

Bibliotekarstudentens nettleksikon om litteratur og medier

Av Helge Ridderstrøm (førsteamanuensis ved OsloMet – storbyuniversitetet)

Sist oppdatert 04.12.20

Hermeneutikk

Forståelses-, menings- og tolkningslære. Ordet kommer fra det greske “hermeneúein”, som betyr å tyde, oversette og utlegge (Schlingmann 1985 s. 12).

Læren om tolkning av meningsfullt materiale. Forståelsesfilosofi. Hermeneutikken er forståelselære og fortolkningslære, og har blitt kalt “et knippe med teorier og fortolkning og forståelse” (Krogh 2012 s. 11) Den omfatter alle kjennetegn ved og problemer knyttet til menneskets forståelse av noe, hva forståelse er og hvordan vi (i ulike sammenhenger, i forskjellige fag osv.) bør gå fram for å oppnå forståelse – altså de dypeste forutsetningene for det vi gjør for å forstå noe og selve betingelsene for forståelse. Forståelse innebærer å se sammenhenger. Ofte ser vi noe vi forstår dårlig i lys av noe vi forstår bedre. Forståelse kan også sies å oppstå når noe gjennomskues eller avsløres.

Forskning på menneskets kognitive evner har vist at det ikke kan finnes forståelse hvis det ikke finnes gjenkjennelse, der det ukjente føres i retning det kjente (Vincent Jouve i <https://www.erudit.org/fr/revues/pr/2011-v39-n1-pr1451/014273ar/>; lesedato 27.04.20).

Hermeneutikk berører fundamentet i de humanistiske fagene (humaniora). Disse fagene – som kan kalles tolkningsvitenskaper – har en “tvang” til tolkning, dvs. at tolkning er uomgjengelig som en del av forskningen. Enhver tekst kan bare forstås gjennom foranderlige tolkningsprosesser.

Det som har blitt kalt “den hermeneutiske trefoldighet”, er mening, subjekt og historie (Philipp Müller i Köhnen 2001 s. 216). Dette er tre grunnkategorier som står i fundamentale forhold til hverandre.

“Fredric Jameson and Hayden White [...] teach us (among other things) that “history ... is inaccessible to us except in textual form, and that our approach to it and to the Real itself necessarily passes through its prior textualization” ” (Lentricchia og McLaughlin 1990 s. 220).

Det greske ordet “hermeneúein” kan bety både å uttale, meddele, forklare, fortolke og oversette. Ordet kommer ifølge Erwin Leibfried fra gresk “hermeneús”: taler, budbærer, forklarer, formidler; og “hermeneúein”: utlegge, forklare, meddele,

oversette (Leibfried 1980 s. x). Det har blitt hevdet at det er forskjell på å forstå og å forklare, og at det første skjer i humaniora og det andre i naturvitenskap. Å forstå har noe deltagende ved seg som å forklare ikke har. Å forstå noe er å bli påvirket av det. Men forståelse har også blitt likestilt med erkjennelse mer generelt (Wilhelm Dilthey gjengitt fra Schlingmann 1985 s. 16).

Å forstå har et preg av noe nært og “varmt”, mens å forklare derimot har preg av det distanserte, “kalde”, avgrensende, kategoriserende – som om et skjema projiseres over på virkelighetens uendelige kompleksitet (Madelénat 1984 s. 133).

“Verbet *hermeneuein* kan sies å ha tre hovedbetydninger på gresk: *å uttrykke* (dvs. å utsi noe eller rett og slett å tale), *å utlegge* (som når vi snakker om å utlegge en tekst, dvs. å forklare og å fortolke) og *å oversette* (fra ett språk til et annet). De to siste betydningene er selvsagt nær beslektet, fordi en oversetter jo først må ha fortolket den teksten eller talen som skal oversettes. [...] språket er en fortolkning av tanker slik at de blir forståelige for andre.” (Krogh 2012 s. 12-13)

“[I]t can be argued that hermeneutics has the distinction of being an active, unbroken tradition of philosophy whose central theme – transformation through understanding – seems to reveal something of the defining experience of cultural modernity: confrontation with otherness.” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 439) Behovet for hermeneutikk er ekstra sterkt i perioder med “tradisjonskrise” (Arnold og Sinemus 1983 s. 89).

“Hermeneúein” er kanskje avledet av “Hermes”, navnet på den greske guden for broer, veier og handel. Denne guden var en budbringer mellom det himmelske og menneskene, en slags formidler til de dødelige om ting som kanskje egentlig ligger utenfor grensene for menneskelig forståelsesmuligheter. Hermes som gudenes budbærer drev med mye list og løgn. Det var på sin plass med mistro overfor hans budskaper (Schlingmann 1985 s. 12). (Koblingen til guden Hermes er eksempel på det Hans-Georg Gadamer kaller Martin Heideggers “produktive misbruk” av kultur; Müller 1995 s. 77.)

“The word hermeneutics invokes the name of Hermes who was thought of as the messenger of the Gods, the giver of signs, venerated by wayfarers and in particular by those who had to travel in the dark. His allotted task was to interpret what the gods wished to convey and to translate it into terms intelligible to mortals. Hermes’s predicament addresses all who work with expression, for what is given to us through insight or intuition has to be understood and then translated into forms which permit others to grasp what we have understood. Hermes presides over the tension between seeing a truth and communicating it. It is not inappropriate that he was also the god of those who travelled dark and difficult roads. He was frequently portrayed in the form of modestly phallic wayside markers appearing with Aphrodite who had evidently aroused his interest. Some have argued that night is Hermes’s proper provenance as it is darkness which reveals our need for guidance

and which thereby allows the world to be illuminated by a new, inner light. The experiences which the myth of Hermes recounts concern that strange relation between understanding the nature of our engagement with art and coming to appreciate our predicament as mortals: our perpetual need for understanding and guidance, our sense of trying to find, follow and keep to a path, the experiences of being drawn on, of being excited by the anticipation of where a route might take us and, finally, the realization that as human beings we are not unlike Hermes who is always on the way somewhere but with no place of his own to finally rest in.” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 436-437)

Den greske filosofen Platon kaller diktere “gudenes hermeneuter” (“hermeneus”, i *Ion* 534a). Gudene snakker til menneskene gjennom den inspirerte dikter og epossanger, som tolker gudenes budskap. Men dikterne/rapsodene skjønner ikke hvilken sannhet budskapet rommer.

Det første verket som hadde “hermeneutica” i tittelen, var tyskeren Johann Conrad Dannhauers bok *Hermeneutica sacra, sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (*Hellig hermeneutikk eller en metode for tolkning av de hellige skrifter*; 1654), en luthersk interpretasjonslære for bibelutlegning (Arnold og Sinemus 1983 s. 89).

“*Forståelse* er en form for oppfatning eller erkjennelse som – nettopp fordi den ikke selv innebærer noen begrunnelse eller argumentasjon – kan gå forut for all argumentasjon og *må* gjøre det, for å kunne skaffe de premissene argumentasjonen og bevisføringen trenger.” (Stigen 1977 s. 118-119)

Mennesker er handlende personer som skaper mange produkter som er fulle av mening: tekster, bilder, musikkverk og andre kulturelle overleveringer. Også vanlige handlinger er fulle av mening. Vi bruker en lang rekke symbolsystemer og tegn for å skape disse meningsdimensjonene. “The body of concepts to which we assign names is like a rainbow, a spectrum whose shades merge into one another and on which we impose artificial colour distinctions. Because experience is a continuum, capable of sustaining infinite methods of division, meaning is as flexible as signs themselves, shaped by individual and collective perceptions and beliefs.” (Steiner 1986 s. 4-5) Menneskene driver “the *activity* of interpreting – the process of sense-making” (Lentricchia og McLaughlin 1990 s. 124).

Hermeneutikken “kommer fra fag som teologi og jus” (Krogh 2012 s. 10). “I tidlig moderne tid ble “forståelseskunsten” eller studiet av forståelsen til en generell teori om språklig formidlet mening, det var den teorien som ble kalt hermeneutikk” (Krogh 2012 s. 9). “The initial purpose of hermeneutics was to explain the word of God. This purpose was eventually expanded into the attempt to regulate the process of explaining the word of man. [...] The divine logos becomes human language. The sign is detached from its referent; between them, in place of the hidden God, stands the concept, artifact of historicity.” (Rosen 1987 s. 161-163)

“Before the close of the eighteenth century, hermeneutics was primarily devoted to the question of biblical interpretation. Is the Bible a *sensus litteralis* whose meaning can be analytically derived from its parts or is it a work which can only be understood in its context? If the former is the case does history play no role in our understanding of God and, if the latter is the case, is a knowledge of God limited by questions of historical context? (The analogy with the question of art is clear: is the art work to be understood as a context-less autonomous construct or as a context-dependent entity?) With regard to theological hermeneutics, the works of Chladenius (1710-59) bring this tradition to culmination though, as the contemporary writings of Louth and Pannenberg reveal, its concerns are far from redundant (Louth 1989, Pannenberg 1997). Not only do such pivotal modern hermeneutical terms as the *epiphanic* (coming into appearance) derive from theological hermeneutics but also such ancient questions of how the living ‘spirit’ can resuscitate the dead letter of the past and continue to guide contemporary hermeneutics in its confrontation with historical and cultural alterity.” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 437)

Hermeneutikk kan oppfattes som en grunnlagsteori og en reflekterende problematiseringsdiskurs. Den er prinsipielt spørsmålsstillende og undrende. Det gjelder snarere å få fram gode spørsmål om meningsfullt materiale enn rette svar. Hermeneutikken gir oss ikke entydige svar eller sannheten, men sikter mot høyere refleksjonsnivåer (Gadamer 1975 s. 269). Samtidig gjør ethvert kunstverk ifølge Hans-Georg Gadamer umiddelbart krav på å si en sannhet (Gadamer 1976 s. 102).

Hermeneutikk er en filosofisk undergraving av tolkningers forutsetninger. Den er både et teorigrunnlag og et praktisk grunnlag for å reflektere over og problematisere grunnlagsproblemer. “I hermeneutiken frågar vetenskapen inte i första hand efter sitt föremål utan efter sig själv, hur den kommer till kännedom om sitt föremål.” (Lysell 1983 s. 27) Hermeneutikeren må være bevisst sin egen historisitet, dvs. bevisst sin egen plassering i en kontekst og at hva forståelse innebærer forandrer seg gjennom historien (Szondi 1975 s. 14). Mennesket kan ikke unngå sin egen historisitet (“*seine eigene Geschichtlichkeit*”; Gadamer 1975 s. 283). Erkjennelsen historiseres (Szondi 1975 s. 405).

“[V]ærkets fortolkningshistorie vil flytte sig. Mens ingen vil påtage sig at definere den rigtige forståelse, er det mindre svært at finde bidrag til en definition af en urigtig forståelse. Det kan fx være en fejlagtig eller ubegrundet opfattelse af, hvad ord og udtryk betyder – hvad man også kunne kalde semantisk relativisme. Eller det kan være en påviseligt forkert eller ensidig opfattelse af et historisk sagforhold – man kunne her tale om saglig eller historisk vilkårlighed. Eksemplerne kan forøges, men fælles for denne tankegang er, at kommentarerne anskues som kontravægte mod vilkårlig forståelse, mod ensidighed, subjektivism og relativisme i fortolkningen.” (Kondrup 2011 s. 384) Uttrykket “semantisk relativisme”

stammer fra dansken Tonny Aagaard Olesen, som også advarer mot “vilkårlig subjektivisme”.

Ideelt skjer det en spørrende utforskning der den som tolker prøver å oppklare sin egen posisjon i løpet av tolkningsprosessen (Tadié 1987 s. 105).

Teorier (og institusjonene som frambringer teorier) bidrar til å skape det objektet som studeres – gjennom avgrensninger, definisjoner og institusjonaliseringsformer (Glaser og Luserke 1996 s. 13).

Hermeneutikken er ifølge den franske filosofen Michel Foucault en samling av kunnskaper og teknikker som brukes til å få tegnene til å tale og til å oppdage deres mening (Foucault 1966 s. 44). Mening knyttes ofte til en helhet. “[T]o understand phenomena is to reconstruct the system of which they are manifestations.” (Culler 1983 s. 27)

Hverdagslige misforståelser skyldes at vi mennesker ikke kan overføre noe *direkte* gjennom ord/tekster, bilder, toner eller på noen annen måte; ingen bevissthet er *umiddelbart* tilgjengelig for en annen bevissthet (Lüdeke 2011 s. 144). Ikke alt blir forstått, og hermeneutikken bør innreflektere både hva som kjennetegner prosessen fram til forståelse og hva som skjer når noen ikke lykkes i å forstå (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 53).

Den tyske filologen Manfred Fuhrmann skilte mellom “*primær og sekundær* dunkelhed. Den første skyldes forfatteren og beror på dennes vanskelige, uklare og flertydige uttryksmåte, fx på hans hermetiske stil eller hans svært [= vanskelig] gennemskelige symboler. Den primære dunkelhed har også været til stede for værkets første læsere; værket er så at sige født med den. Den sekundære dunkelhed skyldes derimod tidsafstanden, historiens gang, der fjerner de nye, potentielle læsers horisont fra værkets oprindelige eller – som det ofte udtrykkes – får den dannelseshorisont, der oprindelig omgav værket med forståelse, til at forvitte. Den sekundære dunkelhed er en slags historiens rust, der angriber og i tiltagende grad ødelægger den umiddelbare kommunikative forbindelse mellem værk og læser. Ifølge Fuhrmann er det punktkommentarernes opgave at restaurere eller genoprette denne forbindelse, hvorimod den primære dunkelhed bør være genstand for en værkfortolkning, der – hvis den overhovedet skal optages blandt kommentarerne – hører hjemme blandt de generelle (som “interpretativ kommentar”). Fortolkningen er hovedsagelig immanent, dvs. den beror på værkets egne oplysninger, ikke på viden, der hentes ind fra andre kilder.” (Kondrup 2011 s. 387-388)

“Når sekundære dunkelheder ikke blot kan produceres af historisk, men også af kulturel afstand, udviskes grænsen mellem primær og sekundær dunkelhed. I den situation, hvor tekst og læser er samtidige, bliver forskellen mellem primær og sekundær dunkelhed et gradsspørgsmål om mere eller mindre at have kulturel dannelseshorisont tilfælles med forfatteren. Men når man kommer på historisk

afstand af værket, kan det forekomme svært – og en smule kunstigt – at skelne mellem de dunkelheder, der ikke blev forstået af et bredere publikum i datiden, og dem, som ikke bliver forstået af et (bredere) nutidigt publikum.” (Kondrup 2011 s. 389)

Det finnes “produktive misforståelser” (Brackert og Lämmert 1977 s. 107). Det kan f.eks. være at en forsker får en ny idé eller danner en god hypotese på grunnlag av å ha misforstått noe en annen forsker har sagt eller skrevet.

Noen utsagn er det veldig tydelig at må tolkes, f.eks. paradokser (Evig eies kun det tapte) og gåtefulle metaforer.

Den hermeneutiske tilnærmingen til et materiale står nærmere retorikken enn grammatikken, fordi den har tekster og deres kontekster som studieobjekt (ikke avkontekstualiserte setninger), og fordi språket har en rekke kvalitative variasjoner som er kontekstavhengige (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 136). En av de viktige faktorene for å forstå en tekst er språkbruken i den perioden teksten ble skapt (Rudolf Bultmann i Brackert og Lämmert 1976 s. 220). “Genetisk utlegning” er utlegning av teksten med utgangspunkt i dens opprinnelse (Brackert og Lämmert 1976 s. 236).

“Familiarity with an author, the kind of restive intimacy which demands knowledge of all his work, of the best and the botched, of *juvenilia* and *opus posthumus*, will facilitate understanding at any point” (George Steiner sitert fra Brisset 2012 s. 213).

Det kan være vanskelig å plassere en tekst i kontekst, eller finne “riktig” kontekst å forstå noe ut fra. Tekster kan være gamle og ha blitt til under helt andre samfunnsforhold. Tekster kan dessuten sitere eller basere seg på eldre tekster fra andre perioder. F.eks. kan en norsk student prøve å forstå en fransk 1700-tallsfilosof som diskuterer en britisk middelalderdikters tolkning av en dialog av den greske filosofen Platon, osv. Mening forskyves i nye retninger når person A gjengir (eventuelt siterer ordrett) person B som gjengir person C osv. Hver gjengivelse er en tolkning.

Hver tekst kan ses i en lang rekke (i prinsippet uendelig mange) perspektiver. Perspektivene kan være knyttet til ulike filosofiske retninger. En kan f.eks. skille mellom “en gadamersk og foucaultsk Nietzsche” (Munch 2012).

I det følgende sitatet er det mange faktorer som kan gi mening og være viktige for forståelsen: “Rollyson and Paddock point to Chester’s enthusiastic response to a W. H. Auden review of Oscar Wilde’s letters published in the *New Yorker* on March 9, 1963.” (Kochhar-Lindgren, Schneiderman og Denlinger 2009 s. 156) Hvorfor skriver Kohhar-Lindgren m.fl denne setningen og i hvilken sammenheng? Er der viktig når setningen ble skrevet og når den ble publisert? Hvem er Rollyson og Paddock, og hva er det de ønsker å få fram? Hvis de er forskere, hva er deres

forskningsmetode? Hvilken journalistisk profil hadde *New Yorker* i 1963? Hva kjennetegner Oscar Wildes brev? Spiller det en rolle at både Chester, Auden og Wilde var homoseksuelle forfattere? Hva skrev Auden bortsett fra denne anmeldelsen? Hvordan formulerte han seg i anmeldelsen? Hvem var Chester? (Alfred Chester: en amerikansk forfatter som bl.a. levde i Frankrike og ble sterkt påvirket av surrealismen.) Hva skjedde i det amerikanske samfunnet i 1963 som kan ha influert på Audens anmeldelse? Hva skjedde ellers i verden tidlig på 1960-tallet? Alle slike faktorer genererer mening. Men ikke all mening er viktig i enhver sammenheng, ut fra ethvert perspektiv eller interessant for alle lesere av Kohhar-Lindgrens bok (som hovedsakelig handler om en type surrealistisk lek kalt *Cadavre Exquis*).

Hver leser av en tekst ønsker å oppnå noe, enten det er å underholdes, få kunnskaper, erkjennelser, eller noe annet. Om teksten oppfyller leserens behov, er blant annet avhengig av hvordan den leses. Det finnes en lang rekke ulike lesestrategier/-måter. Leseren kan gjennom sin lesestrategi sies å strekke seg etter en frukt, men ulike lesere ønsker ulike frukter. Én og samme tekst kan tilby mange forskjellige frukter, eller hovedsakelig én type frukt. Der én leser ser en frukt, ser en annen leser ingenting; frukten kan bli til i løpet av leseprosessen; frukter kan henge på ulike grener (steder i teksten) for ulike personer; osv. Alt dette er med å bestemme hvilken mening teksten får for leseren.

Tekster er i prinsippet uuttømmelige. Fordi lesere forandrer seg, forandrer tekstene seg også. Og ingen kan vite alt det en tekst rommer av mening. “Tekster “vet” alltid mer enn de som tolker dem” (Peltzer 2011 s. 116). “About anyone so great as Shakespeare, it is probable that we can never be right; and if we can never be right, it is better that we should from time to time change our way of being wrong. Whether Truth ultimately prevails is doubtful and has never been proved; but it is certain that nothing is more effective in driving out error than a new error.” (T. S. Eliot i Lerner 1989 s. 301)

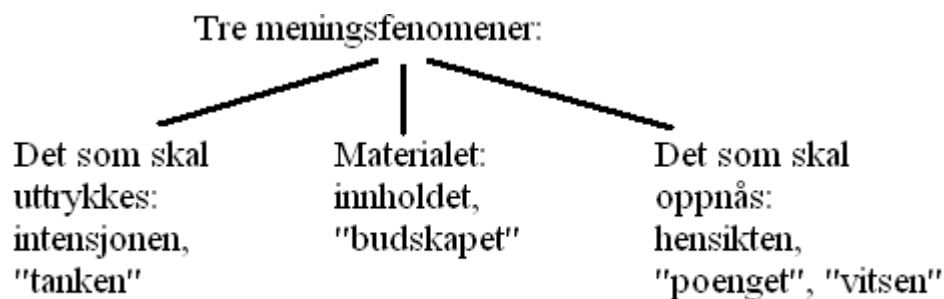
“[T]here are two preliminary questions that need to be answered. First: Can we actually see a “perspective” in its own terms, as it is seen, or seen through, by its genuine residents, *before* we assimilate it into our own theory? Second: Is the value of conflicting perspectives itself perspectival, or can we interchange perspectives for the better? If the answers to these two questions are negative, then hermeneutics, or theorizing in general, becomes pointless pseudointerpretation, that is to say, dreaming.” (Rosen 1987 s. 168-169)

Gjennom den eldre historien og langt inn i opplysningstiden har hermeneutikken vært delt i en disiplin for teologi (“hermeneutica sacra”) og en disiplin for klassisk filologi (“hermeneutica profana”) (Birus 1982 s. 7). Først senere ble hermeneutikken oppfattet som en allmenn forståelseskunst. Teologi er ikke kun ord, men skal føre til bestemte handlinger i menneskers liv. “Teologi er oppøvelse i praksis, en kroppsliggjort situert praksis av lesning, tolkning, observasjon,

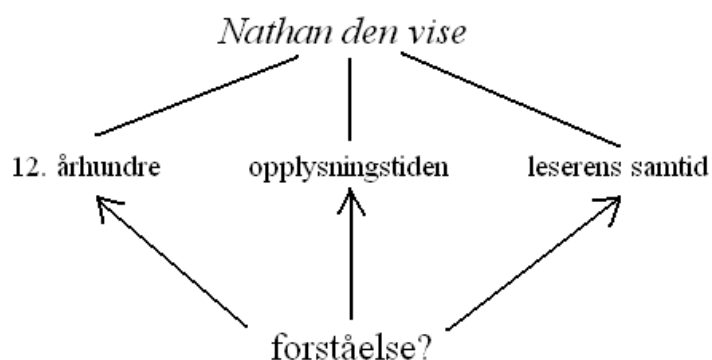
deltagelse og lytting” (teologiprofessor Jone Salomonsen i *Morgenbladet* 29. oktober–4. november 2010 s. 25).

En gjenstand eller en handlingsmåte som i leserens verden er meningsløs, er uforståelig som språklig fenomen i en tekst også, og må “oversettes” eller forklares på en måte som knytter an til leserens egen virkelighet (Rudolf Bultmann i Brackert og Lämmert 1976 s. 225). “Den hermeneutiske prosess” er en “triadisk enhet” av forståelse, tolkning og anvendelse av teksten i fortolkerens historiske situasjon (Masiello 2012 s. 86).

Hermeneutiske prosesser kan være konsentrert om ulike aspekter ved et meningsfullt materiale:



Hva slags tid er det viktigst å forstå i møtet med gammelt meningsfullt materiale? I tyskeren Gotthold Ephraim Lessings skuespill *Nathan den vise* (1779) er det tre tider å forholde seg til. Stykket ble skrevet i opplysningstiden, med en handling fra Jerusalem i middelalderen, og ses/leses av mennesker i dag:



(figuren er basert på Leibfried 1980)

Det er forskjell på den aktuelle forståelse (slik teksten oppfattes i dag) og den historiske forståelse (slik teksten ble oppfattet da den ble utgitt, i den grad vi kan vite det i dag) (Glinz 1977 s. 278). Et verks betydning og verdi endrer seg uunngåelig gjennom historien (Ludwig 1990 s. 242). Hermeneutikeren har blitt oppfattet som en tolk, en formidler, som gjør det ikke lenger forståelige lettere

tilgjengelig for sin samtids publikum. Arbeidet består i så fall i å overvinne historisk distanse (Szondi 1975 s. 15). Samtidig bidrar de humanistiske fagenes historisering til relativisering, dvs. at vi ser hvor mye som forandrer seg gjennom tid og hvor lite som er “naturlig” eller “selvfølgelig”.

Innen en kristen teksttolkningstradisjon ble forståelse opprinnelig oppfattet som en på-ny-erkjennelse og erindring av det allerede erkjente (Jauss 1987 s. 9). Dette er en platonsk måte å oppfatte innsikt på: som et minne om noe glemmt.

Kirkefaderen Augustins verk *Bekjennelser* ble publisert i år 397 e. Kr. “The obvious model for students of Augustine was biblical narrative, whose mysteries he argued were presented in obscure language in order to test the powers of interpretation of faithful readers.” (Stock 2001 s. 57)

Kroatisk-italienske Matthias Flacius (eller Flacius Illyrius) levde på 1500-tallet og ga ut en bok om bibelsk hermeneutikk. “Er vi i tvil om hvordan en bibelsk tekst skal forstås, sier han, må vi prøve å finne den genren som teksten tilhører (regel 20). Vi må avgjøre om det dreier seg om “historie eller fortelling, om undervisning eller et lærestykke, om et trøsteskrift eller en fordømmelse, en tale eller noe annet”. Så kan man videre analysere skriftstykket ut fra reglene for en tekst av denne typen. [...] [Flacius] bruker retorikkens teorier om tekstgenrer, dvs. om typer av tekster med ulike siktemål og funksjoner, til å finne det en moderne teoretiker ville kalt en bestemt type talehandling i teksten – kritikk, ironi, forkynnelse osv.” (Krogh 2012 s. 19-20)

Det kan skilles mellom grammatisk-retorisk forståelse og allegorisk fortolkning. Det første baserer seg på ords betydning, der fortolkeren prøver å finne fram til forfatterens intensjon og bevare tekstens historiske mening. Allegorisk tolkning derimot, overskrider det bokstavelige i teksten for å finne en dypere mening (Arnold og Sinemus 1983 s. 89-90). Høysangen i Det gamle testamentet ble tolket allegorisk som en tekst om forholdet mellom Kristus og kirken, ikke bare som en tekst om verdslig kjærlighet. Allegoriske tolkninger plasserer teksten inn i nye kontekster og fornyer fortolkningen av teksten (Peter Rusterholz i Arnold og Sinemus 1983 s. 90).

Såkalt “regelhermeneutikk”, særlig på 1600- og 1700-tallet, utgjorde “en kunstlære innenfor de ulike universitetsfagene, en del av det håndverket studentene skulle beherske” (Krogh 2012 s. 22). I dag mener de fleste at hermeneutikk er noe mer grunnleggende og omfattende enn metodene i de forskjellige vitenskaper eller fag, og det finnes ikke noen “hermeneutisk metode”, heller ikke innen humanistiske fag (åndsvitenskapene) (Krogh 2012 s. 45-46). “Hermeneutikk er opptatt av at forståelse er noe som ligger dypere og kommer før alle metoder i alle vitenskapene. [...] hermeneutikken tar opp noe som kommer før og er mer vesentlig enn den enkelte vitenskapelige metode.” (Krogh 2012 s. 47)

Tyskeren Georg Lorenz Bauer skrev på slutten av 1700-tallet i verket *Utkast til en hermeneutikk for Det gamle og Det nye testamente*: “Man glemmer helt sin egen tids begreper, hvordan vi selv forestiller oss tingene, forklarer årsaker og hele vår tenkemåte, og hensetter seg helt i den tidsalder som den forfatteren som skal forklares levde i, og gjør seg fortrolig med hans forestillings- og tenkemåte, begreper, dømmekraft.” (sitert fra Birus 1982 s. 25) Senere har mange hevdet at en slik “selvutslettelse” er umulig.

Tyskeren Friedrich Ast ga i 1808 ut verket *Grunnlinjer i grammatikk, hermeneutikk og kritikk*, og Ast er blant de første som fokuserte på fenomenet “den hermeneutiske sirkel. Selve grunntanken i det prinsipp for forståelse av en tekst som etter hvert ble kalt forståelsens sirkel eller den hermeneutiske sirkel, er imidlertid gammel i den hermeneutiske tradisjon og er klart formulert alt hos Flacius” (Krogh 2012 s. 24).

Friedrich Ast hadde en romantisk, organisk oppfatning av hva som gir forståelse: harmonisering av bokstav og mening, ytre og indre, objekt og subjekt (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 45). Ast beskrev den hermeneutiske sirkel, der alt fra en liten tekstdetalj til en periodes tidsånd ses i sammenheng. Etter at forskeren har forstått en epokes “ånd”, kan han deduktivt nærme seg forfatterskap og verk som tilhører epoken (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 46). Analyse og syntese som framgangsmåter veksler i forskningsprosessen, og forutsetter hverandre. De inngår i sirkelen. Tendensen hos Ast er likevel at epokens samlede og samlende ånd har forrang framfor det spesifikke og unike i epoken (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 47).

Tyskeren Friedrich Schleiermacher var teolog og en viktig hermeneutisk teoretiker i første halvdel av 1800-tallet. Schleiermachers mål var primært å utvikle en metodologi for å rekonstruere en forfatters mentale prosesser. Han oppfattet hermeneutikk som en kunst og en ferdighet. Det å forstå Platons tekster og hans idésystem er å føle eller oppleve hvordan det må ha vært å være Platon. Derfor må det skje en innlevelse eller “innfølelse” i fortiden, en slags ahistorisk sjelelig vibrasjon mellom dagens leser og Platon. Hver tekst blir oppfattet som avtrykket av en levende menneskesjel (Birus 1982 s. 27). Det forutsettes at dagens leser er i stand til fullstendig å forlate sitt eget standpunkt og sin egen tid i løpet av forståelsesprosessen. Målet er å nå inn til forfatterens indre stemme, subjektivitet, det individuelle, den psykologisk betingete virkelighetsoppfatning.

Schleiermacher skilte mellom “divinatorisk” forståelse, der fortolkeren gjennom innlevelse forstår forfatterens intensjon med sitt verk, og “komparativ” forståelse som støtter seg på grammatiske og historiefaglige kunnskaper. Schleiermacher hevdet at begge strategiene er nødvendige, i en framgangsmåte der forskeren beveger seg i den hermeneutiske sirkel mellom det subjektive (divinatoriske) og det objektive (komparative) (Arnold og Sinemus 1983 s. 95).

Teksten er ifølge Schleiermacher den samme over tid og skal forstås ut fra sine “egne” forutsetninger. Alle tolkerens fordommer må bort og hun/han må forvandle seg selv til en annen person. Et av målene er å forstå forfatteren bedre enn denne forstod seg selv (Birus 1982 s. 16). Det ubeviste spiller inn når en forfatter skriver, derfor er det mulig å forstå en forfatter bedre enn hun/han forsto seg selv (Wilhelm Dilthey gjengitt fra Schlingmann 1985 s. 21).

Den tyske aforismeforfatteren og vitenskapsmannen Georg Christoph Lichtenberg var begeistret for mystikeren Jakob Böhme og leste hans skrifter på nytt og på nytt i femten år. Til slutt hevdet Lichtenberg at han forstod enkelte deler av Böhmes tekster like godt som om han hadde skrevet dem selv (Lichtenberg 1947 s. 19).

I sin bok om den engelske dikteren William Blake skriver Egil Rasmussen om den danske kulturhistorikeren Vilhelm Grønbech: “ved en årelang innlevelse i Blakes tankeverden er han, med troskap mot de strenge krav Blake stiller til sine lesere, – *blitt* Blake og søker gjennom sin bok å frigjøre det Blakeske stoff i sitt indre.” (Rasmussen 1969 s. 14)

Schleiermacher mente at når en person “skal forstå en tekst og dens begreper, må man for det første finne den mengden med betydninger et begrep kunne ha i ett bestemt språk på en bestemt tid. For det andre må man se hvilke spesielle oppfatninger en forfatter ønsket å uttrykke, hva han la inn i en tekst av sitt eget indre liv. En allmenn hermeneutikk må forstå en tekst som et uttrykk for et individ, for en bestemt personlighet. [...] Schleiermacher skriver: “Alt man behøver å forutsette i hermeneutikk, er språket.” Og med det mente han både de generelle, grammatiske reglene i et språk på et bestemt tidspunkt og det individuelle ved hver enkelt forfatters språkbruk. Hermeneutikk er evnen til å forbinde disse to motsatte utgangspunktene. [...] Full forståelse av en tekst, sier Schleiermacher, oppnår man først når man kan gjenta alle de tankeoperasjonene som forfatteren selv utførte når tekster ble skrevet. Det kaller han å konstruere eller rekonstruere teksten. Full forståelse av en tekst er derfor en uendelig oppgave, sier Schleiermacher. Det vil si: Den er et mål det umulig å nå, den er noe vi bare kan nærme oss. [...] man skulle finne de ulike meningene som forskjellige forfattere la i ord og uttrykk, ikke at man skulle leve seg inn i deres sjeleliv.” (Krogh 2012 s. 27 og 29-30)

I manuskripter datert 1829 kobler Schleiermacher hermeneutikken til både retorikk og dialektikk, samtidig som han kobler forståelse til utlegning eller lingvistisk tolkning (Rosen 1987 s. 155). “Generally speaking, dialectic is a mode of thought, or a philosophic medium, through which contradiction becomes a starting point (rather than a dead end) for contemplation. As such, dialectic is the medium that helps us comprehend a world that is racked by paradox.” (Tim O’Connor i <http://humstatic.uchicago.edu/faculty/wjtm/glossary2004/dialectic.htm>; lesedato 03.10.16)

Schleiermacher ville forene filologi og filosofi (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 47). Han reflekterte blant annet over språkets rolle for forståelsen: “Enhver åndelig revolusjon er språkdannende, for det oppstår tanker og reelle forhold, som i egenskap av å være nye, ikke kunne betegnes av språket slik det var. De kunne riktignok slett ikke bli uttrykt hvis det ikke i språket slik det var, fantes tilknytningspunkter.” (Schleiermacher 1977 s. 115) En sentral idé for Schleiermacher er at språket er uendelig (Frank 1984 s. 570), og kombinasjonen av det individuelle menneskets særegenhet og språkets uendelighet gjør at mening aldri blir et avsluttet fenomen. For Schleiermacher er mening knyttet til det individuelle, mens betydning er knyttet til det universelle (Frank 1984 s. 453).

Schleiermachers mål var alltid å forstå det individuelle (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 77). Det individuelle viser seg blant annet i en forfatters stil, som alltid er noe særegent for én spesiell forfatter. Selv i tekster som ligner hverandre, er det alltid nyanserte forskjeller i stilen. Schleiermacher oppfattet stilen i forretningsbrev som et slags nullpunkt, mens en poetisk stil derimot er et rikt studieobjekt (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 79).

Schleiermacher merket seg det “universelle” ved hermeneutikken, som f.eks. kommer til uttrykk gjennom hvordan barn lærer sitt eget morsmål (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 47).

Den tyske filosofen Wilhelm Dilthey skrev: “Forståelsen er å gjenfinne jeg’et i du’et.” (sitert fra Birus 1982 s. 77). For Schleiermacher blir forfatter og verk over i hverandre, mens Dilthey derimot skiller skarpt mellom dem (Danner 1989 s. 86-87). Dilthey er opptatt av mulighetsbetingelsene for historisk innsikt og erkjennelse. Han mener at menneskets forståelse er tids- og stedsavhengig, men at vi likevel har noe felles på tvers av alle tidsaldre som gjør det mulig å komme fram til noen allmenngyldige sannheter. Dilthey utviklet en erkjennelsesteori for historiske gjenstander/hendelser (Arnold og Sinemus 1983 s. 96). Han ønsket å finne et sikkert fundament for åndsvitenskapene for å gjenvinne deres prestisje. Historikere var på 1600- og 1700-tallet ofte ansatt og “oppkjøpt” av fyrster og fusket i sitt fag for å forherlige fyrsten og hans slekt, og dette skadet renommeet til ikke bare disse historikerne, men til historiske forskningstradisjoner.

“Schleiermacher (1768-1834) and Dilthey (1833-1911) articulate hermeneutics’ second moment when they elevate it to a universal method of understanding concerned with grasping the meaning of all cultural expressions irrespective of whether they were political, artistic or philosophical. Both thinkers tend to the view that human beings express themselves in action. Action is intended expression and, therefore, the task of hermeneutics is to understand the ‘meaning’ within human expressions. Schleiermacher’s ‘technical’ and ‘psychological’ theories of interpretation endeavour, accordingly, to grasp a text’s meaning both in terms of its formal structures and as an expression of the author’s intentionality. Dilthey extends Schleiermacher’s arguments into a general theory of cultural understanding

which views all social acts as the outward expression of an inner *Weltanschauung* (world-view). Such a world view, once identified and reconstructed, can (if properly understood) offer empathetic access to an artist's interiority. Dilthey's hermeneutics is therefore disposed to read the letter of a work as the record or trace of the artist's spirit (intentionality). The method inevitably tends towards the biographical as indeed Dilthey's own writings on Goethe and Schleiermacher indicate. Although the psychologistic elements within Dilthey's method have been long discredited (how, for example, can I be certain that what I reconstruct as the artist's inner world is not my own construction?), and although the reduction of an art work's meaning to being nothing other than expression of what the artist intended has largely been rejected, Dilthey's writings remain of some importance. The recent writings of Giddens and Outhwaite reveal how Dilthey's wish to outline what is distinctive about artistic and historical understanding is one of the first systematic attempts to articulate what differentiates artistic modes of intuition and understanding from scientific insights and explanations (Giddens, 1976; Outhwaite, 1975). George Steiner also argues that in the Postmodern predicament in which the critical licence of theory is boundless, Dilthey's appeal to intentionality permits the more plausible interpretations of an art to be sieved from those which are mere expressions of technical virtuosity." (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 437-438)

“I dansk editionsfilologis historie er der en formulering af kommentarernes opgave, som har fået en meget fremtrædende placering. Det er Vilhelm Andersens ord fra *Dansk Litteratur. Forskning og Undervisning* (1912): “at gøre Læsningen præsent ved at give Læseren Samtidens Forudsætninger”. [...] Hermeneutisk udtrykker den [formuleringen] en ambition om, at læseren ved hjælp af kommentarerne skal kunne erhverve de forudsætninger, som de oprindelige læsere havde (“give Læseren Samtidens Forudsætninger”), og dermed blive i stand til at hente deres forståelse eller læsning ind i nutiden ved at reproducere den (“gøre Læsningen præsent”). Det ligger snublende nær rekonstruktionshermeneutikkens ideal om, at læseren metodisk skulle hensætte sig i den fortidige periodes eller persons forståelseshorisont. For så vidt er det en tvivlsom formulering – eller rettere: dens reformuleringer efter 1960 fremstår som tvivlsomme i lyset af Hans-Georg Gadamer's integrationshermeneutik, hvis hovedværk, *Wahrheit und Methode*, udkom i det år. For Gadamer er forestillingen om at blive samtidig med teksten naiv, fordi den forudsætter en selvforglemmende identifikation, hvor læseren afstrejfer eller træder ud af sin egen forståelseshorisont, hvilket ikke er muligt. [...] Det vil ud fra denne beskrivelse være rigtigere at sige, at kommentaren anbringer sig mellem teksten og læseren, i første omgang som et signal om, at der overhovedet er en fremmedhed eller afstand; i anden omgang som et middel til at nærme sig tekstens horisont, nemlig ved hjælp af den historisk perspektiverede viden, som kommentaren indeholder. Kommentaren skal altså for det første bevidstgøre afstanden mellem læser og tekst, hvilket sker ved selve dens tilstedeværelse – en kommentar bliver først nødvendig, når der er en kommunikativ afstand at overvinde. For det andet skal den levere læseren de videnskæssige

forudsætninger for at kunne nærme sig teksten på kvalificeret vis.” (Kondrup 2011 s. 385-386)

“Kan kommentaren ikke gjøre læseren samtidig med teksten, så kan den til gengæld – med et andet uttrykk, som i let varierende former har lydt ned gjennom hermeneutikkens historie siden 1700-tallet – bringe læseren til at forstå værket bedre, end de samtidige lesere forstod det. Det saglige indhold i den tilsynelatende arrogante påstand har Per Dahl anskueliggjort i følgende martialske sammenligning: “Under Golfkrigen fremhævede militæranalytikere, at alle undersøgelser siden 1. verdenskrig havde vist, at af de soldater, der er midt i et slag, er det i reglen kun en brøkdel – så vidt jeg husker 10-20% – der er i stand til at opfatte, hvad der i grunden foregår omkring dem, til at have overblik og agere strategisk relevant i forhold til det. Man må forestille sig, at de samtidige lesere, der blev udsat for f.eks. Holbergs eller Kierkegaards artilleri [,] har befundet sig i en tilsvarende situation. Først efter kamphandlingerne setter receptionens første refleksion ind, og til sidst kommer historikernes centralperspektiviske bagklogskab. Ingen før dem har formentlig haft så mange informationer om teksten, om forfatterens forudsætninger og om tekstens virkningshistorie. Dvs. alt det, der har medvirket til at give teksten betydning, omfatte den med mikroskopisk interesse, underkaste den intens analyse og forstå den i et historisk, kontekstuellet perspektiv.” Dog er det naturligvis kun i en vis, begrænset henseende, at man forstår værket ‘bedre’, end datiden gjorde; i en anden henseende forstår man det ‘dårligere’. Den nutidige kommentator (og læser) har både mere og mindre viden end den samtidige læser (og forfatter). Men det er altså ikke samtidens forudsætninger, kommentarerne giver nutidslæseren, derimod en viden om det datidige værks forståelseshorisont, som gjør det muligt at nærme sig denne, ud fra et perspektiv, der har overskredet den.” (Kondrup 2011 s. 386-387)

Hvordan en tekst oppfattes, oppleves og tolkes er avhengig av leserens/tolkerens tolkningsevner, interesser, personlige motiver for lesingen osv. En *tekst* er for den tyske filosofen og hermeneutikk-teoretikeren Hans-Georg Gadamer “en fase i fullbyrdelsen av en forståelseshendelse” (Gadamer i Forget 1984 s. 40). Eldre tiders hermeneutikere hadde en tendens til å oppfatte tekster som fullkomne og ufeilbarlige. De er underlagt et koherenspostulat (Zima 1994 s. 93). Teksten har i så fall systematisk “rett”, og alle feil og indre motsetninger som leseren måtte oppdage, skyldtes at leseren ennå ikke hadde forstått teksten godt nok (Reboul 2009 s. 147). Men et ufeilbarlighetsprinsipp for teksten eller leseren vanskeliggjør innsikter i hva det hermeneutiske arbeidet består i (Jauss 1987 s. 12).

Tradisjonell hermeneutikk ser helt bort fra de konkrete situasjonene som lesingen/tolkningen foregår i, f.eks. om lesingen foregår som høytlesing eller individuell innenatlesing, på et offentlig bibliotek eller på senga i et hjem osv. (Cavallo og Chartier 2001 s. 345). Men den som tolker kan være mer eller mindre selvbevisst og bevisst på sitt historiske ståsted og sin situasjon.

Fortolkeren kan ikke tre ut av sin egen tid. “Må ikke også det å forstå og fortolke nødvendigvis oppfattes historisk? Er ikke alle fortolkninger av en tidligere periode et utslag av den perioden fortolkeren lever i? [...] Historikerens forsøk på å forstå fortiden er altså et produkt av den perioden han eller hun selv lever i. Men det som skal forstås, er som oftest et resultat av en tidligere periode som det emnet historikeren forsker i, er et resultat av sin.” (Krogh 2012 s. 32-33) Historikeren og fortolkeren er like mye et resultat av sin periode som det de forsker på er resultat av en annen periode.

Det som har vært kalt “applikasjonshermeneutikk” består i å finne budskapet i en tekst til vår egen tid, dvs. tolke slik at teksten får betydning for samtidens mennesker. For Gadamer er det ideal at samtiden speiler seg i fortiden og at fortiden speiler seg i samtiden (Gadamer 1976 s. 104). Den teologiske, juridiske og filologiske hermeneutikken er for Gadamer grunnlaget for en filosofisk hermeneutikk som innbefatter refleksjon over kjennetegn ved alle typer hermeneutikk.

Forståelsesprosessen begynner ifølge Schleiermacher med en “anelse av helheten” (Birus 1982 s. 31). En viktig innsikt for hermeneutikere er at helheten er noe annet og mer enn summen av delene. To hver for seg vakre hus som står ved siden av hverandre, kan gi et disharmonisk helhetsinntrykk. To romankapitler som begge er fylt av patos på hver sin måte, kan framkalle en ironisk effekt når de leser etter hverandre. I uttrykket “How do you do” er helheten av uttrykket noe helt annet enn delene hver for seg. Helheten kan innen ulike metodiske tolkningstradisjoner være teksten som helhet (autonomiestetikk), forfatterens liv og virksomhet (inkludert intensjonen med verket), andre tekster av samme forfatter, andre tekster i samme sjanger, tekster skrevet i samme tidsperiode/epoke, tekster skrevet i samme situasjon, osv. Det er veksel-implikasjoner mellom helhet og enkeltdeler (Birus 1982 s. 16). Meningen oppstår gjennom “den gjensidige projiseringen av sjikt på hverandre” (Lotmann 1989 s. 71).

Enhver tolkning som belyser en tekstdel kan aksepteres hvis den er i overensstemmelse med tolkningen av andre deler av teksten, dvs. at koherens er et styrende prinsipp for hvilke tolkninger som kan aksepteres (Peltzer 2011 s. 116). Tolkningen er en operasjon som konstituerer mening (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 417).

“As [Maurice] Merleau-Ponty says, the meaning of the whole is not produced by an inductive summing up of the meanings of parts; it is only in the light of hypotheses about the meaning of the whole that the meaning of parts can be defined.” (Culler 1986 s. 92) “The intent at totality of the interpretive process may be seen as the literary version of the Gestaltist law of Prägnanz: that the richest organization compatible with the data is to be preferred. Research in the field of artistic perception has confirmed the importance of structural models or expectations which enable one to sort out and organize what one perceives, and there seem good

reasons to suppose that if in reading and interpreting poems one is seeking unity one must have at least rudimentary notions of what would count as unity.” (Culler 1986 s. 174)

Tolkning har fra de eldste tider med skriftkultur vært spesielt nødvendig innen teologi (religiøse tekster) og jus (lovtekster). Men alle tekster må tolkes for å gi mening. Det blir ekstremt viktig å kunne tolke “riktig” når en tekst avgjør livets mening og enkeltmenneskers liv og død, samtidig som mye i teksten kan virke tvetydig, uklart eller motsigelsesfullt. Teksten er både en enorm autoritet og åpen for forskjellig forståelse og tolkning. Bruken av slike tekster innebærer både forståelse (gjennom lesing og hermeneutisk metode), utlegning (f.eks. å meddele forståelsen av et bibelsted for prestens tilhørere) og anvendelse (gi teksten praktiske konsekvenser). Også bokstavtro kristne driver hermeneutikk når de leser Bibelen. Et ekstremt eksempel på nærlesing av Bibelen på originalspråkene stod en irsk erkebiskop for på 1600-tallet. Erkebiskopen og teologen James Ussher kom etter grundige nærlesninger av Bibelen i 1650 fram til at Gud skapte jorda den 18. oktober år 4004 f.Kr. Adam ble skapt 23. oktober, kl. 9 om morgenen, mente Ussher å ha funnet ut.

Lovtekster og hellige tekster blir gitt en spesiell autoritet som krever mest mulig sikre tolkninger, mens litterære tekster er mer åpne for “hermeneutiske framgangsmåter som er anarkiske og individuelle” (Charles 1995 s. 35).

Hermeneutikk kommer først og fremst til anvendelse i humanistiske fag og i sosialvitenskapene.

Naturvitenskapene	Vitenskapene om samfunnet og mennesket i samfunnet	Klassisk-humanistiske fag Humaniora Kulturfag
Fysikk Kjemi Biologi (Matematikk)	Sosiologi Jus Økonomi Psykologi	Historiske fag Estetiske fag Språkfag Filosofi Teologi
Naturen: det språkløse	Samfunnet: det språkbrukende	Kulturen: det språkframbringende (-skapende)
Forklare (Dilthey)		Forstå (Dilthey)
Forskningsobjekt: ytre, uforståelig, materiell natur, dvs. subjektfritt (jf. ei vanlig fjellside der lover for bl.a. erosjon gjør seg gjeldende)		Forskningsobjekt: indre, forståelig, “åndelig” menneskelighet (også fylt inn i tingene slik at de blir meningsfulle – jf. Mount Rushmore-fjellsida i Sør-

<p>Lovert, bevis, objektivitet</p> <p>Forskeren innvirker ikke eller lite på materialet</p>		<p>Dakota)</p> <p>Forskerens personlige livserfaring innvirker på forskningsobjektet og spiller stor rolle</p>
---	--	--

Det er noe “sirkulært” ved de humanistiske fagene: Deres forskningsobjekter er kulturelle overleveringer (f. eks. tekster), men samtidig er disse vitenskapene og deres metoder kulturelt overlevert.

Dilthey påpekte at de ulike historiske vitenskapene er hermeneutiske. Det primære er menneskets erfaringer, opplevelser osv. gjennom historien. Mennesket er underlagt en fundamental temporalitet/historisitet.

Den franske filosofen Michel Foucault hevdet at mennesket må studeres ut fra begreper som funksjon, norm, konflikt, betydning og system, og at disse begrepene er relevante på tvers av faggrenser mellom psykologi, sosiologi, litteraturvitenskap osv. Det er på denne måten at humanvitenskapene krysser hverandre og alltid kan tolkes av hverandre. Og det er av denne grunn at deres grenser utviskes, at mellomdisipliner og blandinger sprer seg i det uendelige, og at “selve deres objekt til slutt oppløser seg” (Foucault 1966 s. 369).

“But a hypothesis, if it is good, has a way of telling one how to recount matters in a way that provides evidence on its behalf.” (Stanley Cavell)

“No leading figures of methodological hermeneutics in the nineteenth century have ever defended the claim that their methodological standards can serve as a warrant of the truth of interpretations. They knew that such a Cartesian standard cannot be applied to the interpretation of texts and text critique. Methodological standards are only able to avoid error.” (Seebohm 2004 s. 7) Den som tolker, kan aldri flykte fra sin individualitet, sin nasjonalitet eller sin tidsperiode (Kayser 1973 s. 11-12).

Forskningsinteresser avgjør tematisk fokus. Den tyske litteraturforskeren Heinrich Bosse stilte i 1973 i artikkelen “Symbolske makroner: Om statusen til litteraturvitenskapelige tolkninger (med et eksempel fra Ibsens “Nora”)” opp ei liste over mulige tolkninger av en hendelse i *Et dukkehjem*. Nora skjuler for Helmer at hun kjøper og spiser makroner. Helmer er nemlig redd hun skal få stygge tenner og liker derfor ikke det hun gjør. Avhengig av Ibsen-seerens/-leserens interesse kan scenen med makronspising tolkes svært ulikt:

- Interesse for hygiene: Makronene lærer oss å tenke på tennene våre
- Interesse for en kjønnspolitisk myte: Makronene viser at kvinnen har vanskeligere for å styre sine lyster enn mannen

- Interesse for emansipasjon: Makron-episoden viser oss at Nora er undertrykt av Helmer
- Interesse for klassemotsetninger: Å kunne nyte makroner er en borgerlig luksus
- Moralsk interesse: Nora er et svakt menneske og lar seg forføre av sensuelle fristelser
- Interesse for karakterpsykologi: Makronene poengterer at Nora har et infantilt preg
- Psykoanalytisk interesse: Makronene illustrerer en oral tilfredsstillelse og må tolkes som symptom
(Bosses artikkel ble trykt i det tyske *Tidsskrift for litteraturvitenskap og lingvistik*, hefte 12, 1973 s. 7-35)

Det kan også tenkes at Noras makroner er en protest mot at Helmer vil bestemme for mye over hennes liv (et lite opprør), at spisingen fungerer som et frirom fra hans kontroll, eller at hun vil prange med litt luksus overfor andre, eller at makronspisingen er et symptom på hennes betingelsesløse kjærlighetsbehov (hun vil at Helmer skal elske henne også om hun får stygge tenner).

Såkalt “multi-interpretabilitet” skyldes den fortetningen av mening som finnes i litterære tekster, og innebærer at et mangfold av tolkninger er like berettigete (Arnold og Sinemus 1983 s. 481).

“[D]er hvor meningen begynner, der begynner også tolkningen, dvs. kampen” om tolkningene, skriver den franske litteraturforskeren Roland Barthes (1972 s. 174). Men tolkning kan la noe ved teksten forbli åpent, slik at tekstens potensial ikke reduseres, lukkes eller ødelegges (Müller 1995 s. 45).

Sentralt innen hermeneutikken er altså tolkning av meningsfullt, ikke subjektfritt materiale. Tolkingsprosessen har noen likhetstrekk med hypotetisk-deduktiv metode slik den blir anvendt innen f.eks. naturvitenskapene. Vi gjør observasjoner, danner oss antakelser (hypoteser), utleder (deduserer) hva antakelsene innebærer og ser om det vi har utledet inntreffer. Men hermeneutikeren har langt mindre intellektuell kontroll over sine hypoteser enn den naturvitenskapelige forsker (tilsynelatende) har. Ved bruk av hermeneutisk metode er forskeren overlatt til sin forståelseshorisont og kan ikke komme ut av denne for å utforske den som helhet. Når noen utforsker en del av sin forståelseshorisont, gjør de det ut fra resten av forståelseshorisonten.

Forståelseshorisont er mengden av de kunnskaper, oppfatninger og holdninger en person har på et gitt tidspunkt, bevisste, eller ubevisste som personen ikke har sin oppmerksomhet rettet mot. Dvs. alt det uproblematisk som vi forstår ut fra (men dette forandrer seg ustanselig). Horisonten avgjør hva vi betrakter som viktig og hva vi er interessert i. Den kan sies å være en persons eller en teksts verdensbilde eller erfaringsbredde. Forståelse er både et uttrykk for og bestemt av den allerede eksisterende forståelseshorisonten en person har. Alle er vi forankret i vår

forståelseshorisont, altså i det vi er i stand til å se fra en bestemt plassering i verden (slik horisonten rundt oss ikke er slutten på virkeligheten, men avgrenser det vi kan se). Det går an å utvide sin horisont, oppdage nye horisonter osv. Horisonten forandrer seg for en person som beveger seg.

Den praktiserende hermeneutiker som tolker sitt materiale, driver også en selvfølgelig, mens naturvitenskapsmannen er langt nærmere å unngå å påvirke eller påvirkes av sitt eget forskningsmateriale, som er mer konkret og direkte sansbart. Hermeneutisk arbeid innebærer selvrefleksjon på en helt annen måte enn f.eks. forskning på biologiske prosesser i en dyrecelle. Observasjonen av fakta i meningsfullt materiale kan ikke skilles fra tolkning – det er en fundamental tvang til tolkning. Hermeneutikkens forskningsobjekter (f.eks. et dikt) forandrer seg i og med forskningsprosessen, som et resultat av selve prosessen, og eksisterer ikke uavhengig av bevisstheten. Objektene er ikke underlagt naturlover (som f.eks. gravitasjon), men er bestemt av menneskers formål, intensjoner, vilje, hensikter i både fortid, nåtid og framtid (planer, ønsker, visjoner for framtiden). “The way we define situations and problems plays a crucial role in directing attention to some things rather than others.” (Deacon et al. 1999 s. 12) Dessuten kan små detaljer ha avgjørende betydning. “En håndbevegelse, et vindpust, en tanke kan plutselig endre meningen til alt som har gått forut: slik er menneskets grunnvilkår i historien.” (Sartre 1963 s. 203)

“Hermeneutical aesthetics is not so much a theory in the modern sense but a constellation of different interpretive perspectives each of which gives us access to understanding another dimension of an art work. Hermeneutics may abjure a universal method but it does not renounce either methodical or rigorous interpretive approaches to aspects of an art work’s ‘truth’. The general features of this plurality of approach can be summarized under the following seven headings.

(1) *Art and the transformation of the real.* Hermeneutic thought articulates the conviction that art does not represent (*vorstellen*), copy or falsify the given world but allows that which is within the world to present (*darstellen*) or actualize itself (*verwirklichen*) more fully. When we awake from a work’s grip, we are not disappointed for it brings us to understand more of the world. Paradoxically, it is precisely art’s illusory nature that allows it to effect a double transformation of the real. First, within the everyday, lines of meaning are invariably open and unresolved whereas in the art work they are brought full circle. Art brings to fulfilment and thereby transforms the implicit potential of actuality. Second, it is the very difference between the art work and actuality which allows us to not only to see but also to criticize and affect more of what is at play within actuality. From the perspective of hermeneutic thought, with art there is no taking flight from the world, only the risk of succumbing to its potentialities.

(2) *Art works must be understood as addressing questions.* Art must be understood as addressing questions, that is, as offering visual responses to historically evolved

themes and subject matters. That the latter can never be exhausted by a work permits a dialogical interaction with them. On the one hand, we can appraise, criticize or appreciate a work in the light of what we have come to know with historical hindsight of a subject matter and, on the other hand, precisely because it might come from another epoch or culture, a work can throw light on the limits of our understanding of a given thematic. Hermeneutic interaction with a work does not merely seek to interpret (appreciate) a subject matter, but through interpreting (engaging with) it, to open up what has still to be expressed within it and thereby open pathways down which future practice might travel.

(3) *The understanding of art rests upon expressive historicity.* Hermeneutics broadly fuses two theses: the Kantian view that we assimilate the world and express ourselves within it according to shared cognitive and expressive frameworks, and the Hegelian view that such frameworks emerge and evolve through time. In so far as artistic expression externalizes our implicit frameworks of meaning and value, we are able over time to recognize more of our inner capacities. Yet because art is an artefact of history, neither it nor what it expresses is invariant with regard to the universality of rationality, critical norms, or rules of coherence. Yet Gadamer willingly embraces such differences because they magnify interpretations of subject matters not afforded by our immediate historical horizon.

(4) *An art work cannot be separated from the totality of its interpretations.* This outgrowth of Leibnizian perspectivism articulates a work as a complex layering of subjective view points which cross over and embrace one another. Nietzsche radicalized this perspectivism and transformed it into an *Interpretationsphilosophie* which held that the work is nothing more or less than the totality of interpretations. This leads to Gadamer's thesis that a work may be aesthetically finished but it is never complete, i.e. it can always be viewed differently.

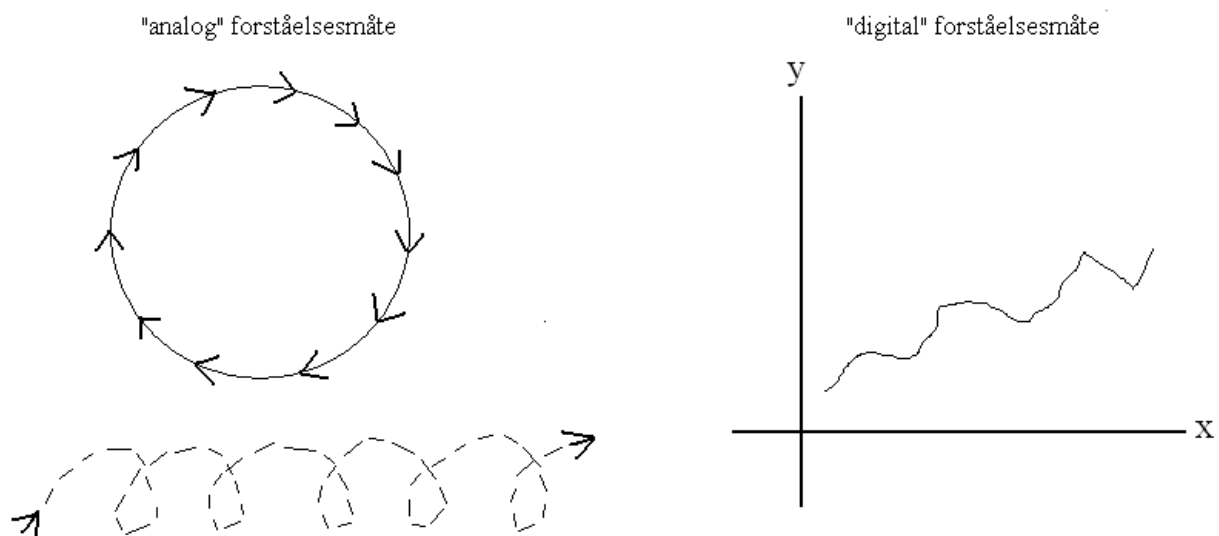
(5) *The enigmatic quality of art works is precisely what is of value about art.* The resistance of art to theoretical capture reminds us of the limits of our understanding and thereby opens us to the possibility of understanding yet more about both it and ourselves.

(6) *An understanding of an art work reaches beyond a grasp of the artist's expressed intentions.* Recent hermeneutics are not a reconstructive method and neither do such hermeneutics seek to rebuild the historical context of a work, nor to recover the artist's original intentions. We might re-establish the way in which historical works were produced but we can no longer 'see' in the manner of a seventeenth-century person. The artist's intentions may be instructive but they do not exhaust the meaning of a work. The significance of a work relates to its subsequent effects upon how a subject matter is later understood, effects which, were we to locate them exclusively within the artist's intentionality, we would never see. To recognize the limited importance of intentionality in this context is not to say that historical awareness is unimportant. To the contrary, it is of

immense importance since understanding, for Gadamer, is not a matter of establishing identity or sameness (Dilthey) but of ascertaining the genuinely different. Only on the basis of difference are dialogue and understanding possible. By means of such differences we can both arrive at an appreciation of why in its approach to a subject matter an historical art work is individual, and thereby gain a fuller consciousness about how our presuppositions about a subject matter differ from those of the work. Such dialogue expands and fills out more of the possibilities within a subject matter.

(7) *Hermeneutics argues neither that art is a language nor that the operations of art can be reduced to words.* However, an understanding of the dynamics of linguistic intercourse gives insight into how art works communicate. Both Heidegger and Gadamer esteem conversation as paradigmatic of the alethic dimension of language, i.e. the ability of the said to bring the unspoken to mind. The experience of having something brought to mind is an objective occurrence occasioned by conversation itself. Were conversation merely an exchange of subjective preferences, no conversation would have taken place but if it occurs – and this is the crucial point – its participants will have undergone an intimate and unexpected alteration in their outlook. Gadamer therefore maintains that there is no fundamental difference between experiencing the alethic powers of conversation and experiencing what art discloses to us. Both occasion events which can, contrary to one’s willing and doing, disrupt one’s self-possession and equilibrium.”
(Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 441-443)

Avkoding og forståelse inngår i en vekselvis forutgripelse, bekreftelse, korrigerering (Szondi 1975 s. 38). De humanistiske fagenes metoder har noe sirkulært (eller “analogt”) ved seg som kan oppfattes som fundamentalt forskjellig fra de matematisk-naturvitenskapelige fagenes “digitale” måter å forstå og oppnå resultater på:



Naturvitenskapene har blitt kritisert for å være reduksjonistiske og uhistoriske (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 201).

“When a process infolds upon itself, we speak of recursion. The image of the circle is probably not the best way to think of recursion since we are not really referring to a return to an original beginning point in time. Each recursive loop does imply a different beginning, although in terms of the pattern of organization, it is simply recycled. [...] Following Varela (1976b, 1979), here are some paraphrases of various recursive processes:

Mythology: Female gives birth to a male who fertilizes female.

Cognition: Intuitive understanding gives a ground for logical thinking which leads to intuitive understanding.

Systems: A whole is unraveled into its parts which generate processes integrating the whole.

Therapy: A therapist treats a client who directs the therapist how to treat him.

Punctuation: A distinction is drawn that distinguishes the distinction that drew it.

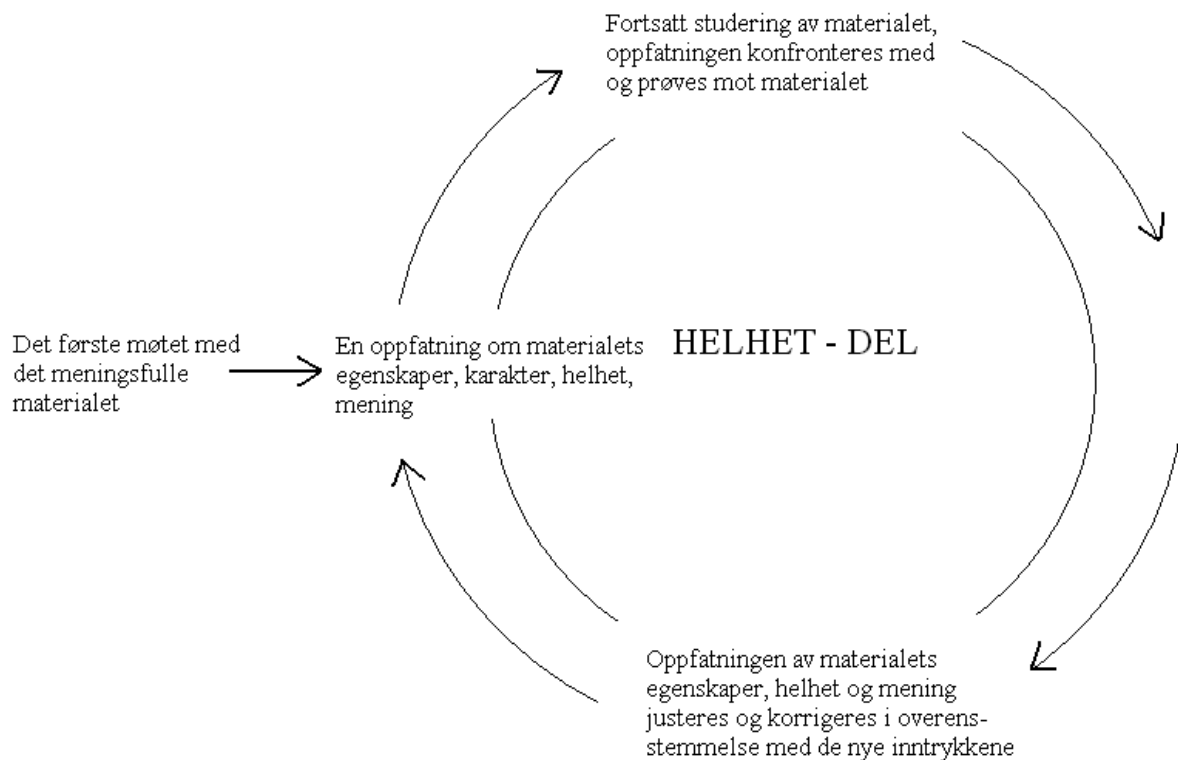
Double description: A description of process is categorized by a description of form which leads to a description of process.

Drawing of a distinction: An observer draws a distinction which enables distinctions to be drawn.

Recursion: A process returns to a beginning in order to mark a difference which enables the process to return to a beginning.” (Rauch og Carr 1980 s. 59)

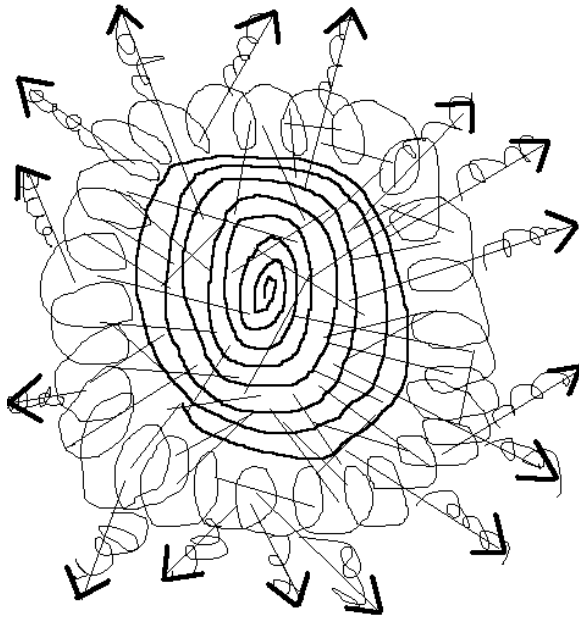
Et viktig prinsipp innen hermeneutikken er at en må forstå helheten ut fra delen og delen ut fra helheten (Schleiermacher 1977 s. 230). Den hermeneutiske sirkel innebærer en kontinuerlig fluktuerende forskyvning i forståelsen mellom deler og helhet. Hver del forholder seg til de andre delene og til helheten. Det burde heller omtales om en hermeneutisk spiral, ikke om en sirkel (som stadig vender tilbake til samme sted) (Heide Göttner gjengitt fra Schlingmann 1985 s. 95). Delen forandrer seg ved å bli annerledes forstått etter at vi har oppfattet noe på en ny måte. Helheten forandrer seg når delene får ny mening. Denne vekslingen, pendlingen, svingningen, spiral- eller sirkelbevegelsen tar aldri slutt – den opphører bare av rent pragmatiske grunner (f.eks. når en ikke har mer tid å bruke på arbeidet med teksten). Det foregår justering og korrigeringer av antakelser i den hermeneutiske sirkel (kretsbevegelse eller spiral).

“Vekten i læren om den hermeneutiske sirkelen lå på helheten – om en ikke fikk et foreløpig grep om den, kunne tolkningen av enkeltdelene bli fullstendig tilfeldig og misvisende. Gjennom det videre arbeidet med teksten kunne forståelsen av helheten så utvides og utdypes.” (Krogh 2012 s. 25)



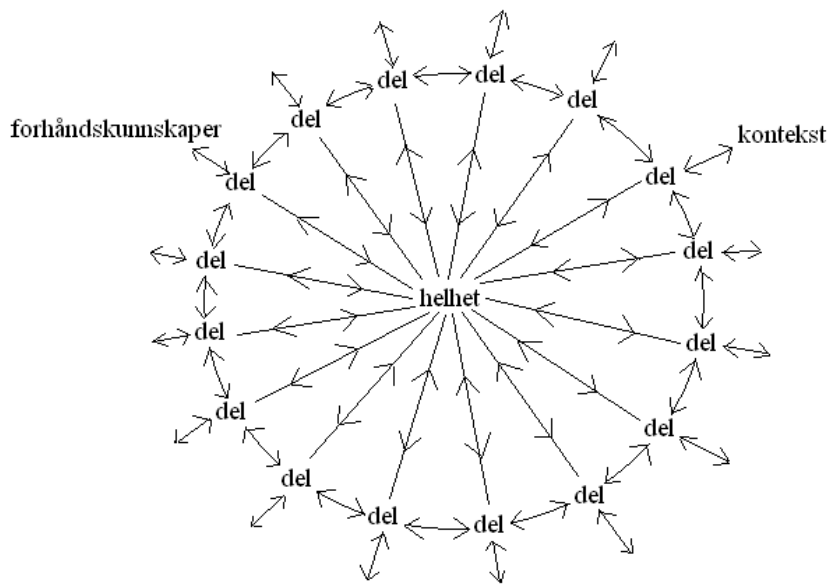
Dilthey skrev om den hermeneutiske sirkel: “Verkets helhet skal forstås ut fra de enkelte ord og deres forbindelser, og likevel forutsetter den fulle forståelsen av enkelthetene forståelse av helheten. Denne sirkelen gjentar seg i det enkeltes verks forhold til åndsretning og opphavspersonens utvikling, og kommer også tilbake i enkeltverkets forhold til dens litterære sjanger.” (siteret fra Birus 1982 s. 139). Det kan foregå en dialektisk prosess mellom verket og tolkeren av verket (Eco 1965 s. 17).

Den hermeneutiske sirkel – eller dimensjoner ved den – kan illustreres på mange måter, f.eks. som spiraler som beveger seg utover i det uendelige.

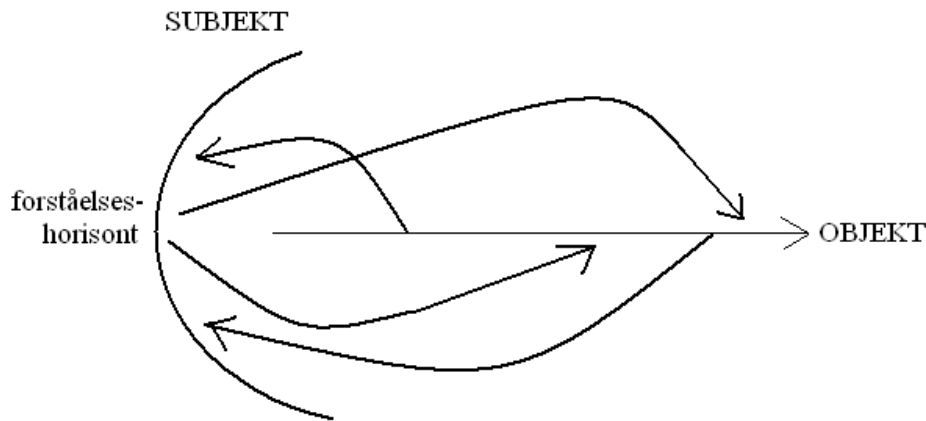


Den hermeneutiske sirkel dekker flere ulike sirkelstrukturer eller -bevegelser som er karakteristiske for en forståelsesprosess. Dette er fire av strukturene/bevegelserne:

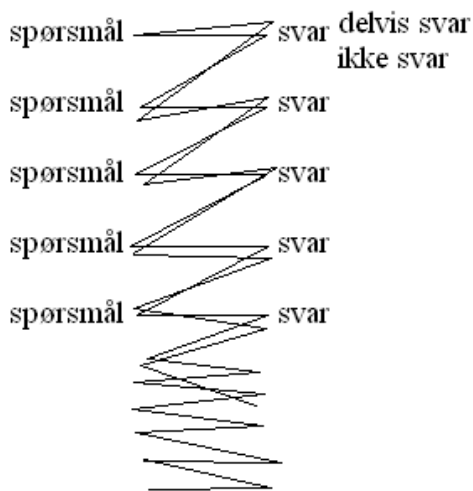
1. Helhet-del-sirkelen: Helheten ses i lys av delene, den enkelte del ses i lys av både de andre delene og av helheten (dvs. helheten av alle delene til sammen).



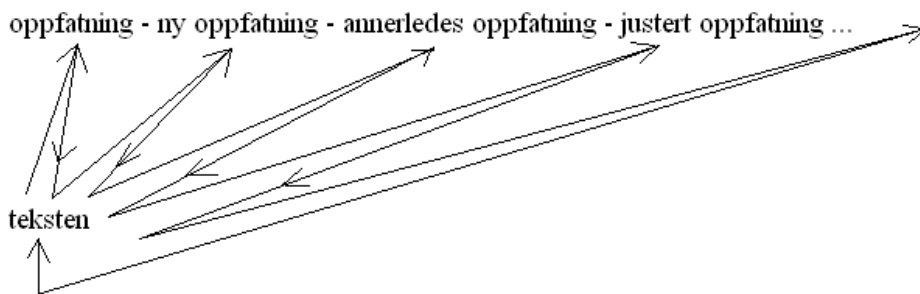
2. Subjekt-objekt-sirkelen: Vi forstår et materiale både ut fra forståelsesobjektet (= verket og dets deler, skaperen av verket sine personlige egenskaper og handlinger, og lignende) og ut fra vår egen identitet og forståelseshorizont (= vår egen, subjektive virkelighet, vår fordommer, erfaringer osv.).



3. Spørsmål-svar-sirkelen: Vi nærmer oss (bevisst eller ubevisst) det meningsfulle materialet med spørsmål som vi opplever at materialet ikke, delvis eller helt besvarer. Deretter stiller vi andre, nye eller reviderte spørsmål til materialet, som så leder til nye svar, osv.

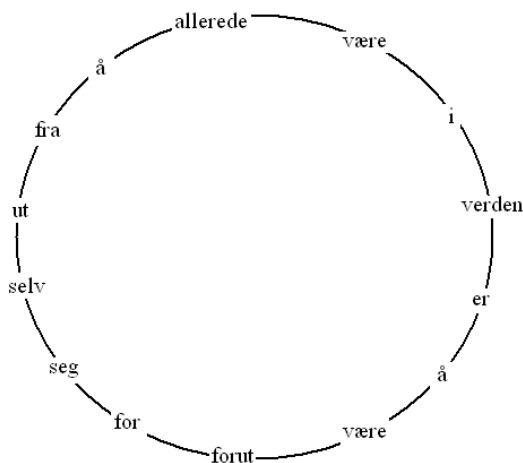


4. Den hypotetisk-deduktive sirkel: Forståelsen omfatter en pendling mellom antakelser/hypoteser og testing av i hvilken grad disse stemmer når de prøves ut (utprøvingen kan være å se nye dimensjoner i verket, oppfatte noe på en mer sammenhengende måte, m.m.).



Så snart leseren har begynte å lese teksten, danner hun seg en mening om hva teksten som helhet dreier seg om, og antakelsen om helheten preges av hvilke forventninger som leseren har til teksten (Gadamer 1975 s. 251). Antakelsen blir så justert, og erstattet av nye antakelser, osv. Disse “ny-utkastene” er essensielle i forståelsesprosessen (Gadamer 1975 s. 252). Gadamer mener at også de humanistiske fagene/vitenskapene formulerer og tester hypoteser, dvs. bruker hypotetisk-deduktiv metode (Krogh 2012 s. 46).

Ifølge Gadamer henviser den hermeneutiske sirkel til filosofen Martin Heideggers tanke om *væren-i-verden* sin struktur og dermed en oppheving av skillet mellom subjekt og objekt (Gadamer i Forget 1984 s. 25). Gadamer oppfatter tolkning/interpretasjon som den opprinnelige måten for *væren-i-verden*, ikke som en av flere mulige veier til erkjennelse (Gadamer i Forget 1984 s. 34). Gadamer ville i likhet med Heidegger undersøke forståelse som et fundamentalt kjennetegn ved måten mennesket befinner seg i verden på. Han mener at vi ikke lever *i tiden*, men *lever tiden*; tid og *væren* er uatskillelige (Steiner 1989 s. 132 og 169). Heidegger hevdet i sitt filosofiske hovedverk *Væren og tid* (1927) at mennesket er i virkeligheten på en fortolkende måte og at vi befinner oss i en slags *værens-* og forståelsessirkel:



Figuren over er et forsøk på å illustrere at tiden (tid-lighet) inngår i en syklisk bevegelse i Heideggers tenkning om “Dasein”, dvs. mennesket i virkeligheten, og hvordan vi er kastet inn i eksistensen og dens betingelser. Hans bruk av bindestreker brukes for å markere tette, sammenvevde forbindelser (Steiner 1989 s. 147). Det er det temporale ved “Dasein” som er grunnlaget for å forstå (Jean Starobinski i Spitzer 1970 s. 32).

Dilthey, Heidegger og Gadamer foretar en “filosofisk universalisering av forståelsesbegrepet” (Birus 1982 s. 41). Heidegger skapte en holistisk erkjennelsesteori der menneskets måte å være i verden på, er hermeneutisk (forståelsesbasert). Han brukte utviklet en generell filosofisk-eksistensiell teori om forståelse. Vi beveger oss forstående i verden. Heidegger ontologiserer hermeneutikken, gjør den

til en dimensjon ved væren. Ifølge Stanley Rosen oppfatter Heidegger verden som en tekst og transformerer hermeneutikken inn i ontologien (1987 s. 158).

“Heideggers fremstilling af menneskets væren-i-verden som temporalt fortolkende. For Heidegger er mennesket *i* verden, før det står *overfor* verden, det er Da-sein. Mennesket “forstår”, før det erkender, idet dets eksistensmåde er en åben, førbevidst rettethed (Erschlossenheit, Cura). Mennesket er altså hermeneutisk. Den verden, mennesket er i, er ikke den globale, men en nær horisont of betydning, en konstruktion af brugs- og sprogrelationer, som er menneskets “hjem”. I denne “hjemlige” verden handler og forstår mennesket sig selv umiddelbart, det vil sige at det ikke opdager hverken sig selv som fortolkende eller sin verden som en fortolkning. [...] Mennesket konfronteres først med sin verden som en konstruktion og sig selv som fortolkende, når der opstår revner i den sædvanlige meningstotalitet.” (Andersen og Hauge 1988 s. 126)

“In the case of Heidegger, *hermeneuein* no longer denotes what it meant for Aristotle, namely, an exegesis or laying out (*Auslegung*) of what is ‘there’ in a text or painting: it suggests an engaged ‘response’ (*Entsprechung*), a listening in the manner of a saying-after (*nachsagen*) or thinking-along-with what the work itself says. Hermeneutics is not merely a matter of interpreting pre-given works: understanding is not what we aim at, it is what we are and do. We seek to interpret because ‘things matter to us’. Because our practices and values are shaped by our being-in-the-world, we can engage with a work as an ‘expression’ (*Aussage*) of its world. Whereas for Dilthey, a general theory of interpretation leads to understanding the specifics of a work, for Heidegger it is the understanding (the categories of our being) which enables interpretation. Gadamer, however, reverses but by no means refutes the direction of Heidegger’s thinking. Whereas Heidegger analyses the general structure of our being-in-the-world before considering matters of subjective response, Gadamer starts from the immediacies of personal experience in order to ascertain the ‘substantiality’ or tradition which informs it. The issue of understanding becomes dialectical: how does historical and cultural tradition ‘show’ itself in an art work and how does our interpretive engagement with what is shown change the latter’s historical nature? Gadamer is fascinated by art’s ability to interrogate our selfunderstanding and is concerned to show how art’s revelations are as defensible as any propositional claim to knowledge. [...] Hermeneutics must lay bare the ‘sense-making’ operations of an art work, for Ricoeur holds that art does not exist for its own sake but aims to bring into a spoken or visual discourse an experience, a way of living in and of being-in-the-world which precedes it and demands to be said.” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 438-439)

“Informed by his reading of Schleiermacher, Droysen, and Dilthey, Martin Heidegger’s *Sein und Zeit* (1927) completely transformed the discipline of hermeneutics. In Heidegger’s view, hermeneutics is not a matter of understanding linguistic communication. Nor is it about providing a methodological basis for the

human sciences. As far as Heidegger is concerned, hermeneutics is ontology; it is about the most fundamental conditions of man's being in the world. [...] Understanding, in Heidegger's account, is neither a method of reading nor the outcome of a willed and carefully conducted procedure of critical reflection. It is not something we consciously do or fail to do, but something we are. Understanding is a mode of being, and as such it is characteristic of human being, of *Dasein*. The pre-reflective way in which *Dasein* inhabits the world is itself of a hermeneutic nature. Our understanding of the world presupposes a kind of pragmatic know-how that is revealed through the way in which we, without theoretical considerations, orient ourselves in the world. We open the door without objectifying or conceptually determining the nature of the door-handle or the doorframe. The world is familiar to us in a basic, intuitive way. Most originally, Heidegger argues, we do not understand the world by gathering a collection of neutral facts by which we may reach a set of universal propositions, laws, or judgments that, to a greater or lesser extent, corresponds to the world as it is. The world is tacitly intelligible to us.” (Bjørn Ramberg og Kristin Gjesdal i <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>; lesedato 11.08.14)

“Language is not an instrumental setup, a tool, that we apply, but the element in which we live and which we can never objectify to the extent that it ceases to surround us.” (Gadamer sitert fra <https://www.erudit.org/fr/revues/pr/1999-v27-n2-pr2780/030554ar/>; lesedato 06.08.20)

Heidegger tar i sin filosofi ofte utgangspunkt i et ords opprinnelse – dets etymologi – og argumenterer ut fra den opprinnelige betydningen. Det skjuler seg sannheter i språket, og leting etter slike autentiske sammenhenger er “heideggersk hermeneutikk” (Steiner 1989 s. 70 og 216).

For både Heidegger og Gadamer omfatter forståelse helheten av menneskets verdenserfaring (Gadamer 1975 s. xviii og s. 245-246). Dette kaller Gadamer for “hermeneutisk universalisme” (1975 s. xxv). Gadamer oppfatter ikke den hermeneutiske sirkel som en metodisk sirkel, men som “forståelsens ontologiske strukturmoment” (Gadamer 1975 s. 277).

Heideggers “Dasein” (menneskets tilværelse, vår være-i-verden) blir for Gadamer til menneskets horisont. Min horisont er det jeg ikke klarer å se bortenfor (Gadamer 1975 s. 289). Gadamer hevder at selv om all tolkning skjer innenfor ens egen forståelseshorisont (fordi vi er betinget av at vi er historisk forankret og plassert i verden), kan grundig lesing av tekster føre til en horisontsammensmeltning av leserens horisont og tekstens horisont. Med horisontsammensmeltningen forenes nåtid og fortid (Arnold og Sinemus 1983 s. 98). Forståelse oppstår i en dialog mellom leseren og teksten, og til slutt kan det oppnås en “enighet”, en sammensmeltning av horisonter. Dialogen med teksten innebærer at leserens erkjennelse blir korrigeret, fordypet og utvidet, samtidig som leserens selverkjennelse øker (Arnold og Sinemus 1983 s. 98).

Et sted i *Sannhet og metode* skriver Gadamer som om det var mulig *ikke* å ha noen horisont, som skulle gjelde mennesker som bare forholder seg til det aller nærmeste i livet (Gadamer 1975 s. 286).

Gadamer hentet også ideen om “kastethet” fra Heidegger, dvs. om hvordan det enkelte menneske er kastet inn i tilværelsen i en bestemt livssituasjon (land, språk, foreldre osv.). “Gadamer’s (1975, 1976) hermeneutics emphasises the role of the fundamental ‘thrownness’ of human life – that is, our ordinary, everyday situation – as well as its temporality and historicity, in which understanding and interpretation are inescapably embedded. In other words, the audience-citizen’s historicity, their specific socio-historical and cultural context, is crucial to their engagement with mediated forms of knowledge. Gadamer considers this historicity to be the consequence of both a biographical past as well as a cultural past, which both fashion the ‘hermeneutic situation’ of the audience, that is, the context of audience’s interpretive activity. It is important to recognise that to Gadamer, this ‘boundedness’ of understanding by specific socio-cultural conditions is not a negative phenomenon but quite the reverse: it is the very ground, fertile and enabling, that makes understanding possible. He gives this enabling condition the name ‘prejudice’ or ‘prejudgement’. These are both inevitable and indispensable to understanding, and are fashioned by the ‘tradition’ to which one belongs – a tradition that is bound up with one’s own biographical and socio-cultural history. Crucially for him, understanding involves the anticipation of meaning of the whole text based on prior knowledge of the nature of its constituents, as for instance in its generic features. He refers to this as ‘the horizon of expectations’, a set of assumptions that we take to the text. These assumptions however, are not fixed, but are modified constantly as we encounter texts. In other words, we continually revise our expectations of the whole text on the basis of our understanding of parts of it. It is useful to note here that this idea can be applied to other situations: the culturally, historically situated set of ‘prejudices’ also undergo constant revision. In other words, we constantly revise our cultural resources – and therefore our prejudices and prejudgements – as we encounter new experiences in the form of real and/or mediated events.” (Rawaswami Harindranath i http://www.participations.org/volume%203/issue%202%20-%20special/3_02_harindranath.htm; lesedato 03.06.14)

Leseren må ta utgangspunkt i kunne kunnskaper og antakelser, sine fordommer. Gadamer oppfatter fordommer som produktive for vår innsikt (Birus 1982 s. 134). I *Sannhet og metode* skriver han om “fordommer som er berettigete og produktive for erkjennelsen” (Gadamer 1975 s. 263). Han mener at forståelse av historiske fenomener er umulig uten fordommer, dvs. uten av vi tar utgangspunkt i den forståelsen vi har i vår egen samtid og av vår egen kultur og periode (Krogh 2012 s. 49). Fordommer er forut-meninger (Gadamer 1975 s. 279), og tilsvarer begrepet “doxa” hos sosiologen Pierre Bourdieu: tatt-for-gittheter. Vi råder ikke fritt over våre fordommer, og vi kan ikke skille tydelig mellom fordommer som skaper

forståelse og de som skaper misforståelser (Gadamer 1975 s. 279). Fordommer er ikke bare nødvendige og fruktbare, de kan også hindre oss i å se sannheter og erkjenne sammenhenger i det materialet vi studerer (Gadamer 1976 s. 53). Fordommer er nødvendige, men det finnes både legitime og illegitime fordommer. De illegitime forstyrrer forståelsen og er vanskelige å korrigere. Legitime fordommer, “det at vi tilhører vår egen tid og vår egen kultur [er] en forutsetning for å forstå fortiden. Fordommer er ikke hindringer, men positive forutsetninger for forståelse. Ett sted må vi begynne for å forstå fortiden. Har vi egentlig noen annen mulighet enn å begynne med en innsikt som vår egen tid har gitt oss?” (Krogh 2012 s. 50)

“Elaborering eller utdyping handler om å finne “knagger” å henge den nye kunnskapen på. Jeg spør meg selv om hvordan det nye skal forstås – om det henger sammen med noe jeg vet fra før, noe jeg har hørt eller lest om?” (Pettersen 2016 s. 37)

Gadamer endrer konvensjonelle oppfatninger av hva en fordom (for-dom) betyr for forståelsen. Vi har *alltid* fordommer, bevisst eller ubevisst, og de kan mobiliseres produktivt i møtet med en ukjent eller kjent tekst. Fordommer er forutsetninger, og ingen er uten holdepunkter, fordommer, forhåndskunnskaper og -forventninger, interesser og oppfatninger når en forståelsesprosess begynner eller fortsetter. Det kan også hevdes at vi sanser og oppfatter verden på grunnlag av våre interesser og forventninger, ut fra konteksten vi er i. En vegg kan f.eks. være en hindring eller fin å spille ball mot.

Menneskets “erkjennelsesapparat er slik innrettet at ikke engang sansene gir et objektivt bilde av vår fysiske omverden, for vi sanser i helheter og siler bort data som ikke passer inn. Videre går iakttakelsene alltid inn i en tolkning – et nett av forklaringer, vurderinger, tanker, holdninger og følelser som vi legger over verden og gir den mening med. Slik er det vi ureflektert oppfatter som virkeligheten, alltid en syntese av det objektive og det subjektive: et objektivt faktisk grunnlag fins i oss og om oss, men det er gjennom vår subjektive opplevelse vi forstår det faktiske og forholder oss til det. Denne subjektive tilegnelsen er dels individuelt, dels sosialt bestemt, men mest sosialt, for svært mye av den er basert på vaner som er kulturelt betinget. [...] Den menneskelige virkeligheten er en prosess som aldri stopper opp; virkeligheten er stadig under tilblivelse, fordi den har så mye av sitt grunnlag i den menneskelige bevissthet, og denne bevisstheten er igjen formet av en kultur som forandrer seg med historien.” (Åsfrid Svensen i Birkeland og Risa 1993 s. 81-82)

“[W]hile any act of interpretation must posit something as given, this given is not a fixed center around which all interpretations turn but rather a product of other interpretations which take something else as given.” (Culler 1983 s. 66)

Fordommene blir “satt på spill” og på prøve (Gadamer 1975 s. 289). Dette skjer blant annet når vi møter noe fra fortiden. Når leseren prøver å gi slipp på ikke-

produktive fordommer i leseprosessen, arter det seg som å stille spørsmål til teksten. Gadamer hevder at opphevelse av fordommer innebærer å stille spørsmål (Gadamer 1975 s. 283). I den hermeneutiske forståelsesprosessen blir problemer forvandlet tilbake til spørsmål som får sin mening fra motivene for å stille dem (Gadamer 1975 s. 359). Det å skake og endre sine fordommer gjør det mulig å stille nye spørsmål til et verk (Gadamer 1976 s. 127). Det å stille spørsmål innebærer å åpne noe, legge noe åpent i en slags svevende tilstand (Gadamer 1975 s. 349). Gadamer vektlegger at en forsker må ha god fantasi. Fantasien gjør at vi stiller gode, produktive spørsmål (Gadamer 1976 s. 108).

“Artworks, like historical documents, are creations of a certain time and place. As such, they are replete with the presuppositions (the prejudices as Gadamer calls them) of those circumstances. How can we filter out these prejudices, and ensure we do not replace them with prejudices of our own? We cannot, says Gadamer. We must allow the two sets of prejudices to confront each other, when we shall find a meaning is disclosed that often goes beyond what the originator of the artwork intended. Doubtless there will be ambiguities, inconsistencies, particularly with a major thinker. But these hermeneutic adjustments – of our own presuppositions with those of the author or artist – are unavoidable, and indeed essential. They make interpretation and appreciation an ongoing act of understanding, a enlargement of ourselves through a fusing of horizons.” (Colin John Holcombe i <http://www.textetc.com/theory/hermeneutics.html>; lesedato 15.11.18)

Forståelsesprosessen fungerer som en samtale og et dialektisk vekselforhold mellom spørsmål og svar. Hvis vi blir truffet av teksten, er det fordi den stiller oss spørsmål (Gadamer 1975 s. 355). Men teksten er ikke et subjekt som kan tale til oss som en selvstendig enhet, det er vi som må skape dens tale (Gadamer 1975 s. 359). Gadamer hevder altså ikke at teksten stiller direkte spørsmål til leseren, men snarere at den utfordrer leserens forutmeninger (fordommer) (Birus 1982 s. 135). I forståelsesprosessen undersøker leseren også sine fordommers (“forut-meningers”) legitimitet og gyldighet (Gadamer 1975 s. 252). Vi blir tiltalt av det overleverte slik at vi kan stille spørsmål til det (Gadamer 1975 s. 359).

“Å forstå et spørsmål innebærer å stille spørsmålet. Å forstå en mening innebærer å forstå den som svar på et spørsmål.” (Gadamer 1975 s. 357) “Vi prøver å rekonstruere det spørsmålet som det overleverte er svar på. [...] Men et rekonstruert spørsmål kan aldri stå i sin opprinnelige horisont.” (Gadamer 1975 s. 356). Leserens eller hermeneutikerens horisont strekker seg over den horisonten som vi oppdager at tilhører det overleverte. Gadamer mener at dette ikke åpner for vilkårlighet i tolkningene av det overleverte, men er en grunnbetingelse for å forstå (s. 356).

Leseren justerer sin horisont til tekstens. Derfor finnes det ingen objektiv sannhet om et verk. Teksten preges av leseren, leseren preges av teksten. Forståelsen som oppnås gjennom å være i den hermeneutiske sirkel er for Gadamer “et forhold

mellom *to horisonter*. Den ene er leserens horisont, den andre er den som blir representert av verket. For oss representerer verket en horisont, det samlede sett med forutsetninger som ligger i det, uansett om disse forutsetningene har vært bevisst til stede for forfatteren eller ikke.” (Krogh 2012 s. 55)

Gjennom at leseren er oppmerksom på egne fordommer og eget standpunkt til det teksten handler om, framstår teksten mer i sin “annerledeshet” enn den ellers ville ha gjort, og to perspektiver kan bryne seg mot hverandre (Gadamer 1975 s. 253-254). Når vi er i en samtale, prøver vi noe ganger å forsterke samtalepartnerens argumenter for å fremme forståelsen av det samtalepartneren sier (Gadamer 1975 s. 276). Og i en samtale forandrer samtalepartnerne seg (Gadamer 1975 s. 360).

Gadamer mener at all forståelse med nødvendighet er historisk forståelse, fordi forståelse forutsetter en forbindelse mellom *da* og *nå* (Krogh 2012 s. 52). Leseren står ikke utenfor helheten og delene i teksten som en nøytral instans. “Mens den tidligere hermeneutikken gikk ut fra at forståelsen av helheten preget forståelsen av delene, får vi nå [med Gadamer] en tanke om at forståelsen av teksten er preget av leserens fordommer og førforståelse. Denne forståelsen av teksten påvirker igjen leserens selvforståelse – opplevelse og forståelse av seg selv – leserens historiske situasjon. Forholdet mellom forståelsen av deler og av helheten i teksten er der ennå, men innenfor den videre sammenhengen mellom tekst og førforståelse.” (Krogh 2012 s. 52) Han minner om at “den hermeneutiske regelen at helheten må forstås fra enkeltdelene og det enkelte fra helheten” stammer fra antikkens retorikk (Gadamer 1975 s. 275).

For Gadamer innebærer det å forstå noe, alltid delvis å forstå seg selv, en “applikasjon” på seg selv, altså anvendt på ens egen situasjon, til å finne svar på ens egne spørsmål (Jean Grondin i <https://www.erudit.org/en/journals/pr/2008-v36-n1-pr2780/030555ar/>; lesedato 06.08.20).

Den hermeneutiske sirkel begynner med en foregripelse av helhetens mening, og deretter innganger til helheten via delene. Delforståelse utfyller og korrigerer helhetsforståelsen. Det er når vi opplever at alle delene stemmer med helheten at vi forstår (Gadamer 1975 s. 275). Målet for forståelsen er enighet om saken (Gadamer 1975 s. 276).

To av Gadamers viktigste poenger er:

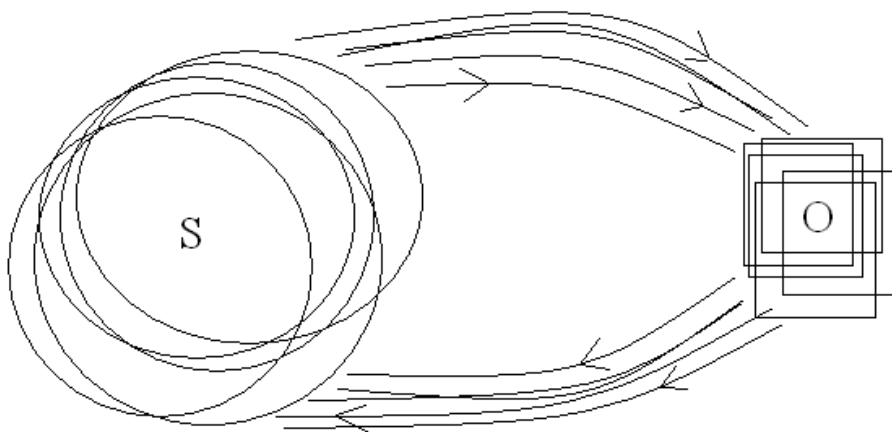
“1 Vår forståelse er aldri uten forutsetninger. Vi begynner aldri på bar bakke, vi er nettopp alltid innenfor en horisont.

2 Men vi er ikke fanget av en horisont. I tanken om en horisont vil Gadamer også legge inn at vår forståelse alltid er under videre utvikling. Nye momenter kan dukke opp for oss – som vi nettopp pleier å si – i horisonten.” (Krogh 2012 s. 55) En horisont er et nett av forutsetninger og antakelser som er for komplisert til at noen person kan overskue det (Krogh 2012 s. 88).

Gadamer skriver i verket *Sannhet og metode* (1960) kun om “viktige” tekster som rommer en dyp, eksistensiell sannhet, dvs. klassikere. Disse litterære verkene har “en egen samtidighet med enhver samtid” (Gadamer 1975 s. 369). De krever ifølge Gadamer en slags hengivenhet fra leserne. Vi må respektere og være villig til å la oss lede av dem, være åpne for deres sannheter. Tittelen *Sannhet og metode* bør oppfattes ironisk, for det finnes ifølge Gadamer ingen systematisk framgangsmåte for å avdekke sannhet. Hermeneutikk dreier seg for han ikke om å utvikle framgangsmåter for å skape forståelse, men å oppklare betingelsene for at forståelse kan finne sted (Gadamer 1975 s. 279). Han er ikke opptatt av metode, men av filosofiske spørsmål knyttet til hva som skjer når vi forstår (Gadamer 1975 s. xvi). Hermeneutikken ligger forut for metodiske framgangsmåter (Gadamer 1976 s. 119). Og innen humanistiske fag ligner den erkjennelsen som oppnås, mer en kunstners fruktbare intuisjon enn vitenskapelig, metodisk innhentet erkjennelse (Gadamer 1976 s. 40).

Den franske filosofen Paul Ricoeur har hevdet at en versjon av den hermeneutiske sirkel består i det at for å forstå noe må vi tro, og for å tro må vi forstå (1969 s. 381). Ricoeur mener at det aldri kan bli en ferdig mening i språket, at det dialogiske alltid åpner for ny mening. Og han oppfatter hermeneutikken som et konflikt-område (Marie Cusson i <https://www.erudit.org/fr/revues/pr/1999-v27-n2-pr2780/030554ar/>; lesedato 06.08.20).

Mange hermeneutikere vil hevde at både leser/tolker (S = subjekt) og verket (O = objekt) forandrer seg under lesingen og forståelsesarbeidet med verket:



Verket er ikke et vanlig objekt, men et slags subjekt, eller halvveis mellom objekt og subjekt. Mellom to subjekter (leseren og verket) kan det være en dialog, en samtale. Gjennom forståelsen er ikke lenger teksten et “du”, men en kommunikasjonspartner som overskrider skillet mellom “du” og “jeg” (Gadamer 1975 s. 340). Forståelse er en dialog-prosess. Leseren stiller spørsmål til verket som verket på en eller annen måte besvarer, mens verket også “stiller” spørsmål til leseren. Leser og verk har hver sin horisont (språk, kontekst, tradisjon), og gjennom

seriene av spørsmål og svar nærmer disse horisontene seg hverandre. Det fortidige, som forstås gjennom en hermeneutisk prosess med spørsmål og svar, hentes gjennom en slik samtale inn i vår levende samtid (Gadamer 1975 s. 350).

“Gadamer’s preoccupation with understanding grasped as the mutually transforming fusion of different cultural horizons is a contemporary expression of a problematic which reaches back to Herder’s attempt to ‘feel’ (empathize) his way into the perspective of another. Both hermeneutics and the arts of modernity are very much preoccupied with the question of strangeness and the desire to discover in it something of the familiar.” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 439)

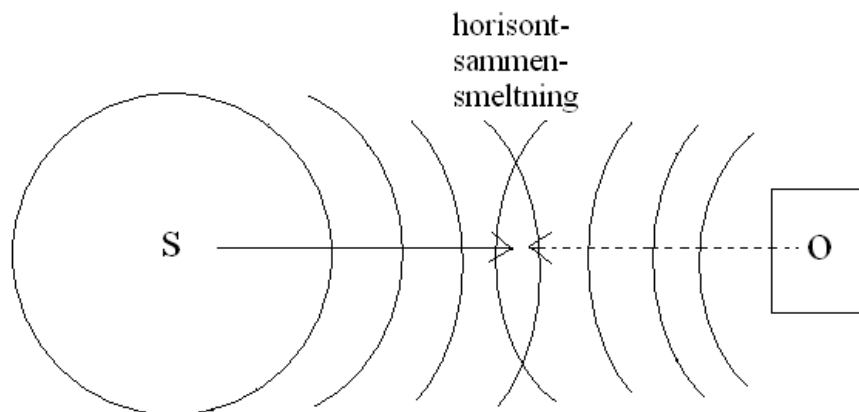
Hermeneutikken fremmer “a sensitivity which (precisely because it is conscious of how human understanding is irrigated by sources of meaning which can never be rendered fully clear and distinct) regards the attempt by theoretical reason to enlighten every aspect of art as, at best, naive and, at worst, tasteless. Such scepticism is fuelled by considerable reservations concerning the restricted notion of theory entertained by art practice. Under the influence of Nietzsche, both Heidegger and Gadamer are acutely conscious of how the unavoidable historical placement and finitude of the theoretician raise questions as to the legitimacy of universality of his or her truth claims about art. Both philosophers sense in such claims the imperious presence of a guiding subjectivity (will to power).” (Nicholas Davey i Smith og Wilde 2002 s. 440-441)

I humanistiske fag blir forskningsobjektet og -temaet konstituert ut fra hvilke spørsmål vi stiller og hvilken hensikt vi har med å stille disse spørsmålene (Gadamer 1975 s. 269). Hermeneutikerens oppgave er “å-komme-i-samtale med teksten” (Gadamer 1975 s. 350). Det kan ikke skilles mellom subjekt og objekt, og heller ikke mellom form og innhold (form og innhold peker omslutter hverandre i et verk).

“Når Gadamer likevel mener at forståelsen av en overlevert tekst bygger på et forhold mellom spørsmål og svar, skyldes det den svært originale vrien han gir denne tanken: Det er teksten som spør, og vi som svarer! Gadamer sier bokstavelig: “At en overlevert tekst er gjenstand for fortolkning, betyr allerede at den stiller et spørsmål til fortolkeren” [...] Tekstens horisont er allerede en horisont av spørsmål, som den søker å svare på. [...] Den stiller nemlig det eller de spørsmål *den selv* svarer på. Og da er dette neste trinnet ikke så merkelig, for vi kan ikke forstå et svar uten å kjenne det spørsmålet det er ment å besvare. Hvis teksten vi fortolker, er et svar på et brennende spørsmål i samtiden, må vi vite hvilket spørsmål det dreide seg om, før vi kan si at vi har forstått teksten.” (Krogh 2012 s. 68-69) Forståelsen innebærer en opplevelse av tilhørighet til den tidsperioden som teksten sprang ut av, og en opplevelse av at verket også tilhører vår tid (Gadamer 1975 s. 274).

Gadamer oppfatter det som at leserens og tekstens horisonter endres gjennom en lese-/arbeidsprosess og til slutt faller sammen, og det innebærer bl.a. at leseren

justerer sin horisont etter tekstens autoritet. Horisontsammensmeltningen innebærer en enighet eller samforstand mellom leser og verk.



Thomas Krogh skriver om Gadamer's hermeneutikk: “Forståelse innebærer altså at to horisonter som er bestemt av hver sin periode, nærmer seg hverandre. Leseren justerer sin horisont ved å trengte dypere inn i verkets opprinnelige forestillingsverden. Dette kaller Gadamer *horisontsammensmeltning* (Gadamer 1975 s. 359), og det er en slik tilnærming mellom leserens og verkets horisont som er det endelige resultatet av at forståelsen beveger seg i den hermeneutiske sirkel. [...] Dette viser, etter mitt syn, igjen hvor tvilsomt det er å tilpasse hermeneutikk til hypotetisk-deduktiv metode. Siden vår førforståelse aldri er noe vi kan bli fullstendig klar over, er det nokså underlig å oppfatte den som en form for hovedhypotese som stilles opp så presist som mulig for å bli testet. *Skulle* man først sammenligne hermeneutikk med en slik metode, måtte man si at førforståelse svarte til den samlede sum av *hjelp-hypotesene*, alle de ikke oppstilte og bare halvveis bevisste forutsetningene vi alltid gjør og må gjøre for å kunne teste hypotesene, de forutsetningene vi stiller til innsamlingen og formuleringen av data osv.” (Krogh 2012 s. 56)

Forståelse innebærer horisontsammensmeltning (Gadamer 1975 s. 289). En horisontsammensmeltning er ikke et møte mellom leserens og forfatterens horisont, men mellom leserens og verkets horisont, dvs. med “den meningshorisont som ligger i verket som helhet” (Krogh 2012 s. 94). Sammensmeltningen av horisonter innebærer en “formidling” mellom teksten og den tolkende leser (Gadamer 1975 s. 359). Gadamer framhever at bevissthet om historien er en form for selverkjennelse (Gadamer 1975 s. 221). “Det vi erkjenner historisk, det er vi til syvende og sist selv. Humanvitenskapelig erkjennelse har alltid noe av selverkjennelsen ved seg.” (Gadamer 1976 s. 42) All forståelse er også selvforståelse (Gadamer 1975 s. 246). Mennesket må i overleveringene finne det som er gyldig for en selv og som byr på en forståelig sannhet (Gadamer 1975 s. 287).

“Forståelse kan ikke gå ut fra at leserens og verkets forståelseshorisonter er totalt forskjellige. Men man kan heller ikke gå ut fra at de faller sammen. Forståelse forutsetter *både* forbindelse og avstand. For å kunne forstå en annen horisont må vi altså tenke oss at det er en forbindelse mellom horisonten som preget verket, og vår egen. De må ha en viss tilknytning allerede i utgangspunktet. Verkets forutsetninger må virke videre. De må i en viss utstrekning fortsatt være til stede også i senere perioder, og i de horisonter som senere lesere lever i. Dette kaller Gadamer et verks *virkningshistorie*. Dette begrepet gir et avgjørende svar på det springende punktet i hele Gadamers hermeneutikk: Hvordan kan forståelse *både være avhengig av vår egen periodes fordommer, og samtidig gjøre det mulig å sette seg inn i en annen periodes horisont?* Svaret lyder: Denne horisonten lever videre i vår tid gjennom sin virkningshistorie. Det var dette punktet jeg fremhevet over da jeg sa at vår tids fordommer nettopp forbinder oss med fortiden. Denne form for forbindelse kalles nettopp tradisjon.” (Krogh 2012 s. 62) Tradisjoner er fruktbare å forstå noe ut fra, og gir “hermeneutisk produktivitet” (Gadamer 1975 s. 267). Vi kan ikke fri oss fra slik tradisjonstilørighet. “Sant å si tilhører ikke historien oss, men vi tilhører den” (Gadamer 1975 s. 261). Gadamer understreker at det ikke finnes noe ståsted utenfor historien som vi kan forstå noe fra (Gadamer 1975 s. 357).

Forfatterens verk får mening fra forfatterens liv/biografi som igjen får mening fra den sosiohistoriske perioden forfatteren tilhører (Jean Starobinski i Spitzer 1970 s. 35).

“Gadamers traditionsbegreb [...] betydning heller ikke er bundet til en oprindelse, men kun får sin gyldighed gennem stadig tilegnelse og nye kontekster. Historien er ikke et skab med skeletter, vi bare kan åbne eller lukke, men er del af vores historiske væren og virker med som både baggrund og del i alle nye fænomener og betydninger. “Selv i livets stormfulde forandringer, fx under revolutioner, bliver der i den formodede forvandling af alle ting bevaret langt mere af det gamle, end man er klar over, og det smelter sammen med det nye og får ny gyldighed.” Traditionen produceres til stadighed i sin virkningshistorie, og forståelsen er ikke bundet til en oprindelig betydning, men horisonter af gammelt og nyt, der smelter sammen.” (Munch 2012)

Det vi forstår inngår alltid i en virkningshistorie som er i kontinuerlig endring. Vi er underlagt “tradisjonens selvfølgelige herredømme” (Gadamer 1975 s. 265). De suksessive tolkningene av et gammelt verk inngår i verkets historiske dimensjon (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 40).

Et ord blir ikke bare bestemt av forholdet mellom dets uttrykk, dets innhold og hva i virkeligheten det henviser til, men også av hvordan ordet har blitt oppfattet og tolket gjennom tidene, og i hvilken tolkningstradisjon ordet blir brukt (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 127). De to sentrale dimensjonene i hermeneutikken er intersubjektivitet og det historiske (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 126).

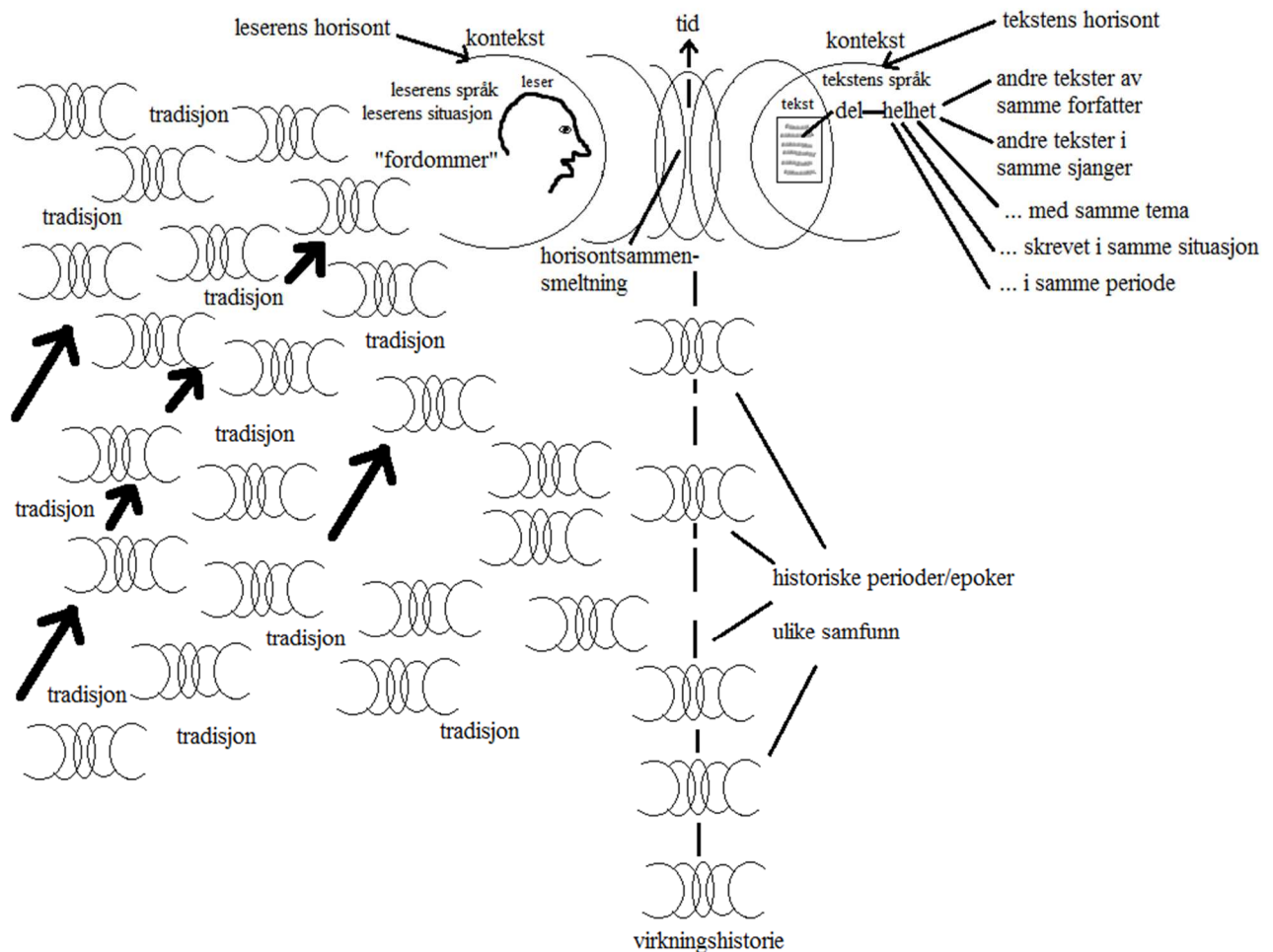
“The meaning of a work is its answers to the questions posed by a horizon of expectations. To understand the interaction between a work and the reading public we must reconstruct this horizon, which at a given moment is the result of three principal factors: previous understanding of the genre in question, the form and theme of earlier works assumed to be known, and the distinction between poetic and practical language, which will be differently situated in different periods.” (Culler 1983 s. 54)

Forståelse er ifølge Gadamer en virkningshistorisk prosess (Gadamer 1975 s. 283). “Virkningshistorie betyr altså at tidligere tiders forståelseshorisonter ennå virker inn på oss. Når vi ut fra våre fordommer kan forstå fortiden, er det fordi våre fordommer selv er frembrakt av virkningshistorien. Vi må derfor si at begrepet virkningshistorie er det mest fundamentale hos Gadamer. Det er nemlig virkningshistorien som frembringer de rette fordommene, de som forbinder verket og oss. Gadamer har også et annet ord for dette forholdet mellom moderne lesere og teksten fra tidligere perioder. Han kaller det *tradisjon*. Tradisjon er forutsetningen for at en virkningshistorie kan oppstå. Det er ved hjelp av tradisjonen, den kulturelle overleveringen, at verkets horisont forplanter seg til vår tid og preger vår tids lesere. Virkningshistorie og tradisjon er på denne måten tett sammenknyttet, virkningshistorie er et resultat av at det finnes tradisjoner som virker gjennom historien. Og virkningshistorien er i sin tur [...] forutsetningen for at det skal finnes lesere i senere perioder med rette fordommer, lesere som har den rette førforståelse for å forstå den fortiden de er et resultat av. Disse fordommene er igjen en forutsetning for at forståelsen kan oppstå. Vi kan derfor oppsummere Gadamers oppfatning [...]: Forståelse er bare mulig fordi vi står innenfor tradisjoner som forbinder oss med fortiden. Forståelse, hevder Gadamer, er alltid å ha et forhold til en virkningshistorie.” (Krogh 2012 s. 63-64) Leserens fordommer overfor et verk er “et produkt av verkets virkningshistorie” (Krogh 2012 s. 91).

Å forstå historien innebærer for Gadamer alltid erfaring av historiens virkning på oss (Gadamer 1976 s. 8). Historisk bevissthet innebærer å lytte til ulike stemmer fra fortiden, og selve overleveringen består av et stemmemangfold (Gadamer 1975 s. 268).

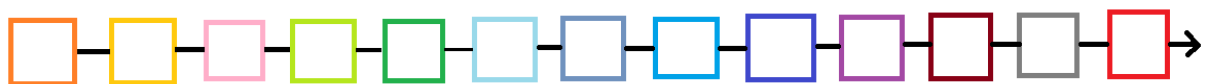
Den historiske avstanden betinger den hermeneutiske situasjonen som en leser eller forsker befinner seg i, og gjør at vi alltid er underlagt “virkningene av virkningshistorien. Den bestemmer på forhånd hva som for oss viser seg som verdt å stille spørsmål ved og å ha som forskningsgjenstand” (Gadamer 1975 s. 284). Avstanden “of two (or more) centuries cannot but work as a prism refracting all we perceive” (William Brennan sitert fra Lentricchia og McLaughlin 1990 s. 136-137).

Tradisjoner er svært bestemmende for vår horisont og hvordan vi tolker:



De små halvrundingene i denne figuren viser tidligere horisontsammensmeltinger gjennom historien, fra mennesker som har levd og lest før personen øverst i figuren (som er i ferd med å oppleve en horisontsammensmelting med en tekst).

Alle tradisjon/overlevering skaper et fellesskap som stadig er under omforming. Vi befinner oss alltid i tradisjonen, men vi påvirker også tradisjonen gjennom vår forståelse, i og med at vi tar del i "overleveringshendelsen" og dermed selv preger den videre (Gadamer 1975 s. 277). Et verk forblir ikke konstant gjennom historien, men forandrer seg stadig (på en tidslinje). Verket leses og forstås forskjellig fra person til person og fra periode til periode, ut fra hvilken kontekst det inngår i:



Verket er altså på en slags reise gjennom historien, der det stadig transformeres, selv om noe ved verket er konstant.

Kontekstene er som sirkler som omslutter hverandre, "epoken forklarer den rådende estetikken som forklarer sjangeren som forklarer verket som forklarer teksten" (Charles 1995 s. 92).

I et verk om hermeneutikk og dekonstruksjon skriver Jean Greisch dette om hermeneutikkens krav på universalitet: “Oppvurderingen av begrepene *autoritet* og *tradisjon* skal ikke forstås dogmatisk: Det betyr bare at tilhørigheten er mer fundamental enn alle misforståelser.” (i Forget 1984 s. 124-125) Gadamer oppvurderer verdien av tradisjoner, i motsetninger til f.eks. filosofen Descartes og opplysningstidens ønske om å bryte med tradisjoner for å frigjøre menneskeheten. Opplysningstiden avviste det fruktbare i fordommer, den produktive rollen de har i en forståelsesprosess (Gadamer 1975 s. 255). Hermeneutikeren må sette den forutforståelsen som fordommene leder til, på spill, og dermed omforme og fornye sin forståelse (Gadamer 1976 s. 127).

“Sann autoritet behøver ikke å opptre autoritært”, hevdet Gadamer (her sitert fra Krogh 2012 s. 66). “Gadamers syn er klart nok: Det grunnleggende er at man aksepterer tradisjonens autoritet. Innenfor denne rammen, og først innenfor den, kan vi begynne å sjalte ut momenter ved den kulturelle overleveringen som vi ikke lenger finner overbevisende, eller rett og slett synes er undertrykkende. [...] Gadamer går så langt som til å hevde at vi i det første møtet med en tekst forutsetter at det den sier, faktisk er *sant*. Senere kan vi selvsagt nyansere og kritisere denne oppfatningen.” (Krogh 2012 s. 67) Gadamers syn på tradisjon og autoritet er antagelig preget av at han er oppfatt av de fundamentalt viktige tekstene i Vesten, f.eks. av Platon, Aristoteles, Cervantes, Goethe og Hölderlin. Gadamer søker etter “klassiske” verk som har noe allmenngyldig, tidsuavhengig ved seg, “en slags tidløs samtidighet, som for enhver samtid betyr nåtidighet” (Gadamer 1975 s. 272). Han bruker aldri populærlitteratur eller samtidslitteratur som eksempler. De tekstene han forholder seg til har påvirket vestlig mentalitet, vært ekstremt nyskapende, bidratt til kunstneriske omveltninger og tilhører kanon. De er skapt av genier og har en lang virkningshistorie. Akkurat som alle andre mennesker står Gadamer i en tradisjon der det er noen forfatterskap han kan lese i original, har hørt om på skolen, liker eller misliker, har prioritert å studere osv.

“En av hovedinnvendingene mot hermeneutikken er nettopp forsøket på å skape helhet og indre sammenheng som sletter ut bruddpunkt i verket. [...] Jf. Hans Robert Jauss’ kritikk av Gadamer som går ut på at Gadamers tanker indirekte utelukker modernistiske tekster.” (Ilstad 2000 s. 41)

“Alltid overskrider meningen i en tekst dens forfatter. Derfor er forståelse ikke bare en reproduserende, men alltid også en produktiv atferd.” (Gadamer 1975 s. 280). Gadamer mener at det å forstå alltid er å forstå noe annerledes enn tidligere, forståelsen beveger seg stadig videre, og forståelseshorisonten endrer seg (Krogh 2012 s. 70). Hvis man forstår noe, forstår man det alltid annerledes (Gadamer 1975 s. 280). En tekst blir bare forstått hvis den blir forstått annerledes enn tidligere (Gadamer 1975 s. 292). Ifølge Gadamer er det en absolutt avstand mellom skaperen av et verk og senere tolkere av verket, en historisk avstand som aldri kan overskrides. Enhver tid må dermed med nødvendighet forstå verket på andre måter,

og bruke verket til “å søke å forstå seg selv” (Gadamer 1975 s. 280). Et verk som tolkes blir aktualisert inn i en ny tid og inngår slik i virkningshistorien. Etter oss kommer andre til å forstå verket annerledes (Gadamer 1975 s. 355).

Men Gadamer mener samtidig at den individuelle fortolker må underordne seg tradisjonen for å forstå den, og at vår kritiske fornuft ikke strekker til overfor den overveldende tradisjonen. Tradisjonen eller den historiske overleveringen er for omfattende til at et enkeltmenneske kan overskue og ta kritisk stilling til den. Denne sistnevnte betraktningssmåten “kommer særlig til uttrykk i Gadamers beskrivelse av det han kaller et klassisk verk: Det er et verk som “fortolker seg selv”, og som “sier noe til enhver periode, som skulle det ha vært sagt direkte til den” [...]. Her er det tydeligvis ikke lenger noe behov for å overvinne den historiske avstanden. Men hvor blir det da av den stadige avstanden til teksten og av avhengigheten av våre egne fordommer? Selv om uttrykket “å fortolke seg selv” her er hentet fra Hegel, ble det faktisk opprinnelig brukt i teologisk hermeneutikk om vårt forhold til Bibelen. I forholdet til de klassiske tekstene virker det som om fortolkerens egen innsats blir redusert til null.” (Krogh 2012 s. 71) Dette kaller Gadamer “foregripelse av fullkommenhet”, og innebærer en slags velvilje, og det fungerer som et redskap for å åpne seg for tekstens horisont. Men han hevder også at leseren må “medtenke” sin egen historiske forankring.

Gadamer opererer med et autonomt kunstbegrep: “Et kunstverk er en hel verden, som er nok i seg selv.” (Gadamer 1975 s. 318) Foregripelsen av verkets fullkommenhet er en fordom, men er likevel et nyttig utgangspunkt fordi det inngir tillit til verket og tro på at det rommer “den fullkomne sannhet” (Gadamer 1975 s. 278). Men mange møter en litterær tekst med skepsis til dens sannhetsverdi.

Gadamer oppfatter forståelse og utlegning som det samme (Gadamer 1975 s. 366). Forståelse innebærer alltid utlegning, på en slik måte at utlegningen er forståelsens eksplisitte form (Gadamer 1975 s. 291). En tredje faktor integrert i fenomenet forståelse er anvendelse (s. 291). Den som forstår en tekst, “tilhører” teksten og kan ikke unngå å applisere den på en eller annen måte (Gadamer 1975 s. 323). Gadamer hevder at forståelsen av en filosofisk tekst eller skjønnlitteratur krever anvendelse og handling, fordi forståelse alltid impliserer applikasjon av den meningen som er forstått (Gadamer 1975 s. 315).

For Gadamer innebærer å forstå en tradisjon en akseptering av at andre har forstått mer enn en selv (Krogh 2012 s. 85). Vi kan ikke har oversikt over en hel tradisjon, og den bestemmer i bunn og grunn vår måte å oppfatte på. På samme måte er det umulig for enkeltmennesket å ha oversikt over og innsikt i sine egne fordommer, og dermed kan denne personen heller ikke innta en kritisk stilling til dem som helhet. “Forståelse er bare mulig fordi vi selv er en større del av en helhet, som så å si fører oss med seg. Slik vi gripes av et kunstverk før vi begynner å analysere det, slik er vi alltid grepet av tradisjonen før vi kan begynne å skille mellom hva vi vil

akseptere, og hva vi vil forkaste. At vi kan forstå, er bare mulig fordi det finnes en videre ramme vi ikke kan ha full oversikt over.” (Krogh 2012 s. 87-88)

Den tyske filosofen Jürgen Habermas var uenig i Gadamer's syn at vi er underkastet tradisjonen. Habermas hevdet i en debatt med Gadamer at mennesker har fått “kritisk innsikt ved hjelp av vitenskaper som ikke var hermeneutiske, og som ikke var opptatt av å sette tradisjonene i forbindelse med vår egen tid. Disse vitenskapene var tvert imot opptatt av å kritisere tradisjoner, de ville betrakte dem utenfra for å se om de burde videreføres eller ikke. Dette kunne ikke Gadamer akseptere. Selvsagt ville også Gadamer si at tradisjoner kunne settes til side, på samme måte som vi kunne skille mellom sanne og falske fordommer. Men tross alt var forståelsen av hva som var aksepterbare og ikke aksepterbare tradisjoner, selv avhengig – som all annen forståelse – av at man i bunn og grunn aksepterte tradisjonen. Det er nettopp det som ligger i påstanden om at den filosofiske hermeneutikken er universell. Den behandler et fenomen, nemlig forståelse gjennom overføring av tradisjoner, som er grunnleggende *overalt*.” (Krogh 2012 s. 78) Tradisjonen er et “flettverk” av overleveringer (Gadamer 1975 s. 321).

“It was the review by Jürgen Habermas (born 1929) of Gadamer’s *Truth and Meaning*, and the extended debate which followed, which brought hermeneutics to widespread notice. The two thinkers have much in common, but Habermas was a Marxist colleague of Adorno at Frankfurt, and saw tradition as a distortion of the human spirit. He stressed the liberating function of communication far more than Gadamer would allow [...] there are also distortions of language that are not falsifiable by demonstration, woven so deep that experience is imperceptibly coloured by them. How can language so tainted cleanse itself? Habermas has developed psychological suggestions of Jean Piaget and Lawrence Kohlberg that man has levels of cognitive and moral development latent within him, which wait for the right environment for their activation. Ultimately, truth cannot be grounded in evidence, but in consensus, though the two draw together in Habermas’s “ideal speech situation”. Here the participants are won over by force of argument, not by internal distortions of language or external pressures.” (Colin John Holcombe i <http://www.textetc.com/theory/hermeneutics.html>; lesedato 15.11.18)

Habermas aksepterer ikke tradisjonen slik Gadamer gjør. Han påpeker at tradisjonens verdier ikke kan godtas som uproblematisk eller nødvendigvis gode bare fordi de er overlevert til oss. Tradisjonen har ikke den autoritet som Gadamer gir den. I stedet for å tilslutte oss fordommer som stammer fra historiske tradisjoner, bør mennesket kritisk reflektere over tradisjonens makt (gjengitt fra Masiello 2012 s. 87). Habermas påpeker at språk brukes til maktutøvelse og herredømme, og derfor må tradisjonen undersøkes ideologisk (Arnold og Sinemus 1983 s. 100). Gadamer har svart Habermas at overleverte verdier i tradisjonen ikke alltid er tvingende, knugende eller uutholdelige (gjengitt fra Masiello 2012 s. 88).

Den tyske litteraturforskeren Hans Robert Jauss har hevdet at Gadamer har et ukritisk syn på tradisjoner og at Gadamer dessuten overser litteraturens samfunnsmessige funksjon, som kan være å befri mennesker fra f.eks. fastlåste religiøse og sosiale forhold (Arnold og Sinemus 1983 s. 101).

Tradisjoner har sine hierarkier og det går an å fokusere på overleveringer som er ikke-konforme, alternative og undertrykte av “historiens seierherrer” (Masiello 2012 s. 88). Habermas mener at det er mulig å stille seg kritisk til tradisjoner/overleveringer, og at kritisk refleksjon både er mulig og en like grunnleggende innstilling hos mennesket som det å akseptere tradisjoner og autoriteter (Krogh 2012 s. 88). “Habermas setter kravet om og mulighet for kritisk refleksjon opp mot Gadammers vektlegging av autoritet og tradisjon. I all tradisjon, hevdet Habermas, ligger muligheten for at den er oppstått gjennom vold og undertrykkelse. Uten å ville forkaste tradisjoner mente han at de alltid måtte underkastes en kritisk undersøkelse. Man kunne ikke begynne med å underkaste seg dem. Den grunnleggende enigheten som Gadamer snakker om, forut for all kritikk av enkelte trekk ved vår overlevering, er for Habermas mistenkelig.” (Krogh 2012 s. 86) Gadamer har et individualistisk-humanistisk dannelsesperspektiv, men uten oppmerksomhet rettet mot ideologi og undertrykkelse slik Habermas har. Det er påfallende at Gadamer ikke uttaler seg om samfunnsforhold eller politikk/ideologi i *Sannhet og metode*. Det er som han oppfatter det som irrelevant.

“Også i systemer som omfatter hele samfunnet, sier Habermas, må vi være oppmerksomme på at den grunnleggende enighet som tradisjonen har skapt, kan skyldes en falsk form for bevissthet – en form for tvang. [...] Gadammers hermeneutikk gir ikke noen mulighet til å skille mellom en autoritet som blir frivillig akseptert [...] og en autoritet som blir anerkjent under tvang og press. [...] historien også er historien om makt og undertrykkelse – om hvordan forståelse og kommunikasjon er blitt hindret og fordreid [...] Habermas er opptatt av å vise til *hermeneutikkens grensefenomener*. Han vil påvise former for språkbruk som ikke kan forklares med tanken om at all menneskelig forståelse avhenger av overleverte tradisjoner fra vår kulturs historie.” (Krogh 2012 s. 82-83)

For Gadamer hører sannhet og frihet sammen (Gadamer 1976 s. 44). Gadamer er ikke bevisstløs når det gjelder muligheten for ideologisk påvirkning og “tilstivning”, som leseren og den humanistiske forskeren må prøve å fri seg fra (Gadamer 1976 s. 127).

Det forblir alltid uløste spørsmål innen hermeneutikken som problematiseringsdiskurs. “[H]vordan vet jeg om min førforståelse gjør meg i stand til å avgjøre hva en annen har forstått eller misforstått?” (Krogh 2012 s. 60) Den som oppdager en tidligere tolknings “blinde punkt”, gjør det fra en vinkel som også har sine blinde punkter (Bohrer 1993 s. 112). En slik problematisering passer godt med dekonstruksjon som tolkningsstrategi. Dekonstruksjon har blitt kalt “radikal hermeneutikk” (Bohrer 1993 s. 181), og fokuserer blant annet på “det

hermeneutiske mellomspillet av meningsopplading” der to kontrære tolkninger begge henviser til hverandre som uleselige (Bohrer 1993 s. 283).

“Ubestemmeligheds hermeneutik” innebærer “en accept af at den litterære tekst er *heterogen*, at den rummer en flerhed af ureducerbare, hinanden modsigende betydninger. Ethvert forsøg på at trænge hinsides betydningens uafsluttelighed er derfor på forhånd dømt til at ende i en logisk apori eller blindgyde. Ifølge [Geoffrey] Hartman er denne hermeneutik det eneste adækvate svar på enhver litterær teksts modstand mod at blive reduceret til en blot referentiel eller kommunikativ funktion; jo mere pres kritikeren lægger på teksten for at få den til at “åbne sig”, give meningen fra sig, jo mere modstand yder den, jo mere ubestemmelig bliver den. Idet ubestemmeligheden principielt holder fortolkningen åben i det uendelige bliver den derved selve litteraturstudiets og litteraturkritikkens *raison d’être*. Modsat den praktiske kritik, som ser fortolkningsakten som et blot middel til at fastlægge betydning og derfor “lukker” akten for tidligt, så kan den filosofiske kritik med tekstens uendelige udsættelse af betydning bringe selve fortolkningsprocessen i forgrunden” (Andersen og Hauge 1988 s. 90).

Den tyske litteratur- og medieforskeren Jochen Hörisch har kritisert hermeneutikken for å tolke mening ut av alle fenomener, som han kaller “viljen til semantisk makt” (siteret fra Glaser og Luserke 1996 s. 24). Dette reduserer fenomenene, gjør dem enklere enn de egentlig er. Hans synspunkter i boka *Forståelsesraseriet: Kritik av hermeneutikken* (1988) ligner synspunkter innen dekonstruktivismen.

Tyskeren Friedrich Schlegel skrev ved århundreskiftet 1799/1800: “Det finnes en direkte negativ ikke-forståelse og en positiv ikke-forståelse” (her siteret fra Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 41). Enhver tolkning må ta hensyn til at virkeligheten er motsetningsfull, og noe må alltid forbli uklart, i mørket, i kaoset (Salanskis, Rastier og Scheps 1997 s. 42).

Hermeneutikkens prosjekt er “i individualitetens tjeneste å redde det ikke-konforme, det ikke-identiske, det som i sin forskjellighet kveles og ødelegges av maktens disposisjoner” (Frank 1984 s. 569). Manfred Frank hevder derfor at hermeneutikken impliserer en etikk.

Franskmannen Paul Ricoeur har delt hermeneutikk inn i to retninger, en autoritetstro retning som stammer fra tolkning av religiøse tekster, og som forutsetter respekt og lydighet overfor det overleverte. Slik hermeneutikk vil “finne tilbake til og holde fast ved den overleverte mening i budskapet” (Krogh 2012 s. 89). Den andre retningen er derimot preget av tvil og kritikk, for å gjennomskue og avsløre. F.eks. kan en tekst mistenkes for egentlig å uttrykke noe helt annet enn det den tilsynelatende gjør. Hermeneutikeren skal rive ned det falske, illusjonene, løgnene. Det må derfor leses/forskes med mistenksomhet overfor tradisjonene og det overleverte, med “mistankens hermeneutikk”.

“It is a method which does not take the texts’ apparent contexts and intentions at face value, but looks at the doubts they repress or leave unsaid and how this repressed or “absent” element can undermine or undo what the text says. This method has been described as “reading against the grain.” In many ways it resembles the interpretive method of psychoanalysis, which proceeds by going beyond the surface or “manifest content” of our dreams and actions, to the repressed or unconscious “latent content” that is presumed to lurk below. [...] Read against the grain, what these works prove to be about is not the truths and values that traditional interpretations have found in them, but rather the uncertain, indeterminate nature of their own status as representations. [...] Literary works “thematize” (or take as their theme) those conflicts that make them indeterminate – conflicts between the claims the works make to tell the truth, represent the world, and present an authoritative picture of things, and the way their status as language and fiction calls these claims into question. In other words, the theory is not only that literary works are indeterminate, but that they are at some level commentaries on their own indeterminacy.” (Lentricchia og McLaughlin 1990 s. 171-172)

Hermeneutikk overlapper på noen måter med semiotikk, læren om tegn. Hele den menneskelige og menneskeskapte virkelighet er sammenvevd av tegn. Tegn må tolkes og forstås. Tegn kan være gjenstander, handlinger, tekster osv., ofte i kompliserte samspill. Ricoeur mener at tekster “kan være modeller for forståelse av handlinger” (Krogh 2012 s. 95).

Fortelleren i den britiske forfatteren George Eliots roman *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1871-72) sier i kapittel 3: “Signs are small measurable things, but interpretations are illimitable”.

Renessansehumanisten Erasmus fra Rotterdam sammenlignet det å finne en mening som var akseptabel for de kristne i hedenske skrifter fra antikken, med det å dechiffre hieroglyfer (Cavallo og Chartier 2001 s. 251). Hieroglyfene utgjør en tilsynelatende uforståelig overflate som bærer en dyp mening.

Analysebegreper brukes ofte heuristisk, dvs. som verktøy som skal være til hjelp for fortolkning og som fungerer erkjennesskapende (“heuristisk” er noenlunde synonymt med “erkjennessmessig”; Wolff 1982 s. 16). Et kunstverk kan ifølge Gadamer aldri “uttømmes” gjennom språkets begreper, heller ikke gjennom beskrivelser av (kunst)verkets historiske kontekst (Gadamer i Forget 1984 s. 26).

På 1960-tallet knyttet italieneren Emilio Betti an til “the legacy of Schleiermacher and Dilthey. Hermeneutics, for Betti, should confine itself to the epistemological problems of interpretation, and not try to engage with the deepest conditions of human existence. Speech and texts, Betti argues, are objectified representations of human intentions. To interpret their meaning is to breathe life into these symbolically mediated intentions. This is possible because although the

interpreter's individuality and the individuality expressed in the text are constitutively different, the interpreter may overcome her own point of view in order to get a grasp on the meaning of the text. At issue is an attempt to re-create the original process of creation: not in order to reach the psychological state or content of the author, but to get at the true and only meaning of the text." (Bjørn Ramberg og Kristin Gjesdal i <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>; lesedato 11.08.14) Betti var jurist, og var skeptisk til det han oppfattet som Gadamer's subjektivism og relativisme. Han kritiserte Gadamer for ikke å tillate noen objektiv gyldighet i en fortolkers arbeid (Arnold og Sinemus 1983 s. 98).

"The thesis that every text must be understood within the context of its historical period – and so that the intentions and results of the author are a function of his historical perspective (political, social, economic, psychological, scientific, and so on), that even the senses of words undergo change through historical transformation, that there is no enduring stratum of human nature, and consequently no problem, let alone solution, apart from a given historical formulation – leads inexorably to the conclusion that *there is no meaning of the text to be grasped by the reader who belongs to a different historical perspective*. [...] To interpret a text is in fact to produce one's own text." (Rosen 1987 s. 164)

"[T]he commentator, drawing upon previous commentaries upon the text, can identify common responses and thereby decipher what was called the *intentio auctoris*, the intention of the author, which has been described by A. J. Minnis: "*Intentio auctoris (intentio scribentis)*. The intention of the author. Here the commentator explained the didactic and edifying purpose of the author in producing the text in question. [...] there was rarely any attempt (at least, not until very late in the Middle Ages) to relate a person's purpose in writing to his historical context, to describe an author's personal prejudices, eccentricities and limitations. The commentators were more interested in relating the work to an abstract truth than in discovering the subjective goals and wishes of the individual author. The *intentio auctoris* [...] was considered more important than the medium through which the message was expressed." (Minnis, 1988: 20-21) [...] Minnis notes that the *intentio auctoris* is linked to an "abstract truth" rather than "the subjective goals and wishes of the individual author". The author is a conduit for meaning, not a semantic arbiter – in other words, the medieval author is not the Author-God. [...] Unsurprisingly, for the medieval commentator, God is the Author-God, the *deus artifex*, who makes the author a conduit for the abstract truth of which Minnis speaks." (Steve Brie og William Rossiter i <https://pdfs.semanticscholar.org/5f41/002f8bdf74f64295e782e22f7ab8ff21486a.pdf>; lesedato 13.02.20)

Den amerikanske litteraturforskeren Eric Donald Hirsch hevder i bøkene *Validity in Interpretation* (1967) og *The Aims of Interpretation* (1976) at et litterært verks mening forblir uendret over tid. Det finnes en riktig måte å lese/tolke på, og det er å lete etter forfatterens intensjon med sin tekst. Denne endrer seg ikke gjennom at forfatteren dør og nye lesere kommer til. Gadamer kan kritiseres for å være

relativist. Tekstens mening er aldri “den samme”, den endrer seg for hver tidsperiode og hver fortolker. Forståelsen er alltid historisk, plassert på en tidsakse. Hirsch avviste den relativismen som oppstår hvis det ikke finnes noen fastlagt mening som vi kan arbeide oss fram til. Forfatterintensjonen som skaperen av verket har lagt i sitt eget verk, bør ifølge Hirsch være målestokken for enhver tolkning av verket.

Forfattersubjektets enhet blir en slags garanti for meningens enhet, i et ekvivalensforhold der den individuelle identitet binder fast en “unik mening” (Sauvaire 2013 s. 27). Hirsch er klar over at forfatterens intensjon ikke er direkte tilgjengelig, og at ingen innlevelse kan garantere at intensjonen er funnet, men han hevder at intensjonen kan leses ut av forfatterens tekst (Arnold og Sinemus 1983 s. 99). Det er en utfordring av gjennom skrivningen av teksten forandrer forfatteren sine hensikter med teksten (Brackert og Lämmert 1976 s. 26), men den ferdige tekstens intensjon vil ifølge Hirsch ligge fast i selve teksten.

Hirsch skiller mellom en tekst objektive mening og dens subjektive betydning. Forskjellen mellom “meaning” og “significance” hentet Hirsch fra den tyske matematikeren og logikeren Gottlob Freges distinksjon mellom “Sinn” (“mening”) og “Bedeutung” (“betydning”) (Arnold og Sinemus 1983 s. 99). Virkningshistorien forandrer ifølge Hirsch tekstens betydning, men ikke dens mening. *Litteraturvitenskapen* skal etter Hirschs oppfatning finne tekstens objektive mening, mens han derimot mener at *litteraturkritikken* dreier seg om å se teksters anvendelse i ulike historiske situasjoner (gjengitt fra Arnold og Sinemus 1983 s. 99).

Mange har vært uenige med Hirsch, blant dem litteraturforskeren Jonathan Culler: En teksts mening “is not essentially or even primarily a question of what the writer knows, certainly not a question of what he has in mind, for the relevant presuppositions may be deeply sedimented in his past or in the past of his discipline; and indeed it is a characteristic experience that one’s presuppositions are best revealed by another.” (Culler 1983 s. 102) En teksts mening overskrider ifølge Gadamer i høy grad det som forfatteren mente med teksten, og å forstå teksten gjelder i første rekke selve teksten (Gadamer 1975 s. 354). “Normbegreper som forfatterens mening eller den opprinnelige lezers forståelse representerer i sannhet bare et tomt sted, som blir utfylt fra forståelsessituasjon til forståelsessituasjon.” (Gadamer 1975 s. 373) Hele Gadamers verk er en kritikk av historismen (troen på objektivitet, innsikt i historien “slik den faktisk var”: “wie es eigentlich gewesen ist” ifølge historikeren Leopold von Ranke). Det finnes ingen “ferdig” og “endelig” beskrivelse av et historisk fenomen.

“Hirsch soon encounters difficulties: an opponent could argue that authors are fallible, like all human beings, so they may not always succeed in expressing what they intended to say. In this case, what would be the meaning of the text: the (unexpressed) intention of its author or the way in which readers interpret the text? Since Hirsch is concerned with establishing a methodology of “objective

interpretation,” he cannot but opt for the sense as expressed in the text itself. He says [...]: “Verbal meaning is, by definition, that aspect of a speaker’s ‘intention’ which, under linguistic conventions, may be shared by others.” Hirsch even claims that documents such as letters or diaries may be used to obtain information about the whole personality of the author in order to determine her or his intention, but they can never be more than mere expedients, for “the speaking subject is not...identical with the subjectivity of the author as an actual historical person; it corresponds, rather, to a very limited and special aspect of the author’s total subjectivity; it is, so to speak, that ‘part’ of the author which specifies or determines verbal meaning” [...] If we want “intention” to play the role of an Archimedean point to which we can anchor the sense of texts, this intention has to lie outside of the text itself. But as we follow Hirsch’s argument, we realize that this is not the case in his theory: his author’s intention is something we have to extract from the text. Hirsch’s position, then, becomes theoretically empty: every interpretation of a text presupposes a belief, on the side of the interpreter, that the text does indeed intend to convey a meaning. If this “intending instance” is situated in the text itself, not without it, we enter a vicious circle: interpreting a text means filtering out its author’s intention, but this can only be achieved by interpretation.” (Thomas A. Schmitz i www.researchgate.net/file.PostFileLoader.html; lesedato 15.10.15)

“How do we escape our current viewpoint and see a piece of literature as its author intended? We can’t: our views are always bound up with our present concerns, just as those concerns are themselves coloured by past traditions. [...] Inevitably, if only in part, we live on our historical inheritance, in a dialogue between the old traditions and present needs. And there is no simple way to assess that inheritance except by trial and error praxis: living out its precepts and their possible reshapings.” (Colin John Holcombe i <http://www.textetc.com/theory/hermeneutics.html>; lesedato 15.11.18)

Den franske dikteren Paul Valéry mente at det er en fatal misforståelse at det til ethvert dikt finnes en unik, sann mening som stemmer overens med forfatterens tanke (gjengitt fra Brackert og Lämmert 1976 s. 277).

Den amerikanske dikteren Robert Frost hevdet at “a poet is entitled to all the meanings that can be found in his poem.” (gjengitt fra Burnshaw m.fl. 1964 s. 54)

Det har vært store feider mellom “Russian and Chinese party ideologists with their hair-splitting interpretations of what Marx “really” meant” (Watzlawick, Bavelas og Jackson 1967 s. 82).

Tolkeren er til stede i det som tolkes. “It seems to me that one of the chief reasons for questioning Mr Strachey’s Shakespeare, and Mr Murry’s, and Mr Lewis’s, is the remarkable resemblance which they bear to Mr Strachey, and Mr Murry and Mr Lewis respectively.” (T. S. Eliot i Lerner 1989 s. 302) “Each country and school

seems to nurture its own Bakhtin, and often multiple Bakhtins can be found to coexist within the same country.” (Robert Stam sitert fra Mullen 2013 s. 22). (Michail Bakhtin var en russisk litteraturforsker som har influert mange, særlig med sin teori om polyfoni.)

Den franske litteraturforskeren Roland Barthes ga 1963 ut den lille boka *Om Racine*, fokusert på tragediene skrevet av 1600-tallsdramatikerens Jean Racine. Racine-eksperten Raymond Picard anklaget Barthes for fire mangler: “(1) that, combining impressionism and ideological dogmatism, Barthes makes irresponsible, unsupportable statements about Racine’s plays; (2) that his theory leads to a relativism in which the critic can say anything at all (*n’importe quoi*), since it asks only that the critic admit the subjectivity of his view; (3) that Barthes has the execrable taste to import into the plays an ‘obsessive, unbridled and cynical sexuality’, such that ‘one must reread Racine to persuade oneself that his characters are different from those of D. H. Lawrence’; and (4) that Barthes develops a mystificatory, pseudoscientific jargon to imply a rigour that is altogether lacking. Although Picard is convincing in his demonstration that many of Barthes’s claims about Racinean man hold for only a few of the characters in question, what attracted attention and created a great literary quarrel was Picard’s spirited defence of the cultural patrimony against irreverent ideologies and their jargon. [...] at stake were two deep principles manifested in confused but firmly held beliefs: that the glory of the national cultural heritage depended upon the determinacy of meaning and the truth of the past (the Racine one had studied should not change meaning), and that to contest the artist’s conscious control or to ignore intended meaning was to offer a general challenge to subjects’ ability to grasp themselves and their world. One writer in *Le Monde* explicitly set forth what Barthes had previously satirized in *Mythologies* as the bourgeois attitude toward criticism (that its task was to declare that Racine is Racine). True criticism, wrote this contributor to the debate, seeks to understand the past for its own sake and ‘refuses to revise it. ... It looks for Racine in Racine and not the metamorphoses Racine undergoes in coming into contact with ideologies or jargons.’ In ‘Racine is Racine’ Barthes had observed that while this tautology is illusory, since there are only versions of Racine, “we understand, at least, what such vacuity in definition affords those who brandish it so proudly: a kind of minor ethical salvation, the satisfaction of having militated for a truth of Racine without having to assume the risks which any actual search inevitably involves. Tautology dispenses us from having ideas, but at the same time prides itself on making this licence into a stern morality; whence its success – laziness promoted to the rank of rigour.” ” (Culler 1983b s. 65-66)

Den franske sosiologen Pierre Bourdieu sa i en tale i forbindelse med åpningen av et tysk-fransk kultursenter: “Man tror ofte at det intellektuelle liv per definisjon er internasjonalt. Ingenting kunne være mer feil [...] Det intellektuelle liv er som alle andre samfunnsområder et sted med nasjonalismer og imperialismer, og de intellektuelle målbærer, nesten like mye som alle andre, fordommer, stereotypier, gamle meninger, svært summariske og svært elementære ideer som kommer fra

tilfeldigheter i hverdagslivet, fra uforstand, misforståelser og sår på ens egen narsissisme” (sitert fra Joch og Wolf 2005 s. 311). Ifølge Bourdieu er det nødvendig å bli bevisst på nasjonalt forankrete tenkemåter for å kunne unngå dem. Det kollektivt og nasjonalt underbevisste må komme opp i dagen for å kunne beherskes. Ellers blir vi manipulert av krefter og strukturer vi ikke kjenner.

Fortsatt kan tolkning av gamle tekster være kontroversielle. “Oppreisningen av Judas Iskariots navn og rykte begynte en eller annen gang på 1970-tallet. En papyrusrull innpakket i skinn ble funnet på en koptisk kirkegård i en landsby i Egypt. Funnet havnet hos en antikvitethandler, og ryktene begynte å svirre. Kunne det være Judasevangeliet? Det tapte evangeliet som ble omtalt av biskop Irenaeus av Lyon mellom år 180-190? [...] Det tapte evangeliet besto av noe slikt som tusen fragmenter. Ettersom de skjøre stykkene ble puslet sammen, begynte arbeidet med å tolke og oversette teksten. Etter fem år, til pauker og basuner, ble nye og oppsiktsvekkende opplysninger framlagt på en pressekonferanse i National Geographics hovedkontor i Washington DC. [...] Kort oppsummert var konklusjonen i det nye evangeliet at Judas ikke var noen judas. Han var en helt, en helt sentral brikke i det store, guddommelige spillet. Judas’ vitnesbyrd rokket ved hele bibelforståelsen. Det var en fullstendig avvisning av Jesus som verdens frelser, den tilbakeviste tolkningen til de andre fire evangelistene, og framstilte de øvrige disiplene som ignoranter som ikke hadde skjønt noe som helst. Det ble ramaskrik, og en motbevegelse av fagekasperter kastet seg over evangeliet og finstuderte oversettelsen. Og så kom innvendingene både mot romslige fortolkninger, forhastede konklusjoner og kritikk mot oversettelsen av helt sentrale ord og begreper.” (*Dagbladets Magasinet* 23. april 2011 s. 75-76)

En leser støter ofte på noe fremmed og merkelig i en tekst, det som Gadamer kaller “atopon” (1976 s. 118). Noen tekster og hendelser er fremmede for oss. Hvordan kan vi forstå noe som skjedde f.eks. i antikken eller middelalderen? Kan avstanden overvinnes? “Historikerna upprepar och imiterar det förflutna de begär, men ju mer framgång de har med att ersätta det förflutna med en skildring av det, desto längre bort från oss kommer det förflutna – kanske till och med på ett sådant avstånd att vi glömmer att skildringarna är ekon av det förflutna.” (Chorell 2008 s. 43) På tross av den hermeneutiske forståelsesprosessen blir det alltid tilbake en “rest av fremmedhet” (Manfred Frank sitert fra Bohrer 1993 s. 203).

Middelalderteologen Thomas Aquinas skrev at “forfatteren vet ikke hele sannheten om det han sier” (sitert fra Renault 2013 s. 353).

“Middelalderens hermeneutikk er tvers igjennom allegorisk” (Reboul 2009 s. 87), dvs. at tolkningene gikk ut på å finne allegoriske betydninger. Når Jerusalem ble omtalt i en middelaldertekst, kunne den være (1) en historisk by; byen der kong David bodde, (2) en allegori for Kirken og Jesus, (3) uttrykk for en moralsk betydning: den kristnes sjel, (4) uttrykk for en anagogisk betydning som angikk gjenoppstandelsen og paradiset: Jerusalem var da Guds by etter den siste dommen

(Reboul 2009 s. 87). De tre siste nivåene er allegoriske. Et annet eksempel: I andre Mosebok kapittel 12 vers 12 sier Gud til Moses og Aron: “For samme natt vil jeg gå gjennom Egypt og slå i hjel alle førstefødte i landet [...]”. Dette har blitt tolket (1) historisk som at Gud straffet egypterne med å drepe deres barn, (2) en overgang fra vantro til tro gjennom dåpen, (3) menneskeåndens vei fra ondskap til dyd gjennom omvendelse og anger, og (4) i den anagogiske tolkningen Jesu transformasjon fra et dødelig menneske til udødelighet for å kunne redde menneskene fra jordens elendighet til evig frelse (Reboul 2009 s. 88).

Det anagogiske gjelder “den eskatologiske virkeligheten” (Arnold og Sinemus 1983 s. 91). Eskatologi er læren innen en religion om dommedag, jordens undergang og hva som skal skje etter det.

Tyskeren Clemens Heselhaus prøvde i boka *Utlekning og erkjennelse* (1957; på tysk) å bruke den firedelte interpretasjonsmåten som en moderne hermeneutikk på litterære tekster (Arnold og Sinemus 1983 s. 92).

Den russiske forfatteren Fjodor Dostojevskijs roman *Brødrene Karamazov* (1879-80) inneholder en fortelling om en kristen, fanatisk storinkvisitor som vil frata menneskene friheten, fordi den er en for tung byrde. Storinkvisitoren tolker allegorisk fortellingen om da Jesus oppholdt seg i ødemarken i førti dager og der ble fristet av djevelen (Lukasevangeliet, kap. 4). “Hva var det så Kristus hadde gjort galt ifølge Storinkvisitoren? Fremfor alt at han avviste fristelsene i ørkenen. Derved skjenket han menneskene frihet istedenfor lykke. Han tenkte ikke på at de faktisk foretrekker døden fremfor friheten til å velge mellom godt og ondt. Kristus nektet også å gjøre stener til brød, noe som ville fått hele menneskeheten til å løpe etter ham lik en lydig og takknemlig hjord. Videre avslo han å kaste seg ned fra tempelet – han ville ha menneskenes frie tro og ønsket ikke å binde dem ved underet. Og endelig avviste han tilbudet om jordisk makt. Han ville at menneskene skulle tjene ham av fri vilje og ikke som slaver bundet av ytre autoritet. På grunn av Kristi skrøpelige menneskekunnskap har den katolske kirke måttet “forbedre” hans lære. I menneskekjærlighetens navn har Storinkvisitoren godtatt djevelens fristelser og gjort underet, mysteriet og autoriteten til grunnstener i sitt kommende verdensrike. Kristus overvurderte menneskene, klager Storinkvisitoren. Ved å gi dem samvittighetsfrihet krevde han for meget av dem. Menneskene er svake og usle vesener som foretrekker brød og sirkus fremfor frihet. Friheten til å velge mellom godt og ondt er en altfor besværlig gave for alminnelige mennesker. Følgelig lengter de etter ham som kan oppheve denne frihet, ta ansvaret for deres synder og gi dem brød” (Kjetsaa 1980 s. 47-48).

Den tyske sosiologen Max Weber utarbeidet såkalte “idealtyper” av sosiale handlinger, av byråkrati osv. for å kunne forstå mønstre i samfunnet bedre. Disse idealtypene brukte han “for å skape, for seg selv, orientering og orden i mangfoldet av empiriske forekomster. Den sosiale virkeligheten er for han kompleks, uendelig mangfoldig, en enorm kaotisk strøm av individuelle begivenheter. Konseptet

kulturvitenskap må derfor finne en metodisk begrunnet og begrensende tilgang til denne komplekse realiteten, et instrumentarium som reduserer kompleksiteten til håndterlige størrelser.” (Korte 1995 s. 111)

Den tyske filosofen Friedrich Nietzsche hevdet at det ikke finnes noe annet enn tolkninger og tolkninger av tolkninger. Nietzsche er totalhermeneutiker. Måten vi oppfatter og forstår virkeligheten på innebærer lag på lag av tolkninger. Verden har i seg selv intet fast holdepunkt. Han hevdet at virkeligheten åpner for og rommer “uendelig mange tolkninger” (sitert fra Müller 1995 s. 16 og 213), og at viljen til makt speiler seg på en estetisk måte gjennom subjektets permanente selvtolkninger (Frank 1984 s. 267). Betydningen av en interpretasjon er en ny interpretasjon. Det finnes for Nietzsche lag på lag av tolkninger og perspektiver, uten noen gitt sannhet som vi kan finne uavhengig av våre tolkninger (Zima 2012 s. 131-133). Verden består av tegn uten iboende sannhetsverdi, og denne gåtefulle verdenen er åpen for en uendelighet av interpretasjoner. Ifølge Nietzsche gjelder det å overby forfalskninger med nye forfalskninger som fremmer livsutfoldelsen og erstatte utlevde fortolkninger med nye fortolkninger. Den franske kulturfilosofen Michel de Certeau brukte uttrykket “tolkningens vold” (“violence de l’interprétation”) om hvordan mennesket undertvinger seg virkeligheten for å gi den mening gjennom sine tolkninger (Certeau 1993 s. 69).

“If the measure of validity in interpretation is the power to persuade, then philological hermeneutics is a testimonial not to objective methods but to the will to power.” (Rosen 1987 s. 163)

Nietzsches oppfatning av “interpretasjon” som fenomen innebærer ikke å finne en på forhånd fastlagt mening, men å etablere en mening som tjener menneskets vilje til makt (Müller 1995 s. 102). Ifølge Nietzsche er alle verdier bare glemte tolkninger, og all mening er bare perspektivet fra en viljes kraft (Norbert Bolz gjengitt fra Müller 1995 s. 183). Sant og falskt er derfor imaginære motsetninger. Nietzsche hevdet at den som tolker, ikke er ute etter innsikt og forståelse, men å styrke seg selv, befeste sin makt, og påtvinge (andre, verden) sitt eget perspektiv (Müller 1995 s. 105). I *Avgudenes ragnarok* (1888) skriver han: “Å tilbakeføre noe ukjent til noe kjent, letter, beroliger, tilfredsstillende og gir dessuten følelsen av makt.” (sitert fra Müller 1995 s. 106) Nietzsches “perspektivitet” gjelder alle verdier og vurderinger i menneskelivet (Müller 1995 s. 128).

I *Morgenrøde: Tanker om de moralske fordømmene* (1881) skrev Nietzsche (i del 116): “What men have found it so difficult to understand from the most ancient times down to the present day is their ignorance in regard to themselves, not merely with respect to good and evil, but something even more essential. The oldest of illusions lives on, namely, that we know, and know precisely in each case, how human action is originated. Not only “God who looks into the heart,” not only the man who acts and reflects upon his action, but everybody does not doubt that he understands the phenomena of action in everyone else. “I know what I want and

what I have done, I am free and responsible for my act, and I make others responsible for their acts; I can mention by its name every moral possibility and every internal movement which precedes an act, – ye may act as ye will, I understand myself and I understand you all!” [...] Is it not a “dreadful” truth that all that we know about an act is never sufficient to accomplish it, that the bridge connecting the knowledge of the act with the act itself has never yet been built? Acts are never what they appear to us to be.” (oversatt av John McFarland Kennedy i <http://www.gutenberg.org/files/39955/39955-pdf.pdf>; lesedato 07.03.16)

Nietzsche skrev i en posthum tekst at “fakta finnes ikke, bare *tolkninger*. Vi kan ikke fastslå noe som fakta ‘som sådan’ ” (sitert fra Müller 1995 s. 118). I “Om sannhet og løgn i en utenommoralsk forstand” (1873) hevdet han om fenomenet sannhet: “What then is truth? A mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms – in short, a sum of human relations, which have been enhanced, transposed, and embellished poetically and rhetorically, and which after long use seem firm, canonical, and obligatory to a people: truths are illusions about which one has forgotten that is what they are; metaphors which are worn out and without sensuous power; coins which have lost their pictures and now matter only as metal, no longer as coins. We still do not know where the urge for truth comes from; for as yet we have heard only of the obligation imposed by society that it should exist: to be truthful means using the customary metaphors – in moral terms, the obligation to lie according to fixed convention, to lie herd-like in a style obligatory for all...” (sitert fra <http://www.theperspectivesofnietzsche.com/nietzsche/ntruth.html>; lesedato 09.03.16)

Nietzsches “tænkning var et brud med enhver epistemologisk autoritet, en omtolkning of alle sandhedskrav til retoriske figurer: “Hvad er da sandhed? En bevægelig hær af metaforer, metonymier, antropomorfismer...” ” (Andersen og Hauge 1988 s. 71)

Å danne metaforer er et grunnleggende trekk ved menneskearten, og uten denne egenskaper var vi ifølge Nietzsche ikke lenger mennesker (gjengitt fra Müller 1995 s. 143-144).

Nietzsche skrev også i “Om sannhet og løgn i en utenommoralsk forstand”: “Only by forgetting this primitive world of metaphor can one live with any repose, security, and consistency: only by means of the petrification and coagulation of a mass of images which originally streamed from the primal faculty of human imagination like a fiery liquid, only in the invincible faith that *this* sun, *this* window, *this* table is a truth in itself, in short, only by forgetting that he himself is an *artistically creating* subject, does man live with any repose, security, and consistency. If but for an instant he could escape from the prison walls of this faith, his “self consciousness” would be immediately destroyed.” (sitert fra http://oregonstate.edu/instruct/phl201/modules/Philosophers/Nietzsche/Truth_and_Lie_in_an_Extra-Moral_Sense.htm; lesedato 10.03.16) Det at vi mennesker tingliggjør

(eller hypostaserer: tilskriver reell virkelighet) begreper, fører til at vi blir fremmedgjorte fra vår skapende natur. Vi binder oss til metafysikk, moral og logikk som undertrykker oss. Begrepene reduserer virkeligheten, bl.a. fordi forskjellige ting blir oppfattet som like. Slik kan viljen til makt utøves, men dette innebærer også at det heterogene og komplekse blir redusert til noe enhetlig og regelmessig (Müller 1995 s. 145). Det egne, personlige, individuelle forsvinner inn i det felles og kollektive (Müller 1995 s. 147).

Mistankens hermeneutikk, basert på ideer fra Marx, Nietzsche og Freud, bestrider det rasjonelle subjekt som meningsgarantist (Sauvaire 2013 s. 27). Disse tre er “mistankens filosofer” som vil se bak samfunnets og menneskenes masker. De vil avsløre “falsk bevissthet” (Ricoeur 1969 s. 148). De hevder at bevisstheten kan lyve for mennesket (Ricoeur 1969 s. 101). Selvbevisstheten full av illusjoner, og det er gjennom tolkning vi kan nærme oss det autentiske og sanne (s. 149). Slik tolkning må vanligvis foregå på en indirekte og “listig” måte (s. 150). Nietzsche og Freud oppfattet menneskets bevissthet som en slags palimpsest som det er skrevet en annen tekst under. Det er en spenning mellom de latente og de manifeste nivåene en tekst (Bohrer 1993 s. 254). Samtidig som palimpsesten må tolkes, må også dens opprinnelse avsløres, for den er formet av drifter og begjær som utgjør en genealogi (Ricoeur 1969 s. 433). For Nietzsche var opprinnelsesstedet viljen til makt, for Freud var det libido.

I motsetning til f.eks. filosofen Immanuel Kant trodde ikke Nietzsche at mennesket kan komme til full innsikt og sannhet gjennom tenkning. Nietzsche klarte ikke å tro at mennesket kan gjennomskue seg selv fullstendig og gjennom refleksjon finne Sannhet. Han angrep kristendommen fordi den gjorde krav på en sikker sannhet, den eneste sannhet, og “sannheten i seg selv”, og dermed fornektet det åpne, usikre, uavsluttede og “dikteriske” (eller konstruerte) ved fenomenet sannhet (Müller 1995 s. 126).

“Det finnes ingen logos, det finnes bare hieroglyfer. Å tenke er derfor å tolke, å oversette.” (den franske filosofen Gilles Deleuze sitert fra Joch og Wolf 2005 s. 292) Deleuze hevdet at enhver tolkning innebærer en reduksjon fordi elementer som kunne vært relevante utelates (gjengitt fra Saemmer 2014 s. 61).

I boka *Fiksjon og flertydighet* (1993) skriver Christian Berthold at polysemi (flertydighet, mange meningsnivåer) er en historisk kategori og at flertydighetene blir større med tiden (gjengitt fra Joch, Mix m.fl. 2009 s. 341).

Begrepet “contrapuntal reading” ble først brukt av “Edward Said to describe a way of reading the texts of English literature so as to reveal their deep implication in imperialism and the colonial process. Borrowed from music, the term suggests a responsive reading that provides a counterpoint to the text, thus enabling the emergence of colonial implications that might otherwise remain hidden. Thus a reading of Jane Austen’s *Mansfield Park*, for instance, can reveal the extent to

which the privileged life of the English upper classes is established upon the profits made from West Indian plantations, and, by implication, from the exploitation of the colonized. By thus stressing the affiliations of the text, its origin in social and cultural reality rather than its filiative connections with English literature and canonical criteria, the critic can uncover cultural and political implications that may seem only fleetingly addressed in the text itself: 'As we look back at the cultural archive, we begin to reread it not univocally but contrapuntally' (Said 1993: 59). The overarching implication is the extent to which English society and culture was grounded on the ideology and practices of imperialism." (Ashcroft, Griffiths og Tiffin 2013 s. 62-63)

Den argentinske forfatteren Jorge Luis Borges' tekster tematiserer bl.a. et kolossalt meningsoverskudd kombinert med en truende meningsløshet. "As Borges also frequently shows in his texts, language's degeneration of its own preexisting forms is an occasion for the generation of significance. As [David] Porush argues in this regard: "The result is never-ending loops of interpretation and ever-widening circles of meaningfulness" (134)." (Hayles 1991 s. 97)

"Taking multidimensionality seriously can actually be too demanding. The sheer scale and complexity of the empirical reality of global connectivity is something, which defies attempts to encompass it: it is something we can only grasp by cutting into it in various ways. What this suggests is that we are pretty much bound to lose some of the complexity of globalization in any feasible account of it, but it doesn't follow that an account of one dimension – one way of slicing into globalization – has to be a 'one-dimensional' account. For there are better and worse ways of doing this. [...] try to draw out the cultural implications of this way of thinking about the complex connectivity which defines our times." (John Tomlinson i <http://www.pacificdiscovery.org/credit/SEAreadings/Globilization%20and%20Culture%20-%20Tomlinson,%20John.pdf>; lesedato 14.10.15)

Ifølge litteraturforskeren Mikhail Bakhtin er det å lage en ytring alltid å svare på andre ytringer. Selve meningsbegrepet er for Bakhtin knyttet til ytringers svar på andre ytringer (Peytard 1995 s. 95 og 99). Og meningen i en tekst blir medbestemt av der teksten framviser usikkerhet (Peytard 1995 s. 107).

"En hel flokk av etterkrigstidens forfattere fikk merkelappen "de sinte unge menn". Men flere av dem har senere hevdet at de slett ikke var sinte, og at det heller ikke fantes noe ideologisk grunnlag for å plassere dem i samme skuff. [...] dramatikerens Arnold Wesker[:] "Men der befant vi oss, skåret over én kam og satt i bås sammen, pålimt en etikett under hvilken vi ble lest, studert i skoler og på universiteter over hele verden, omskrevet i utallige bøker om britisk drama. Skuespillene fikk ikke anledning til å beskrive seg selv, de ble beskrevet før de ble lest, og ble lest som beskrevet!" [...] Nå har grupper som ikke direkte organiserer seg, men som vi utenfor mener å se likhetstrekk og/eller påvirkningsforbindelse mellom, likevel en

tendens til å bli ordnet i samme skuff, ofte mot nesten hele skuff-innholdets protester.” (Svein Johs Ottesen i *Aftenposten* 10. mars 1996 s. 12)

“James Joyces roman *Finnegans Wake*, historiens mest uforståelige bok. [...] Den begynner midt i en setning og avsluttes midt i samme setning. Altså starter den samme sted den slutter, og omvendt. Dette betyr at man kan begynne hvor som helst i romanen, og lesingen kan gjerne være sirkulær. En lesegruppe i Zürich har tatt konsekvensen av dette. Gruppen startet opp i 1984, og gikk løs på de første ordene: “riverrun, past Eve and Adam’s, from swerve of shore to bend of bay”. Hva betyr de? Elv, elveløp, løpe langs en elv, livets elv, å krysse elven, Eva og Adam, en løpetur langs historiens gang, eller gjennom Bibelen – eller noe helt annet? Gruppen brukte elleve år på å komme seg igjennom boken. “Da vi var ferdige, tenkte vi: Hva nå? Vi bestemte oss for å starte på nytt igjen. Det var ingen vits i å slutte. Nå holder vi på med tredje gjennomgang”, sier en av deltagerne, i filmen *The Joycean Society*. Filmen er en del av [Dora] Garcías utstilling, og den beskriver lesesirkelen, som fortsatt holder på 31 år etter starten. [...] Det fine med *Finnegans Wake* er at alle stiller på like fot. Det betyr intet om man er professor eller hattermaker, for ingen skjønner noen ting, og ingen tolkninger er gale.” (*Morgenbladet* 24.–30. april 2015 s. 50-51)

“Noen mener *Finnegans Wake* beskriver verdens historie. Andre tror den dreier seg om Bibelen, mens andre leser den som en bok om Irland. [...] Joyce skal ha lest Koranen under arbeidet, og en opplysning om at hvert ord i muslimenes hellige bok kan ha 70 betydninger skal ha fascinert ham” (*Morgenbladet* 24.–30. april 2015 s. 50).

Den britiske sosiologen Anthony Giddens skapte begrepet “double hermeneutic” om det fenomenet at “the social world is constituted by both the actions of the actors and the “metalanguages” invented by the social sciences (Giddens 1984, 284). In other words, social science is not only affected by society, but at the same time an effective agent in shaping society; that is, social science is internal to its “subject matter” in a way natural science is not. That is to say, the findings of the social science has the property of “self-fulfilling prophecies”, in the sense that they “cannot be kept wholly separate from the universe of meaning and action which they are about (Giddens 1984: xxxii). They can also have the effect of creating institutional structures in which they could be “true.”” (<http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/erc2002/pdf/P165.pdf>; lesedato 28.08.12) Giddens “argues that theoretical analysis in sociology can demonstrate why lay agents can have only “partial” and “confined” understandings of the larger structures in which they are embedded. His notion of double hermeneutic rests on the assumption that such partial and imprecise knowledge shared by the social agents can be corrected through the injection of the sociological knowledge “from without.”” (<http://csc.sagepub.com/content/4/1/28.short>; lesedato 10.09.12)

Forfatteren Øystein Lønn “slo gjennom i bredere lag på 1990-tallet, da han vant Brageprisen, Kritikerprisen og Nordisk råds litteraturpris. Siden har han stort sett høstet gode kritikker, skjønt rosen etter hvert fikk et litt repetitivt preg. Det var nesten som om Lønn, lik de homeriske heltene, ble utstyrt med et sett faste epiteter – “antydningens mester”, “ordkunstneren”, “den stilsikre forteller” – som man knapt kunne unngå å nevne straks navnet hans kom på banen. Ikke desto mindre kunne man for noen år siden fornemme at det hadde sneket seg inn en skepsis hos enkelte kritikere. For eksempel skrev Klassekampens Kaja Schjerven Mollerin om romanen *Etter Sofia* (2010) at Lønns stil er altfor stiv og maniert til at hun klarer å tro på den. Denne kommentaren stemmer helt overens med min egen lesning av Lønns roman av året, *Fluktens nødvendige blindveier* [2016], som også kan beskrives som pretensiøs og dårlig fortalt. [...] Etter endt lesning plukket jeg ut fra hyllen noen av Lønns mest kjente verker for å se hvordan de tok seg ut i sammenligning. Jeg kunne da, ikke uten en viss lettelse, konstatere at for eksempel novellen “Thranes metode” stilmessig sett er av et helt annet kaliber enn *Fluktens nødvendige blindveier*. Samtidig er det ikke fritt for at jeg nå, med det kritiske blikket som hadde etablert seg under lesningen av denne siste romanen, fikk øye på svakheter ved denne novellen som jeg ikke tidligere hadde lagt merke til – og som ligner dem jeg her har pekt på. Det slo meg da at det ikke er risikofritt for en feiret forfatter å utgi bøker som er under hans eller hennes nivå. Noen ganger kan svakhetene ved de mindre vellykkede bøkene nemlig ha det juristene kaller tilbakevirkende kraft. [...] Når en feiret forfatter som Øystein Lønn utgir bøker som er under hans nivå, risikerer han at tidligere verk blir sett i annet lys.” (Frode Helmich Pedersen i *Morgenbladet* 27. mai–2. juni 2016 s. 44)

Ridley Scotts science fiction-film *Blade Runner* (1982) er basert på Philip K. Dicks roman *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (1968) og har handling fra et framtidig Los Angeles (år 2019 i filmen). I en scene i Director’s Cut-utgaven av filmen drømmer hovedpersonen Rick Deckard om en enhjørning, kanskje framkalt av at han har fått en origami-enhjørning som gave (origami er en type papirbretting). Noen filmseere tolket denne scenen som et bevis på at Deckard må være en såkalt “replicant”, et slags maskinmenneske, siden gavegiveren Gaff kunne hatt tilgang til Deckards bevissthet hvis han var en “replicant”. En “origami-enhjørning” kan brukes som betegnelse på et “sted”, f.eks. i en film eller en skjønnlitterær tekst, der hele forståelsen omkalfatres og alt ses i et annet lys – “how do we deliver the origami unicorn, how do we deliver that one piece of information that makes you look at the films differently” (Jenkins 2008 s. 127).

Den amerikanske morderen Charles Manson hevdet at noen av den britiske popgruppa Beatles sine sanger var et varsel om apokalypse. “One of the two great influences on the thinking of Charles Manson, along with the Book of Revelation, was the musical group the Beatles. According to Family members, Manson would most often quote “the Beatles and the Bible.” The two influences were linked, in that Manson saw the four Beatles members as being the “four angels” referred to in Revelation 9. Revelation 9 also tells of “locusts” – the Beatles, of course – coming

out upon the earth. It describes prophets as having “faces as the faces of men” but with “the hair of women” – an assumed reference too the long hair of the all-male English group. In Revelation 9, the four angels with “breastplates of fire” – electric guitars – “issued fire and brimston” – song lyrics. Manson believed that the Beatles spoke to him through their lyrics, especially those included in the White Album, released in December 1968. Several songs from the White Album crystalized Manson’s thinking about a coming revolt by blacks against the white Establishment. He interpreted many of the songs idiosyncratically, believing, for example, that “Rocky Raccoon” meant black people and “Happiness is a Warm Gun” was a song about getting firearms to carry on the revolution rather than – more obviously – a song about sex. The White Album played a key role in forging Manson’s warped ideology.” (<http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/manson/mansonbeatles.html>; lesedato 24.08.16) Etter en drapsorgie skrev Manson og hans medsammensvorne “Helter Skelter” på veggen ved likene, en direkte referanse til en sang av Beatles.

“Joseph Conrad published his novel *The Secret Agent* in weekly installments from 1906 to 1907. Its plot revolves around an attempt to destroy, with dynamite, the Greenwich Observatory. Although Ted Kaczynski – the Unabomber – was a wide-ranging reader, he was known to have read Conrad repeatedly, and the parallels between *The Secret Agent* and Kaczynski’s own life prompted the FBI to contact Conrad scholars in an attempt to better understand his campaign of mail-bomb terror.” (<https://www.britannica.com/list/5-good-books-that-inspired-bad-deeds>; lesedato 18.05.17)

Amerikaneren A. J. Weberman “is infamous, if he is known at all, among Dylan aficionados for being the obsessed stalker who Bob Dylan physically assaulted in 1971 because he had been harassing his family. Weberman picked through their trash (he calls his stinky style of sleuthing the science of “Garbology”) and staged demonstrations (with the “Dylan Liberation Front,” the students of his “Dylanology” classes) [...] Weberman has an incredible analytical brain. His conclusions may be off kilter but the ride is entertaining and sometimes illuminating. While many scholars interpret Dylan’s work within the vernacular of the blues or folk music traditions, it’s interesting to read Dylan from a street slang, streetwise level, which is where Weberman places him. [...] Weberman has an agenda which often shapes his interpretations and distorts them.” (http://dangerousminds.net/comments/tangled_up_in_dylan_the_twisted_tale_of_aj_weberman; lesedato 12.03.15)

Amerikaneren Arnie Perlstein har gjennom kontroversielle tolkninger av Jane Austens romaner (som ble skrevet tidlig på 1800-tallet), hevdet at Austen var en radikal feminist. Perlstein har fortalt om seg selv og sine tolkninger: “I’m a 59 year old independent scholar (still) working on a book project about the SHADOW STORIES of Jane Austen’s novels (and Shakespeare’s plays). I first read Austen in 1995, an American male real estate lawyer, i.e., a Janeite outsider. I therefore never

“learned” that there was no secret subtext in her novels. All I did was to closely read and reread her novels, while participating in stimulating online group readings. Then, in 2002, I whimsically wondered whether Willoughby [i Austens roman *Sense and Sensibility*] stalked Marianne Dashwood and staged their “accidental” meeting. I retraced his steps, followed the textual “bread crumbs”, and verified my hunch. I’ve since made numerous similar discoveries about offstage scheming by various characters. In hindsight, it was my luck not only to be a lawyer, but also a lifelong solver of NY Times and other difficult American crossword puzzles. These both trained me to spot complex patterns based on fragmentary data, to interpret cryptic clues of all kinds, and, above all, not to give up until I’ve completed the puzzle – and literary sleuthing Jane Austen’s novels (and Shakespeare’s plays) is, bar none, the best puzzle solving in the world!” (<http://avindicationoftherightsofmary.blogspot.no/2012/01/lost-daughter-jane-austen-part-four.html>; lesedato 19.07.16)

Perlstein “believe that for a very long time, maybe her whole adult life, JA [Jane Austen] played with the idea of going public with her true feelings. But in the end of the day, every time she put quill pen to paper, she chose to go undercover – but I get the very strong sense that she always felt ambivalent about that painful decision. [...] So Northanger Abbey is in a very real sense JA’s eulogy to the greatest feminist “heroine” of her time. [...] [Perlstein] also speculates in Jane Austen the radical but covert feminist Part 268 that Mary Bennet [i *Pride and Prejudice*] is Jane Austen’s alter ego, named after Mary Wollstonecraft. [...] ...what you have is Mary Bennet as JA’s covert self portrait! JA has led the reader down the garden path, seeing if we will take the bait and join with the rest of the Bennet family in unjustly and at times cruelly scorning Mary, but hoping that we will struggle with our inner Mr. Bennet and instead realize that we’ve been guilty of a wrong first impression of Mary, and reconsider. So we have a surface parody of Mary, but a veiled anti-parody which vindicates Mary (who I claim is named after Mary Wollstonecraft). And I claim exactly the same sort of anti-parody in Northanger Abbey which has a surface parody of Catherine, but a covert anti-parody which vindicates Catherine’s keen perceptions.” (<http://avindicationoftherightsofmary.blogspot.no/2012/01/lost-daughter-jane-austen-part-four.html>; lesedato 19.07.16)

Seere og kritikere har en tendens til å oppfatte alt i Alfred Hitchcocks filmer som *tegn* – på tilsvarende måte som hovedpersonen i en av hans filmer [*Rear Window*, 1954] tolker alt som tegn. Hovedpersonen kan ha en “interpretatorisk lidenskap”, en feber etter å tolke og forstå som kan gå på realitetssansen løs (Aumont og Marie 2004 s. 28). Gøhril Gabrielsens roman *Svimlende muligheter, ingen frykt* (2008) har en forteller med “en fortvilt fortolkningsmani [...] Poenget er vel å si noe om hvordan jeg-personen fortvilt griper tak i enhver informasjon som blir henne til del, for bare å fortolke den som relatert til sin egen livssituasjon” (*Morgenbladet* 21.–27. november 2008 s. 40).

“I den berømte boka *Mytologier* skriver Roland Barthes om noe han kaller “Operasjon margarin”. Utgangspunktet er en reklamekampanje for margarin, men Barthes’ egentlige ærend er å kritisere en viss type forsvar for autoritære institusjoner som hær og kirke. Dette forsvaret bygger på at man beskriver institusjonenes og den bestående ordens mest negative sider, samtidig som man befester denne orden. Dette, konkluderer den danske forfatteren Hans-Jørgen Nielsen, er Dag Solstads teknikk i *Gymnaslærer Pedersen*. Når Dag Solstad etter å ha latt gymnaslæreren utlevere AKP, sin egen naivitet og fornedrelse, likevel holder fast på partiet, og sier at beretningen hans er skrevet i “en indre jubel”, foretar han en slik “operasjon margarin”. Hans-Jørgen Nielsen behandler Gymnaslæreren i et helsides essay i *Information* (17.10), setter boka i sammenheng med *Arild Asnes 1970*, og betrakter de to romanene i et politisk og litterært perspektiv. Blant annet trekker han fram det han kaller “Asnes-tricket”, som går ut på at all den selvkritikk og selvutlevering som finnes i romanene, når alt kommer til alt, er en form for kamuflert selv-apologi. Det vil si at all den latter som leserne kan la skylle over både Asnes og Pedersen og AKP, også er det som hindrer leserne i å se sannheten om seg selv og verden.” (Helge Rønning i *Dagbladet* 4. november 1983)

“[A]kademiske marxister [har] en lei tendens til å ligne mer på teologer enn forskere. Utstyrt med troen på at bare man leser Marx’ hellige skrifter grundig nok så vil tilværelsen avsløre sine dypeste hemmeligheter, kan de beskjeftige seg med endeløse utlegninger av hva Marx “egentlig mente”. De tusenvis av sider som er produsert av slike Marx-fortolkninger, må være noe av det mest bortkastede i samfunnsvitenskapens historie.” (Gunnar C. Aakvaag i *Morgenbladet* 22.–28. juni 2018 s. 7)

Den norske filosofen Jon Hellesnes vektlegger i boka *Om livstolking* (2007) at hvert menneske “er, til skilnad frå tinga, merksam på sin eigen førekomst, og det kan ikkje unngå å tolke andre menneske og sin eigen omgivnad. Tolkinga er ikkje verdinøytral, men ber i seg verdsettingar, og dei viser seg i det vi prøver å oppnå, det vi finn bryet verdt, det vi likar, det vi søker unna, det vi vil sleppe, det vi vil ha, det vi slett ikkje vil ha, det som imponerer oss, det vi avskyr, det vi finn gledeleg og det vi finn trist. Den viser seg også ved det vi fester oss mest ved: den mørke sida ved tilværet eller den lyse, det komiske, det tragiske eller det tragikomiske.” (<http://www.samlaget.no/>; lesedato 23.04.12)

“Hvis jeg for eksempel vil forske idéhistorisk på klimakrisen som sosial konstruksjon, vil det være nødvendig å studere samtidens forståelser av risiko. Det vil kanskje være interessant å sammenligne med kristne forestillinger om dommedag, eller å undersøke mønsterlikheter mellom frykten for klimaendringer og frykten for terrorisme. En slik manøver innebærer imidlertid ingen fornektelse av klimaendringenes realitet, men undersøker hvilke tolkninger og forståelsesrammer av den som blir de toneangivende.” (Thomas Hylland Eriksen i *Morgenbladet* 9.–15. juli 2010 s. 19)

Vi tolker fakta i mange helt avgjørende situasjoner. Anklageren i en rettssak innser ikke alltid at han ofte ubevisst føyer alle faktaene inn i den teorien om handlingsforløpet som han allerede har dannet seg. Vitner blir ubevisst ledet i de retningene som kan avsløre løgner hos den anklagete, og alle den anklagetes uttalelser blir tolket slik at de bekrefter at vedkommende er skyldig. Ifølge Theodor Reik kan anklageren i sine tanker omforme virkeligheten som en gud. Til tross for at visse fakta blir godtatt som sanne, er det mange dunkle antakelser og følelser som avgjør hva anklageren tror er sannheten om hva som skjedde da forbrytelsen ble begått (Reik 1983 s. 240).

Den drapsdømte nordmannen Fredrik Fasting Torgersen “hadde skrevet dikt før han ble stilt for retten. Disse diktene ble analysert av rettspsykiatere som en del av prosessen. - At rettspsykiatere gir seg til å opptre som litteraturkritikere og unektelig ganske originalt, og det må vel sies at deres analyser ikke holder mål. De bruker det mot Torgersen at han skriver frie vers som bryter med den tradisjonelle versdiktningen.” (Johan Dragvoll i intervju i *Morgenbladet* 19.–25. juni 2009 s. 35) Psykiaterne karakteriserte dikt av Torgersen som “perspektivløse talemåter” og lignende. Torgersen ble vurdert til å ha “mangelfullt utviklede sjelsevner” og dømt for drap i 1958.

Den 17 år gamle Birgitte Tengs ble funnet drept i 1995, og hennes fetter ble mistenkt og fengslet. “Han ble felt av en “tilståelse” som avhørsteknikken hadde manipulert fram. Etterforskerne hadde lurt den siktede til å lage et manus om hvordan drapet kunne ha vært begått – helt hypotetisk. I sin prosedyre i tingretten uttalte førstestatsadvokat Harald Grønlien ved flere anledninger at “dette må være selvopplevd”. Psykiateren som var oppnevnt som sakkyndig, Ulf Åsgård, gikk god for denne utlegningen.” (*Forskerforum* nr. 8 i 2014 s. 23)

“Inom *psykologin* är Eduard Spranger (1882-1963) den mest kände av dem som tillämpat hermeneutiska synsätt och metoder. Han intresserade sig för de strukturer inom den enskilda människan som tar sig uttryck i hennes sätt att gestalta sitt liv socialt och kulturellt: teoretisk, ekonomisk, estetisk, social, maktinriktad och religiös livsform. I *psykiatrin* skedde en sammansmältning av filosoferna Wilhelm Diltheys och Edmund Husserls (1859-1938) teorier till en “förstående psykiatri”. Det är därför svårt att skilja hermeneutisk psykiatri från fenomenologisk. Den förste företrädaren för en förstående psykiatri och psykopatologi var Karl Jaspers (1883-1969). Han ville skapa en psykiatri som bygger på inlevelse i patienternas subjektiva upplevande av sig själva och sin situation samt på beskrivningar av innebörden i patienternas hållning, rörelser, gester och minspel. På 1960-talet började en del psykoanalytiker uppfatta psykoanalysen i hermeneutiska termer (bl a som en reaktion mot kritiken av psykoanalysen för brist på vetenskaplig status). De resonerade på följande sätt: En psykoanalys börjar i form av en dialog mellan analytikern och analysanden. Psykoanalytikern sätter sig in i analysandens livssituation och upplevda problem. När det emellertid gäller att tolka (förstå och förklara) analysandens irrationella känslor och reaktionsmönster, tillämpar

analytikern en annan förståelsemetod som går ut på att förklara sambandet mellan vissa händelser i analysandens barndom och aktuella reaktionssätt, samband som är kausala och som man inte kan förstå hermeneutiskt genom att se dem som rimliga och motiverade.” (<http://www.psykologguiden.se/>; lesedato 25.09.14)

Alle artiklene og litteraturlista til hele leksikonet er tilgjengelig på <https://www.litteraturogmedieleksikon.no>