimismus bin ich wirklich sehr skeptisch. Ich finde, Pessimismus ist immer ein Mangel an Aufrichtigkeit. [Dutt:] Warum? [Gadamer:] Weil niemand ohne Hoffnung leben kann. [Dutt:] Hoffnung auszudrücken heißt aber nicht, in den Chor der Heiterkeitsphilosophen einzustimmen. [Gadamer:] Ganz gewiß nicht! Das Negative darf man selbstverständlich nicht verschweigen." C. Dutt, *op. cit.*, p. 71.

<sup>140</sup> "Auch darf man den Zeitberechnungen von Krisenpropheten niemals glauben. Solche Berechnungen hängen von zu vielen Unbekannten ab, als daß man zuverlässige Aussagen erwarten kann, und man kann sich, wenn einen gelegentlich gar zu pessimistische Informationen bedrücken, mit der Erinnerung an die Zeit nach Erfindung der Eisenbahn trösten. Damals sagten die Psychiater, Ärzte usw. übereinstimmend voraus, daß mit diesem mörderischen Gerüttel des neuen Transportmittels die seelische Gesundheit der Menschheit zerstört werden würde. Wäre das wahr gewesen, wären wir längst alle verrückt." H-G. Gadamer, "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in sy *Vernunft*, p. 75. Hierdie opmerking van Gadamer is 'n baie eenvoudige illustrasie van sy eie benadering met *phronesis*: kyk terug in die geskiedenis, kyk hoe kom dit dat dit is soos dit nou is, doen begripshistoriese navorsing, en wanneer jy raaksien hoe dit kom dat dit is soos dit nou is, is daar moontlikhede om 'n sinvolle perspektief te kry of 'n verstandige besluit te neem oor handeling vorentoe!

<sup>141</sup> "Niemand weiß, wieviel Zeit wir noch haben. Aber vielleicht ist der Grundsatz gesund: zur Vernunft ist es nie zu spät ... Vielleicht haben wir auch jetzt etwas Zeit." H-G. Gadamer, "*Ibid.*", p. 75.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 77.

### 3 IDEOLOGIE EN BEVRYDING

'n Ideologie is 'n *verstaansraamwerk* of *lewens- en wêreldbeskouing* van waaruit mense leef. Maar dan 'n heel spesifieke een, naamlik 'n *geslote* een. Of die geslotenheid nou afstuur op 'n eksklusiewe *rassegroep*, of op 'n sekere *arbeidsvlak*, of vir 'n sekere *ekonomiese* bestel, of vir 'n *godsdiensdig-politieke* idee, of wat die belange van 'n persoon of groep of land bevorder, of 'n *kombinasie* van 'n paar. Hoofsaak is dat so 'n ideologie neig om mense se lewens *volledig te oriënteer* en te rig. Vanuit 'n ideologie as 'n *geslote wêreldbeskouing* word die lewe op 'n *totalitêre wyse gerig*. Dit bepaal vriend en vyand, reg en verkeerd, goed en sleg.

In die situasie na twee *wêreldoorloë*, *naziïsme*, die na vore kom van *rassisme*, *koue oorlog* en *apartheid*, is dit te verstane dat **Habermas** skerp reageer op **Gadamer** se hermeneutiek wat volgens hom ideologieë eerder aanmoedig as ontmasker. Volgens **Habermas** verstaan **Gadamer** bloot wat is, en bevestig so die *status quo*. Die *Wirkungsgeschichte* is dan by uitnemendheid die begrip wat 'n starre *konserwatisme* bevorder, 'n *geslote wêreldbeeld* bevestig en 'n ideologie bevestig, versterk en kontinueer.

Die vraag is of **Habermas** **Gadamer** reg verstaan en of hier nie dalk *twee onversoembare perspektiewe* aanwesig is nie. Hiervoor word kortliks gekyk na **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* in vergelyking met die *begrip van 'n ideologie*; daarna word 'n paar opmerkinge gemaak oor die *Gadamer-Habermas debat*, en in die laaste gedeelte word gekyk na die vrugbaarheid van **Gadamer** se begrip van *phronesis in die beoordeling van die debat*.

#### 3.1 Wirkungsgeschichte en Ideologie

1 (Verskillende teorieë oor ideologie) Oor wat die begrip ideologie inhou loop die menings natuurlik uiteen.<sup>143</sup> Vir **Karl Marx** is 'n ideologie 'n *valse bewussyn*, vir **Emile Durkheim** is dit 'n *vertekening van die werklikheid*, vir **Karl Mannheim** is dit 'n *omvattende ideë-sisteem* en vir **Jakob Barion** is dit bloot 'n *wêreldbeskouing*.<sup>144</sup> **John Thompson** is nie tevrede met 'n soort *neutrale beskrywing* van ideologie nie. Vir hom is dit van primêre belang dat die *negatiewe aspek* van ideologie behou moet word in die begripsverheldering daarvan.<sup>145</sup>

Wanneer 'n mens vanuit die meer neutrale beskrywing van die begrip ideologie dink, dan is 'n ideologie bloot die aanduiding van 'n regulatiewe idee van waaruit gedink en beoordeel word. Wanneer 'n mens meer vanuit die negatiewe begripsbepaling van ideologie dink, is die aanduiding van 'n ideologie reeds 'n negatiewe beoordeling van 'n groep se regulatiewe idee en kan dit somer self ook ideologies gekleurd wees..

2 'n Vrugbare en verantwoorde manier om met die begrip ideologie om te gaan, is om, op voetspoor van **Barion**, 'n ideologie *met 'n wêreldbeskouing te vergelyk*. Op hierdie wyse kan die *funksie* van 'n ideologie en wêreldbeskouing raakgesien word as

<sup>143</sup> Cf. A.A. van Niekerk, "Die begrip ideologie: geskiedenis en konseptuele analise", in W.P. Esterhuyse e.a. (red), *Moderne politieke ideologieë*; pp. 3-32; W.P. Esterhuyse, "Die funksies van ideologie", in *op. cit.*, pp. 309-322; J. Thompson, *Ideology and modern culture*.

<sup>144</sup> R. Koegelenberg, MA skripsie.

<sup>145</sup> J. Thompson, *op. cit.*, p. 5.

‘n *lewensoriëntering*, ‘n *integrasie* van die totaliteit van die lewe, ‘n *mobilisering* van energie om iets ten bate van mense of ‘n idee aan te pak en ook ‘n *legitimering* van waarmee hulle besig is.

‘n Wêreldbeskouing verword egter tot ‘n ideologie wanneer dit *geslote* word. Wat ‘n ideologie tot ideologie brandmerk, is dat dit nie meer oop is vir die impak van die werklikheid nie, dit is nie meer gereed om ‘n ervaring te maak, te leer deur lyding of dat die verwagtingspatroon deurbreek kan word nie.

**3** **Gadamer** se begrip van die *Wirkungsgeschichte* is juis dat dit die vertroude skemas van denke oopstoot of omstoot, dat dit ‘n mens se verwagtingspatroon deurbreek. Die verstaan van die ekonomiese of politieke teks is daarom geensins ‘n brute weergawe van wat in die gemeenskap is en daarom ‘n bevestiging van die *status quo* nie. Verstaan behels immers ‘n horisonversmelting waar die *status quo* in verband gebring word met die verstaner binne sy of haar totale lewensetos ... ook in verband met ander verstaners met hulle lewensetos. Verstaan het ‘n *onverbreekbare etiese en historiese dimensie* wat nie net vra hoe dit is nie, maar ook hoe dit kom dat dit is soos dit is en onmiddellik daarmee of dit noodwendig daarom so hoef te wees of behoort te wees en of dit nie dalk anders kan wees nie en ook of dit nie dalk verkieslik anders behoort te wees nie.

Die *Wirkungsgeschichte* as die universele moment in alle verstaan, is steeds die oopklowende sinmag van die te verstane saak binne die totale historiese situasie. Dit dwing ons telkens om raak te sien en te ervaar *dat die wêreld meer moontlikheid as werklikheid is*. Om in hierdie verstaansgebeurtenis sinvol oor die weg te kom is *phronesis* nie net die voorbeeld vir of die *model* van hoe verstaan prakties kan funksioneer nie, maar ook die wyse oriëntering vir die beoefening daarvan. *Phronesis* of verstandigheid is die *voortdurende toetsing, verwerping en voortgang* van wat verstaan word, dit is die balans tussen moontlikheid en werklikheid, tussen verlede en toekoms, tussen wat is en wat kan, *tussen status quo* en utopie.

Van hieruit gesien kom die kritiek van **Habermas** teenoor **Gadamer** uiters vreemd voor. Die debat blyk enersyds ‘n toonbeeld te wees van een party wat naarstiglik vasklou aan ‘n uiters belangrike kritiese gesigspunt, maar wat nie heeltemal van toepassing is nie! Andersyds is dit tog nie so eenvoudig nie en illustreer die debat die konflik tussen twee soorte interpretasies en twee soorte op-weg-wees-met-waarheid. Op ‘n verrassende wyse ontbloom ‘n mens se reaksie op die debat jou eie op-weg-wees-met-waarheid en jou eie politieke houding oor die wyse van verandering van wanorganisasie in die gemeenskap.

### 3.2 Die Gadamer-Habermas debat

Die *Gadamer-Habermas debat*<sup>146</sup> word allerweë beskou as ‘n gebeurtenis in die filosofiese denke van die tweede gedeelte van die eeu en ‘n toonbeeld van ‘n oop

146 Daar is heelwat gereageer op die debat in talle studies. Ek noem ‘n paar: Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the social sciences*, K-O Apel, “*Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht*”, in J. Habermas, D. Henrich, N. Luhmann, F. Herborth (Hrsg.), *Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 7-44; R.C. Holub, *Jürgen Habermas – critic in the public sphere*, pp. 49-77; A.R. How, *The Habermas-Gadamer Debate and the nature of the social*; P.N.J. Duvenage, *Hermeneutiek en Praxis, post-moderne*

gesprek wat die alledaagse lewe aangaan. Die debat verloop egter nie op 'n punt-vir-punt woord en antwoord nie. Dit is eerder asof daar telkens 'n hele filosofiese denkrigting in die gedrang kom. Daarom dat Ricoeur sê hulle debat is 'n gebaar of houding wat die hele filosofie aangaan. Gadamer gee byvoorbeeld nie 'n reguit antwoord op Habermas se kritiese opmerkinge nie, maar gee gewoon sy eie standpunt weer en wys hoe laasgenoemde hom misverstaan. Die debat is deel van 'n wyer debat tussen twee uiteenlopende denkrigtings, naamlik – om dit in Bleicher<sup>147</sup> se terme te stel – tussen die kritiese- en filosofiese hermeneutiek: twee filosofiese rigtings wat uit verskillende tradisies kom en enersyds veel aansluiting vind, en andersyds tog ook skerp verskil.<sup>148</sup>

Habermas is nie net krities afwysend teenoor Gadamer nie, maar ook krities waardeerend.<sup>149</sup> In sy *Zur Logik der Sozialwissenschaften* sluit hy sterk by Gadamer aan en blyk hulle medestryders te wees. Daar is veral twee gebiede waarin Habermas by Gadamer aansluit. Habermas vind in Gadamer eerstens 'n *venmoot in sy stryd teen alle vorms van objektivisme*.<sup>150</sup> Terwyl Gadamer in konflik is met die mentaliteit van die moderne wetenskap, soos dit veral na vore kom in die metode-begrip wat die geesteswetenskappe telkens neig om oor te neem uit die natuurwetenskappe, is Habermas in konflik met die *positivisme*. Hy meen om vanuit fenomenologiese analises objektivistiese reste in die linguistiese fondasies te vind. Om dit nie net te ontbloot nie, maar ook te oorwin, benut hy Gadamer se begrip van die *historiese*

---

*perspektiewe in die kontemporêre filosofie*, MA skripsie; J Woest, *Verstaan en handeling*, MA skripsie. Die debat word in verskeie werke gevind: Habermas se resensie van *Wahrheit und Methode* wat deel uitmaak van sy *Zur Logik der Sozialwissenschaften* wat in 'n pamflet van *Philosophische Rundschau* (Februarie 1967) verskyn het en later gepubliseer is by Suhrkamp:Frankfurt, 1970. 'n Verkorte weergawe wat die kritiek op Gadamer bevat is in die bundel *Hermeneutik und Ideologiekritik* vervat as "Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'". Dit is vertaal deur S.W. Nicholson en J.A. Stark as *On the Logic of the Social Sciences*. Gadamer reageer hierop in sy artikel "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", wat later opgeneem is in *Kleine Schriften I*, pp. 113-130 in 1967. Hierop antwoord Habermas in 'n artikel genaamd "Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik" in Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (red), *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für Hans-Georg Gadamer*. Mohr: Tübingen, 1970, waarin hy op meer sake ingaan as bloot net 'n reaksie op Gadamer se antwoord. Gadamer reageer op Habermas se artikel, asook op ander reaksies, in 'n uitvoerige artikel, genaamd *Hermeneutik und Historismus* in die bundel *Hermeneutik und Ideologiekritik* asook in die *Nachwort* van *Wahrheit und Methode* se 3de uitgawe. Na hierdie reaksie is die diskussie vireers verby. Dit is eers baie jare later, in sy *Theorie des kommunikativen Handelns* wat in 1981 verskyn, dat Habermas weer reageer en verwys na Gadamer. Die hele diskussie tussen Gadamer en Habermas is saamgebundel in die bundel: J. Habermas, D. Henrich, N. Luhmann, F. Herborth (Hrsg.), *Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*. (verder aangehaal as *Hermeneutik und Ideologiekritik*) met verskeie reaksies van Karl-Otto Apel, Claus von Bormann, Rüdiger Bubner en Hans Joachim Giegel. In Engels het die diskussie verskyn in *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. 147 J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*, pp. 143-145.

148 Oor die verrassende aansluiting en verskil, cf. R. Bernstein, "What is the Difference that makes a difference?" in sy *Philosophical Profiles. Essays in a pragmatic mode*, pp. 58-93.

149 J. Habermas, *On the logic of the social sciences*, pp. 143-162. Vir Habermas se kritiek op Gadamer, haal ek aan uit die weergawe van sy resensie van *Wahrheit und Methode* in *Hermeneutik und Dialektik*. Hierdie is egter 'n verkorte weergawe van *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Vir die waardering wat die kritiek voorafgaan, moes ek my ongelukkig verlaat op die vertaling. Cf. ook R.C. Holub, *Jürgen Habermas – critic in the public sphere*, pp. 60-64. Juis vanweë hierdie aansluiting laat Palmer sy studente Habermas lees as inleidende voorbereiding vir Gadamer wat Gadamer op sy beurt verrassend vind – hy het gereken dit moet andersom wees! Cf. R. Palmer, "Responses to 'Hermeneutics and Social Science'". In *Cultural Hermeneutics 2*, pp. 317-319 en H-G. Gadamer, "Summation", in *Cultural Hermeneutics 2*, pp. 329-330.

150 R.C. Holub, *op. cit.*, pp. 62-63.

*gesitueerdheid* van die interpreteerder. Hierdie begrip ondergrawe die aanspraak in wetenskappe wat die *aanspraak* maak op *onpartydigheid* en *objektiewe akkuraatheid*.

**Habermas** wys op die lastigheid hiervan in die *geskiedskrywing*. Die betekenis van elke geskiedskrywing oorskry telkens die betekenis van die teks. Die sin van die geskiedenis is soos 'n afsaksel in 'n vloeistof wat telkens weer na bowe kom wanneer daar 'n roering is en nuwe verbintenisse maak. So blyk dit byvoorbeeld in die interpretasie van die dertigjarige oorlog. Die interpretasie daarvan tydens die oorlog is anders as die onmiddellik na die oorlog, en nog anders as die jare later. Veral is dit anders tydens die opkoms van die Derde Ryk en totaal anders na die ineenstorting van dié ryk na die Tweede Wêreldoorlog.

Die tweede gebied waar **Habermas** aansluiting by **Gadamer** vind, is sy opvatting van *verstaan as konkrete gebeurtenis*.<sup>151</sup> Deurdad die *subtillitas applicandi*, wat die *Romantiese hermeneutiek* uit die ruimte van die hermeneutiese diskussie geskuif het, deur **Gadamer** weer in die sentrum van die hermeneutiese gebeure ingetrek word, word verstaan as 'n konkrete gebeurtenis beskou en as 'n eenheid beleef. **Gadamer** se begrip van die *horisonversmelting* is daarom vir hom die toonbeeld van konkrete verstaan.

Hierdie beskouing van verstaan, benut **Habermas** in sy polemieë met die *positivisme* wat met helder en strakke skeidinge werk in die verstaansproses. Hulle skei feit en besluit, bestaan en etiek. Vir **Habermas** toon **Gadamer** se begrip van toepassing as deel van konkrete verstaan die eenheid van feite en besluite en van bestaan en etiek. Om hierdie rede het **Habermas** ook sterk affiniteit by **Gadamer** se hermeneutiek wat aansluit by **Aristoteles** se begrip van *phronesis* wat gerig is op die *praksis*.

Die hele debat waarin die verskil tussen **Habermas** en **Gadamer** na vore kom, draai, volgens **Hoy**,<sup>152</sup> om twee kernvrae. Die eerste vraag is: *Kan die tradisie kritiseer word?* En die tweede vraag is: *Kan refleksie sonder of buite om die tradisie plaasvind?* Hoe breedsprakig **Habermas** en **Gadamer** ookal raak, hierdie twee vrae bly die kernvrae waarop ten diepste geantwoord word en waaromheen die hele debat verweef is. In hierdie gedeelte wil ek kortliks die debatsverloop aandui, en dan 'n paar opmerkinge maak oor die twee kernvrae. By die eerste vraag gaan dit hoofsaaklik om die rol van vooroordeel. By die tweede vraag veral oor die *universaliteitsaanspraak* van **Gadamer** se hermeneutiek..

**1 (Die debatsverloop) Gadamer se *Wahrheit und Methode* het in 1960 verskyn. In 1966 skryf hy die artikel "Die Universalität des hermeneutischen Problems"**<sup>153</sup> waarin hy beklemtoon dat die hermeneutiese ervaring in elke ontmoeting met die werklikheid aanwesig is. Die ganse lewe word daardeur geraak, ook die wetenskap, want die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* word voltrek in spreke. In ons spreke is reeds ingebou die vrae en kennismootlikhede wat roep om verbeelding en verstandigheid.<sup>154</sup> Op hierdie bydraes reageer **Habermas**.

151 *Ibid.*, pp. 63-64.

152 D.C. Hoy, *The critique circle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*, p. 118.

153 H-G. Gadamer, "Die Universalität des hermeneutischen Problems" in *Philosophisches Jahrbuch* 73 (1966), en die volgende jaar verskyn dit in *Kleine Schriften I*, pp. 100-112.

154 "Phantasie ist die entscheidende Aufgabe für den Forscher. Phantasie meint hier natürlich nicht ein vages Vermögen, sich allerhand einzubilden, Phantasie steht vielmehr in hermeneutischer Funktion und

**1.1 (Habermas 1967) Habermas se *Zur Logik der Sozialwissenschaften*** verskyn in 1967. In sy bespreking van die verstaan van sin in die sosiale wetenskappe, behandel hy die taalteorieë van **Chomsky** en **Wittgenstein** en reken dat **Gadamer** se geskiedmatige verstaan van taal 'n meer bevredigende uitweg bied vir die transkulturele verstaan en vertaling van sin.<sup>155</sup> Veral **Gadamer** se idee van die horisonversmelting beïndruk hom wat maak dat die interpret se historiese situasie nie oorgeslaan of oorgespring kan word nie, maar dat dit meespeel in die verstaansproses,<sup>156</sup> dat verstaan altyd 'n toepassing met die eie historiese situasie insluit wat maak dat die geskiedenis telkens anders verstaan word en dat verstaan ook handeling insluit. "I see **Gadamer's** real accomplishment as his demonstration that hermeneutic understanding is necessarily related, on the transcendental level, to the articulation of an action-orienting selfunderstanding."<sup>157</sup> Maar juis op hierdie punt het **Habermas** ook kritiek. Ek wys kortliks op drie besware.

**Habermas** se eerste beswaar gaan oor *tradisie* en *rasionaliteit* (met die gepaardgaande funksie van 'n *metode*). Die tradisie bestaan nie net uit kontinuïteit nie, maar ook uit diskontinuïteit. Om hierdie andersheid en vreemdheid te verstaan, is die gekontroleerde vervreemding of distansiering van 'n metodiese benadering nodig.<sup>158</sup> Dit is vir hom die tekortkoming in **Gadamer** se hermeneutiek: hy reageer slegs teen die objektivisme wat die tradisie verdinglik tot 'n natuurgegewene sonder om die noodsaak en funksie van 'n metode raak te sien. Deur die afwesigheid van 'n metode speel hy eintlik in die hande van die *Positivisme* wat sy benadering as irrasioneel sien, en verminder hy sy eie bydrae tot die wetenskap.<sup>159</sup>

---

dient dem Sinn für das Fragwürdige, dem Freilegen-Können von wirklichen, produktiven Fragen ... Das hermeneutische Bewußtsein, das ich anfangs nur von bestimmten Punkten aus bezeichnete, hat seine eigentliche Wirksamkeit immer darin, daß man das Fragwürdige zu sehen vermag ... das alle unsere Erkenntnismöglichkeiten vorgängig schematisiert." *Ibid.*, pp. 108-109.

155 Cf. J. Habermas, *On the logic of the social sciences*, pp. 143-151. "In translation lies the power of reconciliation." *Ibid.*, p. 151.

156 "The appropriation of tradition through understanding follows the model of translation: the horizon of the present is not extinguished but rather fused with the horizon from which the tradition stems." *Ibid.*

157 J. Habermas, *Ibid.*, p. 162.

158 "Such cases occur when traditions are interrupted or when they encounter foreign cultures – or when we analyze familiar traditions and cultures as though they were foreign. Controlling distancing (Verfremdung) can raise understanding from a prescientific practice to the status of a reflective process. Hermeneutics procedures enter into the social sciences in this way as well." *Ibid.*, p. 166.

159 "Diese richtige Kritik eines falschen objektivistischen Selbstverständnisses kann indessen nicht dazu führen, daß noch die methodische Verfremdung des Gegenstandes, die ein sich reflektierendes Verstehen von der kommunikativen Erfahrung des Alltags unterscheidet, suspendiert wird. Die Konfrontation von 'Wahrheit' und 'Methode' hätte Gadamer nicht verleiten dürfen, die hermeneutische Erfahrung abstrakt der methodischen Erkenntnis im ganzen entgegensetzen. Sie ist nun einmal der Boden der hermeneutischen Wissenschaften; und selbst wenn es anginge, die humanities aus dem Umkreis von science ganz zu entfernen, so kämen die Handlungswissenschaften nicht daran vorbei, empirisch-analytische Verfahrensweisen mit hermeneutischen zu verbinden." J. Habermas, "Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 46. "Auch in der ungebrochen wirksamen Tradition ist nicht bloß eine von Einsicht losgelöste Autorität am Werke, die blind sich durchsetzen könnte; jede Tradition muß weitmaschig genug gewebt sein, um Applikation, d.h. eine kluge Umsetzung mit Rücksicht auf veränderte Situationen, zu gestatten. Allein, die methodische Ausbildung der Klugheit in den hermeneutischen Wissenschaften verschiebt die Gewichte zwischen Autorität und Vernunft. Gadamer verkennt die Kraft der Reflexion, die sich im Verstehen entfaltet." *Ibid.*, pp. 47-48. (Cf. die vertaling: *On the logic of the Social Sciences*, pp. 167-168).



**Habermas** se tweede beswaar is teen **Gadamer** se rehabilitering van *outoriteit en vooroordeel* as die basis van sy hermeneutiek.<sup>160</sup> Volgens **Habermas** benut **Gadamer** die opvoedingsproses as model waarby die persoon van die leermeester die gesag van die tradisie legitimeer. Hiermee sien hy nie raak hoe verskeie onvrue handeling en verknegtende idees deur die tradisie gewoon voortgesit word nie. Hy reken dat die geldige insig van **Gadamer** in die voorstruktuur van verstaan nie sonder meer beteken dat vooroordele legitiem is nie.<sup>161</sup> Ook hier blyk dit dat **Habermas** die krag van refleksie en rasionaliteit stel teenoor die natuurlike gang van die tradisie.<sup>162</sup>

**Habermas** se derde beswaar gaan oor die verhouding van *taal en syn*<sup>163</sup> by **Gadamer**. Sy hermeneutiek vertoon 'n linguistiese idealisme waarvolgens al die ander instelling van die samelewing daar is danksy taal. **Habermas** reken *arbeid* en *dominansie* is beide faktore wat sentraal in die samelewing is en nie voortspruit uit taal nie. Hoewel taal alles ter sprake bring, gebeur *dominansie agter die rug van taal* in die grammatika of dieperliggende reëls van die taal wat ons intepretasie van die wêreld wesenlik bepaal.<sup>164</sup> Daarom reken hy die analise van arbeid en dominansie oorskry die grense van taal. 'n Verstanende sosiologie kan nie dominansie uitwys nie, daarvoor word 'n objektiverende en verklarende benadering benodig.<sup>165</sup>

**1.2 (Gadamer 1967)** Op hierdie kritiek van **Habermas**, reageer **Gadamer** in sy artikel "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik" met die onderskrif "Metakritische

160 J. Habermas, "Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", *op. cit.*, pp. 48-52 (Cf. die vertaling: *On the logic of the Social Sciences*, pp. 168-170).

161 "Aber folgt aus der Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs eo ipso, daß es legitime Vorurteile gibt? Gadamer ist von dem Konservatismus jener ersten Generation, von dem noch nicht gegen den Rationalismus des 18. Jahrhunderts gekehrten Impuls eines Burke angetrieben, in der Überzeugung, daß wahre Autorität nicht autoritär aufzutreten brauche. Von der falschen unterscheidet sie sich durch Anerkennung, 'ja unmittelbar hat Autorität überhaupt nicht mit Gehorsam, sondern mit Erkenntnis zu tun'. Dieser härteste Satz spricht eine philosophische Grundüberzeugung aus, die nicht durch Hermeneutik gedeckt ist, sondern allenfalls durch deren Verabsolutierung." J. Habermas, "Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", *op. cit.*, p. 48.

162 G. Nicholson, "Answers to critical theory", in H.J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature*, p. 156.

163 J. Habermas, "Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 52-55.

164 "Eine verstehende Soziologie, die Sprache zum Subjekt der Lebensform und der Überlieferung hypostasiert, bindet sich an die idealistische Voraussetzung, daß das sprachlich artikulierte Bewußtsein das materielle Sein der Lebenspraxis bestimmt. Aber der objektive Zusammenhang sozialen Handelns geht nicht in der Dimension intersubjektiv vermeinten und symbolisch überlieferten Sinnes auf. Die sprachliche Infrastruktur der gesellschaft ist Moment eines Zusammenhangs, der sich auch, wie immer symbolisch vermittelt, durch Realitätszwänge konstituiert: durch den Zwang der äußeren Natur, der in die verfahren technischer Verfügung eingeht, und durch den Zwang der inneren Natur, der sich in den Repressionen gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse spiegelt. Beide Kategorien von Zwang sind nicht nur Gegenstand von Interpretationen; hinter dem Rücken der Sprache wirken sie auch auf die grammatischen Regeln selber, nach denen wir die Welt interpretieren. Der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und Herrschaft zumal. An Systemen der Arbeit wie der Herrschaft relativiert sich das Überlieferungsgeschehen, das nur einer verselbständigten Hermeneutik als die absolute Macht entgegentritt." *Ibid.*, p.54.

165 "Die Soziologie darf sich auf eine verstehende (\*Soziologie /Hermeneutik) deshalb nicht reduzieren lassen. Sie verlangt ein Bezugssystem, das einerseits die symbolische vermittlung des sozialen nicht zugunsten eines bloß zeichenkontrollierten und reizstimulierten Verhaltens naturalistisch unterschlägt; das aber andererseits ebensowenig einem Idealismus der Sprachlichkeit verfällt und gesellschaftliche Prozesse ganz zu kultureller Überlieferung sublimiert." *Ibid.*, pp. 54-55. Die (\*Soziologie/ Hermeneutik) is deur my ingevoeg, dit lyk my of dit 'n woord is wat uitgeval het.

Erörterungen zu ‘Wahrheit und Methode’”. Hy herhaal die universaliteitsaanspraak wat hy in sy artikel van 1966 aksentueer het en beklemtoon dat die invalshoek van *Wahrheit und Methode* by die ervaring van kuns en geskiedenis nie die indruk moet wek dat hermeneutiek uitsluitlik daarmee te make het nie. Die ervaring van kuns en geskiedenis is slegs die illustrasie van die struktuur van die hermeneutiese ervaring op alle gebiede en dit mond uit in die sprekendheid van ons wêreldervaring. Die probleem van *vertaling* word die model van die sprekendheid van die menslike verhouding tot die wêreld en van menslike gedrag om te illustreer hoe mense voortdurend deel het aan sin en hoe iets vreemds deel word van hulleself.<sup>166</sup>

*Retoriek en hermeneutiek* is vir **Gadamer** soos kruis en munt en hy benut retoriek as ‘n model van hermeneutiek.<sup>167</sup> Retoriek as die kuns van redevoering het, net soos hermeneutiek as die kuns van verstaan, ‘n universele dimensie en dit illustreer ook ‘n soort rasionaliteit wat nie te make het met afdoende en finale deduktiewe bewyse nie, maar met waarskynlikheid en oortuigende en oorredende argumente wat toereikend is.<sup>168</sup> Volgens **Gadamer** verreken **Habermas** hierdie eiesoortige rasionaliteit van retoriek en hermeneutiek nie genoegsaam in sy denke nie. Hy is eerder daarop uit om vanuit sy tipe refleksie binne die kritiese teorie, hermeneutiek deel te wil maak van vaste wetmatighede. Dit blyk daarin dat hy die hermeneutiek ‘n egte wetenskap wil maak deur verstaan uit ‘n *voorwetenskaplike handeling* te verhef tot ‘n egte *reflektiewe handeling*. Dit wil hy regkry deur ‘n *gekontroleerde vervreemding* wat verstaan verhef tot *metodies opgeboude verstandigheid*.<sup>169</sup> Dat hermeneutiek die

166 “Daß eine philosophische Hermeneutik die Aufgabe hat, die hermeneutische Dimension in ihrer vollen Reichweite aufzuschließen, und ihre grundlegende Bedeutung für unser gesamtes Weltverständnis zu Geltung zu bringen, in allen seinen Formen .... schließt nicht aus, daß es begrenzte Erfahrungen und Erfahrungsfelder sind, von denen der einzelne Forscher seinen Ausgang nimmt. Mein eigener Versuch schloß sich insofern Diltheys philosophischer Weiterführung des Erbes der deutschen Romantik an, als er die Theorie der Geisteswissenschaften zum Thema nahm, aber zugleich auf eine neue, um vieles verbreiterte Grundlage stellte: Die Erfahrung der Kunst entgegnet ja der historischen Verfremdung der Geisteswissenschaften mit dem siegreichen Anspruch auf Gleichzeitigkeit, der ihr eignet. Daß damit hinter alle Wissenschaft zurückfragende und umgekehrt auf alle Wissenschaft vorgreifende Wahrheit anvisiert war, sollte an der essentiellen Sprachlichkeit aller menschlichen Welterfahrung heraustreten, deren Vollzugsweise beständig sich erneuernde Gleichzeitigkeit ist .... So lag es nahe, das vielschichtige Problem der Übersetzung zum Modell der Sprachlichkeit des menschlichen Weltverhaltens zu erheben und an den Strukturen von Übersetzung das allgemeine Problem zu entwickeln, wie Fremdes zu eigen wird.” H-G. Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, in *Kleine Schriften I*, p. 113.

167 “Wahrhaft universale Sprachlichkeit, die dem Hermeneutischen im anderen Sinne wesentlich vorausliegt und fast so etwas wie das Positiv zu dem Negativ der sprachlichen Auslegungskunst darstellt, bezeugt ferner die Rhetorik.” *Ibid.*, p. 114.

168 “Woran sonst sollte sich die theoretische Besinnung auf das Verstehen anschließen als an die Rhetorik, die von ältester Tradition her der einzige Anwalt eines Wahrheitsanspruches ist, der das Wahrscheinliche, das εΙΚΟΣ (verisimile), und das der gemeinen Vernunft Einleuchtende gegen den Beweis- und Gewißheitsanspruch der Wissenschaft verteidigt? Überzeugen und Einleuchten, ohne eines Beweises fähig zu sein, ist offenbar ebensowohl das Ziel und Maß des Verstehens und Auslegens wie der Rede- und Überredungskunst – und dieses ganze weite Reich der einleuchtenden Überzeugungen und der allgemein herrschenden Ansichten wird nicht etwa durch den Fortschritt der Wissenschaft allmählich eingeengt, so groß der auch sei, um sie für sich in Anspruch zu nehmen und sie sich anzupassen.” *Ibid.*, p. 117.

169 “‘Wahrheit und Methode’ hat den Gegensatz, den der Titel impliziert, nie als einen ausschließenden gemeint. (Vgl. Das Vorwort zur 2. Auflage, S. XV.) Aber freilich waren die Geisteswissenschaften der Ausgangspunkt der Analyse, weil sie mit Erfahrungen zusammenrücken, in denen es überhaupt nicht um Methode und Wissenschaft geht, sondern um Erfahrungen, die außerhalb der Wissenschaft liegen, wie die Erfahrung der Kunst und die Erfahrung der durch ihre geschichtliche Überlieferung geprägten Kultur. Die hermeneutische Erfahrung ist in ihnen allen in gleicher Weise

nadenke van of die refleksie oor of konseptualisering van die verstaansgebeure is (en nie die verstaansgebeure self is nie – **Habermas** noem dit “kompetente kommunikasie”<sup>170</sup>) is vanselfsprekend.<sup>171</sup> Dit is ook nie ‘n onoorkomelike probleem nie om na aanleiding van bogenoemde onderskeiding te sê dat filosofiese hermeneutiek nie ‘n kunsteleer is nie, maar kritiek.<sup>172</sup> Die vraag is net, wat word onder kritiek verstaan? **Habermas** se kritiese refleksie hang saam met sy idee van wetenskap en metode wat hy telkens teenoor die tradisie stel. Moet die metodiese refleksie nie eerder as deel en uitbou van die tradisie gesien word nie? Kan psigoterapie en sosiale verandering ooit beweeg vanuit totale neurose of verworde gemeenskap na ‘n totale helderheid en harmonie? Is dit nie eerder ‘n soeke na oplossings te midde van lig en duister waar beweeg word van skemerduister na effens meer lig nie?<sup>173</sup> Die polariserende teenoormekaarstelling van hermeneutiek teenoor wetenskap en metode en van rasionaliteit teenoor outoriteit en vooroordeel, is vir **Nicholson** deel van twee fundamentele houdings van die twee denkers: **Gadamer** se strategie is om weg te beweeg van dualisme en die eenheidsgebeurtenis te soek, **Habermas** se strategie is om rasionaliteit teenoor tradisie en geskiedenis te stel.<sup>174</sup>

**Gadamer** bevestig weer die *universele aspek* van hermeneutiek en koppel dit aan **Habermas** se opmerking oor *taal en syn* waarby hy hom beskuldig van *linguïstiese idealisme*.<sup>175</sup> Hy reken ons sou nooit arbeid en dominansie kon raaksien as dit nie vir die taal was wat dit artikuleer nie. Daar bestaan nie so iets soos verworwe sin van die samelewing wat los is van die kragte wat in die samelewing teenoor mekaar werk nie. Dit is eerder so dat die werksame kragte en ons verstaan van die samelewing ‘n eenheid vorm in ons vooroordele. Ons spreke is reeds ‘n verstaan en uitleg van wat ons is in al ons verhoudinge, en al ons vooroordele oor die sosiale veskynsels wat in

---

wirksam, und insofern ist sie nicht selbst Gegenstand methodischer Verfremdung, sondern liegt dieser voraus, indem sie der Wissenschaft ihre Fragen aufgibt und dadurch erst den Einsatz ihrer Methoden ermöglicht. Die modernen Sozialwissenschaften dagegen, falls die hermeneutische Reflexion für sie als unumgänglich erkannt wird (wie das für die Geisteswissenschaften in ‘Wahrheit und Methode’ nachgewiesen ist), erheben den Anspruch, wie Habermas es formuliert, durch eine ‘kontrollierte Verfremdung’ das Verstehen ‘aus einer vorwissenschaftlichen Übung zum Rang eines reflektierten Vorgehens’ zu erheben, zozusagen durch die ‘methodische Ausbildung der Klugheit.’” *Ibid.*, p. 119.

170 “Hermeneutik bezieht sich auf ein ‘Vermögen’, das wir in dem Maße erwerben, als wir eine natürliche Sprache ‘beherrschen’ lernen: auf die Kunst, sprachlich kommunizierbaren Sinn zu verstehen und, im Falle gestörter Kommunikationen, verständlich zu machen ... Diese Kunst verhält sich symmetrisch zur Kunst der Überzeugung und Überredung in Situationen, in denen praktische Fragen zur Entscheidung gebracht werden. Für Rhetorik gilt das gleiche: auch sie stützt sich auf ein Vermögen, das zur kommunikativen Kompetenz eines jeden Sprechers gehört, aber artifizuell zu einer besonderen Fertigkeit entwickelt werden kann. Rhetorik und Hermeneutik sind als Kunstlehren entstanden, die ein natürliches Vermögen methodisch in Zucht nehmen und kultivieren.” J. Habermas, “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, in *op. cit.*, p. 120.

171 Cf. H.W. Rossouw se onderskeidinge in hierdie verband in H.W. Rossouw, *Wetenskap, Interpretasie, Wysheid*, pp. 18-20, en die Inleiding van hierdie proefskrif, p. 2.

172 J. Habermas, *op. cit.*, p. 120.

173 “It is incorrect to posit a polarization between an ongoing tradition and the reflective appropriation of it. The most reflective scholar will contribute to tradition, because the activity of understanding must be seen as part of the movement of history. The same polarization is wrong when it opposes rationality to authority and prejudice. Psychotherapy and social reform never proceed from a totally blind neurosis, or a totally deformed community, to a perfection of lucidity and harmony: both in the sphere of the individual and on the social scale, we seek rational solutions to situations that are mixed as we find them, and when our work is done they are still mixed, although improved. Rationality moves where light and darkness are mixed.” G. Nicholson, *op. cit.*, p. 157.

174 *Ibid.*, p. 158.

175 H-G. Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, in *Kleine Schriften I*, pp. 122-123.

ons spreke ingebed is, is dus reeds 'n op weg wees van die verstaan van die verhouding van arbeid en dominansie.<sup>176</sup> Die raaksien of herken van eie vooroordele gebeur ook in spreke. En wanneer dit gebeur, beteken dit nie dat ons eers dan vir die eerste keer begin om te verstaan of slegs dan verstaan nie!<sup>177</sup> **Nicholson** wys daarop dat **Gadamer** hier volledig reg het en **Habermas** se punt oor taal wat nie die relasies van arbeid en oorheersing aan die lig bring nie, weêrlê, maar dat **Habermas** self nie so dink nie en in sy reaksie hierop weer aandui dat omgangstaal nie in staat is om die werklike relasies en strukture van die sosiale lewe te ontbloot of te ontmasker nie.<sup>178</sup>

Ten slotte bespreek **Gadamer** sy idee van *outoriteit* nogeens.<sup>179</sup> Hy vra of **Habermas** daarop aanspraak kan maak dat daar geen element van erkenning of kennis is in die handhawing van gesag nie. Indien nie, dan is hy verplig om toe te gee dat 'n vrye refleksie **Gadamer** kan toelaat om voort te gaan om gesag te erken. Dit beteken ook nie dat hy, volgens sy hermeneutiek, verplig is om alle selfverklaarde gesag sonder meer te aanvaar nie. Dit bevestig gewoon dat die teenoormekaarstelling van gesag en refleksie nie standhou nie.<sup>180</sup> **Nicholson** beklemtoon dat **Gadamer** sy argument ter regverdiging van die rol van vooroordeel en outoriteit bou op die kennisgehalte daarvan en die morele erkenning daarin, terwyl **Habermas** 'n sosiologiese analise verlang. Hoewel hy reken dat so 'n sosiologiese analise aanvullend en verhelderend kan wees, is dit, volgens hom, geensins 'n weerlegging van **Gadamer** se standpunt nie.<sup>181</sup>

**1.3 (Habermas 1970)** In sy artikel *Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik*<sup>182</sup> bespreek **Habermas** die universele aanspraak van **Gadamer** se hermeneutiek deur 'n lywige uiteensetting van die nut van *psigoanalise*. **Gadamer** se aanspraak op 'n universele geldigheid van sy hermeneutiek is geensins die aanspraak

176 "Es heißt nur: alles verstehen wollen, was sich verstehen läßt. In diesem Sinne gilt der Satz: 'Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.' Damit wird nicht auf eine Welt des Sinnes eingengt, die im Erkennen des Erkannten (A. Boeckh) eine Art Sekundärgegenstand des Erkennens wäre, Aneignung von schon Erkanntem, die Reichtümer der 'kulturellen Überlieferung' zu den Realitäten, den ökonomischen und politischen, die das Leben der Gesellschaft in erster Linie bestimmen, hinzuzugängend – im Spiegel der Sprache reflektiert sich vielmehr alles, was ist. In ihm und nur in ihm tritt uns entgegen, was uns nirgends begegnet, weil wir es selber sind (nicht bloß das, was wir meinen und von uns wissen). Am Ende ist der Sprache gar kein Spiegel, und was wir in ihr gewahren, keine Widerspiegelung unseres und allen Seins, sondern die Auslegung und Ausleben dessen, was es mit uns ist, in den realen Abhängigkeiten von Arbeit und Herrschaft so gut wie in allem anderen, das unsere Welt ausmacht." H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 123.

177 "Sprache ist nicht das endlich gefundene anonyme Subjekt aller gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesse und Handlungen, das sich und das Ganze seiner Tätigkeiten, Objektivationen unserem betrachtenden Blick darböte, sondern sie ist das Spiel, in dem wir alle mitspielen. Keiner vor allen anderen. Jeder ist 'dran' und immerfort am Zuge. Solches vollzieht sich, wenn wir verstehen, und gerade auch, wenn wir Vorurteile durchschauen oder Vorwände entlarven, die die Wirklichkeit verstellen. Ja, da am meisten 'verstehen' wir ... Aber heißt das, daß wir nur dann verstehen, wenn wir Vorwandhaftes durchschauen und falsche Anmaßungen entlarven? Habermas scheint das voraussetzen." *Ibid.*

178 G. Nicholson, *op. cit.*, p. 158.

179 *Ibid.*, pp. 123-125.

180 H-G. Gadamer, "Replik zu 'Hermeneutik und Ideologiekritik'", in sy *Kleine Schriften IV*, pp. 123-124.

181 G. Nicholson, *loc. cit.*

182 Die artikel verskyn die eerste keer in die feesbundel met Gadamer se sewentigste verjaardag van R. Bubner, K. Cramer & R. Wiehl (hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, pp. 73-104 in 1970. Dit is ook opgeneem in J. Habermas, J. Henrich, D. Luhman, N. Herborth, F (Hrsg), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 120-159. Ek haal aan uit laasgenoemde.

dat sy hermeneutiek die oplossing van alle vrae bied of dat die ganse wetenskap hermeneutiek moet word nie. Dit gaan gewoon daarom dat die wetenskap rekenskap moet gee van hulle eie vooroordele ter wille van hulle eie selfverstaan. Dat alle kennis ten diepste antwoorde op bepaalde vrae is en dat 'n hermeneutiese bewussyn die wetenskappe kan help in die rekenskap gewing van hierdie vrae.

**Habermas** sien die hele bedryf van wetenskap egter anders. Hy reken dat die wetenskap 'n *monoloog* eerder as 'n *gesprek* is, en dat wetenskap die dinge eerder direk bestudeer en nie in die spieël van die taal bekyk nie. Daarom reken hy dat die wetenskappe nie hermeneutiek benodig nie, daar is immers nie 'n hermeneutiese dimensie daarin teenwoordig nie.<sup>183</sup> Hy reken hermeneutiek en retoriek kan nodig wees om die wetenskap aan die publiek te verduidelik, maar die wetenskap self benodig nie hermeneutiek nie.

**Habermas** neem dan *psigoanalise* as 'n voorbeeld van 'n wetenskaplike praktyk wat met taal te make het, maar waar hermeneutiek as die interpretasie vanuit 'n tradisie-draende raamwerk of *Wirkungsgeschichte* nie benodig word nie.<sup>184</sup> In die psigoanalitiese terapeutiese situasie funksioneer taal as kommunikasie nie *hermeneuties* nie, maar *tegnies* en krities-wetenskaplik. Wanneer die pasiënt byvoorbeeld "p" sê, hanteer die terapeut nie die "p" hermeneuties nie, maar vanuit die tegnies-kritiese teorie om raak te sien dat die kommunikatiewe betekenis iets totaal anders is. **Habermas** se idee is, dat wanneer ons sistematies versteurde kommunikasie diagnoseer en kommunikasie-uitdrukkinge vanuit die kritiese teorie verklaar, ons nie besig is met interpretasie of hermeneutiese aktiwiteit nie. Hy bied geen motivering vir sy standpunt nie en dit kom voor asof hy gewoon staan by sy standpunt of 'n baie eng begrip van hermeneutiek het.<sup>185</sup> Vanuit **Gadamer** se hermeneutiek is wetenskaplike kennis die gespesialiseerde raamwerk waarbinne ons verskynsels bekyk en verstaan. Wetenskaplike kennis leef nie 'n eie lewe of weg van die normale lewe nie, maar help ons om ons te oriënteer in die wêreld.

**Habermas** sluit sy artikel af met 'n opmerking oor *outoriteit*.<sup>186</sup> Hy reken daar is situasies van oorheersing deur tiranne, afknouers en magstrukture wat mense so intimideer dat hulle nie vrylik kan praat nie. In sulke situasies kan ons nie ongeïnhibeerde kommunikasie verwag nie, slegs sistematies versteurde kommunikasie wat 'n mens net kan verstaan deur dit in verband te bring met die magstrukture. Daarom reken hy ons het 'n politieke analise nodig wat so 'n gespreksituasie vergelyk met 'n demokratiese gespreksituasie waar elkeen 'n gelyke kans en gelyke mag het. Dit is die ideale gespreksituasie wat die doel moet wees van die politiek.<sup>187</sup>

183 J. Habermas, "Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik", in *op. cit.*, p. 129 ev.

184 *Ibid.*, pp. 133-150.

185 "We have to take his claim as dogged insistence on using the term 'hermeneutics' in a narrow sense of his own; his expression 'hermeneutical understanding' suggests it is a certain species or quality of understanding." G. Nicholson, *op. cit.*, p. 160.

186 J. Habermas, *op. cit.*, pp. 153-159.

187 G. Nicholson, *op. cit.*, p. 160. Cf. ook D.J. Smit, *Demokrasie en Dialoog – 'n Kritiese uiteensetting van Jürgen Habermas se teorie van politieke openbaarheid as bemiddelling van emansipatoriese praxis*. M.A. Verhandeling, pp. 139-148; H.L. Fouché & D.J. Smit, "Inviting a dialogue on 'dialogue'", in *Scriptura* 57, pp. 79-102.

Die probleem is egter dat die psigoanalitiese verklaring van die neurotiese pasiënt se uitsprake as iets anders as wat dit ooglopend sê – naamlik ontevredenheid en nie wat gesê is nie - is juis interpretasie. Die verklaring van die pasiënt se uitsprake vanuit 'n teorie help die interpretasie. Die vraag is egter of **Habermas** se opmerkinge teenoor **Gadamer** s'n staan of hoef te staan. **Nicholson** reken dat as **Habermas** bedoel dat dit beter is om politieke inisiatief te neem om onderdrukking te verhinder as om die woorde te interpreteer, dan stem hy saam. En indien **Habermas** bedoel dat daar gevalle is wat **Gadamer** outoriteit sal noem wat inderwaarheid analiseer kan word in terme van magsverhoudinge, dan stem hy ook saam. **Gadamer** sal ook nie daarmee 'n probleem hê nie. Hy onderwerp immers vooroordele en outoriteit aan 'n morele en politieke kriterium wat in die gesprek wat ons is, voortdurend uitgeklaar word.

**1.4 (Gadamer 1971)** In **Gadamer** se “Replik”<sup>188</sup> antwoord hy nie net op **Habermas** nie, hy raak wyer temas sowel as al die temas wat tot dusver in die debat met **Habermas** na vore gekom het. In 'n sekere sin raak al die temas aspekte van rasionaliteit aan.

**Gadamer** argumenteer dat ons in die morele en politieke lewe poog om ons te rig volgens rasionaliteit en kennis.<sup>189</sup> Maar dan nie die soort rasionaliteit en kennis wat heersend is in die wetenskappe en logika nie, maar die soort rasionaliteit en kennis in die praktiese redenering of *phronesis*. Hierdie soort rasionaliteit as *phronesis* sien **Habermas** nie raak nie, vanweë sy verwagting dat alle vorme van rasionaliteit moet inpas by sy kritiese model. Daar is egter ook 'n hermeneutiese dimensie aanwesig in sy kritiese teorie.<sup>190</sup> **Gadamer** verwerp **Habermas** se idee van die wetenskappe as monologies en kritiseer die ekstrapolasie van die psigoanalitiese model na die sosiale sfeer.<sup>191</sup> Hy vra of daar hoegenaamd 'n analogie is? Die verhouding tussen burgers is nie soos die tussen terapeut en pasiënt nie. En wie kan aanspraak maak om die dokter van die samelewing te wees? Wie kan sosiale weerstand interpreteer as neurotiese verdediging? **Gadamer** wys op retoriek en die besondere soort rasionaliteit wat dit in gemeen het met politiek en hermeneutiek.<sup>192</sup> Net soos die politikus kan die retorikus ook nie finale woorde sê oor die goeie nie. Maar in die konkrete en besondere situasie kan daar wel iets gesê word wat 'n vermenging is van rasionaliteit en behoeftes en haalbare moontlikhede.

**1.5 (Gadamer 1972)** In sy *Nachwort* van die derde uitgawe van *Wahrheit und Methode* het **Gadamer** vir oulaas iets te sê. 'n Groot deel daarvan is geneem van *Replik*.<sup>193</sup> Hier is geen nuwe argumente nie, maar wat wel verskil is die trant: hy bedank **Habermas** vir sy beklemtoning van politieke relevansie en vir sy projek van emansipasie. Hy spreek ook die hoop uit dat sy eie hermeneutiek 'n bevrydende dissipline sal wees.

188 H-G. Gadamer, “Replik”, in J. Habermas, J. Henrich, D. Luhman, N. Herborth, F (Hrsg), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 283-317; later verskyn dit as “Replik zu ‘Hermeneutik und Ideologiekritik’”, in sy *Kleine Schriften IV*, pp. 118-141. Ek haal aan uit die weergawe in *Kleine Schriften IV*.

189 H-G. Gadamer, “Replik zu ‘Hermeneutik und Ideologiekritik’”, *op. cit.*, pp. 118-121

190 *Ibid.*, p. 121.

191 *Ibid.*, pp. 124-127, 135-138.

192 *Ibid.*, pp. 138-141.

193 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 465-471.

2 (Vooroordeel, tradisie en gesag) Vervolgens word meer gekyk na die twee kern verskilpunte tussen **Gadamer** en **Habermas** oor *vooroordeel* en oor die *universaliteitsaanspraak*. Hierdie twee punte hang saam met die twee kernvrae waaromheen die hele **Gadamer-Habermas** debat wentel. Die vraag of tradisie gekritiseer kan word hang saam met argumente oor gesag en vooroordeel, en die vraag of refleksie sonder die tradisie kan plaasvind, hang saam met argumente oor die universaliteitsaanspraak.

Die groot probleem wat **Habermas** met **Gadamer** se hermeneutiek het, is dat dit nie *krities* is nie. Dit is goed dat hy verstaan as konsensus sien of as ooreengekome oor 'n saak, maar sê nou maar hierdie konsensus is ideologies? In die kommunikasie tussen mense is daar heelwat geleenthede waar mense mekaar nie misverstaan nie, hulle verstaan mekaar wel deeglik, maar dit is geïnfiltreer deur verskillende belange wat verwronge organisasie in die gemeenskap veroorsaak en sistematies versteurde kommunikasie teweeg bring. **Gadamer** se hermeneutiek kan nie hierdie ideologie as versteurde kommunikasie aan die kaak stel en kritiseer nie. Die rede hiervoor is hoofsaaklik die funksionering van gesag en vooroordeel in sy hermeneutiek.

**Habermas** se uitgangspunt is dat kennis nie wortel in die tradisie en gesag nie, maar in rasonale insig en beslissing. Die tradisie bied ons 'n leefruimte vol vooroordele en daar kom ook sistematies versteurde kommunikasie. **Gadamer** se hermeneutiek wat bloot beskryf wat is, kan nie die versteurde kommunikasie ontmasker en heelmaak nie. Wanneer **Gadamer** bloot die voorstruktuur van verstaan analiseer en sê dit is wat gebeur wanneer ons verstaan, beteken dit mos nie dat dit legitieme vooroordele is nie.<sup>194</sup> Hy reken **Gadamer** help ons nie om te onderskei tussen valse en legitieme vooroordele nie.

Vir **Gadamer** is die voorstruktuur van verstaan 'n gegewene, ons kan dit nie ontglim nie. Dit beteken ook nie 'n mens bly by 'n histories gedateerde voorverstaan wat nooit kan verander nie. Die punt is eerder dat ons altyd vanuit ons voorverstaan verstaan. Ook waar ons iets anders of iets nuuts verstaan, word die nuwe verstaan op sy beurt die nuwe voorverstaan. Verstaan as 'n voortdurend veranderende en uitbreidende voorverstaan, gebeur in die *horisonversmelting* en *gesprek*. Die horisonversmelting beeld uit hoe die horison of voorverstaan van verstaners in elke verstaansproses verbreed en groei tot 'n nuwe verstaan waarby die horison van die verstaners versmelt met die te verstane saak se horison tot 'n nuwe horison. Die metafoor van gesprek beeld dit ook so uit. Verstaners het te make met die teks as 'n "jy" wat hulle iets kan sê, wat 'n moontlike waarheid aan hulle kan voorhou. In die heen en weer beweging van die gesprek word die vooroordele vanuit die tradisie in spel gebring en op die spel geplaas. So kom verstaners uit op 'n nuwe waarheid of ooreenkoms wat nie vooraf aanwesig was nie, 'n standpunt wat nie die teks s'n of hulle eie was nie. Verstaan is nooit die blote bevestiging van die eie standpunt soos dit beïnvloed is deur die tradisie nie. Dit is daarom dat **Gadamer** reken dit is 'n totale misverstand om te reken verstaan van die tradisie is nie *kritiese verstaan* nie. Konfrontasie met die tradisie is *altyd* 'n *kritiese ontmoeting* of *kritiese gesprek*. Daar is geen kans dat vanuit 'n egte gesprek die oorgelewerde tradisie klakkeloos nagepraat kan word in starre

194 "Aber folgt aus der Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs eo ipso, daß es legitime Vorurteile gibt?" J. Habermas, "Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", *op. cit.*, p. 48.

konserwatisme nie. *Egte verstaan is altyd ook kritiese verstaan, of dit is geen verstaan nie!*<sup>195</sup>

Dit het daarom geen grond om te reken dat **Gadamer** se hermeneutiek met die begrip *Wirkungsgeschichte* reken dat vooroordele sonder meer reg is nie. Dit is eerder so dat die vooroordele op die spel geplaas word in 'n gesprek wat totale openheid verg.

Dit het ook nie veel sin om te redeneer dat sistematies *versteurde kommunikasie totaal iets anders as vooroordele* is nie. Die sistematies versteurde kommunikasie waarvan **Habermas** praat, is net soos vooroordele iets waarvan mense totaal onbewus is en wat deur historiese omstandighede gegroei het. Wanneer sistematies versteurde kommunikasie *nie net histories gegroei omstandighede* is nie, maar ook *doelbewus* en aktief beplan word deur wanorganisasie in die gemeenskap of bloot in stand gehou word ter wille van *eie interesse*, is dit reeds nie meer 'n vooroordeel wat heeltemal onbewus is nie. Die gemeenskap is dan nie 'n onbewuste geslote gemeenskap nie, maar 'n doelbewuste geslote gemeenskap. Die ideologiese siening as 'n geslote wêreldbeeld het dan ook van 'n onbewuste geslote wêreldbeeld na 'n bewuste een verskuif. 'n Bewuste vooroordeel en bewuste geslote wêreldbeeld is 'n ideologie waarvan mense bewus van word en het 'n groter moontlikheid om ter sprake gebring te word en op die spel geplaas te word. Natuurlik is dit *gevaarlik* om sulke vooroordele ter sprake te bring, want sulke versteurde kommunikasie of ideologie is – in **Thompson** se formulering – “*meaning in the service of power.*”<sup>196</sup> Om die waarheid te praat is in iedergeval gevaarlik want waarheid is “gevaarlike aangesprokenheid”. Die punt is egter, dit kan ter sprake gebring word en deel word van die gesprek wat ons is en waar verskil- en geskilpunte uitgeklaar en met verstandigheid hanteer kan word.

In hierdie verband is **Gadamer** se begrip van *anamnesis* van belang. **Plato** sê kennis is *anamnesis* of herinnering. Dit hang saam met sy idealistiese konsep. Vir **Gadamer** is kennis ook altyd herinnering of *anamnesis*, maar uit 'n ander motivering. Die motivering is dat daar geen *Archimedespunt* of nulpunt is waar kennis begin en beheer word nie, ons is altyd steeds reeds in 'n proses van ken en ons herken dinge juis omdat ons reeds 'n mate van vertrouwdheid daarmee het.<sup>197</sup> Die uitwys van 'n ideologie

195 “Insofern ist es ein schweres Mißverständnis, wenn man meint, die Betonung des essentiellen Faktors der Tradition, die in allem Verstehen mitspielt, schließe ein kritikloses Geltenlassen der Tradition ein und bedeute gesellschaftspolitisch Konservatismus ... Die Konfrontation mit unserer geschichtlichen Überlieferung ist in Wahrheit immer zugleich eine kritische Herausforderung derselben. Solche Konfrontation geschieht keineswegs im Geschäft des Philologen oder Historikers oder im geschichtlichen Bildungseifer bürgerlicher Kultur allein. Jede Erfahrung ist eine solche Konfrontation. Ich habe im größeren Zusammenhang von ‘Wahrheit und Methode’ genauer zu beschreiben gesucht, wie sich dieser Prozeß der Herausforderung des Alten durch das Neue, des Neuen durch das Alte vermittelt und daß es sich dabei um einen kommunikativen Prozeß handelt, dessen Grundschema der Dialog ist.” H-G. Gadamer, “Das Problem des historischen Bewußtsein”, *Kleine Schriften IV*, p. 146.

196 J.B. Thompson, *Ideology and modern culture*, p. 56.

197 “Wie kommt es dazu, daß sie ‘Worte’ sind, d.h. eine allgemeine Bedeutung haben? Da findet sich das sinnlich ausgestattete Wesen bei seinen ersten Apperzeptionen in einem flutenden Reizmeer, und es beginnt schließlich eines Tags etwas, wie wir sagen, zu erkennen. Offenbar wollen wir damit nicht sagen, daß es vorher blind war -, sondern wir meinen, wenn wir sagen: erkennen -, ‘wiedererkennen’, d.h. etwas als dasselbe herauserkennen aus dem Strom vobeiflutender Bilder.” H-G. Gadamer. “Die Universalität des hermeneutischen Problem”, in *Kleine Schriften I*, p. 110; “Und so ist es auch mit der Erkenntnis. Der Mensch lebt schon immer in einer verstandenen Welt, und es hat schlechterdings



of sistematies versteurde kommunikasie as iets wat nie hoort nie, is 'n tipiese voorbeeld van hoe *anamnesis* werk: dit het moontlik geword om die ideologie of versteurde kommunikasie uit te wys kragtens die begrippeapparaat van die tyd waarin ons leef. Elke epog het sy eie waarheid en dit kan telkens iets raaksien wat ander epogge nie raakgesien het nie. Dit geld uiteraard ook vir 'n *kritiese teorie* wat met verskeie soorte analises die verwronge kommunikasie wil uitwys: hulle *analises steun* iedergeval op die *omgangstaal* – dit is iets wat **Habermas** ontken, maar dit word in die volgende kernverskilpunt uitgelig.

*Anamnesis* hang saam met die vermoë om te vergeet en om dan dit wat vergeet is opnuut met vars oë raak te sien.<sup>198</sup> Die vars raaksien en anders raaksien hang saam met die nuwe of ander historiese situasie van waaruit gekyk word. Die oomblik wanneer mense bewus word van 'n ideologie of van sistematies versteurde kommunikasie sodat hulle kan praat van byvoorbeeld vroueregte of 'n hiërargiese sisteem, is dit vooroordele waarvan ons bewus begin word. En wanneer ons bewus word van vooroordele, is dit die menslike taak om dit op die spel te plaas binne die gesprek wat ons is.

**Habermas** se beskuldiging van *konserwatisme* aan die adres van **Gadamer** hou in die lig hiervan ook nie steek nie. Dat hy reken die erfenis van die *Aufklärung* is juis om jou verstand te gebruik en dat dit teenoor die aanvaarding van outoriteit is, is eerder deel van die vooroordeel of ongetoetste en oorhaastige opvatting van die *Aufklärung*. Outoriteit is vir **Gadamer** geensins blinde aanvaarding van gesag nie, dit is 'n rasionele aanvaarding van die kundigheid van iemand of die oortuigende waarheid van 'n standpunt. Hy self reken dat iemand wat hom of haar op gesag beroep, geen outoriteit het nie en 'n mens kan nie met so 'n persoon in 'n gesprek tree nie. En met diegene wat nie bereid is om hulle vooroordele te bevraag nie, kan 'n mens ook nie 'n dialoog voer nie.<sup>199</sup>

**Habermas** reken dat **Gadamer** die krag van refleksie misken. Refleksie is die vermoë om die dogmatisme van die lewenspraksis te skud.<sup>200</sup> Hy reken dat **Gadamer** te veel

keinen Sinn, hinter dies Verständnis zurückgreifen zu wollen auf einen Anfangszustand, wo der Mensch seine Erkenntnis von Grund aus neu aufbauen könnte. O. F. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, p. 23.

198 "Es wäre Zeit, das Phänomen des Gedächtnisses aus seiner vermögenspsychologischen Nivellierung zu befreien und es als einen Wesenzug des endlich-geschichtlichen Seins des Menschen zu erkennen. Dem Verhältnis von Behalten und Sich-Erinnern gehört in einer lange nicht genug beachteten Weise das Vergessen zu, das nicht nur ein Ausfall und ein Mangel, sondern, wie vor allem F. Nietzsche betont hat, eine Lebensbedingung des Geistes ist. Nur durch Vergessen erhält der Geist die Möglichkeit der totalen Erneuerung, die Fähigkeit, alles mit frischen Augen zu sehen, so daß das Altvertraute mit dem Neugesesehenen zu vielschichtiger Einheit verschmilzt." H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 13.

199 "Die Meinung, daß Autorität und Tradition etwas seien, worauf man sich berufen kann, ist ein reines Mißverständnis. Wer sich auf Autorität und Tradition beruft, hat keine Autorität. Punkt. Ebenso ist es doch mit Vorurteilen. Wer sich auf solche beruft, mit dem ist nicht zu reden. Aber wer seine Vorurteile nicht in Frage zu stellen bereit ist, mit dem ist auch nicht zu reden." C. Dutt, *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, p. 19. Dit is 'n vraag of Gadamer nie hier sydelings na Habermas verwys nie. Was Habermas werklik bereid om sy vooroordele op die spel te plaas?

200 "Gadamer erkennt die Kraft der Reflexion, die sich im Verstehen entfaltet. Sie ist hier nicht länger vom Schein einer Absolutheit, die durch Selbstbegründung eingelöst werden müßte, geblendet und macht sich vom Boden des Kontingenten nicht los. Aber indem sie die Genesis der Überlieferung, aus der die Reflexion hervorgeht und auf die sie sich zurückbeugt, durchschaut, wird die Dogmatik der Lebenspraxis erschüttert." J. Habermas, "Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", *op. cit.*, p. 48.

die tradisie se korrektheid bevestig. Die krag van refleksie bestaan daarin dat die aansprake van die tradisie as egte kennis bevestig kan word, maar ook dat aansprake afgewys kan word. Daarom onderskei hy graag tussen outoriteit en kennis. Outoriteit is vir hom om die gesag sonder meer en onkrities en onreflektief te aanvaar. Kennis is wanneer die gereflekteerde tradisie as gesaghebbend aanvaar word.<sup>201</sup> Wat **Habermas** dus pla is nie dat **Gadamer** reken die tradisie kan ons iets leer nie, dit aanvaar hy ook. Wat hom wel pla is die dogmatisme van die lewenspraxis oftewel die ongereflekteerde aanvaarding van die gesag van die tradisie. Die moontlike kennis wat die tradisie kan bied, word dan nie deur **Habermas** vooraf aanvaar of veronderstel nie, maar moet eers reflektief aangedui word.

**Gadamer** reken op sy beurt weer dat **Habermas** die krag van die refleksie oorskat. Blyk die mag van refleksie slegs daarin dat die dogmatisme van die praxis geskud word en die onmag van refleksie wanneer die tradisie bevestig word? Hy reken dit is 'n onbegrondbare stelling dat die uitwys van die vooroordeelstruktuur van verstaan in die erkenning van outoriteit sonder meer tot die dwang van dogmatisme lei. Hy noem ook dat 'n konserwatiewe benadering drie groot omwentelings binne die Duitse geskiedenis teweeg gebring het sonder revolusionêre opskuddings in die gemeenskap. Daarom reken hy die houding waarby gesag by voorbaat erken word en krities toetsend mee geleef word – die houding wat **Habermas** 'n konserwatiewe benadering noem - in 'n gunstiger posisie is om waarheid wat maklik verberg word, raak te sien as 'n revolusionêre houding waarvolgens daar eers krities en reflektief oor gesag beslis moet word.<sup>202</sup> Waar **Habermas** gesag in die tradisie by voorbaat uitskakel en eers via refleksie wil bevestig as kennis, gaan **Gadamer** van die erkenning uit dat die tradisie kennis kan inhou en in die gesprek met die tradisie word die gesag as kennis ingesien of verander. Dit is net soos met sy *Vorgriff der Vollkommenheit* waar hy uitgaan van die volledigheid van die teks en dat die teks vir hom iets te sê het. In die gesprek word uitgeklaar waarin die waarheid of gesag van die teks lê en of daar nie dalk geen waarheid en gesag is nie, maar eerder leuen en misleiding aanwesig is.

201 "Gadamers Vorurteil für das Recht der durch Tradition ausgewiesenen Vorurteile bestreitet die Kraft der Reflexion, die sich doch darin bewährt, daß sie den Anspruch von Traditionen auch abweisen kann. Substantialität zergeht in der Reflexion, weil diese nicht nur bestätigt, sondern dogmatische Gewalten bricht. Autorität und Erkenntnis konvergieren nicht. Gewiß ist Erkenntnis in faktischer Überlieferung verwurzelt; sie bleibt an kontingente Bedingungen gebunden. Aber Reflexion arbeitet sich an der Faktizität der überlieferten Normen nicht spurlos ab. Sie ist zur Nachträglichkeit verurteilt, aber im Rückblick entfaltet sie rückwirkende Kraft." *Ibid.*, pp. 49-50.

202 "Aber heißt das, daß wir nur dann verstehen, wenn wir Vorwandhaftes durchschauen und falsche Anmaßungen entlarven? Habermas scheint das vorauszusetzen. Mindestens scheint sich ihm nur darin die Macht der Reflexion zu erweisen, daß sie das tut, und ihre Ohnmacht, wenn wir in dem Gespinst der Sprache hängen bleiben und an ihm weiterpsinnen. Seine Voraussetzung ist ja, daß Reflexion, die in den hermeneutischen Wissenschaften geübt wird, 'die Dogmatik der Lebenspraxis erschüttert'. Umgekehrt sieht er es als einen unbegründbaren und das Erbe der Aufklärung verratenden Satz an, daß die Transparentmachung der Vorurteilstruktur des Verstehens in der Anerkennung von Autorität – einer dogmatischen Gewalt! – münden könne. – Es kann schon sein, daß der Konservatismus (nicht jener Generation eines Burke, sondern einer Generation, die drei große Umbrüche der deutschen Geschichte hinter sich hat, ohne daß es je zu einer revolutionären Erschütterung der bestehenden Gesellschaftsordnung gekommen wäre), dafür günstig ist, eine Wahrheit einzusehen, die sich leicht verbirgt. Um den Anspruch, etwas Einsehbares zu sagen, und nicht um eine 'Grundüberzeugung' (174) handelt es sich jedenfalls, wenn ich Autorität und Vernunft aus der abstrakten Antithese der emanzipatorischen Aufklärung herauslöse und ihre wesenhaft ambivalente Beziehung behaupte." H-G. Gadamer, op. cit., pp. 123-124. Die getal tussen hakies (174) is Gadamer se verwysing na die bladsy in *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Die teks wat ek gebruik is anders: J. Habermas, "Zu Gadamers 'Wahrheit und Methode'", in op. cit., p. 48.

Die kritiese punt vir **Gadamer** is dat ons histories gesitueerd is. Ons het nie 'n *Archimedespunt* buite ons eie oord en stonde van waaruit die tradisie gekritiseer kan word nie. Die refleksie wat **Habermas** voorstaan wat in 'n sosiale teorie uitmond van waaruit gekritiseer kan word, is volgens **Gadamer** self histories gesitueerd en wesenlik beïnvloed deur die tradisie en kan ook moontlik ideologies gekleur wees. En hoewel **Habermas** reken sy teorie kan tog wel, ten spyte van historiese gesitueerdheid, 'n mate van objektiwiteit bereik en kritiek uitoefen, reken **Gadamer** dat dit nie voldoende grond bied tot die soort kritiek waarop **Habermas** aanspraak maak nie, en dat 'n gesprek met die tradisie vanuit die erkenning dat die tradisie iets vir ons te sê het 'n groter kans op vernuwing bied. Op hierdie punt interpreteer **Warnke** vir **Gadamer** myns insiens oorhoops.<sup>203</sup> Indien **Gadamer** reken **Habermas** het nie vaste en onbetwisbare grond om die tradisie te kritiseer vanuit sy sosiale teorie nie aangesien dit ook deur die tradisie besmet is en ideologies gekleur kan wees, beteken dit nie **Habermas** mag dit nie doen nie. Dit beteken wel hy moet bewus wees van wat hy besig is om te doen: hy is besig om bloot die een vermeende ideologie met 'n ander moontlike en onbewuste een te vervang! Dit is ook 'n ernstige vraag aan **Habermas**: Is dit *openheid* en *rasioneel* of is dit *geslotenheid* en *irrasioneel* om die tradisie te kritiseer gewoon vanuit 'n ander voorveronderstelling en ideologie en te maak asof dit beter is? En indien met so 'n kritiek voortgegaan word, wie gaan beslis watter een die minder slegte een van die twee is? Is dit dan nie maar beter dat die ideologiekritiek 'n bewussynsverheldering ondergaan oor waarmee hulle besig is nie – dit is immers waarop **Gadamer** se kritiek op ideologiekritiek neerkom. Dit beteken dat hulle nie vanuit hoër grond as 'n posisie buite oord en stonde, en dus buite die taal en tradisie staan en kritiek lewer wat as wetenskaplik en waar aanvaar moet word nie. Dit beteken dat ideologiekritiek vanuit hulle analises op dieselfde grond staan as die ander en deelneem aan die gesprek wat ons is.

Die vraag is uiteindelik eerder wat die beste benadering is: om die een ideologie met 'n ander te vervang, of om in gesprek met die tradisie te tree waar vooroordele en versteurde kommunikasie ontmasker word en om dan vanuit die konsensus wat op 'n kritiese manier gevind word, tot 'n beter samelewing te kom. Die vraag is ook of ons *elitisties* of *demokraties* wil wees. By **Habermas** word ideologiekritiek deur 'n elitistiese groepie kundiges of eksperte gedoen, by **Gadamer** word die hermeneutiese gesprek insluitend gevoer deur die burgers van die samelewing en is dit deel van die gesprek wat ons is.<sup>204</sup>

In hierdie verband is **Mathew Forster** se kommentaar oor die ironie van **Habermas** se *outoritêre houding* teenoor **Gadamer** se *oop houding* skerp en op die punt af:

“Contrary to Habermas’ reading of Gadamer, philosophical hermeneutics in principle imputes to people a greater ability to distinguish insight from illusion, and solidarity from its pretense. Ironically, it is Habermas who views persons as essentially helpless unless they can control and apply the authority of a rationality which is not inherent in human life. But, in fact, this view of reason is an appeal to an ultimate authority which can supersede and judge all

203 Cf. G. Warnke, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, pp. 134-138.

204 Bernstein wys op hierdie verskil, asook dat Gadamer Aristoteles se phronesis-begrip aanpas van 'n elitistiese na 'n demokratiese gebruik. R. Bernstein, “What is the Difference that makes a difference?” in sy *Philosophical Profiles. Essays in a pragmatic mode*, pp. 65-66.

other authorities, and it is this ideological reliance on reason which finally proves, in Habermas' own words, to be 'blind and slavish'" <sup>205</sup>.

**Gadamer** het dus geen stryd met **Habermas** oor die aanwesigheid van ideologiese idees as sistematies versteurde kommunikasie in die gemeenskap nie, hy het wel 'n stryd met **Habermas** of hy sy hermeneutiek goed verstaan het as hy reken **Gadamer** se hermeneutiek laat nie ruimte vir 'n kritiese verstaan van die tradisie nie. **Habermas** het ook nie 'n stryd daarmee dat die tradisie wel kennis kan inhou nie, maar dit moet net eers via refleksiewe denke herken en beoordeel word. Behalwe die groot verskil, naamlik dat **Habermas** vanuit die opgewondenheid van die *Aufklärung* 'n hoë premie plaas op die krag van refleksie wat vir hom die laaste woord spreek, en dat **Gadamer** vanuit die *Romantiek* se weerstand hierteen en vanuit die besef van die geskiedmatigheid en eindigheid van menslike denke die maatlose krag van refleksie betwyfel, is daar groter ooreenstemming tussen **Gadamer** en **Habermas** as wat dit op die oog af lyk. *Uiteindelik moet 'n mens vra wat die verskil dan regtig is. Gaan die verskil om die vraag of die tradisie hoegenaamd gekritiseer kan word? Of gaan die verskil nie dalk eerder oor die antwoord op die vraag hóé die tradisie op die beste manier gekritiseer kan word nie?*

Die antwoord op hierdie vraag weerspieël nie net 'n *lewenshouding* van hoe die konflik hanteer word nie, maar ook 'n *politieke houding* teenoor onreg of disorganisasie in die *polis* of samelewing. Dit gaan ten diepste oor die vraag hoe 'n mens verandering teweeg bring: *reformatories* of *revolusionêr*.<sup>206</sup> Die *revolusionêre houding* verwerp die *status quo* en wil dit op 'n abrupte wyse omverwerp en verander – of die abrupte ingrype nou plaasvind deur die mag van wapengeweld of deur die mag van utopiese kritiek. Die *revolusionêre benadering* werk vanuit 'n utopiese idee van 'n samelewing wat as ideaal gestel word wat dwars staan op die bestaande bestel.

Die *reformatoriese houding* respekteer die *status quo* as die neerslag van die tradisie en poog om vanuit 'n herwaardering van die verlede 'n kritiese gesprek met die *status quo* te voer met die oog op die toekoms. Wanneer raakgesien word hoe dit histories kom dat sekere gebruike (wanorganisasie, dwangverhoudinge, ongelykhede) in die samelewing aanwesig is, word dit moontlik om nuwe waardes of nuwe singelding van ou waardes raak te sien.

Die *revolusionêre houding* propageer verandering vanuit 'n standoord van buite die samelewing; die *reformatoriese houding* bewerk verandering vanuit 'n standoord van binne die samelewing deur die dialogiese motivering van die *status quo* om self veranderend voort te beweeg. Terwyl die *revolusionêre houding* kritiek gee vanuit die *rand* van die samelewing en *konflik* verhoog, voer die *reformatoriese houding* 'n gesprek in die *sentrum* van die samelewing wat *solidariteit* verhoog. Dit is ook opvallend hoe hierdie houding by **Gadamer** en **Habermas** terminologies na vore

<sup>205</sup> M. Foster, *Gadamer and Practical Philosophy. The Hermeneutics of Moral Confidence*, p. 163.

<sup>206</sup> Tydens die koffiebreek van 'n Honneursklas in 1974 het Professor Rossouw onderskei tussen revolusie as die abrupte omverwerp van die bestaande orde en reformasie as die benutting van die middele wat die bestaande orde bied om verandering teweeg te bring. Die onderskeiding weerspieël uiteraard die destydse historiese situasie. In die debat tussen Habermas en Gadamer reken ek die onderskeiding blyk in die verwerping van die bestaande vanuit 'n utopiese ideaal teenoor die dialogiese verandering van die bestaande vanuit 'n ontginning van die tradisie wat nuwe toekomsommoontlikhede bied.

kom. Waar **Habermas** praat van *emansipasie*, praat **Gadamer** van *solidariteit*; waar **Habermas** praat van *kritiese teorie*, praat **Gadamer** van *retoriek*.<sup>207</sup>

Dit sou onbillike beoordeling wees om te sê dat **Habermas** eskatologies en liberaal is teenoor **Gadamer** wat *argaiës* en konserwatief is. In hulle debat word weliswaar 'n politieke aar raakgeboor, maar ook 'n dieper ontologiese aar wat uiteindelik 'n hele lewenshouding weerspieël. In die gedeelte oor die sin van die *Wirkungsgeschichte* (II/3/1) is reeds aangedui dat **Gadamer** se hermeneutiese filosofie, anders as **Aristoteles** se ontologie, die werklikheid van die gebeurdelik gevormde bewussyn en werklikheid van die *praxis* as die primêre sien, maar die primaat gee aan die moontlikheid. Die reformatoriese houding wat die *status quo* respekteer en erken as die primêre, probeer glad nie die *status quo* sanksioneer nie. Dit probeer eerder vanuit 'n ontginning van die tradisie te sien hoe dit kom dat die samelewing is soos dit is. Sodoende kom die kraglyne van die verlede na vore wat nuwe moontlikhede na vore laat kom.

**3 (Universele aanspraak)** Die vraag of refleksie los van die tradisie kan plaasvind, hang nou saam met die universaliteitsaanspraak van **Gadamer** se hermeneutiek. By die argumente hieroor is die siening oor taal en **Habermas** se benutting van die psigoanalise as model vir ideologiekritiek van belang.

**Gadamer** se aanspraak is dat daar in alle verstaan 'n *wirkungsgeschichtliche* moment aanwesig is.<sup>208</sup> In *Wahrheit und Methode* motiveer **Gadamer** die universele aspek van hermeneutiek vanuit oorgelewerde tekste. Maar hy maak ook die aanspraak dat oorgelewerde tekste bloot die invalshoek is om uit te wys hoe sy hermeneutiese filosofie se begrip van die *Wirkungsgeschichte* werk en hoe dit in alle verstaan aanwesig is. Sy beroemd geworde frase - *Sein das verstanden werden kann, ist Sprache* - beklemtoon dan ook dat vir sover hermeneutiek 'n sprekende aangeleentheid is, dit oral aanwesig is waar verstaan word.<sup>209</sup> Die *Wirkungsgeschichte* word gekonkretiseer in *phronesis*, en *phronesis* blyk as verstandige verstaan van sin en waarheid, asook in die verstandige vertel van sin en waarheid. Dit is in hierdie verband dat **Gadamer** die rol van retoriek, as die kruiskant van hermeneutiek, benut vir die verduideliking van die universele aanspraak van sy hermeneutiek.

Retoriek is alomteenwoordig en deurspek elke faset van die lewe. Slegs deur die retoriek word die wetenskap tot 'n faktor in die samelewing. Dit is immers deur retoriek dat mense ingelig word oor die sin en betekenis van die wetenskap. Alle wetenskap wat die *praxis* wil beïnvloed of uit die gemeenskap voordeel wil trek, benodig retoriek.<sup>210</sup> Hermeneutiek, as die muntkant van retoriek, is net so universeel.

207 M. Foster, *op. cit.*, pp. 145-147.

208 "Die These meines Buches ist nun, daß das wirkungsgeschichtliche Moment in allem Verstehen von Überlieferung wirksam ist un wirksam bleibt ... "H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XXI.

209 *Ibid.*, pp. 449-465.

210 "Die Ubiquität der Rhetorik ist eine unbeschränkte. Erst durch sie wird Wissenschaft zu einem gesellschaftlichen Faktor des Lebens. Was wüßten wir von der modernen Physik, die unser Dasein so sichtbarlich umgestaltet, allein aus der Physik? Alle Darstellungen derselben, die sich über den Kreis der Fachleute hinaus richten (und vielleicht sollte man sagen: soweit sie sich nicht auf einen jeweils sehr kleinen Kreis eingeweihter Spezialisten beschränken), verdanken ihre Wirkung dem rhetorischen Element, das sie trägt. Selbst Descartes, dieser große und leidenschaftliche Anwalt von Methode und Gewißheit, ist in allen seinen Schriften ein Schriftsteller, der die mittel der Rhetorik auf großartige Weise handhabt, wie vor allem Henri Gouhier nachgewiesen hat. An ihrer fundamentalen Funktion

Die misverstand van oorgelewerde tekste wat deur hermeneutiek oorwin word, is slegs 'n spesifieke geval van die mens se totale oriëntering in die wêreld.<sup>211</sup> Die oorlewering kom as iets waaraan ons behoort en wat ons hoor en dit word deel van ons taal. Hermeneutiek het uiteindelik nie maar net met die esteties-humanistiese tradisie te make nie. Dit is universeel, want dit het te make met taal en om taal te verstaan. Of liever, om deur medium van taal in die wêreld te oriënteer, want taal of spreke is wêreldontsluiting en wêreldoriëntering.<sup>212</sup>

In sy eerste reaksie op **Gadamer** het **Habermas** beklemtoon dat *arbeid* en *dominansie* faktore is wat sentraal in die samelewing is. Dominansie gebeur volgens hom egter *agter die rug van taal* in die grammatika of dieperliggende reëls van die taal wat ons interpretasie van die wêreld wesenlik bepaal.<sup>213</sup> Daarom reken hy die analise van arbeid en dominansie oorskry die grense van taal. 'n Verstanende sosiologie kan nie dominansie uitwys nie, daarvoor word 'n objektiverende en verklarende benadering benodig.<sup>214</sup> **Gadamer** weerlê **Habermas** se standpunt deur te daarop te wys dat ons spreke reeds 'n verstaan en uitleg is van wat ons is in al ons verhoudinge, en al ons vooroordele oor die sosiale veskynsels wat in ons spreke ingebed is, is dus reeds 'n op weg wees van die verstaan van die verhoudinge van

---

innerhalb des sozialen Lebens kann kein Zweifel sein. Alle Wissenschaft, welche praktisch werden soll, ist auf sie angewiesen." H-G. Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", in *op. cit.*, pp. 117-118.

211 "Auf der anderen Seite ist die Funktion der Hermeneutik nicht minder universal. Denn die Unverständlichkeit oder Mißverständlichkeit überlieferter Texte, die sie ursprünglich auf den Plan gerufen hat, ist nur ein Sonderfall dessen, was in aller menschlichen Weltorientierung als 'atopon', das Seltsame begegnet, das sich in den gewohnten Erwartungsordnungen der Erfahrung nirgends unterbringen läßt." *Ibid.*, p. 118.

212 "Auch von der Seite des Verstehens her zeigt sich also die Universalität der menschlichen Sprachlichkeit als ein in sich grenzenloses Element, das alles trägt, nicht nur die durch Sprache überlieferte Kultur, sondern schlechthin alles, weil alles in die Verständlichkeit hereingeholt wird, in der wir uns miteinander bewegen. Plato hat mit Recht davon ausgehen können, daß wer die Dinge im Spiegel der Reden betrachtet, ihrer in ihrer vollen und unverkürzten Wahrheit gewahr wird. Auch hat es einen tiefen und richtigen Sinn, wenn Plato lehrt, daß alle Erkenntnis erst als Wiedererkenntnis ist, was sie ist. Eine 'erste' Erkenntnis ist so wenig möglich wie ein erstes Wort. Auch die neueste Erkenntnis, deren Folgen noch gar nicht absehbar scheinen, ist erst, was sie eigentlich war, wenn sie sich in sie ausgefolgt hat und in das Medium der intersubjektiven Verständigung eingegangen ist. So durchdringen sich der rhetorische und der hermeneutische Aspekt der menschlichen Sprachlichkeit auf vollkommene Weise. Es gäbe keinen Redner und keine Redekunst, wenn nicht Verständigung und Einverständnis die menschlichen Beziehungen trüge – es gäbe keine hermeneutische Aufgabe, wenn das Einverständnis derer, die 'ein Gespräch sind', nicht gestört wäre und die Verständigung nicht gesucht werden müßte." *Ibid.*

213 "Eine verstehende Soziologie, die Sprache zum Subjekt der Lebensform und der Überlieferung hypostasiert, bindet sich an die idealistische Voraussetzung, daß das sprachlich artikulierte Bewußtsein das materielle Sein der Lebenspraxis bestimmt. Aber der objektive Zusammenhang sozialen Handelns geht nicht in der Dimension intersubjektiv vermeinten und symbolisch überlieferten Sinnes auf. Die sprachliche Infrastruktur der gesellschaft ist Moment eines Zusammenhangs, der sich auch, wie immer symbolisch vermittelt, durch Realitätszwänge konstituiert: durch den Zwang der äußeren Natur, der in die verfahren technischer Verfügung eingeht, und durch den Zwang der inneren Natur, der sich in den Repressionen gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse spiegelt. Beide Kategorien von Zwang sind nicht nur Gegenstand von Interpretationen; hinter dem Rücken der Sprache wirken sie auch auf die grammatischen Regeln selber, nach denen wir die Welt interpretieren. Der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und Herrschaft zumal. An Systemen der Arbeit wie der Herrschaft relativiert sich das Überlieferungsgeschehen, das nur einer verselbständigten Hermeneutik als die absolute Macht entgegentritt." J. Habermas, "Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", in *op. cit.*, p. 54.

214 *Ibid.*, pp. 54-55.

arbeid en dominansie.<sup>215</sup> Volgens hom bring taal die ganse werklikheid ter sprake. Die werklikheid gebeur nie “agter die rug van taal” soos **Habermas** beweer nie, maar eerder agter die rug van diegene wat in die waan leef dat hulle deur hulle refleksie die wêreld deurdring en verstaan, en dit gebeur ook in taal!<sup>216</sup>

In die hermeneutiese refleksie oor die sprekendheid van ons voorverstaan word iets voor my gebring wat agter my rug gebeur het. Slegs iets, nie alles nie, want die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* is meer syn as bewussyn. In hierdie proses van bewuswording wat in spreke voor my gebeur, kom ideologiese opklaring en verbloeming na vore, want in die hermeneutiese refleksie is ek nie vry van vooroordele nie, maar daar word onderhandel. My voorverstaan se vooroordele word steeds op die spel geplaas en word in die gesprek telkens vervorm en verander in ‘n nuwe voorverstaan.<sup>217</sup>

In sy verdere reaksie ignoreer **Habermas Gadamer** se oortuigende weerlegging van sy idee dat arbeid en dominansie buite die grense van taal is, maar hy erken wel die rol wat retoriek en hermeneutiek speel. Die hermeneutiese bewussyn het volgens hom ‘n sosiale aktualiteit bekom, naamlik die vertaling van wetenskaplike informasie in omgangstaal. Die hermeneutiese bewussyn het die taak om die wetenskap deel te maak van die algemene menslike lewenservaring. Die universaliteit van die menslike taal is hier aanwesig waar taal die draer van die oorlewering en kultuur is.<sup>218</sup> Hy reken egter dat hermeneutiek slegs van toepassing is op die normale kommunikasie in die omgangstaal. In die geval van versteurde kommunikasie is dit ontoereikend. In so ‘n geval bied psigoanalise die moontlikheid van kommunikasieherstel wat hermeneutiek nie kan bied nie. Dat psigoanalise kommunikasieherstel kan bied in gevalle van versteurde kommunikasie, is tekenend van hermeneutiek se beperktheid en hy reken dat hermeneutiek dus sy aanspraak op universaliteit verloor.<sup>219</sup>

Die belang van psigoanalise vir **Habermas** is dat hy dit oordra na die kollektiewe gebied van ideologiekritiek. In beide gevalle gaan dit om uitinge in die omgangstaal waarby die mense hulle eie intensies nie herken nie. Dit is versteurde kommunikasie wat slegs deur ‘n teorie van patologie van omgangstaal kommunikasie geken kan word deur ‘n verklaring van die uitinge. So ‘n verklaring lê buite die veld van hermeneutiek.<sup>220</sup>

**Habermas** sluit aan by **Freud** wat sistematies versteurde kommunikasie geanaliseer en dit geïsoleer het as ‘n gebied van onverstaanbare lewensuitinge. Hierdie gebied wissel van alledaagse en skadelose pseudo-kommunikasie tot die patologiese verskynsels van neurose, geesteskrankhede en psigosomatiese storinge. **Freud** benut

215 H-G. Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik”, in *op. cit.*, p. 123.

216 “Das heißt in keiner Weise, wie Habermas mir unterstellt, daß das sprachlich artikulierte Bewußtsein das materielle Sein der Lebenspraxis bestimmt, sondern allein, daß es keine gesellschaftliche Wirklichkeit mit allen ihren realen Zwängen gibt, die sich nicht ihrerseits wieder in einem sprachlich artikulierten Bewußtsein zur Darstellung bringt. Die Wirklichkeit geschieht nicht ‘hinter dem Rücken der Sprache’, sondern hinter dem Rücken derer, die in der subjektiven Meinung leben, die Welt zu verstehen (oder nicht mehr zu verstehen), und sie geschieht auch in der Sprache.” H-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 125-126.

217 *Ibid.*, p. 127.

218 J. Habermas, “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, *op. cit.*, pp. 128-129.

219 *Ibid.*, pp. 133-134.

220 *Ibid.*, p. 132.

sistematies versteurde kommunikasie as die sleutel vir pseudonormaliteit. **Habermas** sluit spesifiek aan by neurotiese verskynsels.<sup>221</sup>

Psigoanalise maak egter deur 'n verklarende metode kommunikasie moontlik, iets wat hermeneutiek nie kan doen nie. Vir 'n psigoanalitiese gesprek sluit **Habermas** aan by **Alfred Lorenzer** wat 'n taalanalise van die psigoanalitiese gesprek tussen arts en pasiënt gedoen het. Die doel van die analise is om die onverstaanbare taaluiting verstaanbaar te maak. Die analitikus probeer die sin van die simptome verstaanbaar te maak deur dit te verklaar. Hy doen dit deur dit in verband te bring met 'n ervaring wat die pasiënt as kind gehad het en wat oorgedra word na die hele lewe. So bou die analitikus 'n nuwe vestaansraamwerk of woordeskat op vir die pasiënt en word die oorspronklike gebeure gerekonstrueer om die pasiënt te help tot 'n nuwe selfrefleksie. Hier vind her-simbolisering plaas. Die verstaan van die oorspronklike gebeurtenis noem **Lorenzer** "*sceniese verstaan*" in onderskeiding van *hermeneutiese verstaan*. Die verskil lê daarin dat hermeneutiese verstaan normale verstaan van sin is, terwyl *sceniese verstaan* die verklaring van distorsies is vanuit 'n teorie. Die onverstaanbare gedrag word deur 'n rekonstruksie van 'n gebeurtenis in die kinderjare as die ontstaan van die onsin verklaar.<sup>222</sup> Die *sceniese verklaring* steun nie op die kommunikatiewe kompetensie van die sprekers nie, maar op 'n teorie. Dus, slegs 'n teorie van kommunikasie kan op daardie gebied help, nie hermeneutiek nie, en **Habermas** noem hierdie teorie van kommunikasie *meta-hermeneutiek* of *diepte-hermeneutiek*.<sup>223</sup>

Vir **Gadamer** is die psigoanalitiese model problematies. Reeds in sy eerste reaksie op **Habermas** wys hy op twee sake. Eerstens, **Freud** se aanpak van psigoanalise is eg wetenskaplik met hipoteses oor wetmatighede en 'n metodiese vervreemding. Wat gebeur nou wanneer die analise met behulp van metodiese vervreemding voltooi is? Op daardie punt, reken hy, word die hermeneutiese aktiwiteit van verstaan benodig.<sup>224</sup> Tweedens, wat is die rol van die psigoanalitikus in ideologiekritiek? In ideologiekritiek is die analitikus ook pasiënt. Waar lê die grens tussen analitikus en pasiënt?<sup>225</sup>

Die eerste vraag wat **Gadamer** vra oor wat gebeur na die psigoanalise voltooi is, gaan oor 'n breër probleem, naamlik die verhouding tussen *analitiese verklaring* en *hermeneutiese verstaan*. By **Habermas** kom dit telkens na vore dat hy die analitiese verklaring wil sien as iets totaal los van die omgangstaal en ook los van hermeneutiese aktiwiteit wat die hermeneutiek se universele aanspraak tenietdoen. **Gadamer** se vraag wil bloot aandui dat die analitiese verklaring nie genoeg is om die pasiënt te help nie. Na die verklarende aktiwiteit is die pasiënt nog nie klaar gehelp nie, daar kom nog iets kort. Die verklaring van die pasiënt se versteurde kommunikasie as die oorsaak van 'n gebeurtenis in die kinderjare is dus op sigself nie

221 *Ibid.*, pp. 134-135. Daar is drie kriteria wat neuroties versterktes afgrens van die normale. Eerstens: op die vlak van taalsimbole maak versteurde kommunikasie gebruik van reëls wat merkbaar van die reëlsisteem van die normale taal afwyk. Tweedens: op die vlak van verhoudings vertoon versteurde kommunikasie 'n misvormde taalspel waar stereotipe gedrag op 'n onplooibare en onaanpasbare wyse herhaal word. Derdens: op die oorhoofse vlak is die diskrepansie tussen vlakke van kommunikasie opvallend - die kongruensie tussen simboliek, handeling en begeleidende ekspressies het verval en dit maak egte kommunikasie totaal onmoontlik. *Ibid.*, p. 135.

222 *Ibid.*, pp. 136-137.

223 *Ibid.*, pp. 138-139.

224 H-G. Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", in *op. cit.*, pp. 129-130.

225 *Ibid.*



genoeg nie, daar word nog eers 'n hermeneutiese aktiwiteit benodig waarby die pasiënt die verklaring toeëien of verstaan as van toepassing op sy of haar situasie. By sommige pasiënte gebeur die hermeneutiese aktiwiteit spontaan, by ander moet die hermeneutiese aktiwiteit aangehelp word. Dat die verklarende aktiwiteit die verstanende aktiwiteit benodig en sonder dit onvoltooid is, aksentueer dat die psigoanalise as 'n wetenskaplike metode – net soos alle wetenskaplike metodes – hoewel dit op 'n unieke wyse iets doen wat hermeneutiese aktiwiteit nie kan doen nie, uiteindelik dit tog ook nie daarsonder kan doen nie en dus ook nie die universaliteit van die hermeneutiek inperk nie.

Dit is natuurlik ook so dat die verklarende aktiwiteit rus op 'n paar aannames wat nie sonder meer bewys kan word nie. Die aannames waarop die teorie van die verklarende aktiwiteit berus, hang weer saam met sekere vermoedens of vrae wat op hulle beurt weer hermeneutiese aktiwiteit is wat ingebed is in die tradisie of *Wirkungsgeschichte*. Die punt is net dat die verklarende aktiwiteit met die teorie wat daarmee saamhang, nie los van die omgangstaal en hermeneutiese aktiwiteit kan bestaan nie. Hermeneutiese aktiwiteit speel oral 'n rol en die universaliteit van die hermeneutiek word geensins deur psigoanalise ingeperk nie.

Die psigoanalise van **Lorenzer** wat die pasiënt deur 'n proses van hersimbolisering of taalskepping neem, skep nie die taal van nuuts af nie, maar steun op die omgangstaal. Psigoanalise veronderstel 'n gemeenskap van sprekers, waarsonder die analitikus op geen manier die pasiënt deur 'n hersimbolisering kon help nie. Hoewel die omgangstaal nie direk te make het met die verklarende aktiwiteit van die psigoanalise nie, maar slegs op 'n indirekte wyse, maak dit nie dat dit los van die omgangstaal en die hermeneutiese aktiwiteit plaasvind nie. Die aanspraak dat psigoanalise die universaliteitsaanspraak van hermeneutiek kanseleer en los van die omgangstaal en tradisie funksioneer, hou geheel en al nie steek nie.

Die tweede vraag van **Gadamer** oor die verhouding tussen die terapeut en pasiënt wanneer die model van psigoanalise geëkstrapoleer word na die sosiale sfeer van ideologiekritiek, gaan oor die geldigheid en toepaslikheid van die oordrag. In sy eerste reaksie wys hy op die lastigheid daarvan dat in ideologiekritiek die analitikus ook pasiënt is aangesien die analitikus nie op 'n punt buite die samelewing staan nie, maar deel is van die gemeenskap. En hoe onderskei 'n mens in so 'n situasie tussen terapeut en pasiënt?<sup>226</sup> In sy latere reaksie wys **Gadamer** op die totale andersoortigheid van die psigoanalitiese situasie en struktuur teenoor die van ideologiekritiek. In die psigoanalitiese situasie is die terapeut deur die gemeenskap gelegitimeer en onderwerp die pasiënt hom- of haarself vrywillig aan die kundigheid en gesag van die terapeut vir leiding. In die ideologiekritiese situasie is die vraag wie stel die kritici aan?<sup>227</sup> Wat gaan maak dat die gemeenskap hulle vrywillig onderwerp aan die oordeel

226 "Damit wird aber die Analogie zwischen psychoanalytischer und soziologischer Theorie problematisch. Denn wo soll diese ihre Grenze finden? Wo hört dort der Patient auf und tritt die Sozialpartnerschaft in ihr unprofessionelles Recht? Gegenüber welcher Selbstinterpretation des gesellschaftlichen Bewußtseins – und alle Sitte ist eine solche – ist das Hinterfragen und Hintergehen am Platze, etwa in revolutionärem Veränderungswillen, und gegenüber welcher nicht? Diese Fragen scheinen unbeantwortbar. Es scheint sich die unausbleibliche Konsequenz zu ergeben, daß dem prinzipiell emanzipatorischen Bewußtsein die Auflösung alles Herrschaftszwangs vorschweben muß – und das hieße, daß die anarchistische Utopie ihr letztes Leitbild sein muß. – Dies freilich scheint mir ein hermeneutisch falsches Bewußtsein." *Ibid.*, p. 130.

227 H-G. Gadamer, "Replik zu 'Hermeneutik und Ideologiekritik'", *Kleine Schriften IV*, pp. 135-136.

en leiding van die ideologiekritikus? Is die gebeurtenis waar 'n gemeenskap van mense ideologiekritiese geluide aanvaar en hulle vrywillig aan die "terapeute" onderwerp nie eerder deel van die solidariteit van 'n reeds ooreengekome gemeenskap wat iets nuuts begin herken of raaksien vanweë die gesprek in die gemeenskap nie? En is die verwerping van kritiek nie dalk omdat 'n groep mense nog nie gereed is daarvoor of dit nog nie kan herken nie of omdat die kritiek self ideologies is nie?

Die oordrag van die psigoanalitiese model na die sosiale sfeer as model vir ideologiekritiek is dus nie heeltemal sonder probleme nie. Dit blyk tog duidelik dat ideologiekritiek, soos **Habermas** dit voorhou, as iets wat los van die tradisie en omgangstaal plaasvind en wat meen om die universaliteitsaanspraak van hermeneutiek te verpletter, nie so kan werk nie. Ideologiekritiek benodig enersyds ook retoriek om die gemeenskap te oorreed tot oortuiging van hulle bevindinge, dit kort retoriek om mense van hieruit te beweeg tot 'n nuwe vorm van handeling wat tekenend is van bevryding van die gemeenskap. Andersyds is ideologiekritiek in elk geval volledig ingebed binne die hermeneutiese aktiwiteit. Die benutting van die psigoanalitiese model in die sosiale sfeer hang saam met hermeneutiese vrae wat aan die gemeenskap gevra is en die formulering van 'n utopie of ideale gemeenskap waarheen die ideologiekritiek op pad is, is ook 'n vergestaltung van hermeneutiese aktiwiteit. *Hoekom dan nie maar insien en erken dat ideologiekritiek nie op 'n punt buite oord en stonde of buite die tradisie staan nie?* Ideologiekritiek is eerder deel van die gesprek wat ons is en veronderstel telkens weer die solidariteit wat deel is van die gemeenskap en wat hermeneutiese vrae en gesprek moontlik maak. *Ideologiekritiese bevindinge kan eerder, net soos enige ander tegniese-wetenskaplike bevindinge, op 'n retoriese wyse deel word van die gesprek vanuit solidariteit tot groter solidariteit.*

### 3.3 Phronesis en kompetent-kommunikatiewe gemeenskap

In hierdie subparagraaf word 'n paar opmerkinge gemaak oor die vrugbaarheid van **Gadamer** se begrip van *phronesis* vir 'n sinvolle beoordeling van die **Habermas/Gadamer** debat. Aangesien hierdie debat deel is van 'n groter konflik van denke, word dit ook in die ruimer konteks geplaas. In die eerste gedeelte word gevra of daar nie dalk 'n nouer verhouding tussen **Habermas** en **Gadamer** se denke is nie en of 'n mens nie dalk kan praat van 'n *dialektiek* tussen hermeneutiek en kritiek nie. In die tweede gedeelte word gekyk na die rol van *phronesis* in hierdie dialektiek en in die laaste gedeelte word **Gadamer** se begrip van *phronesis* en die latere **Habermas** se begrip van kommunikatiewe kompetensie bekyk.

**1 (Dialektiek tussen Hermeneutiek en Kritiek?)** Die debat tussen **Gadamer** en **Habermas** het baie te make met hulle onderskeie begrippe van *hermeneutiek* en *kritiek*. Ek maak daarom 'n paar opmerkings oor die geskiedenis van die begrippe en hoe dit funksioneer binne die onderskeie *tradisies* en benaderings van waaruit hulle elkeen hulle filosofie bedryf.

In sy begripsbepaling van hermeneutiek, skryf **Schleiermacher**, die vader van die moderne hermeneutiek, in sy eerste aforismes van 1805 dat hermeneutiek slegs te make het met verstaan, nie met die uitleg nie en ook nie met die toepassing daarvan

nie.<sup>228</sup> Hermeneutiek fokus op die suiwer verstaan as die intelligente ontvangs of hoor van wat gesê of geskryf is. Die uitleg is 'n aparte aktiwiteit wat onder 'n aparte dissipline tuishoort, naamlik die retoriek as die kuns om duidelik en oortuigend te praat. Hermeneutiek sluit nie die kuns om te praat in nie, want hermeneutiek is slegs die kuns om te hoor.

Op 'n subtiële wyse verbind **Schleiermacher** egter wel uitleg aan verstaan. Hierdie verbinding is gegrond op die feit dat verstaan nie iets suiwer innerliks in die psige van 'n persoon is nie. Verstaan funksioneer nie binne 'n ontoeganklike psigiese innerlikheid nie, maar volledig binne die veld van intersubjektiviteit, oftewel binne taal.<sup>229</sup> Die intelligente hoor of verstaan van 'n teks of rede gebeur uitsluitlik binne taal want taal en denke is identiek. Verstaan en uitleg, *subtillitas intelligendi* en *subtillitas explicandi*, word op hierdie wyse nou aan mekaar verbind. Vir sover uitleg die blote sê is van wat gehoor is, of die summere weergawe in taal is van wat verstaan is, is uitleg identiek aan verstaan en deel van hermeneutiek.

Hierdie noue verwewing, en selfs identiteit, van verstaan en uitleg hang egter nou net af van die perspektief waarmee 'n mens daarna kyk. Vanuit die hermeneutiese perspektief is uitleg die blote taalweergawe van wat gehoor is. Vanuit die retoriese perspektief is uitleg die kreatiewe daarstelling van 'n verstaande saak aan die hand van retoriese riglyne. Vanweë hierdie noue verwewing karakteriseer **Schleiermacher** die hermeneutiek as omgekeerde retoriek en die retoriek as omgekeerde hermeneutiek. Retoriek is die riglyne hoe om 'n saak wat verstaan is, op 'n kunstige wyse in taal daar te stel. Hermeneutiek is die riglyne om langs die weg van die hoor van 'n kunstig daargestelde taaluiting, 'n saak te verstaan. Retoriek beweeg van verstaan na kunstige taaluiting; hermeneutiek beweeg van 'n kunstige taaluiting na verstaan.<sup>230</sup>

Dit is vanweë hierdie begrip van hermeneutiek dat **Schleiermacher** se student en vriend, **Lücke**, na sy dood sy aforistiese hermeneutiek saamgestel in die bundel *Hermeneutik und Kritik*.<sup>231</sup> Eintlik is dit twee boeke wat in een saamgebundel is. Hermeneutiek is een dissipline en kritiek is 'n totaal ander dissipline. Kritiek is nie deel van hermeneutiek nie, maar 'n aparte dissipline wat saamhang met die *subtillitas applicandi* wat uit die gebied van hermeneutiek verskuif is.

**Schleiermacher** se begripsbepaling van hermeneutiek het die vanselfsprekende begrip van hermeneutiek gebly. By **Dilthey** word verstaan en uitleg in lyn hiermee

228 "Eigentlich gehört nur das zur Hermeneutik was Ernesti Prol. Par. 4 *subtillitas intelligendi* nennt. Denn die *subtillitas explicandi* sobald sie mehr ist als die äußere Seite des Verstehens ist wiederum ein Object der Hermeneutik und gehört zur Kunst des Darstellens". F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ms. 1, 3, p. 31. "Schleiermacher bezieht sich hier auf Joh. Aug. Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, Leipzig 1961 (1. Auflage)", *Ibid.*, Nachweise, p. 169.

229 "Alles vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache und alles zu findene ... muß aus der Sprache gefunden werden." F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ms. 1, 8, p. 38 en ms. II, 5, p. 56. (Die spelling van 'vorauszusetzende' sonder die 't' is deel van die Duits van daardie tyd.)

230 "Die Hermeneutik ist das Umgekehrte der Grammatik und noch mehr", *Ibid.*, ms. 1, 8, p. 38. Verderaan blyk waarin die "und noch mehr" bestaan: "Wie die erste Seite umgekehrte Grammatik, so diese umgekehrte Composition," *Ibid.*, ms. 1, 15, p. 48. Hy verwys hier (binne sy vroeëre fase) na die tegniese interpretasie wat die komposisie of retoriese proses terugkomponeer of omgekeerde retoriek toepas. Cf. H.L. Fouché, *Die verstaan van waarheid*, pp. 49-50, 70 ev.

231 *Hermeneutik und Kritik*, Sämtliche Werke I/VII, hrsg. Von F. Lücke, Berlin: G. Reimer, 1838.

*Erlebnis* en *Nachbilden*. Dit is eers **Heidegger** met sy hermeneutiek van faktisiteit en sy geskiedmatige analise van menslike *Dasein* wat verstaan, uitleg en toepassing as 'n eenheidsgebeurtenis aantoon. Verstaan is vir **Heidegger** die sinvolle omgaan van menslike *Dasein* met die omgewing of wêreld van ter-hande-tuie waardeur die sin van die syn uitgelê word. In die uitleg van die sin van die syn vorm die *Entscheidung* of beslissing deel van die verstaansgebeure as 'n eenheidsproses. Uiteindelik is dit **Gadamer** wat eksplisiet die *subtillitas applicandi* as deel van hermeneutiek uitwys en die verstaansgebeure as 'n eenheidsgebeurtenis aandui.

Die metafore wat **Gadamer** se begrip van verstaan as toegepaste verstaan uitbeeld, is die *horisonversmelting* en *gesprek*. Die horisonversmelting tussen die hede horison van die verstaner en verlede horison van die te verstanende teks, vind plaas in die gesprek as 'n heen en weer beweging van vraag en antwoord en die sin waarby uitgekom word is nie die eiendom of siening van die verlede of hede nie, maar 'n bondel van sin wat in die ontmoeting van verlede en hede gebore word. In die horisonversmelting en gesprek is dit geensins 'n geval van verstaan wat bestaande sin bloot ontvang of verneem of registreer nie. Dit gaan om 'n kritiese gesprek, 'n oorwoë uitruil en sif, van aanvaarding en verwerping en omduiding van inligting en moontlikhede. Die *model van vertaling* illustreer ook hoe verstaan interpretasie is as 'n nuut en anders sê van wat gehoor is. 'n Egte tolk herhaal nooit bloot wat gesê is nie, maar ook wat dit beteken. In die sê wat die gesegde sin beteken, blyk verstaan reeds as kritiese verstaan. Enigeen wat 'n goeie tolk al gehoor het en wat self albei tale magtig is, ken die verrassende ervaring hoe sin in so 'n geval op 'n selfstandige, kritiese en verhelderende wyse ontplooi word.

Vir **Gadamer** het dit daarom geen sin om *verstaan* en *kritiek* te skei nie. Verstaan is altyd kritiese verstaan indien dit hoegenaamd verstaan is.<sup>232</sup> Kritiese denke as die sifting en onderskeiding tussen sin en sinvolheid, word nie gemeet aan 'n eksterne kriterium of maatstaf wat uit die hemel geval het nie. Enige kriterium wat aangelê sou kon word, word in die gesprek uitgeklaar. So 'n kriterium is nie 'n maatstok vir tyd en ewigheid nie, maar moet telkens weer uitgeklaar word; dit is ook nie maatgewend vir die ganse wêreld nie, maar alleen vir die gesprekke deelnemers, en almal wat deel van daardie gesprek word. **Gadamer** is in elk geval minder beïndruk met so 'n maatstaf. Hermeneutiese denke soek nie na 'n kriterium nie, maar soek om in gesprek - die gesprek wat ons is - voortdurend krities te oorweeg, konkreet te dink, toegepas te verstaan.<sup>233</sup> So 'n gesprek vind plaas onder die dwang of aangesprokenheid of waarheid van die ter sprake gebragte saak self.<sup>234</sup>

**Habermas** sien hermeneutiek en kritiek anders. Hermeneutiek is vir hom die dissipline wat reflekteer oor die normale omgangstaal en daaglikse kommunikasie waar verstanend met mekaar en die wêreld omgegaan word. Kritiek kom vir hom na vore in die diepte-hermeneutiek of meta-hermeneutiek wat die daaglikse kommunikasie en abnormale kommunikasie op 'n tegniese wyse kan analiseer, dit kan verklaar vanuit 'n teorie van kommunikasie en van daaruit emansipasie van dwangverhoudinge kan bied.

232 H-G. Gadamer, "Das Problem des historischen Bewußtsein", *Kleine Schriften IV*, p. 146.

233 "Die hermeneutische Reflexion ist darauf beschränkt, Erkenntnischancen offenzulegen, die ohne sie nicht wahrgenommen würden. Sie vermittelt nicht selbst ein Wahrheitskriterium." H-G. Gadamer, "Replik zu 'Hermeneutik und Ideologiekritik', in *Kleine Schriften IV*, p. 130.

234 "Wahrheit ist die Einleuchtende ..." H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 460.

Die begrip van verstaan wat by **Habermas** funksioneer waarop hermeneutiek volgens hom fokus as terrein van nadenke, is meer die *Romantiese* begrip van verstaan wat by **Schleiermacher** funksioneer as van die begrip van verstaan van **Gadamer**. Die begrip van kritiek wat by **Habermas** funksioneer waarby sy diepte-hermeneutiek of meta-hermeneutiek aansluit, is nie die soort kritiek waarvan **Gadamer** praat wat deel is van gesprek en konkrete verstaan nie. Dit is eerder die kritiek wat aansluit by die *Marxistiese* tradisie waarby vanuit 'n bepaalde utopie, krities gekyk word na die hede. **Habermas** stel sy utopie vanuit rasonele oorweginge en meet met sy tegniese rasionaliteit kommunikasie tussen mense op 'n verklarende wyse.

Behalwe dat **Habermas** 'n ander begrip van verstaan en hermeneutiek as **Gadamer** het, is die fokus van sy denke nie op die *waarheid as rots* of die *waarheid as aangesprokenheid* waarop **Gadamer** se denke fokus nie. Sy denke is meer gefokus op *waarheid as spieël*, oftewel die *waarheid* wat op 'n wetenskaplike en verklarende wyse afgelei en geïsoleer word van die daaglikse en normale kommunikasie tussen mense.

**Gadamer** en **Habermas** dink dus vanuit totaal verskillende perspektiewe wat betref hulle begrippe van *hermeneutiek*, *verstaan* en *kritiek*. Hierdie verskille hang verder saam met die verskillende tradisies wat die bakermat van hulle denke is, en die verskil in aanpak van hulle denke. Die bakermat van **Gadamer** se denke is die *fenomenologiese denke* soos veral gemunt deur **Heidegger**; die bakermat van **Habermas** se denke is veral die *kritiese teorie* van die *Marxistiese* skool. **Gadamer** het 'n meer ontologiese aanpak, **Habermas** het 'n meer epistemologiese aanpak. **Gadamer** sluit meer aan by die *Romantiese denke* met die weerstand teen die *Aufklärung* se oorskating van die krag van menslike rede; **Habermas** sluit meer aan by die *Aufklärung* met die verlustiging in die krag van die rede, al sluit sy begrip van *verstaan* en *hermeneutiek* meer aan by die *Romantiese hermeneutiek*.

**2 (Die rol van phronesis) Ricoeur** reken dat die verskil tussen **Gadamer** en **Habermas** ook saamhang met 'n verskil of konflik – tipies van sy aanpak!<sup>235</sup> - op 'n breër vlak.<sup>236</sup> Hy onderskei tussen twee soorte hermeneutiek wat in die Weste dominant is. Die een is die *hermeneutiek van sakraliteit* wat *gerig is op herontdekking* en herstel van betekenis.<sup>237</sup> Hierdie soort hermeneutiek word meer geassosieer met **Rudolph Bultmann**, maar sluit ook aan by **Gadamer** se hermeneutiek. Dit is 'n *hermeneutiek van geloof*, of *hermeneutiek van sakrale geskrifte*, wat poog om die vergange teks se boodskap te herontdek en te herstel wat vanweë die antiekheid daarvan verlore geraak het of misverstaan word. **Bultmann** se *ontmitologisering* is hiervan die voorbeeld. **Ricoeur** assosieer hierdie hermeneutiek dan ook met die fenomenologie van die godsdiens. Dit is 'n hermeneutiek wat vertrou het in die mag van taal.

235 Domenico Jervolino reken dit is die onderskeidende kenmerk van Ricoeur om orals te fokus op areas van konflik en dit te probeer versoen. D. Jervolino, "Gadamer and Ricoeur on the Hermeneutics of Praxis", in *Philosophy and Social Criticism*, 21 (5-6), p. 71.

236 P. Ricoeur, "Hermeneutics and Ideology", in sy *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 63-100.

237 P. Ricoeur, *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, pp. 28-32.

Teenoor die *hermeneutiek van sakraliteit* is die *hermeneutiek van suspisie*.<sup>238</sup> Ricoeur assosieer hierdie hermeneutiek met drie denkers waarby **Habermas** ook sterk aansluit, naamlik **Karl Marx**, **Friedrich Nietzsche** en **Sigmund Freud**. Soos by **Habermas** se diepte-hermeneutiek, wantrou al drie hierdie denkers die wêreld en soek onder die oppervlakte die meer outentieke betekenis. Hierdie hermeneutiek veronderstel dat die oppervlak verskynsels die essensiële werklikheid verberg. Anders as in die fenomenologiese denkwysie waar die benadering is: *die wêreld kán anders wees as wat dit is*, is die benadering van die hermeneutiek van suspisie: *die wêreld is anders as wat dit lyk*.

Die *hermeneutiek van suspisie* is nie gerig op die herstel van sin nie, maar op die *wegskeur van maskers*. Dit ontsluit vermomming en onthul valse bewussyn. Dit betwyfel die enigste ontwyfelbare vir **Descartes**, naamlik die *bewussyn*. Die hermeneutiek van suspisie propageer teenoor **Bultmann** die mees *radikale ontmitologisering*.

Volgens **Ricoeur** is die **Gadamer/Habermas debat** deel van hierdie groter konflik van interpretasies. Op hierdie wyse poog hy ook om hulle te versoen deur aan te toon dat hulle *mekaar nodig het* en dat hulle onderskeie hermeneutiese benaderings 'n verhouding van wedersydse implikasie toon. Hermeneutiek en kritiek word so in 'n dialektiese verhouding gesien. **Ricoeur** vra dan ook twee vrae aan **Gadamer** en **Habermas**. Die eerste vraag: *Kan hermeneutiese filosofie rekenskap gee van die geldige eis van ideologiekritiek, en met watter prys? Moet dit dalk sy universaliteitsaanspraak laat vaar en sy program en projek wysig?* Die tweede vraag: *Op watter voorwaarde is ideologiekritiek moontlik? Kan dit ten diepste vry wees van hermeneutiese voorverondersellings?*<sup>239</sup>

**Ricoeur** reken die konflik tussen hermeneutiek en ideologiekritiek is 'n *houding* wat die hele filosofie raak. Hermeneutiek kom uit die houding van *nederigheid*, 'n houding van erkenning van die historiese voorwaardes vir verstaan. Hermeneutiek sien raak hoe ons binne 'n historiese proses is en daaraan behoort en daaraan deelhet. Ideologiekritiek kom uit die houding van *trots*, 'n houding van verwerping van die distorsies in die gemeenskap. Ideologiekritiek opponeer die valsheid van die *status quo* se kommunikasie met die idee van politieke vryheid van spraak en met die ideaal van dwangvrye kommunikasie.<sup>240</sup>

Op die eerste vraag reken **Ricoeur** die hermeneutiese filosofie behoort die vraag effens te verskuif. In plaas van die dichotomie tussen waarheid en metode, tussen behorendheid en vervreemding, moet hermeneutiek terugkeer na die erfenis van **Schleiermacher** en hermeneutiek van tekste wees. Vanuit 'n hermeneutiek van die teks, waarby **Ricoeur** dan sy eie teksteorie benut, is die metodiese vervreemding nie meer iets wat staan teenoor die behorendheid aan 'n tradisie nie. Verklaar is dan ook nie meer 'n kenwyse wat vreemd is aan die hermeneutiese verstaan nie, maar is komplimentêr aan verstaan en deel van die intepretasieproses. Vanuit die hermeneutiek van die teks word die wêreld van die teks as 'n moontlike wêreld 'n

238 *Ibid.*, pp. 32-36.

239 P. Ricoeur, "Hermeneutics and Ideology", in sy *op. cit.*, pp. 64. Ricoeur se hantering van die Gadamer/ Habermas debat is 'n illustrasie van verstaan as kritiese verstaan. Sy vrae is nie heeltemal so onskuldig nie – dit weerspieël alreeds sy verstaan, kritiek en uitweg uit die impasse!

240 *Ibid.*, p. 87.

moontlikheid van mag. **Ricoeur** reken ideologiekritiek kan so deel wees van 'n hermeneutiek van die teks. In so 'n geval is verstaan nie die projeksie van die self in die teks in nie, maar die blootstel van die self aan die teks. Op so 'n wyse word die self verryk, verdiep, vergroot en kan die kritiek van 'n valse bewussyn moontlik word.<sup>241</sup>

Dit is belangrik om daarop te let dat **Ricoeur** self nie reken om hiermee 'n supersisteem te ontwerp waarin hermeneutiek en ideologiekritiek opgelos word nie, hy reken om die dialektiek te behou.<sup>242</sup> 'n Mens kan hierby voeg dat **Ricoeur** se uitweg ook net nog 'n benadering is wat in elk geval *phronesis* benodig. Om jouself aan die teks as 'n moontlike wêreld van mag bloot te stel en ontmasker te word as 'n valse selfbewussyn, is nie vreemd aan **Gadamer** se hermeneutiek en opvatting van die *Wirkungsgeschichte* nie, intendeel, dit is presies waarom dit gaan in die hermeneutiek as gesprek en in die ervaring van eie eindigheid. Die punt is egter dat so 'n gesprek nie net gevoer word aan die hand van metodiese reëls alleen nie, maar *phronesis* benodig. **Ricoeur** se benadering is gefokus op waarheid as spieël, terwyl **Gadamer** se benadering gefokus is op waarheid as rots. As sodanig is **Ricoeur** se benadering deel van die magiese denke teenoor **Gadamer** se benadering wat deel is van die profetiese denke.

Op die tweede vraag reken **Ricoeur** dat die ideologiekritiek van **Habermas** nie los kan wees van hermeneutiese voorveronderstellings nie. Eerstens berus sy teorie van interesse waarvolgens navorsing gestuur word deur 'n tegniese, 'n praktiese en 'n emansipatoriese interesse op 'n filosofiese antropologie. Die belange of interesses waarvan hy praat is nie empiries waarneembaar nie, maar moet - net soos **Freud** se *ego*, *super-ego* en *id* - ontsluit word om herken te word. Ideologiekritiek se aanspraak om iewers 'n vastrapplek buite die oord en stonde van hermeneutiek te bekom, is gewoon onmoontlik. Beide hermeneutiek en ideologiekritiek word saamgesnoer in ons eie eindigheid van vooroordeel en ideologie.<sup>243</sup> Tweedens reken **Ricoeur** dat die interesse in emansipasie nie werklik anders is as ander interesses nie en leeg is indien dit nie histories gesitueerd is nie. Kritiek van die kommunikatiewe kompetensie kan nie los wees van die omgangstaal en tradisie nie, en kan slegs plaasvind vanuit 'n kreatiewe herinterpretasie van die kulturele tradisie.<sup>244</sup> Derdens reken **Ricoeur** dat **Habermas** se kritiek nie teen 'n ideologie in die abstrakte is nie, maar teen die ideologie van wetenskaplike funksionering en tegniese industrie. Hy reken die interesse in emansipasie kan niks meer as 'n leë belofte wees indien dit nie kommunikatiewe kompetensie laat herleef nie en dat so 'n kompetensie slegs kan herleef deur die vernuwing van die kulturele erfenis.<sup>245</sup> Vierdens reken **Ricoeur** die fundamentele verskil tussen **Gadamer** en **Habermas** is dat **Gadamer** dink vanuit 'n konsensus of behorendheid wat reeds bestaan en **Habermas** vanuit 'n konsensus wat hy antisipeer om in die toekoms te bestaan. Die ideaal van 'n dwangvrye kommunikasie dien as 'n regulatiewe idee wat as kriterium dien vir sy ideologiekritiek van die hede. Dié ideaal kry **Habermas** in elk geval vanuit die

---

241 *Ibid.*, pp. 88-95.

242 *Ibid.*, p. 67.

243 *Ibid.*, pp. 95-96.

244 *Ibid.*, pp. 96-97.

245 *Ibid.*, pp. 97-99.

tradisie, al is dit bloot 'n ander tradisie as **Gadamer** s'n. Waar **Gadamer** vanuit die *Romantiek* dink, dink **Habermas** vanuit die *Aufklärung*.<sup>246</sup>

Vir **Ricoeur** is die ontologie van voorverstaan van hermeneutiek en die eskatologie van vryheid van ideologiekritiek nie totaal los van mekaar nie en behoort hulle in 'n dialektiese spanning bymekaar gehou te word, anders word beide niks meer as ideologieë nie.<sup>247</sup>

**Gadamer** is minder opgewonde oor die idee van 'n *hermeneutiek van suspisie*. Hy reken sy begrip van verstaan is genoegsaam. 'n Suspisieuse houding wat by voorbaat die tradisie wantrou en die tradisie wil ontmasker, ontnem hulleself die voorreg om agter te kom hoe die ideologiese tentakels hulleself beet het. Sy kritiek teen die *historisme* en gepaardgaande *histories-kritiese metode* – naamlik om meer krities te wees deur ook krities teenoor die eie historisiteit te wees wat meewerk in die verstaan van tekste – kan ook teenoor die ideologiekritiek gestel word: *wees meer suspisieus ... wees dus ook suspisieus teenoor jou eie suspisieusiteit!* Op hierdie wyse kan diegene wat by voorbaat al suspisieus is dalk agter kom dat hulle eie voorveronderstellinge ook suspisie verdien en dat hulleself ontmasker moet word.

Hoewel **Ricoeur** se dialektiek tussen die twee hermeneutiese tradisies verhelderend is, is ek minder oortuig van die geldigheid van sy dialektiek tussen ideologiekritiek en hermeneutiek asof die twee tradisies gelyke gewig dra. Ek reken **Gadamer** se begrip van *phronesis* is hier eerder nogeens die beter uitweg. *Phronesis* is met betrekking tot ideologie die *balans tussen geloof en skepsis*, tussen *vertroue en wantroue*. *Phronesis* is die oorwoë en verstandige wyse van op weg gaan. Dit help jou *die weg van 'n hermeneutiek van suspisie op 'n selfkritiese wyse te bewandel*. Dit maak dat die verstaner dit wat die voor-die-hand-liggende en vanselfsprekende is, nie op sigwaarde finaal te aanvaar nie, ook nie na deelglike oorweging nie, maar steeds reeds oop bly vir bevraagtekening, vir hernieuwe diskussie en oorweging, omdat die waarheid wat jou aanspreek veel groter is as ons vertroude denkskemas. *Phronesis* as die konkretisering van die *Wirkungsgeschichte* is 'n lewenshouding wat geslote en vertroude denkskemas telkens deurbreek.

**3 (Phronesis en Kommunikatiewe Kompetensie)** In **Habermas** se latere ontwikkeling konsentreer hy nie meer op die *dwangvrye gesprek* wat bewerk word deur 'n *hermeneutiek van suspisie* nie, hy konsentreer meer op die *skep van 'n nuwe tradisie*. Hierdie tradisie is die *skep van 'n kultuur van gesprekvoering*, 'n gemeenskap wat in staat is tot sinvolle en dwangvrye kommunikasie. So 'n kommunikasie is 'n wesenlike voorwaarde vir die groei van wetenskap binne 'n demokratiese gemeenskap en die weerhouding van ideologiese oorname in die wetenskap en politiek. In hierdie fase besef **Habermas** ook die *emansipatoriese rol van die kuns*. Kuns is die nie-verbale kommunikasie wat mense op 'n nuwe manier aan mekaar bind en nuwe gemeenskap stig. Van hieruit bepleit **Habermas** dan 'n gemeenskap wat tipeer kan word as – in sy beroemd geworde frase – 'n *kompetent-kommunikatiewe gemeenskap*. Waar **Habermas** pleit vir die *vaardigheid van kommunikasie*, pleit **Gadamer** steeds vir *phronesis*.

246 *Ibid.*, p. 99.

247 *Ibid.*, p. 100.



'n Mens moet vra wat is die verskil tussen *kompetent-kommunikatiewe gemeenskap* en *phronesis*? Het ons dalk hier te make met verskillende begrippe en terme wat dieselfde saak aandui – naamlik om krities-verstanend op weg te gaan met sin? Hoe 'n mens dit ookal sal definieer en beskou, **Habermas** en **Gadamer** is enersyds *glad nie so ver* van mekaar as wat die debat dit laat klink nie.<sup>248</sup> Andersyds is hier die *voortdurende konflik* tussen twee soorte hermeneutiek, of ook tussen twee wyses van omgang met die waarheid, of twee lewenswyses of lewensetosse.

Ten slotte moet onthou word dat die verskil in *perspektief* op die waarheid tussen **Habermas** en **Gadamer** steeds aanwesig is. Kompetent kommunikatiewe gemeenskap is steeds 'n perspektief vanuit die *waarheid as spieël* en *phronesis* is 'n houding vanuit die *waarheid as rots*. Kompetent kommunikatiewe gemeenskap is steeds die resultaat van 'n *vaardigheid* wat verwerf en beoefen word om die gemeenskap te beheer en te lei na 'n utopiese gesprek waar geen dwang of mag of gesag die gesprek beduiwel nie. *Phronesis* is meer die *op soek wees* na die goeie vanweë die aanspraak van die waarheid en goeie. Waar *kompetent kommunikatiewe gemeenskap* die resultaat is van 'n *vaardigheid wat beheer*, is *phronesis* 'n *voortgaande ondervinding* wat telkens die balans tussen utopie en werklikheid, tussen skepsis en vertrouwe ontdek en so 'n lewenshouding word en nie noodwendig 'n vaardigheid of tegniek wat beheer nie.

---

<sup>248</sup> Cf. hiervoor R. Bernstein, "What is the Difference that makes a difference?" in sy *Philosophical Profiles. Essays in a pragmatic mode*, pp. 58-93.

## SAMEVATTENDE STELLINGE EN BESLUIT

- 1 **Gadamer** bied 'n *hermeneutiese filosofie* wat 'n bewussynsverheldering teweeg wil bring. Dit is deel van, wat hy noem, die *Derde Aufklärung*, waarby 'n valse bewussyn oor die mag van die rede en metodes gekorrigeer word. Hiervoor word die hermeneutiek benut wat nadink oor die reëls van verstaan.
  - a) Die oerbetrekking mens en wêreld, oftewel: die primêre verhouding van die mens tot die wêreld, is 'n verstaansverhouding van vertrouwdheid.
  - b) Die *Wirkungsgeschichte* is 'n poging om die aard of struktuur van hierdie verhouding aan te dui en is as sodanig 'n synstruktuur.
  - c) Die *Wirkungsgeschichte* tipeer die synstruktuur in terme van gebeurde en wil aantoon hoeveel gebeurde in ons verstaan aanwesig is, dus dat ons verstaan van die werklikheid meer syn as bewussyn is.
- 2 Die begrip van die *Wirkungsgeschichte* word gekonstitueer in drie perspektiewe op verstaan van sin vanuit drie onderskeie gebiede.
  - a) Die eerste is uit die ervaring van *kuns* waar die begrip *spel* as model funksioneer; die tweede is uit die ervaring van die *tradisie* as gebeurde waar die begrip *gesprek* as model funksioneer; die derde is uit die ervaring van *spreke* waar die begrip van *vertaling* as model funksioneer.
  - b) Al drie perspektiewe op verstaan van sin konstitueer gesamentlik die begrip *Wirkungsgeschichte* en hulle verhouding is soos drie konsentriese sirkels waar die kunsperspektief die binneste sirkel vorm. Op hierdie wyse moet die gebeurdelike en sprekende perspektiewe in uitkringende orde gesien word in lyn met die binneste hartsirkel en met die vorige perspektief. **Gadamer** se analise van die begrip *spel* toon dat die spel nie op inisiatief van die verstaners gespeel word nie, maar dat dit eerder die spel is wat die spelers intrek en meevoer in 'n eie ritmiese heen en weer beweging. Hoewel die spel die inisiatief neem en in 'n sin onafhanklik van die spelers is, het die spel tog die spelers nodig want die spel is slegs spel in die gespeel word daarvan. Die begrip spel is **Gadamer** se deurbreking van die subjek-objek dichotomie en illustreer hoe die spelers opgeneem word in die spel se eie ritme as 'n eenheidsgebeurtenis. Die begrip *spel* dien dan as die model om aan te toon hoe die *gesprek* 'n gebeurtenis is waarin verstaners opgeneem is in die meesleurende krag van die te verstane saak sodat die uitkoms nie die standpunt van die een of die ander is nie, maar van die saak self. Die begrip *gesprek* dien saam met die spelbegrip as model om aan te toon hoe *vertaling* 'n spreekervaring is waarby verstaners ingetrek word by die ontsluitende mag van 'n wêreld van sin sodat die vertaler nie net kan sê wat gesê is nie, maar moet sê wat dit beteken in die nuwe taal. In hierdie verband is verstaan in spreke nie 'n holle herhaling van wat gesê is nie, maar 'n kreatiewe spreke binne 'n nuwe historiese situasie oor die sin van iets.
- 3 **Gadamer** benut 'n verskeidenheid van *metafore* vir die verduideliking van die *Wirkungsgeschichte* se werking, naamlik horisonsversmelting, *phronesis*, Inkarnasie, lig.
  - a) Die metafoor van *horisonversmelting* dui enersyds **Gadamer** se keuse vir integrasie in lyn met **Hegel**, eerder as rekonstruksie in lyn met **Schleiermacher** en **Dilthey**; andersyds illustreer dit hoe die *subtillitas applicandi* wat uitgeskuif is uit die hermeneutiek nou nie net deelgemaak

word van hermeneutiek nie, maar ingeruk word in die sentrum van die hermeneutiese diskussie en verstaansaktiwiteit.

- b) Die metafoor van *phronesis* – as die sentrale begrip in **Aristoteles** se etiek - druk uit hoe verstaan gerig is op 'n algemene saak wat in die besondere situasie gekonkretiseer moet word; dat verstaan, net soos *phronesis*, nooit vooraf presies weet nie, maar in die konkrete eers beslis word wat die algemene is. Verder is dit niks minder as verstandigheid nie, wat besef dat verstaan nie uitloop op 'n absolute verstaan nie, maar tot 'n voorlopige ooreengekomenheid oor die sinaanspraak of waarheid van iets. Verstaan as verstandigheid is deel van die besef van eindigheid en voorlopigheid, dit is die gerypte ervaring wat die deurkruising van die eie verwagtingspatroon verwag. Die metafoor is so verrassend oorvleuelend en druk die wesenlike van verstaan so helder en essensiële uit, dat 'n mens kan sê dat verstaan *phronesis* is. Verstaan is net soos *phronesis*, nie 'n teoretiese aangeleentheid nie, maar prakties; die slotsom van verstaan is net soos *phronesis*, nie 'n teoretiese uitspraak nie, maar 'n *besluit* tot oriëntering en handeling te midde van die voortgaande gesprek wat ons is, omdat ons nooit klaar gepraat en nooit finaal ooreengekome is nie.
  - c) Die metafoor van die *Inkarnasie* van die tweede persoon van die *Triniteit*, dien om die verwewenheid van spreke en denke te illustreer, en hoe die gedagte wat woord en skrif word, nie iets anders word nie, maar bloot sin openbaar op so 'n wyse dat dit verdwynende syn is.
  - d) Die metafoor van *lig* toon aan hoe spreke die lig in die oneindige duisternis is sodat elke woord wat aan die lig bring omsluit word deur 'n duisternis van moontlikhede of sin wat op die punt staan om binne te breek in die lig. By die metafoor van spreke as lig kom **Gadamer** se sleutel frase voor van *Sein das verstanden werden kann, ist Sprache*. In die metafoor van lig blyk spreke as wêreldontsluiting en dit druk die spekulatiewe struktuur van verstaan uit en illustreer die universele aspek van hermeneutiek.
- 4 As ontologiese of synstruktuur funksioneer die *Wirkungsgeschichte dialekties* en *spekulatief*.
- a) Die model van gesprek illustreer reeds die *dialektiese struktuur* van die *Wirkungsgeschichte* waarby daar 'n voortdurende heen en weer beweging is tussen die verstaner en die teks en die te verstane saak. Die dialektiese struktuur maak dat die verstaner en die eie horison altyd mede-konstituerend vir die sinaanspraak van die teks is.
  - b) Die metafoor van lig illustreer die *spekulatiewe struktuur* van die *Wirkungsgeschichte* waarby vaste menings telkens deurbreek word: elke woord is soos 'n ligstraal wat omgeef word deur die oneindige duisternis van moontlikhede wat neig om in kraam te gaan en die lig binne te breek. Die spekulatiewe karakter van spreke blyk ook daarin dat taal verdwynende syn is – dit bring aan die lig en verdwyn voor dit wat dit ter sprake en aan die lig bring.
- 5 Kragtens die reaksie en gesprekke wat op *Wahrheit und Methode* gevolg het, het die begrip van *phronesis* baie meer prominent begin funksioneer. Die rede hiervoor is dat *phronesis* die konkretisering van die *Wirkungsgeschichte* is. *Phronesis* is die verstandige omgang in die alledaagse lewe of *praxis* waar praktiese beslissings geneem word om die natuurdrif in en om die mens te vermenslik, deur redelikheid te reguleer en te rig. In hierdie verband praat **Gadamer** van hermeneutiek as *Praktiese Filosofie*, aangesien dit die dissipline

van oudsher is wat nadink oor die sinvolle optrede in die veld van menslike *praxis*. Hermeneutiek is dan die dissipline wat nadink oor die *praxis* waar *phronesis* verstanend en verstandig besluite neem ter wille van 'n sinvolle oriëntering en lewe.

- 6 Die begrip *waarheid* by **Gadamer** is anders as die soort waarheid waaroor gewoonlik in die wetenskappe beslis word. Die soort waarheid wat daar funksioneer is waarheid as uitspraak of waarheid as spieël wat neerkom op waarheid as die ooreenstemming tussen die uitspraak en die ding, of ook: waarheid as juistheid. Die soort waarheid waaroor **Gadamer** dit het is waarheid as aangesprokenheid of waarheid as rots wat jou dra en oriënteer. Waarheid as *spieël* bereik jy eers min of meer en voorlopig na 'n wetenskaplike ondersoek volgens metodiese prosedures; waarheid as *rots* is dit wat jou dra, dit is die aangesprokenheid wat jou voortdurend begelei en meesleur en waaraan jy van meet af aan deelhet. Terwyl 'n mens waarheid as spieël verwerf en beheer, is jy eerder aangegryp deur waarheid as rots en daarmee op weg en het jy steeds reeds deel daaraan. Die oorrumpelende en meesleurende mag van die waarheid neem jou gebeurdelik mee op 'n weg wat gevaarlik en vaag is, sodat jy nie anders kan om beslissinge te maak wat riskant en onseker is nie. Vir sover **Gadamer** se hermeneutiek aansluit by hierdie waarheidsbegrip, is sy denke ook meer deel van die profetiese denke wat onder die dwingende aangesprokenheid nie anders kan as om riskante beslissinge te neem nie, as wat dit deel is van die magiese denke wat weet en beheer. Hermeneutiek as *Praktiese Filosofie* het juis nie te make met die objektiverende benadering tot sin nie, maar met deelname aan sin wat jou omsluit. *Phronesis* is uiteindelik die vermoë om te onderskei tussen waarheid as rots en waarheid as spieël en ook om die twee soorte waarhede saam te bind tot 'n volle en ryke ervaring van waarheid in die wetenskap en alledaagse lewe.
- 7 *Phronesis* as die konkretisering van die *Wirkungsgeschichte* funksioneer op 'n vrugbare wyse in **Gadamer** se reaksie op die kritiek op sy hermeneutiese filosofie vanuit teksinterpretasie, wetenskapsteorie en ideologiekritiek.
- Op die gebied van teksinterpretasie werk *phronesis* of verstandigheid saam met verbeelding om te vra na die vraag waarop die teks in die historiese situasie van die verlede en die van die hede 'n antwoord bied. *Phronesis* funksioneer as die balans tussen die twee uiterste wyses van omgang met 'n teks soos dit verteenwoordig word deur **Emilio Betti** en **Jaques Derrida**. **Betti** sien die teks as 'n gefikseerde en objektiewe werklikheid en verstaan is bloot die registrasie of nasê van die teks. **Derrida** sien die teks as die opslagplek van 'n duisternis van moontlikhede en verstaan as die verbeeldingryke spel van moontlikhede. *Phronesis* is die balans tussen moontlikheid en werklikheid sodat verstaan nie 'n blote nasê of 'n eiesinnige verbeeldingsvlug word nie, maar 'n verstandige en kreatief verbeeldingryke konkretisering is van die tekssaak in die verstaner se situasie.
  - Op die gebied van wetenskapsteorie werk *phronesis* weereens saam met verbeelding om op 'n verstandige wyse doelwitte te bepaal, ondersoekgebiede af te kamp, die relevansie van navorsingsresultate sinvol oor te dra en in werking te stel. Binne **Ricoeur** se teksteorie waarvolgens menslike handeling soos 'n teks bestudeer word en *verklaar* en *verstaan* in 'n hermeneutiese boog saamfunksioneer, speel *phronesis* 'n beslissende rol nie net by verstaan as toeëiening van die relevansie en die validasie en bestryding van die sin van handeling nie, maar ook by die sg. objektiewe verklarende aktiwiteit. Daar is nie 'n reël vir die toepassing van 'n reël of prosedure of metode nie, daarvoor

word verstandigheid of *phronesis* benodig. *Phronesis* is die byblywende noodsaaklike inset waar moontlikhede teenoor mekaar opgeweeg en oor beslis word. Naas **Ricoeur** se verhelderende eiesoortige metode vir die geesteswetenskappe, bied **Rossouw** 'n verhelderende polariteit binne 'n nuwe kennisideaal van *eties gereguleerde mag* en '*tegnies*' *doeltreffende deug*. Waar **Gadamer** vanuit 'n profetiese appèl 'n meer eensydige aksentuering maak, bied **Rossouw** 'n gebalanseerde uitweg vir die saambestaan van geesteswetenskappe en natuurwetenskappe binne die nuwe kennisideaal. **Rossouw** se nuwe kennisideaal is deel van wat **Gadamer** die *Derde Aufklärung* noem en benodig *phronesis*. *Phronesis* funksioneer in die *Derde Aufklärung* se bewussynsverheldering waarvolgens die balans gehou word tussen wat kan en wat mag, tussen *eties gereguleerde mag* en '*tegnies*' *doeltreffende deug*.

- c) Op die gebied van ideologiekritiek behou *phronesis* of verstandigheid die besef van die self as eindig en histories bepaald en word nie verlei deur **Habermas** se meta-hermeneutiek of diepte-hermeneutiek wat meen om los van die tradisie en omgangstaal sosiale distorsies bloot te lê nie. *Phronesis* sien die self (en die ideologiekritiek van die kritiese teorie) as deel van die histories gegroeide en verworde werklikheid. *Phronesis* sien die kritiese teorie nie as 'n instansie buite oord en stonde wat 'n finale bevrydende woord oor die samelewing kan spreek nie, maar as deel van die verworde werklikheid en as 'n antwoord op 'n vraag wat deel uitmaak van die gesprek wat ons is. *Phronesis* behou die balans tussen *utopie* en *status quo* en tussen ideologiekritiek en tradisie.

- 8 *Phronesis* soek telkens die balans binne die magiese denke deur die beheersingsdrang te temper en 'n oormoedige mentaliteit uit te wys en af te wys. *Phronesis* soek die balans binne die profetiese denke deur te help onderskei oor wat om wanneer te sê of te doen sodat daar nie 'n mentaliteit van profetiese oorhoopsheid blom nie. *Phronesis* soek telkens die balans tussen profetiese en magiese denke sodat hulle mekaar verrykend kan ervaar binne die ewewigtoestand van die *praxis* as veld van menslike beslissing en handeling.

Kortom: die bydrae wat hierdie proefskrif wil lewer, is om **Gadamer** se universele aanspraak in perspektief te plaas en sy oorbeklemtoning of eensydigheid as 'n profetiese appèl te tipeer. Nêrens poog **Gadamer** om 'n nuwe metode tot stand te bring of om die metodiese benadering af te wys of as ongeldig af te maak nie, hy probeer ons bloot bewus maak van wat ons besig is om te doen en wat besig is om te gebeur vòòr en wanneer ons die werklikheid metodies benader. **Gadamer** se *filosofiese hermeneutiek* wat uiteindelik omswaai in 'n *hermeneutiese filosofie* met sy begrip van *Wirkungsgeschichte*, is bedoel om 'n bewussynsverheldering te wees en die wyse waarop hy dit doen maak hom deel van die beweging wat hyself die *Derde Aufklärung* noem.

As deel van die *Derde Aufklärung* roep sy begrip van die *Wirkungsgeschichte* mense op in 'n tyd van valse oormoed oor die moontlikhede en krag van die rede en wetenskap om bewus te wees van die grense van die rede en te besef dat *verstaan meer syn as bewussyn* is. Die skynbare suiwer ontologiese analise blyk uiteindelik 'n sterk etiese spits te hê wat krities staan teenoor 'n wetenskaplike benadering en mentaliteit wat meen die totale lewe is volledig beheerbaar en wel deur tegnologie. Die *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* wil help om kritiese vrae aan die wetenskap,

en veral aan die tegnokrasie, te stel. In hierdie sin gaan **Gadamer** se hermeneutiek oor in *Praktiese Filosofie* en vind die *Wirkungsgeschichte* sy konkretisering in die begrip van *phronesis* as die verstandige omgaan met die lewe ter wille van groter menslikheid.

## BIBLIOGRAFIE

- Achtemeier, P.J. 1969 *An introduction to the new hermeneutic*. Philadelphia: Westminster Press.
- Allan, J.G. 1992 "Rationality, Relativism, and Rorty". *South African Journal of Philosophy* 11/3, pp. 52-61.
- Anderregg, J. 1977 *Fiktion und Kommunikation. Ein Beitrag zur Theorie der Prosa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Zweite Auflage)
- Anz, W. 1967 "Die Stellung der Sprache bei Heidegger", in H-G. Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, pp. 469-482.
- Apel, K-O. 1955 "Das Verstehen", in *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 1. Bonn: H Bouvier u. Co. Verlag, pp. 142-199.
- Apel, K-O. 1959 "Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie", in *Philosophische Rundschau* 7, pp. 161-184.
- Apel, K-O. 1963 "Besprechung von *Wahrheit und Methode*", in *Hegelstudien* 2, pp. 314-322.
- Apel, K-O. 1963 "Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico", in *Archiv für Begriffsgeschichte Bd 8*, Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, pp. 17-398.
- Apel, K-O. 1965 "Die Entfaltung der 'sprachanalytischen' Philosophie und das Problem der 'Geisteswissenschaften'", in *Philosophische Jahrbuch* 72, pp. 239-289.
- Apel, K-O. 1966 "Wittgenstein und das Problem des hermeneutische Verstehens", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63, pp. 49-87.
- Apel, K-O. 1967 "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", in *Philosophische Jahrbuch* 75, pp. 56-94.
- Apel, K-O. 1968 "Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik", in S. Moser (Hrsg.), *Information und Kommunikation*. München/Wien: R. Oldenbourg.
- Apel, K-O. 1968 "Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach den 'Sinnkriterium' der Sprache", in O. Loretz u. W. Stolz (Hrsg.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*. Freiburg: Herder, pp. 86-152.
- Apel, K-O. 1973 *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Apel, K-O. 1979 *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Apel, K-O. 1980 "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht", in *Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 7-44.
- Aristotle 1976 *The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Tr by J A K Thomson, revised with notes and appendices by H Tredennick; introduction and bibliography by J. Barnes. Middlesex, England: Penguin. (First published in 1953).
- Aristotle 1984 "Metaphysics", in J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle Vol 2*, pp. 1552-1728.
- Aristotle 1984 "Poetics", in J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle Vol 2*, pp. 2316-2340.
- Aristotle 1984 "Rhetorics", in J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle Vol 2*, pp. 2152-2269.
- Aristotle 1984 "Sense and Sensibilia", in J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle Vol 2*, pp. 693-713.
- Aristotle 1984 "Posterior Analytics", in J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle Vol 1*, pp. 114-166.
- Bakker, R. 1969 *De geschiedenis van het fenomenologisch denken*. Utrecht/ Antwerpen: Uitgeverij Het Spectrum. In die reeks: Aula – Het wetenschappelijke Pocketboek. (Derde herziene druk)
- Barion, J 1966 *Ideologie, Wissenschaft, Philosophie*. Bonn: H Bouvier u Co Verlag.
- Barion, J 1974 *Was ist Ideologie? Studie zu Begriff und Problematik*. Bonn: Bouvier Verlag Herebert Grundmann (3. Erweiterte Auflage).
- Barnes, J. (ed.) 1984 *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Vol II*. Bollingen Series LXXI/2. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Barnes, J. (ed.) 1984 *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Vol I*. Bollingen Series LXXI/2. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Benhabib, S 1991 "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current controversies in Practical Philosophy", in M. Kelly (ed), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, pp. 1-31. (Second edition, first published in 1989).
- Benhabib, S & Dallmayr, F (edd) 1990 *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Massachusetts/ London: MIT Press (second printing).



- Betti, E. 1962 *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Wissenschaften*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Bernstein, R.J. 1982 "From Hermeneutics to Praxis", in *Review of Metaphysics* 35, pp. 823-845.
- Bernstein, R.J. 1983 *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bernstein, R.J. 1985 "Philosophy and the Conversation of Mankind", in R Hollinger (ed), *Hermeneutics and Praxis*, pp. 54-86.
- Bernstein, R.J. 1986 *Philosophical Profiles- Essays in a Pragmatic mode*. Cambridge: Polity Press.
- Bernstein, R.J. 1986 "Philosophy in the conversation of mankind" in sy *Philosophical Profiles. Essays in a pragmatic mode*, pp. 21-57.
- Bernstein, R.J. 1986 "What is the Difference that makes a difference?" in sy *Philosophical Profiles. Essays in a pragmatic mode*, pp. 58-93.
- Betti, E. 1962 *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). (2. durchgesehene Auflage).
- Betti, E. 1967 *Algemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Die italienische Originalausgabe erschien 1955 unter dem Titel: *Teoria generale della interpretazione*, Milano: Dott, A. Giuffrè, Editore. Übers. von E. Betti.
- Bleicher, J. 1980 *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Blumenberg, H. 1957 "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", in *Studium Generale* 10 (7), pp. 432-447.
- Bollnow, O.F. 1970 *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*. Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Bollnow, O.F. 1975 *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis*, Zweiter Teil. Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Borman, C. 1969 "Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung", in *Philosophische Rundschau* 16, pp. 92-119. Ook in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 83-119.
- Bourgeois, P.L. & Schalow, F. 1990 *Traces of Understanding: a Profile of Heidegger's and Ricoeur's Hermeneutics*. (Elementa, Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte. Herausgegeben von Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader. Band 53. 1990) Würzburg: K&N (Königshausen & Neumann)/ Amsterdam/ Atlanta: Rodopi.

- Briese, O. 1994 "Springflut des Bösen.' Zur Wiederkehr einer traditionellen philosophischen Fragestellung", in *Philosophische Rundschau* 41, pp. 245-255.
- Bubner, R. Cramer, K. & Wiehl, R. (Hrsg.) 1970 *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze II. Sprache und Logik, Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften*. H-G. Gadamer zum 70. Geburtstag. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Bubner, R. Cramer, K. & Wiehl, R. (Hrsg.) 1970 *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I. Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*. H-G. Gadamer zum 70. Geburtstag Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Bubner, R. 1974 "Responses to 'Hermeneutics and Social Science'", in *Cultural Hermeneutics* 2, pp. 327.
- Bubner, R. 1988 *Essays in Hermeneutics and Critical Theory*. Tr by Eric Matthews. New York: Columbia University Press.
- Bultmann, R. 1958 "Das Problem der Hermeneutik", in sy *Glauben und Verstehen*, Bd 2, Gesammelte Aufsätze. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 211-235. (Zweite Auflage)
- Burke, P 1985 *Vico*. In K. Thomas (General Editor), *Past Masters*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Caputo, J.D. 1982 "Hermeneutics as the Recovery of Man", in *Man and World* 15, pp. 343-367.
- Caputo, J.D. 1985 "From the primordially of absence to the absence of primordially", in Silverman, H.J. & Ihde, D. (edd), *Hermeneutics and deconstruction*, pp. 191-200.
- Caputo, J.D. 1987 *Radical Hermeneutics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Celan, P. 1975 *Paul Celan Gedichte – in zwei Bänden I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Chen, K-H. 1987 "Beyond Truth and Method: On Misreading Gadamer's Praxical Hermeneutics", in *Quarterly Journal of Speech* 73, pp. 183-199.
- Childe, G 1965 *What happened in history*. England: Penguin Books Ltd. First published in 1942.
- Cilliers, F. P. 1993 *Modelling complexity*. Stellenbosch: Dissertation University of Stellenbosch.
- Collingwood, R. G. 1933 *An Essay on Philosophical Method*. Oxford: Clarendon Press.
- Collini, S. (ed.) 1992 *Interpretation and Overinterpretation. Umberto Eco with Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose*. Cambridge: University Press.
- Comay, R. 1987 "Interrupting the Conversation: Notes on Rorty", in E. Simpson (ed), *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*, pp. 83-98.

- Conradie, E. M. 1994 Is 'interpretasie' die enigste 'ball-game in town'? *South African Journal of Philosophy* 13(2), pp. 66-78.
- Coreth, E. 1969 *Grundfragen der Hermeneutik*. Freiburg: Herder.
- Coreth, E. 1971 "From hermeneutics to metaphysics", in *International Philosophical Quarterly* 11, pp. 249-259.
- De Lange, J.P. (et al.) 1989 *Politiek en die onderwys*, Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.
- Degenaar, J. (et al.) 1985 "The relevance of some current philosophers: Derrida, Habermas, Rawls, Ricoeur, Schulz", in *South African Journal of Philosophy* 4, pp. 107-111.
- Derrida, J. 1982 *Margins of philosophy*. Translation and notes by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. 1982 "The Ends of Man", in J Derrida, *Margins of philosophy*, pp. 109-136
- Derrida, J. 1985 *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation. Texts and discussions with Jacques Derrida*. Tr. by P. Kamuf. New York: Schocken Books.
- Descartes, R. 1925 "Discourse on Method," in *The Method, Meditations, and Selections from the Principles of Descartes*, translated from the original texts, with a new introductory essay, historical and critical by J. Veitch. Edinburgh & London: Blackwood & Son, pp. 1-76.
- Dilthey, W. 1957 "Die Entstehung der Hermeneutik", in *Gesammelte Schriften*, Bd. V. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 317-338.
- Dilthey, W. 1958 "Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", in *Gesammelte Schriften*. Bd. VII. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/ Stuttgart: BG Teubner, Verlagsgesellschaft mbH.
- Dilthey, W. 1966 "Leben Schleiermachers. Zweiten Band. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie", in *Gesammelte Schriften*. Bd. XIV/1 & XIV/2, Aus dem Nachlaß von W. Dilthey mit einer Einleitung, hrsg. Von M. Redeker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dorter, K. 1997 "Virtue, Knowledge, and Wisdom: Bypassing Self Control." In *The Review of Metaphysics*, LI, pp. 313-343.
- Dreyfus, H.L. 1985 "Holism and Hermeneutics", in R. Hollinger (ed), *Hermeneutics and Praxis*, pp. 227-247.
- Drotskie, E.N. 1985 "Dringend benodig: 'n Hermeneutiese 'Bildung'", in *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 25, pp. 183-193.
- Du Toit, A. (red) 1986 *In Gesprek. Opstelle vir Johan Degenaar*. Stellenbosch: Voorbrand-Publikasies.

- Dutt, C. 1995 *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Duvenage, P.N.J. 1988 *Hermeneutiek en Praxis: Post-moderne perspektiewe in die kontemporêre Filosofie*. MA verhandeling. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Duvenage, P.N.J. 1993 *Die estetiese heling van die instrumentele rede: 'n kritiese interpretasie van Jürgen Habermas se sosiale filosofie*. Proefskrif. Pretoria: Universiteit van Port Elizabeth.
- Duvenage, P. 1994 "Die kritiese teorie as 'n filosofiese perspektief op die twintigste eeu", in *Wysgerige perspektiewe op die 20ste eeu*, pp. 32-55.
- Dziob, A.M. 1993 "Aristotelian Friendship: Self-Love and Moral Rivalry." In *The Review of Metaphysics*, XLVI, pp. 781-801.
- Ebeling, G. 1959 "Hermeneutik", *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup>, III, k. 2432-262.
- Ebeling, G. 1969 *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ebeling, G. 1971 *Lutherstudien*. Bd. I. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Eco, U. 1984 *The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press.
- Esterhuyse, W.P. 1987 "Die funksies van ideologie", in W.P. Esterhuyse e.a. (red), *Moderne politieke ideologieë*, pp. 309-322.
- Esterhuyse, W.P. 1987 *Moderne politieke ideologieë*. Johannesburg: Southern Books.
- Foster, M. 1991 *Gadamer and Practical Philosophy. The Hermeneutics of Moral Confidence*. Atlanta, Georgia: Scholars Press. (LS Cunningham (ed), American Academy of Religion. Studies in Religion. 64)
- Fouché, H.L. 1978 *Die verstaan van waarheid*. Ongepubliseerde MA Verhandeling. Universiteit Stellenbosch.
- Fouché, H.L. & Smit, D.J. 1996 "Inviting a dialogue on 'dialogue'", *Scriptura* 57, pp. 79-102.
- Gadamer, H-G. 1939 "Zu Kants Begründung der Ästhetik und dem Sinn der Kunst" in *Festschrift Richard Hamann zum 60. Geburtstag 29. Mai 1939*. Magdeburg: Hopfer, pp. 31-39.
- Gadamer, H-G. 1958 "Geschichtlichkeit", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> II, k. 1496-1498.
- Gadamer, H-G. 1958 "Geschichtsphilosophie", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> II, k. 1488-1496.
- Gadamer, H-G. 1958 "Denken", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> II, k. 84-85.

- Gadamer, H-G. 1958 "Geisteswissenschaften", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> II, k 1304-1308.
- Gadamer, H-G. 1958 "Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins", in *Rivista di estetica*, 3, pp. 374-383.
- Gadamer, H-G. 1959 "Historismus", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> III, k 369-371.
- Gadamer, H-G. 1959 "Kausalität in der Geschichte", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> III, k 1230-1232.
- Gadamer, H-G. 1960 "Rezenzion: E. Fink, Spiel als Weltsymbol, Stuttgart 1960", in *Philosophische Rundschau* 9, 1961, pp. 1-8.
- Gadamer, H-G. 1962 "Sprache", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> VI, k. 266-268.
- Gadamer, H-G. 1962 "Tradition", in *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> VI, k 966-967.
- Gadamer, H-G. 1963 "Wissenschaftliche Malerei?" In *Philosophische Rundschau* IX, pp. 21-30.
- Gadamer, H-G. 1967 "Die Universalität des hermeneutischen Problems" in *Kleine Schriften I*, pp. 100-112.
- Gadamer, H-G. 1967 "Das Problem der Geschichte in der neueren deutsche Philosophie", in *Kleine Schriften I*, pp. 1-3.
- Gadamer, H-G. 1967 "Über die Ursprunglichkeit der Philosophie", in sy *Kleine Schriften I*, pp. 11-38.
- Gadamer, H-G. 1967 "Poesie und Interpunktion", in sy *Kleine Schriften II*, pp. 188-193.
- Gadamer, H-G. 1967 "Mythopoietische Umkehrung in Rilkes Duinesier Elegien", in sy *Kleine Schriften II*, pp. 194-209.
- Gadamer, H-G. 1967 "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", in sy *Kleine Schriften I*, pp. 113-130.
- Gadamer, H-G. 1967 "Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts", in sy *Kleine Schriften I*, pp. 131-148.
- Gadamer, H-G. 1967 "Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft", in Idem (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, pp. 9-17.
- Gadamer, H-G. 1967 *Kleine Schriften I*. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H-G. 1967 *Kleine Schriften II*. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H-G. 1967 "Über die Festlichkeit der Theaters", in sy *Kleine Schriften II*, pp. 170-177.
- Gadamer, H-G. 1967 "Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge", in *Kleine Schriften I*, pp. 59-69.
- Gadamer, H-G. 1967 "Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz", in sy *Kleine Schriften I*, pp. 149-160.
- Gadamer, H-G. 1967 Das Problem der Sprache, München: Wilhelm Fink Verlag.

- Gadamer, H-G. 1968 *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Gadamer, H-G. 1969 "Menschenbild und Lebensgestaltung," in *Hochschulwochen für Staatswissenschaftliche Fortbildung*, Berlin/ Zürich: Bad Homburg v.d. H., pp. 133-149.
- Gadamer, H-G. 1971 *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H-G. 1971 *Hegel und die antike Dialektik*. In sy *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, pp. 5-30.
- Gadamer, H-G. 1971 *Hegel und Heidegger*. In sy *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, pp. 83-96.
- Gadamer, H-G. 1972 "Eröffnungsansprache: Welt ohne Geschichte", in Idem (Hrsg.), *Truth and historicity*, International institute of Philosophy, Entretiens in Heidelberg 12-16 Sept. 1969. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Gadamer, H-G. 1972 *Kleine Schriften III*. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H-G. 1972 "Platons ungeschriebene Dialektik", in sy *Kleine Schriften III*, pp. 27-49.
- Gadamer, H-G. 1972 "Logos und Ergon im platonischen 'Lysis'", in sy *Kleine Schriften III*, pp. 50-63.
- Gadamer, H-G. 1972 "Die Wissenschaft von der Lebenswelt", in *Kleine Schriften III*, pp. 200-201.
- Gadamer, H-G. 1973 "Wissenschaftsgeschichte und praktische Philosophie", in *Philosophische Rundschau* 20, pp. 86-93.
- Gadamer, H-G. 1973 *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge 'Atemkristal'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, H-G. 1974 "Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios" in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*. Jahrgang 1974. 3. Abhandlung.
- Gadamer, H-G. 1974 "Hermeneutics and Social Science", in *Cultural Hermeneutics* 2, pp. 307-316.
- Gadamer, H-G. 1974 "Summation", in *Cultural Hermeneutics* 2, pp. 329-330.
- Gadamer, H-G. 1974 "Responses to 'Theory and Practice'", in *Cultural Hermeneutics* 2, pp. 357.
- Gadamer, H-G. et al. 1974 "Discussion on Hermeneutics and Social Science." In *Cultural Hermeneutics* 2, pp. 331-336.
- Gadamer, H-G. 1975 *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck). (4. Auflage, Unveränderter Nachdruck der 3., erweiterten Auflage).

- Gadamer, H-G. 1976 "Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie", in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, pp. 7-31.
- Gadamer, H-G. 1976 *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, H-G. 1976 "Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft", in sy *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, pp. 54-77.
- Gadamer, H-G. 1976 "Hermeneutik als praktische Philosophie", in sy *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, pp. 78-109.
- Gadamer, H-G. 1976 "Philosophie oder Wissenschaftstheorie", in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, pp. 125-146;
- Gadamer, H-G. 1977 "Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan", in sy *Poetica. Ausgewählte Essays*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, pp. 119-134.
- Gadamer, H-G. 1977 *Kleine Schriften IV*, Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck)
- Gadamer, H-G. 1977 "Das Spiel der Kunst", in *Kleine Schriften IV*, pp. 234-240.
- Gadamer, H-G. 1977 *Die Aktualität der Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, H-G. 1977 "Das Problem des historischen Bewusstseins", *Kleine Schriften IV*, pp. 142-147.
- Gadamer, H-G. 1977 "Replik zu 'Hermeneutik und Ideologiekritik'", in *Kleine Schriften IV*, pp. 118-141.
- Gadamer, H-G. 1977 "Verstummen die Dichter?" in sy *Poetica*, pp. 103-118.
- Gadamer, H-G. 1977 *Poetica. Ausgewählte Essays*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Gadamer, H-G. 1978 "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Abh 3*, pp. 5-103.
- Gadamer, H-G. & Boehm, G. (Hrsg.) 1978 *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, H-G. 1979 "Practical Philosophy as a model of the Human Sciences", in *Research in Phenomenology* 9, pp. 74-85.
- Gadamer, H-G. 1980 "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences", in *Research in Phenomenology*, IX, pp. 74-85.
- Gadamer, H-G. 1981 "Mythos und Logos." Deel van H-G. Gadamer/ H. Fries, "Mythos und Wissenschaft," in *Christliche Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 2, pp. 5-42 (8-29).
- Gadamer, H-G. 1982 "The universality of the hermeneutical problem", in H-G. Gadamer, *Lectures on philosophical Hermeneutics*, pp. 2-10.

- Gadamer, H-G. 1982 *Lectures on philosophical hermeneutics*. Universiteit van Pretoria: Nuwe Reeks 185-1982. Pretoria: Van Schaik Boekhandel.
- Gadamer, H-G. 1982 "Philosophy as a common human engagement", in H-G. Gadamer, *Lectures on philosophical Hermeneutics*, pp. 11-17.
- Gadamer, H-G. 1982 "Gegenwartsströmungen der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen Hermeneutik", in H-G. Gadamer, *Lectures on philosophical Hermeneutics*, pp. 18-29.
- Gadamer, H-G. & Ricoeur, P. 1982 "The Conflict of Interpretations", in R. Bruzina & B. Wilshire (edd), *Phenomenology: dialogues and bridges*. Albany: State of University of New York Press, pp. 299-320.
- Gadamer, H-G. 1983 "Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung", in *Lob der Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, pp. 123-139.
- Gadamer, H-G. 1983 "History of science and practical philosophy", in *Contemporary German Philosophy* 3, pp. 307-313. Tr by D.J. Marshall jr. from *Wissenschaftsgeschichte und praktische Philosophie*.
- Gadamer, H-G. 1983 *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*. Tübingen: JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H-G. 1983 *Lob der Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, H-G. 1983 "Vom Ideal der praktischen Philosophie", in sy *Lob der Theorie*, pp. 67-76.
- Gadamer, H-G. 1983 "Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozeß", in sy *Lob der Theorie*, pp. 139-148.
- Gadamer, H-G. 1984 "Hören-Sehen-Lesen", in H-J. Zimmermann (Hrsg.), *Antike Tradition und Neuere Philologien. Symposium zu Ehren des 75. Geburtstages von Rudolf Sühnel*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Gadamer, H-G. 1984 "The Hermeneutics of Suspicion", in G Shapiro & A Sica (edd), *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Amherst: The University of Massachusetts Press, pp. 54-65.
- Gadamer, H-G. 1984 "Gibt es auf Erden ein Maß?", in *Philosophische Rundschau* 31, pp. 161-177.
- Gadamer, H-G. 1985 "Wissenschaft als Instrument der Aufklärung", in *Lob der Theorie*, pp. 88-102.
- Gadamer, H-G. 1985 "Kultur und das Wort", in sy *Lob der Theorie*, pp. 9-24.
- Gadamer, H-G. 1985 "Gibt es auf Erden ein Maß? (Vortsetzung)", in *Philosophische Rundschau* 32, pp. 1-26.



- Gadamer, H-G. 1985 "Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung", in sy *Lob der Theorie*, pp. 123-138.
- Gadamer, H-G. 1987 "The relevance of Greek philosophy for modern thought", in *South African Journal of Philosophy* 6, pp. 39-42.
- Gadamer, H-G. 1989 "Back from Syracuse?", in *Critical Inquiry* 15, pp. 427-430.
- Gadamer, H-G. 1990 "Die Gegenwärtigkeit Hölderlins", in *Gedicht und Gespräch*, pp. 7-11.
- Gadamer, H-G. 1990 *Gedicht und Gespräch*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Gadamer, H-G. 1996 *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. Aufgrund der Übersetzung aus dem Italienischen von Johachim Schulte vom Autor revidierte Fassung. Titel der italienischen Ausgabe: L'inizio della filosofia occidentale. Lezioni raccolte da Vittorio De Cesare. Mailand: Guerini e Associati, 1993.
- Gadamer, H-G. 1996 "Leben und Seele (Phaidon)", in H-G. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, pp. 54-66.
- Gadamer, H-G. 1999 *Thinking as Redemption: Plotinus between Plato and Augustine (1980)*. In H-G. Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, pp. 76-90.
- Gadamer, H-G. 1999 *The Ethics of Value and Practical Philosophy (1982)*. In H-G. Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, pp. 103-118.
- Gadamer, H-G. 1999 *Friendship and Self-Knowledge: Reflections on the Role of Friendship in Greek Ethics (1985)*. In H-G. Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, pp. 128-141.
- Gadamer, H-G. 1999 *Hermeneutics, Religion, and Ethics*. Translated by Joel Weinsheimer. New Haven and London: Yale University Press.
- Gadamer, H-G. 1999 "Die griechische Philosophie und das moderne Denken, in sy *Der Anfang des Wissens*, pp. 151-160.
- Gadamer, H-G. 1999 *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. Aufgrund der Übersetzung aus dem Italienischen von Johachim Schulte vom Autor revidierte Fassung. Titel der italienischen Ausgabe: L'inizio della filosofia occidentale. Lezioni raccolte da Vittorio De Cesare. Mailand: Guerini e Associati, 1993.
- Geffré, C. 1991 "Toward a Hermeneutics of Interreligious Dialogue", in W.G. Jeanron & J.L. Rike (edd), *Radical Pluralism and Truth*. New York: The Crossroad Publishing Company, pp. 250-269.

- Gracia, J.J.E. 1994 "Can there be texts without audiences? The identity and functions of audiences." In *The Review of Metaphysics*, XLVII, pp. 711-734.
- Gray, B. 1985 *Gadamer on Theology*. In *Encounter* 46 (4), pp. 327-337.
- Grondin, J. 1999 *Hans-Georg Gadamer – Eine Biographie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Grondin, J. 1982 *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*. Forum Academicum in der Verlaggruppe Athenäum/Hain/ Scriptor/ Hanstein. Monographien zur philosophischen Forschung. Begründet von Georgi Schischkoff, Band 215.
- Grondin, J. 1983 "Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs", in *Philosophischen Jahrbuch*, I. Halbband.
- Habermas, J. "Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 48-52
- Habermas, J. 1971 *Toward a Rational Society*. Tr. by J.J. Shapiro. London: Heinemann.
- Habermas, J./ Henrich, D./ Luhmann, N/ Herborth, F (Hrsg.) 1971 *Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*. Mit Beiträge von Karl-Otto Apel, Claus von Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. 1973 *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1973 "Wahrheitstheorien", in *Wirklichkeit und Reflexion – Festschrift für Werner Schulz*. Pfullingen: Neske, pp. 211-265.
- Habermas, J. 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. 1988 *On the Logic of the Social Sciences*. Cambridge: Polity Press. Oorspronklik as pamflet wat deel is van *Philosophische Rundschau* in Februarie 1967. Later is dit publiseer as *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp:Frankfurt, 1970. Vertaal deur S.W. Nicholson en J.A. Stark.
- Harvey, P. (ed.) 1969 *The Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford: Clarendon Press. (First published in 1937)
- Hattingh, J. 1993 "Digterlik woon die mens op hierdie aarde ..." in A. Van Niekerk, W. Esterhuyse & J. Hattingh, *Intellektueel in Konteks. Opstelle vir Hennie Rossouw*, pp. 133-180.

- Heidegger, M. 1951 *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1957 *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. 1959 *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Heidegger, M. 1967 *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1977 *Sein und Zeit*, in sy *Gesamtausgabe*, I, Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Bd. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1981 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. In sy *Gesamtausgabe* 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hernadi, P (ed) 1989 *The Rhetoric of Interpretation and the Interpretation of Rhetoric*. Durham, London: Duke University Press.
- Hesse, M. 1982 *Science and Objectivity*. In J.B. Thompson & D. Held (edd), *Habermas. Critical Debates*, pp. 98-115.
- Hilberath, B.J. 1978 *Theologie zwischen Tradition und Kritik*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Hirsch (Jr), E.D. 1967 *Validity in interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.
- Hirsch (Jr), E.D. 1976 *The aims of interpretation*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hirsch, E.D. (Jr) 1976 "Truth and Method in Interpretation", in *Critical Studies* XX, pp. 488-507.
- Hoenderdaal, G.J. 1973 "Over de wijsbegeerte van H-G. Gadamer, in *Amersfoortse Stemmen* 54, pp. 205-210.
- Hoffman, S. 1966 "Report of the Conference on Conditions of World Order – June 12-19, 1965, Villa Serbelloni, Bellagio, Italy" in *Daedalus* 95, pp. 455-478.
- Hölderlin, F. 1963 *Gedichte*. Auswahl und Nachwort von Konrad Nussbächer. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Hollinger, R. 1985 "Practical Reason and Hermeneutics", in *Philosophy and Rhetoric* 18, pp. 113-122.
- Hollinger, R. (ed) 1985 *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Hollinger, R (ed.) 1985 *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame, Indiana 46556: University of Notre Dame Press.
- Holub, R.C. 1991 *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere*. London/ New York: Routledge.
- Honneth, A. & Joas, H. (Hrsg.) 1986 *Kommunikatives Handeln - Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- How, A.R. 1980 "Dialogue as productive limitation in social theory: The Habermas-Gadamer debate", in *Journal of the British Society for Phenomenology* 11, pp. 131-143.

- How, A.R. 1985 "A case of creative misreading: Habermas's evaluation of Gadamer's hermeneutics" in *Journal of the British Society for Phenomenology* 16/2, pp. 132-144.
- How, A.R. 1995 *The Habermas-Gadamer Debate and the nature of the social*. Aldershot: Avebury.
- Howard, R.J. Datum *Three faces of hermeneutics. An introduction to current theories of understanding*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press
- Hoy, D.C. 1982 *The Critical Circle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hufnagel, E 1976 *Einführung in die Hermeneutik*. Stuttgart/Berlin/ Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Husserl, E. 1965 *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Translated with notes and an introduction by Quentin Lauer. New York: Harper & Row Publishers.
- Ijsseling, S. 1964 *Denken en danken, geven en zijn*. Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel.
- Ijsseling, S. 1968 "Paul Ricoeur en Sigmund Freud. Enige opmerkingen over hermeneutiek en psychoanalyse", in *Tijdschrift voor Filosofie*, pp. 695-713.
- Ijsseling, S. 1976 *Rhetoric and Philosophy in Conflict. An historical survey*. The Hague: Martinus Nijhoff. Translated from the Dutch by Paul Dunphy. Original title: *Retoriek en Filosofie*.
- Ijsseling, S. (red) 1986 *Jacques Derrida - Een inleiding in zijn denken*. Baarn: Uitgeverij Ambo bv.
- Ijsseling, S. 1990 *Mimesis. Over schijn en zijn*. Schoten: Uitgeverij Westland nv.
- Ingram, D. 1982 "The possibility of a communication ethic reconsidered: Habermas, Gadamer, and Bourdieu on discourse", in *Man and World* 15, pp. 149-161.
- Ingram, D 1985 *Hermeneutics and Truth*. In R Hollinger (ed), *Hermeneutics and Praxis*, pp. 32-53.
- Ingram, D. 1987 *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven/London: Yale University Press.
- Iser, W. 1986 "The Reading Process: A Phenomenological Approach", in J. Tompkins (ed), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, pp. 50-69.
- Jeanrond, W.G. & Rike, J.L. (edd) 1991 *Radical Pluralism and Truth*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Jervolino, D. 1995 "Gadamer and Ricoeur on the Hermeneutics of Praxis", *Philosophy and Social Criticism*, 21 (5-6), pp. 63-79 (Translated by Gordon Poole).

- Jost, L. 1960 *Sprache als Werk und wirkende Kraft. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der energetischen Sprachauffassung seit Wilhelm von Humboldt.* Bern: Verlag Paul Haupt.
- Jüngel, E. 1972 "Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre," in *Unterwegs zur Sache.* München: Chr. Kaiser Verlag. pp. 206-233. Vroeër in *Evangelische Theologie* 29 (1969) pp. 417-422.
- Kaegi, D. 1994 "Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik?" in *Philosophische Rundschau* 41, pp. 116-132.
- Kang, Ton-Ku 1978 *Die grammatische und die psychologische Interpretation in der Hermeneutik Schleiermachers.* Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen dem Fachbereich Philosophie. Vorgelegt von Ton-Ku Kang aus Seoul, Korea. Tübingen: Verlag Eberhard-Karls-Universität.
- Kant, I. 1838 "Was ist Aufklärung?" In *Sämtliche Werke, Siebenten Theils Erste Abteilung.* Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Freidrich Wilhelm Schubert, Leipzig: Rosenkranz/Schubert, pp. 145-152..
- Kant, I. 1878 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* Leipzig: Verlag von Philipp Reclam Jun. (Erste Auflage 1783)
- Kant, I. 1956 *Kritik der reinen Vernunft.* Berlin: Im Insel-Verlag. (Erste Auflage 1781 Riga, verlegt Johann Friedrich Hartknoch).
- Kearney, R. 1986 *Modern movements in European philosophy.* Manchester, Dover, New Hampshire: Manchester University Press.
- Kelly, M. 1991 "MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics", in M. Kelly (ed) pp. 94-121.
- Kelly, M. (ed) 1991 *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics.* Cambridge/Massachusetts: MIT Press. (Second edition. First published in 1989)
- Kerby, A-P. 1991 "Gadamer's Concrete Universal", in *Man and World*, pp. 49-61.
- Kimmerle, H. 1957 *Die Hermeneutik Schleiermachers in Zusammenhang seines spekulativen Denkens.* Heidelberg: Universitätsbibliothek.
- Kimmerle, H. 1960 "Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus", in *Kantstudien* 51, pp. 410-440.

- Kimmerle, H. 1962 "Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59, pp. 114-130.
- Kimmerle, H. 1964 "Metahermeneutik, Applikation, hermeneutische Sprachbildung. Zu den Grundlagen der hermeneutischen Diskussion", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61, pp. 221-235.
- Kimmerle, H. 1965 "Sprachfähigkeit und Weltbemächtigung", in *Philosophische Jahrbuch* 73, pp. 356-371.
- Kimmerle, H. 1970 "Typologie der Grundformen des Verstehens von der Reformation bis zu Schleiermacher", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67, pp. 162-182.
- Kisiel, T. 1970 "Ideology critique and phenomenology: The current debate in German philosophy", in *Philosophy Today* 14, pp. 151-160.
- Kisiel, T. 1985 "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger", in R Hollinger (ed), *Hermeneutics and Praxis*, pp. 3-31.
- Kittler, F.A. 1979 "Vergessen", in U. Nassen (Hrsg.), *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik*, pp. 195-221.
- Klein, W. & Nassen, U. 1979 "Textlinguistik und Texthermeneutik", in U. Nassen (Hrsg.), *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik*, pp. 23-36.
- Klemm, D.E. 1983 *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. A Constructive Analysis*. London / Toronto: Associated University Presses.
- Koegelenberg, R.A. 1984 *Ideologie en lewens- en wêreldbeskouing: 'n kritiese evaluasie van die aard en funksies van ideologieë*. Stellenbosch: Ongepubliseerde MA-Skripsie Universiteit Stellenbosch.
- Kraus, H-J. 1970 *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*. Neukirchen: GmbH.
- Krell, D.F. 1989 "'Ashes, ashes, we all fall ...': Encountering Nietzsche", in D.P. Michelfelder, & R.E. Palmer (eds), *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, pp. 222-232.
- Küng, H. 1991 "Dialogability and Steadfastness: On Two Complementary Virtues", in W.G. Jeanron & J.L. Rike (edd), pp. 237-249.
- Kuypers, K. 1967 "Die Geschichtlichkeit der Sprache und die Aufgabe der Philosophie", in H-G. Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*. München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 387-406.
- Kwaad, G.C. 1973 "Kort nawoord bij de bedenkingen van de Heer Vandenbulcke", in *Tijdschrift voor Filosofie* 35, pp. 139-141.

- Kwaad, G.C. 1973 "Waarheid zonder metode. Een studie over H-G. Gadamer's wijsgerige hermeneutiek", in *Tijdschrift voor Filosofie* 35, pp. 109-134
- Kwant, R.C. 1962 *Mens en Kritiek*. Utrecht & Antwerpen: Het Spectrum.
- Kwant, R.C. 1964 *Fenomenologie van de taal*. Utrecht/ Antwerpen: Het Spectrum.
- Kwant, R.C. 1968 *De wijsbegeerte van Merleau-Ponty*. Utrecht/ Antwerpen: Uitgewerij Het Spectrum. In die reeks: Aula – Het wetenschappelijke Pocketboek. (Tweede druk)
- Landgrebe, L. 1961 "Abschied vom Cartesianismus", in *Philosophische Rundschau IX*, pp. 133-177.
- Lang, P.C. 1981 *Hermeneutik, Ideologiekritik, Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*. Deutschland: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum/ Hain Scriptor/ Hanstein.
- Larrain, J. 1979 *The Concept of Ideology*. London/ Melbourne/ Sydney/ Auckland/ Johannesburg: Hutchinson.
- Lategan, B.C. 1973 "Hermeneutiek en Linguistiek", in P.A. Verhoef et al. Red., *Sol Iustitiae*, erebundel aan prof. Keet e.a. Kaapstad: N.G.K.-Uitgewers, pp. 108-120.
- Lawrence, F. 1974 "Responses to 'Hermeneutics and Social Science'", in *Cultural Hermeneutics* 2, pp. 321-325.
- Lehman, K. 1975 "Hermeneutics", art. in K. Rahner (ed.), *Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi*, pp. 611-615.
- Lembeck, K-H. 1994 "Sollen, Wollen, Tun", in *Philosophische Rundschau 41*, pp. 256-264.
- Léon-Dufour, X (Hrsg.) 1973 *Exegese im Methodenkonflikt – zwischen Geschichte und Struktur*. München: Kösel Verlag. Übers. von G. Haeffler u. H. Schöndorf.
- Loenen, J.H.M.M. 1974 "Dialoog en dialektiek: een antithese?" in *Tijdschrift voor Filosofie* 36, pp. 3-40.
- Löffler, P. 1956 "Selbstbewußtsein und Selbstverständnis als theologische Prinzipien bei Schleiermacher und Bultmann", in *Kerugma und Dogma* 2, pp. 304-315.
- Lötter, H.P.P. 1987 "Hick, evolusie en die probleem van die kwaad", in *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Filosofie* 6/4, pp. 140-148.
- Luijpen, W. 1971 *Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie*. Utrecht/ Antwerpen: Uitgewerij Het Spectrum. In die reeks: Aula – Het wetenschappelijke Pocketboek. (Tweede Druk)
- Lukes, S. 1982 "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason", in J.B. Thompson & D. Held (edd), *Habermas. Critical Debates*, pp. 134-148.

- Kwaad, G.C. 1973 "Waarheid zonder metode. Een studie over H-G. Gadamer's wijsgerige hermeneutiek", in *Tijdschrift voor Filosofie* 35, pp. 109-134
- Kwant, R.C. 1962 *Mens en Kritiek*. Utrecht & Antwerpen: Het Spectrum.
- Kwant, R.C. 1964 *Fenomenologie van de taal*. Utrecht/ Antwerpen: Het Spectrum.
- Kwant, R.C. 1968 *De wijsbegeerte van Merleau-Ponty*. Utrecht/ Antwerpen: Uitgeverij Het Spectrum. In die reeks: Aula – Het wetenschappelijke Pocketboek. (Tweede druk)
- Landgrebe, L. 1961 "Abschied vom Cartesianismus", in *Philosophische Rundschau IX*, pp. 133-177.
- Lang, P.C. 1981 *Hermeneutik, Ideologiekritik, Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*. Deutschland: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum/ Hain Scriptor/ Hanstein.
- Larrain, J. 1979 *The Concept of Ideology*. London/ Melbourne/ Sydney/ Auckland/ Johannesburg: Hutchinson.
- Lategan, B.C. 1973 "Hermeneutiek en Linguistiek", in P.A. Verhoef et al. Red., *Sol Iustitiae*, erebundel aan prof. Keet e.a. Kaapstad: N.G.K.-Uitgewers, pp. 108-120.
- Lawrence, F. 1974 "Responses to 'Hermeneutics and Social Science'", in *Cultural Hermeneutics* 2, pp. 321-325.
- Lehman, K. 1975 "Hermeneutics", art. in K. Rahner (ed.), *Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi*, pp. 611-615.
- Lembeck, K.-H. 1994 "Sollen, Wollen, Tun", in *Philosophische Rundschau 41*, pp. 256-264.
- Léon-Dufour, X (Hrsg.) 1973 *Exegese im Methodenkonflikt – zwischen Geschichte und Struktur*. München: Kösel Verlag. Übers. von G. Haefler u. H. Schöndorf.
- Loenen, J.H.M.M. 1974 "Dialog en dialektiek: een antithese?" in *Tijdschrift voor Filosofie* 36, pp. 3-40.
- Löffler, P. 1956 "Selbstbewußtsein und Selbstverständnis als theologische Prinzipien bei Schleiermacher und Bultmann", in *Kerugma und Dogma* 2, pp. 304-315.
- Lötter, H.P.P. 1987 "Hick, evolusie en die probleem van die kwaad", in *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Filosofie* 6/4, pp. 140-148.
- Luijpen, W. 1971 *Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie*. Utrecht/ Antwerpen: Uitgeverij Het Spectrum. In die reeks: Aula – Het wetenschappelijke Pocketboek. (Tweede Druk)
- Lukes, S. 1982 "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason", in J.B. Thompson & D. Held (edd), *Habermas. Critical Debates*, pp. 134-148.



- Lyotard, J-F. 1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Tr. by G Bennington & B Massumi. (Theory and History of Literature, Vol 10). Manchester: Manchester University Press.
- Madison, G.B. 1978 "Eine Kritik an Hirschs Begriff der 'Richtigkeit'", in Gadamer, H-G. & G. Boehm, *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 393-425.
- Madison, G.B. 1988 *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- Madison, G.G. 1989 *Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power*. In D.P. Michelfelder & R Palmer, *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, pp. 192-198.
- Maraldo, J.C. 1974 *Der Hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*. In Symposium Philosophische Schriftenreihe, No. 48, Freiburg/ München: Verlag Karl Alber.
- Marcál, A.C. 1977 *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in "Wahrheit und Methode" von H-G. Gadamer*. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie im Fachbereich Philosophie. Frankfurt am Main: Johann-Wolfgang-Goethe-Universität.
- Margolis, J. 1990 "Interpretation at risk," *Monist* 73(2), pp. 312-330.
- Mayr, F.K. 1968 "Der Gott Hermes und die Hermeneutik", in *Tijdschrift voor Filosofie* 30, pp. 535-625.
- Mayr, F.K. 1965 "Metaphysik und Christentum. Zum Problem der 'Geschichtlichkeit'", in *Tijdschrift voor Filosofie* 27, pp. 84-156.
- Mayr, F.K. 1964 "Sprachphilosophie", in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, k. 982-986.
- Mayr, F.K. 1964 "Philosophie im Wandel der Sprache. Zum Problem der Hermeneutik", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61, pp. 439-491.
- Mayr, F.K. 1965 "Philosophie der Sprache seit ihrem griechischen Anfang", in *Philosophisches Jahrbuch* 72, pp. 290-321.
- McCarthy, T. 1982 "*Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics*", in J.B. Thompson & D. Held, *Habermas. Critical Debates*, pp. 57-78.
- Merleau-Ponty, M. 1962 *Phenomenology of perception*. (Trans. From the French by C. Smith). London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. 1974 "The crisis of understanding", in Idem, *Phenomenology, Language and Sociology*. Selected essays of Merleau-Ponty, edited by J. O'Neill. London: Heinemann, pp. 312-329.

- Meyer, M. 1994 *Rhetoric, Language, and Reason*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.
- Michelfelder, D.P. & Palmer, R.E. (edd) 1989 *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press.
- Misgeld, D. 1976 "Critical theory and hermeneutics: The debate between Habermas and Gadamer", in J. O'Neill (ed.), *On critical theory*. New York: Seabury Press, pp. 164-183.
- Misgeld, D. 1985 "On Gadamer's Hermeneutics", in R. Hollinger (ed), *Hermeneutics and Praxis*, pp. 143-170. En in *Philosophy of the Social Sciences* 9, pp. 221-239.
- Mitchell, W.J.T. (ed) 1983 *The Politics of Interpretation*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Mittelstraß, J. & Riedel, M. (Hrsg.) 1978 *Vernunftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Walter de Gruyter: Berlin / New York.
- Mouton, J. 1987 "Die Positivism", in J.J. Snyman & P.G.W. du Plessis, *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, pp. 1-29.
- Mouton, J. 1987 "Thomas S Kuhn", in J.J. Snyman & P.G.W. du Plessis, *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, pp. 57-79.
- Mudge, L.S. (ed) 1980 *Paul Ricoeur. Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press.
- Müller, H.P. 1991 *Dialoog en Waarheid. 'n Krities-wysgerige analise van modelle van dialoog in die Westerse geestesgeskiedenis*. Stellenbosch: Ongepubliseerde MA Skripsie Universiteit Stellenbosch.
- Nassen, U (Hrsg.) 1979 *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik*. Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Nassen, U. 1979 "Statt einer Einleitung: Notizen zur philologischen Hermeneutik", in U. Nassen (Hrsg.), *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik*, pp. 9-22.
- Nel, P. 1993 *Oorreding en oortuiging*. In A. Van Niekerk, W. Esterhuyse & J. Hattingh, pp. 91-131
- Niebuhr, R.R. 1960 "Schleiermacher on language and feeling:", in *Theology Today* 17, pp. 150-167.
- Nietzsche, F 1981 *Also sprach Zarathustra – ein Buch für alle und keinen*. Augsburg: Wilhelm Godlmann Verlag. Vollständige Ausgabe nach dem Text der Ausgabe Leipzig 1891. Nachwort, Zeittafel, Anmerkungen und bibliographische Hinweise: Prof dr Peter Pütz, Universität Bonn.
- O'Neil, J. (ed) 1976 *On Critical Theory*. New York: Seabury Press.

- Oelmüller, W. 1988 *Philosophie und Wissenschaft*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh. [121 Phi]
- Oelmüller, W. (Hrsg.) 1989 *Philosophie und Weisheit*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Olkowski, D. 1985 *If the shoe fits - Derrida and the orientation of thought*. In Silverman, H J & Ihde, D (edd), *Hermeneutics and deconstruction*, pp. 262-269.
- Ophir, A. 1991 "Beyond Good-Evil: A Plea for a Hermeneutic Ethics", in M Kelly (ed) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, pp. 53-69.
- Oranje, L. 1968 *God en Wereld. De vraag naar het trranscendentale in Schleiermachers 'Dialektik'*. Kampen: J.H. Kok.
- Palmer, R.E. 1969 *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Palmer, R. 1974 "Responses to 'Hermeneutics and Social Science'", in *Cultural Hermeneutics* 2, pp. 317-319.
- Pannenberg, W. 1963 "Hermeneutik und Universalgeschichte", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60, pp. 90-121.
- Patch, H. 1966 "Friedrich Schlegels 'Philosophie der Philologie' und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63, pp. 443-444.
- Petter, D.M. de 1959 "Over de grenzen en de waarde van het begrippelijk kennen", in *Tijdschrift voor Filosofie* 21, pp. 737-744.
- Plato 1964 *The Dialogues of Plato*. Trans into English with analyses and introductions by B Jowett. Volume I. Oxford: Clarendon Press. (first edition 1871)
- Plato 1964 *The Dialogues of Plato*. Trans into English with analyses and introductions by B Jowett. Volume II. Oxford: Clarendon Press. (first edition 1871)
- Plato 1964 *The Dialogues of Plato*. Trans into English with analyses and introductions by B Jowett. Volume III. Oxford: Clarendon Press. (first edition 1871)
- Plato 1964 *The Dialogues of Plato*. Trans into English with analyses and introductions by B Jowett. Volume IV. Oxford: Clarendon Press. (first edition 1871)
- Pleines, J. 1967 "Das Problem der Sprache bei Humboldt", in H-G. Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, pp. 31-43.
- Pöggeler, O. 1994 *Schritte zu einer hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Pohl, K. 1954/5 "Die Bedeutung der Sprache für den Erkenntnisakt in der Dialektik F. Schleiermachers", in *Kantstudien* 46, pp. 305-332.

- Poulet, G. 1986 "Criticism and the experience of interiority", in J. Tompkins (ed), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, pp. 41-49.
- Rasmussen, D. (ed) 1990 *Universalism versus Communitarianism. Contemporary debates in ethics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rasmussen, D.M. 1990 *Reading Habermas. With a bibliography by René Görtzen*. Cambridge, MA / Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Ricoeur, P. 1973 *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. (Titel der französischen Originalausgabe: "*Le Conflict des Interprétations. Essais d'hermeneutique*", Paris: Editions du Seuil, 1969). München: Kösel-Verlag.
- Ricoeur, P. 1973 "Über die Exegese von Gen. 1:1-2:2, 4a", in X. Léon-Dufour (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 47-67.
- Ricoeur, P. 1973 "Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden", art. in X. Léon-Dufour (Hrsg.), *Exegese im Methodenkonflikt – zwischen Geschichte und Struktur*, pp. 19-39.
- Ricoeur, P. 1974 *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*. (Titel der französischen Originalausgabe: "*Le Conflict des Interprétations. Essais d'hermeneutique*", Paris: Editions du Seuil, 1969). München: Kösel-Verlag.
- Ricoeur, P. 1974 *Political and Social Essays*. D Stewart & J Bien (edd), Athens: Ohio University Press. [320.8 Ric]
- Ricoeur, P. 1974 "Philosophische und theologische Hermeneutik", art. in P. Ricoeur & E. Jüngel, *Metapher – zur Hermeneutik religiöser Sprache*, pp. 25-45
- Ricoeur, P. & Jüngel, E. 1974 *Metapher – zur Hermeneutik religiöser Sprache* mit einer Einführung von Pierre Gisel. München: Kaiser Verlag.
- Ricoeur, P. 1978 *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth, Texas: The Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. 1980 *Essays on Biblical interpretation*. Edited with an introduction by L.S. Mudge. Fortress Press: Philadelphia.
- Ricoeur, P. 1981 "Poetische Fiktion und religiöse Rede." Aus dem Französischen von G. Larcher. Deel van Max Seckler/ J.J. Petuchowski/ P. Ricoeur/ R. Brinkman, "Literarische und religiöse Sprache," in *Christliche Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 2, pp. 71-130 (96-105).
- Ricoeur, P. 1981 *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on language, action and interpretation*. Cambridge / London / New York: Cambridge University Press.

- Ricoeur, P. 1981 "The task of hermeneutics." In *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on language, action and interpretation*, pp. 43-62.
- Ricoeur, P. 1981 "Hermeneutics and the critique of ideology." In *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on language, action and interpretation*, pp. 63-100.
- Ricoeur, P. 1981 "The hermeneutical function of distanciation." In *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on language, action and interpretation*, pp. 131-144.
- Ricoeur, P. 1981 "What is a text? Explanation and understanding." In *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on language, action and interpretation*, pp. 145-164.
- Ricoeur, P. 1981 "The model of the text: meaningful action considered as a text." In *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on language, action and interpretation*, pp. 197-221.
- Riedel, M (Hrsg.) 1972 *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd I, Geschichte - Probleme - Aufgaben.* Freiburg: Verlag Rombach.
- Riedel, M (Hrsg.) 1974 *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd II, Rezeption, Argumentation, Diskussion.* Freiburg: Verlag Rombach.
- Riedel, M. 1978 "Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis", in J. Mittelstraß & M. Riedel (Hrsg.), *Vernünftiges Denken*, pp. 251-268.
- Romm, N 1987 "Habermas se wetenskapeteorie", in J.J. Snyman & P.G.W. du Plessis, *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, pp. 179-197
- Rorty, R. 1980 *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Rosen, S. 1987 *Hermeneutics as Politics.* New York/ Oxford: Oxford University Press.
- Rossouw, H.W. 1963 *Klaarheid en Interpretasie. Enkele probleemhistoriese gesigspunte in verband met die leer van die duidelikheid van die Heilige Skrif.* Amsterdam: Jacob van Campen NV.
- Rossouw, H.W. 1974 "Die nuwe hermeneutiek", in E.J. Smit et al. (red), *Reformasie en Revolusie.* Potchefstroom: Herald (Edms), pp. 47-66.
- Rossouw, H.W. 1974 *Klasaantekeninge oor C.A. van Peursen se Feiten, Waarden en Gebeurtenissen.* Stellenbosch: Ongepubliseerde Klasaantekeninge
- Rossouw, H.W. 1980 *Wetenskap, Interpretasie, Wysheid.* Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth.
- Rossouw, H.W. 1986 "Oor wetenskapskulture en die idee van die universiteit", in A. du Toit (red), *In Gesprek – opstelle vir Johan Degenaar*, pp. 55-60.

- Rossouw, H.W. 1987 "Fenomenologie en Menskunde", in J.J. Snyman & P.G.W. du Plessis (edd), *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, pp. 91-109.
- Rossouw, H.W. 1989 "Politiek en Akademie", in J.P. De Lange et al, *Politiek en die onderwys*, pp. 129-153.
- Rossouw, H.W. 1993 *Universiteit, wetenskap en kultuur. Opstelle oor die krisis, uitdagings en geleenthede van die moderne universiteit*. Saamgestel en ingelei deur Anton van Niekerk. Kaapstad: Tafelberg.
- Rossouw, H.W. 1993 "Oor professionele en akademiese waardes", in *Maatskaplike werk/Social work* 29 (2), pp. iii-vii.
- Rossouw, H.W. 1993 "Die idee van die universiteit", in H.W. Rossouw, *Universiteit, Wetenskap en Kultuur*, pp. 31-52.
- Rossouw, H.W. 1993 "Wetenskapsbeoefening as kultuuraktiwiteit", in sy *Universiteit, Wetenskap en Kultuur*, pp. 90-107.
- Rossouw, H.W. 1993 "Humaniora versus tegnokrasie? in sy *Universiteit, Wetenskap en Kultuuraktiwiteit*, pp. 108-123.
- Rossouw, H.W. 2000 "Die toekoms van die universiteit", in *Fragmente* 5, pp. 56-76.
- Rossouw, H.W. 2000 "Die intellektueel: begrip en rol", in *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 40 (1), pp. 5-26.
- Rother, S. 1967 "Sprache als Selbst- und Weltverständnis", in H-G. Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, pp. 537-553.
- Rusterholz, P. 1979 "Semiotik und Hermeneutik", in U. Nassen (Hrsg.), *Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik*, pp. 37-57.
- Schleiermacher, F.D.E. 1838 *Hermeneutik und Kritik, Sämtliche Werke I/VII*, hrsg. Von F. Lücke, Berlin: G. Reimer.
- Schleiermacher, F.D.E. 1839 *Dialektik. Sämtliche Werke III/ IV/2*, hrsg. Von L. Jonas. Berlin: G. Reimer.
- Schleiermacher, F.D.E. 1862 *Psychologie. Sämtliche Werke III/ IV*, hrsg. Von L. George. Berlin: G. Reimer.
- Schleiermacher, F.D.E. 1920 *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Neu hrsg. Von O. Braun. Leipzig: F. Meiner. (Unveränderte Neudruck).
- Schleiermacher, F.D.E. 1959 "Hermeneutik – nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle", in *Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*.
- Schleiermacher, F.D.E. 1974 *Hermeneutik – nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag. (zweite, verbesserte und erweiterte Ausgabe).
- Schmidt, H.H. 1968 *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*. Tübingen: Mohr (Siebeck).

- Schoeman, M. & van Veuren, P. 1987 "Filosofiese hermeneutiek in gesprek met die vakwetenskappe. Gadamer en Ricoeur", J.J. Snyman & P.G.W. du Plessis, *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, pp. 111-133
- Schuchman, P. 1979 "Aristotle's Phronesis and Gadamer's Hermeneutics", in *Philosophy Today* 23, pp. 41-50.
- Schultz, W. (Walter) 1970 "Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers", in R. Bubner u.a. (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, pp. 305-316.
- Schultz, W. (Werner) 1953 "Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkung und Grenzen", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 50, pp. 158-184.
- Schultz, W. (Werner) 1968 "Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutischen Situation der Gegenwart", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65, pp. 23-52.
- Self, L.S. 1979 "Rhetoric and Phronesis: The Aristotelian Ideal", in *Philosophy and Rhetoric* 12, pp. 130-145.
- Senft, C. 1962 "Die neue Aktualität Schleiermachers (M. Redeker, P. Seifert, H. Kimmerle)", in *Philosophische Rundschau* 10, pp. 283-290.
- Shapiro, G. & Sica, A. (edd) 1984 *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Sheehan, T. 1985 "Derrida and Heidegger", in H.J. Silverman & D. Ihde (edd), *Hermeneutics and deconstruction*, pp. 201-218.
- Silverman, H J & Ihde, D (edd) 1985 *Hermeneutics and Deconstruction*. Albany: State University of New York Press (SUNY)
- Silverman, H.J. 1991 *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature*. (Continental philosophy 4). New York/London: Routledge, Chapman and Hall (Inc).
- Simon, J. 1989 "Goodwill to Understand and the Will to Power: Remarks on an 'Improbable debate'", in D.P. Michelfelder & R.Palmer, in *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, pp. 162-175.
- Simpson, E. 1987 "Introduction: Colloquimur, ergo sumus", in E. Simpson (ed), *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*, pp. 1-12.
- Simpson, E. (ed) 1987 *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*. Edmonton, Alberta, Canada: Academic Printing & Publishing.
- Simpson, P. 1992 "Contemporary Virtue Ethics and Aristotle", in *The Review of Metaphysics*, XLV, pp. 503-524.

- Smit, D.J. 1975 *Demokrasie en dialoog. 'n Kritiese uiteensetting van Jürgen Habermas se teorie van politieke openbaarheid as bemiddeling van emansipatoriese praxis*. Stellenbosch: MA-Skripsie: Stellenbosch.
- Smit, D. 1987 *Hoe verstaan ons wat ons lees? 'n Dink- en werkboek oor die hermeneutiek vir predikers en studente*. In *Woord teen die Lig B/1*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Smit, D.J. 1990 "The ethics of interpretation - new voices from the USA", in *Scriptura* 33, pp. 16-28.
- Smit, D.J. 1990 "The ethics of interpretation - and South Africa", in *Scriptura* 33, pp. 29-43.
- Smit, D.J. 1991 "What makes theological education theological? Overhearing two conversations", in *Scriptura* 33, pp. 147-166.
- Smit, D.J. 1994 "Etiek na Babel? Vrae rondom moraliteit en die openbare gesprek in Suid-Afrika vandag", in *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskryf* 35/1, pp. 82-92.
- Smit, D.J. 1995 "Etiese spraakverwarring in Suid-Afrika vandag", in *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskryf* 35/5, pp. 87-98.
- Smit, D.J. 1995 "Het SA 'n gemeenskaplike morele taal nodig?" in *Hervormde Teologiese Studies*, Vol 51, pp. 65-84.
- Smit, D.J. 1995 "Oor die skepping van 'n grammatika van saamleef", in *Hervormde Teologiese Studies*, Vol 51, pp. 85-107.
- Smit, D. 2000 *In diens van die tale Kanaäns? Oor die sistematiese teologie vandag. Intreerede Prof Dirkie Smit*. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
- Smuts, J. 1926 *Holism and Evolution*. London: Macmillan.
- Snyman, J. 1987 "Die wetenskapsbeskouing van die Frankfurtse skool", in J.J. Snyman & P.G.W. du Plessis, *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, pp. 155-177.
- Snyman, J.J. & du Plessis, P.G.W. (red) 1987 *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*. Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.
- Spengard, K.A. 1967 "Wissen und Sprechen", in H-G. Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, pp. 61-70.
- Spiegelberg, H. 1969 *The phenomenological movement. A Historical Introduction. Vol I*. The Hague: Martinus Nijhof. (Second edition. First edition 1960)
- Spiegelberg, H. 1969 *The phenomenological movement. A Historical Introduction. Vol II*. The Hague: Martinus Nijhof.
- Stachel, G. 1968 *Die neue Hermeneutik: ein Überblick*. München: Kösel-Verlag.



- Störig, H.J. 1972 *Geschiedenis van de filosofie Deel 1*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum. Oorspronklike titel: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer-Verlag. Vertaal deur P. Brommer.
- Störig, H.J. 1972 *Geschiedenis van de filosofie Deel 2*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum. Oorspronklike titel: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer-Verlag. Vertaal deur P. Brommer.
- Stout, J 1988 “Social criticism with both eyes open”, in *Ethics after Babel*. Boston, Beacon Press, pp. 266-292.
- Stout, J. 1988 *Ethics after Babel*. Boston, Beacon Press.
- Strasser, S. 1985 *Understanding and explanation*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Strasser, S. 1972 “De Dialog as bakermat van de Waarheid”, in *Tijdschrift voor Filosofie* 34, pp. 323-347.
- Strasser, S. 1974 “De Dialogiese Dimensie der Waarheid”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 36, pp. 399-417.
- Strauss, D.F.M. 1994 *Wysgerige perspektiewe op die 20ste eeu*. Bloemfontein: Tekskor Bk.
- Sullivan, W.M. 1987 “After Foundationalism: The Return to Practical Philosophy”, in E. Simpson (ed), *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*, pp. 21-44.
- Sundermeier, T. 1986 “Konvivenz als Grundstruktur ökumenische Existenz heute”, in *Ökumenische Existenz heute 1*. München: Chr. Kaiser Verlag, pp. 49-100.
- Sundermeier, T. 1988 *Nur gemeinsam können wir leben*. München:Chr. Kaiser Verlag.
- Sundermeier, T. 1990 “Begegnung mit dem Fremden”, in *Evangelische Theologie* 50/5, pp. 390-400.
- Sundermeier, T (Hrsg.) 1991 *Die Begegnung mit dem Anderen: Plädoyer für eine interkulturelle Hermeneutik, Bd. 2* (Studien zum Verstehen fremder Religionen), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Sundermeier, T. 1991 “Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens”, in T. Sundermeier (Hrsg.), *Die Begegnung mit dem Anderen: Plädoyer für eine interkulturelle Hermeneutik, Bd. 2* (Studien zum Verstehen fremder Religionen), pp. 13-28.
- Taylor, C. 1971 “Interpretation and the Sciences of Man”, in *The Review of Metaphysics* 25, pp. 3-51.
- Taylor, C. 1978 “Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen, in H-G. Gadamer & G. Boehm (Hrsg.), *Seminar: Hermeneutik und die Wissenschaften*, pp. 169-226.

- Terrence, N.T. 1968 "Article Review of Schleiermachers 'Der Christliche Glaube, auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu hrsg. Von M. Redeker' and 'Hermeneutik, nach den Handschriften neu hrsg. und eingeleitet von H. Kimmerle'", in *Scottish Journal of Theology* 21, pp. 305-311.
- Thiselton, A.C. 1980 *The two horizons. New Testament hermeneutics and philosophical description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein.* Exeter: The Paternoster Press.
- Thom, J.C. 1997 *Dis Grieks vir My – Die Klassieke as metafoor vir die universiteit. Intreerede Prof J.C. Thom.* Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
- Thompson, J.B. 1984 *Studies in the theory of ideology.* Cambridge: Polity.
- Thompson, J.B. 1981 *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, J.B. & Held, D. 1982 *Habermas. Critical Debates.* London / Basingstoke: Macmillan Press.
- Thompson, J.B. 1990 *Ideology and Modern Culture. Critical Social Study in the Era of Mass Communication.* Stanford University Press: Stanford, California.
- Tompkins, J. 1986 "The Reader in History: The Changing Shape of Literary Response", in in J. Tompkins (ed), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, pp. 201-230.
- Tompkins, J. (ed) 1986 *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism.* Baltimore and London: The John Hopkins University Press. (5<sup>th</sup> edition, 1<sup>st</sup> edition 1980)
- Torrance, J.B. 1968 "Interpretation and understanding in Schleiermachers theology: some critical remarks", in *Scottish Journal of Theology* 21, pp. 268-282.
- Torrance, T.F. 1968 "Hermeneutics according to F.D.E. Schleiermacher", in *Scottish Journal of Theology* 21, pp. 257-267.
- Tracy, D.W. 1987 *Plurality and ambiguity: hermeneutics, religion, hope.* San Francisco: Harper & Row.
- Tracy, D.W. 1990 *Dialogue with the Other. The inter-religious Dialogue.* Leuven, België: Peeters Uitgeverij.
- Tugendhat, E. 1967 *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlin: De Gruyter. (Eerste druk 1966)

- Tugendhat, E. 1981 "Antike und moderne Ethik." In *Die antike Philosophie in ihrer Bedenkung für die Gegenwart*. Kolloquium zu Ehren des 80. Geburtstages von Hans-Georg Gadamer. Hrsg. Von Reiner Wiehl. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, pp. 55-73.
- Ulmer, K. 1967 "Weltverständnis und Sprache", in H-G. Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, pp. 277-292.
- Van de Water, L. 1970 *Het Stichten van de Waarheid. De Betekenis van die Kunst in het Denken van Martin Heidegger*. Antwerpen: Uitgeverij De Nederlandsche Boekhandel.
- Van der Hoeven, J. 1986 "The problem of evil - crucible for the authenticity and modesty of philosophizing: In discussion with Paul Ricoeur", in *South African Journal of Philosophy* 5/2, pp. 44-52.
- Van der Walt, J.W.G. 1984 "Hermeneutiek as praktiese filosofie en praktiese wysheid", in *South African Journal of Philosophy* 3 (4), pp. 139-146.
- Van Niekerk, A.A. 1984 "Analogie en teologie: Humphrey Palmer en die moontlikheid van 'n kognitiewe spreke oor God", in *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte* 3(2), pp. 65-72
- Van Niekerk, A.A. 1987 "Die begrip ideologie: geskiedenis en konseptuele analise", in W.P. Esterhuyse et al. (red), *Moderne politieke ideologieë*, pp. 3-33.
- Van Niekerk, A.A. 1990 "Textuality and the human sciences: an appraisal of Paul Ricoeur", in *Scriptura*, S 5, pp. 1-33.
- Van Niekerk, A.A. 1990 "To follow a rule or to rule what should follow? Rationality and judgment in the human sciences", in J. Moouton & D. Joubert, *Knowledge and method in the human sciences*. Pretoria: Human Sciences Research Council, pp 179-194.
- Van Niekerk, A. 1991 "Akademie en Politiek". In *Koers* 56 (2), pp. 151-166.
- Van Niekerk, A. 1992 *Rasionaliteit en Relativisme*. Pretoria: RGN Uitgewers.
- Van Niekerk, A. 1993 "*Wetenskap, kultuur en universiteit in die denke van Hennie Rossouw*", in A. Van Niekerk, W. Esterhuyse & J. Hattingh, *Intellektueel in Konteks – opstelle vir Hennie Rossouw*, pp. 1-43.
- Van Niekerk, A. 1993 *Intellektueel in Konteks. Opstelle vir Hennie Rossouw*. Pretoria: RGN-Uitgewers.
- Esterhuyse, W. & Hattingh, J.

- Van Niekerk, A. 1994 "Historisiteit en waarheid: 'n hermeneutiese perspektief op die filosofie van die twintigste eeu", in D.F.M. Strauss (red), *Wysgerige perspektiewe op twintigste eeu*. Bloemfontein: Tekskor, pp. 72-88.
- Van Niekerk, A. 1995 "Postmetaphysical versus postmodern thinking: Retaining the baby without the bathwater", in *Philosophy Today* Vol 39, 1995, pp. 171-184.
- Van Peursen, C.A. 1955 *Riskante Filosofie – een karakteristiek van het hedendaagse existentiële denken*. Amsterdam: HJ Paris (Tweede Druk).
- Van Peursen, C.A. 1958 "Schepping en tijd", in *Kerk en Theologie* 9, pp. 137-146.
- Van Peursen, C.A. 1967 "Die ethische Dimension der Wirklichkeit", in *Zeitschrift für evangelische Ethik* 11, pp. 90-100.
- Van Peursen, C.A. 1967 "De horizon der werkelijkheid", in sy *Wetenskap en Werkelijkheid*, pp. 207-232.
- Van Peursen, C.A. 1967 "De vraag na de werkelijkheid", in sy *Wetenskap en Werkelijkheid*, pp. 7-20.
- Van Peursen, C.A. 1967 "Het communicatief gehalte der werkelijkheid", in sy *Wetenskap en Werkelijkheid*, pp. 233-254.
- Van Peursen, C.A. 1967 *Wetenskap en Werkelijkheid*. Utrecht/ Antwerpen: Aula-Boeken, Het Spectrum.
- Van Peursen, C.A. 1968 *Fenomenologie en Analitische Filosofie*. Hilversum/Amsterdam: J.M. Meulenhoff/ W. de Haan.
- Van Peursen, C.A. 1970 *Lichaam-ziel-geest, Inleiding tot een fenomenologische antropologie*. Utrecht: Erven J. Bijleveld. Eerste druk 1956.
- Van Peursen, C.A. 1971 *Filosofiese Oriëntasie. Een inleiding in de wijsgerige problematiek*. Kampen: N.V. Uitgeverij J.H. Kok.
- Van Peursen, C.A. 1972 *Feiten, waarden, gebeurtenissen. Een deiktiese ontologie*. Kampen: J.H. Kok.
- Van Peursen, C.A. 1973 *Strategie van de Cultuur. Een beeld van de veranderinge in de hedendaagse denk- en leefwêreld*. Amsterdam/ Brussel: Elsevier.
- Van Peursen, C.A. 1976 *Cultuur in stroomversnelling. Strategie van de cultuur*. Amsterdam/ Brussel: Elsevier.
- Vandenbulcke, J. 1969 "Hermeneutiek als gesprek", in *Tijdschrift voor Filosofie* 31, pp. 211-231
- Vandenbulcke, J. 1973 "Bedenkingen bij de Heer Kwaads interpretasie van 'Wahrheit und Methode'", in *Tijdschrift voor Filosofie* 35, pp. 135-138;
- Vandenbulcke, J. 1973 *Hans-Georg Gadamer een filosofie van het interpreteren*. Brugge: Uitgeverij Orion, Nv Descleé De Brouwer.
- Vandenbulcke, J. 1976 Gadamer na 'Wahrheit und Methode'. *Tijdschrift voor Filosofie* 38, pp. 277-303.

- Von Brachel, H-U & Mette, N (Hrsg.) 1985 "Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert", in *Theologie und Sozialwissenschaften*. Freiburg (Schweiz): Münster.
- Vroom, H.M. 1983 "De waarheid in het geding", in A.W. Musschenga (ed), *De dialoog kritisch bezieen*. Baarn: Ten Have.
- Wach, J. 1966 *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. Band I Die großen Systeme*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1926.
- Wach, J. 1966 *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. Band II Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1929.
- Wach, J. 1966 *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. Band III Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1933.
- Ward, G. 1992 "Why is Derrida important for Theology?" in *Theology* XCV 766 (July/August), pp. 263-270.
- Warnke, G. 1987 *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Cambridge: Polity Press.
- Warnke, G. 1993 *Justice and Interpretation*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Weinsheimer, J.C. 1985 *Gadamer's Hermeneutics: a reading of Truth and Method*. New Haven and Londen: Yale University Press.
- White, S.K. 1988 *The recent work of Jürgen Habermas. Reason, justice and modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wieland, W. 1972 *Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie*, in M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I*, pp. 505-534.
- Will, F.L. 1985 "The Rational Governance of Practice", in R Hollinger (ed), *Hermeneutics and Praxis*, pp. 192-213.
- Wiplinger, F. 1968 "Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung", in O. Loretz un W. Strolz (Hrsg.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*. Freiburg: Herder, pp. 21-85.
- Wood, D. & Bernasconi, R. (edd) 1988 *Derrida and Différance*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

- Wright, K. (ed) 1990 *Festivals of Interpretation. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Albany: State University of New York Press.