

# FILOSOFI OG FORSTÅELSE

## ET INTERVJU MED KRISTIN GJESDAL

By Dag August Schmedling Dramer & Carl Wegner Korsnes

Kristin Gjesdal er Associate Professor i filosofi ved Temple University i Philadelphia og Professor II i filosofi ved Universitetet i Oslo. Gjesdal har blant annet utgitt *Gadamer and the Legacy of German Idealism* og *Herder's Hermeneutics* (Cambridge University Press, hhv. 2009 og 2017), samt samlebindene *The Oxford Handbook to German Philosophy in the Nineteenth Century* (Oxford University Press, 2015) og *Debates in Nineteenth-Century Philosophy* (Routledge, 2016). I intervjuet *Filosofisk supplement* har gjort med Gjesdal, drøfter hun blant annet Hegels estetikk, forbindelsen mellom hermeneutikk og fenomenologi, hermeneutikk som en del av opplysningsprosjektet, samt Herders syn på sansning. De mange spørsmål som kan knyttes til *fortolkning* går som en rød tråd gjennom samtalen.

*Vi opplever at akademia i dag beveger seg i økende grad mot spesialisering innen snevre felt. Du, derimot, skriver om alt fra Ibsen til fenomenologi, til estetikk til idealisme; hva er fordelene, og eventuelt ulempene, med brede interessefelt innen filosofifaget?*

Slik jeg ser det, er spesialisering nødvendig innenfor alle fagfelt, også filosofi, men de fleste av oss prøver vel å sikte mot en god balanse mellom faglig spisskompetanse og å kunne vedlikeholde både intellektuell bredde og nysgjerrighet. Spesialisering behøver heller på ingen måte være ensbetydende med faglig sneversyn eller ensidighet – den slags håper vi vel alle å styre utenom. Og det er for så vidt også nyttig å ha i tankene at faggrensene alltid til en viss grad er kontingente. For eksempel er det ikke alltid åpenbart om en som driver med biologiens filosofi hører hjemme på biologisk institutt eller på filosofi,

om en som holder på med medisinsk etikk skal ha tilhørighet på medisin eller på filosofi.

Det er for øvrig hyggelig å høre at dere anser arbeidet mitt som bredt orientert. Selv har jeg vel tenkt at jeg, helt siden jeg var student, stort sett har holdt på med et sett av problemstillinger knyttet til interpretasjonsteori, forholdet mellom forståelse og historisk kritikk, samt relasjonen mellom språk og kunst. Innenfor dette området arbeider jeg for så vidt både systematisk og historisk. Jeg har arbeidet med fenomenologi, med Gadammers hermeneutikk og med samtidig forståelsesfilosofi. Etter at jeg hadde jobbet med en studie – primært en kritisk studie – av denne delen av hermeneutikken, hadde jeg lyst til å gå tilbake til den moderne hermeneutikkens røtter og se hva slags begreps- og tankemessige ressurser vi kunne finne der. Da beveger vi oss med andre ord fra 2000-tallet til 1760-tallet, altså nær to hundre og femti år tilbake i tid. I denne sammenhengen har jeg jobbet en del med Johann Gottfried Herders filosofi. Herder er kanskje ikke så godt kjent i dag, men han er helt klart et bekjentskap verdig! Han var opplysningsfilosof og student av Kant, men forble tro mot Hume og en mer empiristisk tankeramme og fulgte derfor ikke Kant gjennom den transcendentale vendingen.

Sånn sett jobber jeg jo over et bredt spenn – på den ene siden opplysningsfilosofien (slik den kommuniserte med Hume og den britiske empirismen) og den tyske idealismen (bredt forstått), på den andre siden fenomenologien og nittenhundretalls hermeneutikken – men likevel innenfor et relativt begrenset område, systematisk sett, nemlig interpretasjonsfilosofi.



Jeg arbeider også med kunstfilosofi: både med henblikk på litteratur, billedkunst og drama. Det er både filosofiske og kanskje litt mer personlige grunner til at jeg har hatt interesse for dette området.

Filosofisk sett tenker jeg vel at dersom man driver med forståelsesteori, så er det ingen uting å holde på med noe førstehåndsarbeid innenfor hermeneutikken også, slik at man ikke bare opererer på et teoretisk plan, men også forholder seg mer praktisk til den typen problemstillinger som oppstår i fortolkningsprosessen. Nettopp dette har gitt filosofisk motivering til å gå tilbake til Henrik Ibsens dramatik. Imidlertid har jeg også hatt en mer personlig motivasjon, ettersom jeg jobbet en del innenfor kunst og litteraturfeltet før jeg begynte å studere filosofi. Jeg skrev regelmessig litteraturkritikk i sin tid, redigerte *Kritikkjournalen* for Universitetsforlaget, jobbet litt for Kritikertorget i NRK radio, og så utgav jeg to bokserier på Pax forlag, én litterær og én filosofisk. Så jeg har alltid holdt på med litteratur på en eller annen måte. Og det har jeg liten lyst til å gi opp. I disse dager jobber jeg sammen med Jeannette Christensen – hun er billedkunstner og professor på Kunsthøyskolen i Oslo – om et bokprosjekt med en serie polaroidfotografier hun har tatt over en 20-års periode. Boken, som har tittelen *The Passing of Time*, er rett rundt hjørnet og jeg gleder meg til å se sluttproduktet nå på vårparten.

Den andre mer personlige grunnen for meg er at som norsk filosof (om enn med jobb i USA) fatter jeg naturligvis interesse for norsk filosofihistorie. Og her er det mer å ta i enn det man kanskje i utgangspunktet skulle tro. Ibsen og Ibsens generasjon av norske forfattere, kunstnere og intellektuelle var både orientert mot og til tider svært godt informert om tysk 1800-talls filosofi. Mitt arbeid med Ibsens drama har vel vært et *con amore*-prosjekt. Jeg har endt opp med å skrive en Ibsen-artikkel i året en stund nå, og har et redigert samlebind med filosofiske tolkninger av *Hedda Gabler* på trappene med Oxford University Press dette året.

*Hva slags filosofiske ideer eller tanker var det overvekt av i 1860-70-tallets Norge?*

Det var sikkert mange tanker som skribenter var opp-tatt av, men det jeg har brukt mest tid på er interessen

for Hegel – den interessen var stor i Norge så vel som i Danmark. Litt senere var det også omfattende interesse for Nietzsche både i Norge, Sverige og Danmark. Her er det mye materiale å gå igjennom både for filosofer, idéhistorikere, kunsthistorikere og litterater.

*Dette var vel på den norske hegelianeren Marcus Monrads tid?*

Ja, det stemmer, det var på Monrads tid. Men Monrad var ikke den eneste, og det er kanskje overraskende for noen. Monrad er utvilsomt den mest kjente norske hegelianeren, men det fantes mange andre hegelianske stemmer både innenfor academia og utover academia, mer snevert forstått. I København, for eksempel, regjerte Heiberg som både teaterdirektør og filosof, og Ibsen var på besøk der allerede på 1850-tallet. Filosof og teaterdirektør er vel en type dobbelt-virke vi ikke er så vant til å se i dag, men ikke desto mindre er disse strømningene og krysningspunktene mellom filosofi og kunst viktige for å forstå gullalderperioden i norsk kunst noen tiår senere.

*Jeg har hørt at Nasjonalgalleriet ble utformet ut i fra hegelianske verdier. Har du hørt noe om dette?*

Det har jeg ikke hørt noe om, men hvis det skulle vise seg å være tilfelle er det interessant. Hegel foreleste jo over estetikk mens de store museene i Berlin ble bygget, og det er seriøse Hegel-forskere som spekulerer over hvorvidt oppbyggingen av Hegels estetikkforelesninger, slik de søker å gi et systematisk dypdykk og et historisk panorama over kunstformenes utvikling og gjensidige relasjon, selv reflekterer fremveksten av de nye museene i Europa.

*I Hegels estetikkseminarer påstår han at kunstens storhet hører fortiden til. Kan du forklare hva Hegel mener med dette og med hvilke argumenter han forsvarer sitt syn?*

Nå er ikke jeg primært Hegel-forsker. Videre må vi ha i tankene at selv om Hegel gjerne har fått æren for tanken om kunstens avslutning, så dreier det seg slett ikke om noen hegeliansk oppfinnelse. Det finnes en rekke varianter av argumentet om kunstens avslutning i de 30 eller 50 årene før Hegel begynte å forelese om estetikk, eller, som han selv uttrykker

det, de skjønnene kunstene. Hegel foreleste over estetikk fra 1820-årene av, men allerede på 1770-tallet, altså 20 år før Kant skriver *Kritikk av dømmekraften*, finner man versjoner av tanken om kunstens avslutning. Vi har en svak versjon hos Lessing, for eksempel, en litt sterkere versjon hos Herder, og vi har en variant av argumentet hos August Wilhelm Schlegel – for bare å nevne tre eksempler. Så dette var et tankegods som sirkulerte relativt bredt, men som vi – fordi vi primært leser de mest kjente filosofene fra denne perioden – gjerne sporer tilbake til Hegel alene.

Det er flere ulemper ved dette. Én er at det nå faktisk er historisk galt at Hegel var den som først utviklet argumentet om kunstens avslutning (som, slik han forsto det, en forutsetning for estetikkens systematiske artikulering). En annen ulempe som er like viktig, og kanskje viktigere, er at vi sitter igjen med et fattigere argument dersom vi antar at det finnes bare én versjon av tanken om den store kunstens avslutning. Vi kan krangle som busta fyker om hvordan vi skal forstå dette argumentet, men hvis vi innser at det er en periode på 40–50 år hvor filosofene tester ut forskjellige versjoner av denne tankegangen, så sitter vi igjen med en serie med ulike formuleringer, enten av det samme argumentet, eller av argumenter som konkurrerer mot hverandre, og da har vi plutselig et mye bredere og mer spennende felt vi estetikere kan jobbe innenfor.

Når det gjelder spørsmålet om hvordan vi skal forstå Hegel og hans argument om den store kunstens avslutning, så kommer det jo igjen an på hva vi er ute etter. Noen vil vel kanskje tenke at argumentet må forstås med referanse til Hegels system, mens andre, for eksempel Arthur Danto, har tenkt at dersom vi skal yte rettferdighet overfor Hegels estetikk, må vi spørre oss hvordan den kan passe inn i en samtidig kontekst, slik han selv gjør når han overfører Hegels «end of art»-scenario til New Yorks kunstscene på 1960-tallet og Andy Warhols «Brillo Box»-utstilling på The Stable Gallery. Så der har man en helt annen type kriterier på hva som vil fungere godt som en forklaring på hva som står på spill med Hegels argument. Én mer «Hegel-tro» og én mer aktualiserende tolkning.

For meg fungerer det godt å tenke at man ikke nødvendigvis behøver å velge mellom disse to tilnæringsmåtene. Begge kan ha noe for seg,

og selv om man er interessert i samtidsestetikken og dens problemstillinger, er det ingen dårlig idé å forsøke å forstå hva Hegel mente og hvordan det kunne være rasjonelt for en filosof som Hegel å foreslå at den store kunsten hadde sine glansdager bak seg. Et annet spørsmål er hva vi kan gjøre med dette argumentet i dag. Hvordan kan vi dra nytte av og videreføre det på en produktiv måte? En ting vi i hvert fall må holde fast ved, er at uansett hvordan man tolker denne delen av Hegels estetikkforelesninger (som kanskje har fått ufortjent mye oppmerksomhet i forhold til andre vel så relevante sider av dette gedigne arbeidet), så påstår han ikke på noe punkt at vi slutter å frembringe eller bry oss om kunst. Det eneste han sier er at den store kunsten – kunsten forstått som et uttrykk for det absolutte, de verdiene som holder et gitt fellesskap sammen og gir det et delt orienteringspunkt – har nådd sin historiske ende.

*Hvordan farges Hegels filosofi av synet hans på modernitet? Altså, i hvilke deler av Hegels filosofi mener du modernitetsbegrepet er mest sentralt?*

De sidene av Hegels filosofi jeg selv har jobbet mest med er kunstfilosofien og fenomenologien. Innenfor disse områdene tror jeg man kan si at det er fullstendig avgjørende at Hegel forstår seg selv som en moderne filosof og sitt prosjekt som et bidrag til den moderne filosofis artikulering og fullbyrdelse. Man kan jo ha *in mente* hvordan Hegel, i sine forelesninger om filosofiens historie, går gjennom antikken, middelalderen, renessansen – og når han så kommer frem til Descartes blir toneleiet med ett et annet og han sammenlikner tilbakevendingen til dette historiske punktet med en sjømann som har seilt dag ut og dag inn og ikke har sett snerten av land, og nå endelig øyner en kjent kyst i det fjerne. Det er vel et utvetydig uttrykk for hvor forpliktet Hegel er på det moderne prosjektet?

Men så er jo det neste spørsmålet: Hvordan forstår så Hegel det moderne prosjektet? Og her er det vel relativt ukontroversielt å minne om at han både insisterer på det moderne prosjektets absolutte nødvendighet og dets iboende begrensninger. Men som sagt er det ikke Hegel jeg først og fremst jobber med om dagen, og det er mange som har bedre greie på Hegels filosofi enn det jeg har.



*Hvilke teoretiske spørsmål er du opptatt av når du anvender hermeneutikken i for eksempel dine skrifter om Ibsen?*

Noen av de spørsmålene jeg har vært opptatt av i hermeneutikken er knyttet til forholdet mellom historisk rekonstruksjon og samtidig eller systematisk relevans, og spørsmålet om hvorvidt vi overhodet kan skille mellom disse sidene av forståelsen.

*Gadamer, «hermeneutikkens far», er inspirert av Heidegger, som i sin tur var elev av Husserl, «fenomenologiens far». Kan du trekke frem noen sentrale relasjoner mellom hermeneutikk og fenomenologi?*

Jeg ikke er helt fornøyd med tanken om at Gadamer er hermeneutikkens far. Jeg tror det går mange «fedre» – og kanskje også «mødre», om vi nå skal bruke denne retorikken – forut for ham. Den moderne hermeneutikken er en voldsomt rik tradisjon som utvikler seg fra opplysningstiden og fremover. Gadamer var jo ute etter å legitimere sin egen og Heideggers ontologiske vending i hermeneutikken, og det skinner klart gjennom i *Sannhet og Metode*, hans filosofiske hovedverk. Ut fra dette perspektivet fortonet mye tidligere hermeneutikk seg som farget av subjektivism, positivism, eller en kombinasjon av de to (slik Gadamer leser Schleiermacher, for eksempel). Her er det på tide å gå tilbake til tradisjonen og innse at vi heller har å gjøre med et sett av ulike posisjoner og alternativer, og på ingen måte én dominerende (for Gadamer) kantiansk-romantisk eller kvasi-positivistisk tankeretning. Heldigvis, kan vi si, for selv for en gadamerianer må det vel være en god nyhet at den hermeneutiske tradisjonen er atskillig rikere enn det Gadamer, i sine mer polemiske stunder, hadde antatt?

For Gadamer, i hvert fall slik han selv fremstiller det, både er og bør hermeneutikken være en forlengelse av fenomenologien. Heidegger foreleste selv om hermeneutikk på 1920-tallet (og enda litt tidligere), og hans tidligere forelesninger på dette feltet er dessverre ofte oversatt til fordel for *Sein und Zeit*. Der *Sein und Zeit* betrakter hermeneutikken – eller heller forståelsen – som del av den menneskelige væremåte, er den yngre Heidegger også engasjert i mer epistemologiske og direkte fortolkningsrelaterte spørsmål. Så, ja: Det er vel ikke mange som vil betvile at det eksisterer sentrale

relasjoner mellom hermeneutikk og fenomenologi. Men hva disse relasjonene består i og hvordan vi best kan forstå dem er spørsmål det hersker stor uenighet om.

En av de tingene jeg selv har vært opptatt av innen hermeneutikk er hvordan Gadamers egen rekonstruksjon av disiplinen, i *Sannhet og metode*, kastet et uheldig og til tider reduktivt lys over den tidligere hermeneutikktradisjonen. Ifølge Gadamer springer den moderne hermeneutikken som sagt ut i fra et opplysningsparadigme og et romantisk paradigme, og er en slags usunn kombinasjon av disse to paradigmene som så endelig overvinnes i og med Heideggers ontologiske vending. Det er vel et tankekors hvis «hermeneutikkens far», som dere beskriver ham, selv feilleser eller i hvert fall polemisk og selektivt rekonstruerer den tradisjonen han selv plasserer seg innenfor?

*Hva legger Gadamer i disse to paradigmene?*

Han forstår den moderne hermeneutikken, slik den springer ut fra Schleiermacher og andre, som et brudd med den humanistiske tradisjonen, som en ny kombinasjon av en positivistisk hunger etter en vitenskapelig metode, og som et romantisk begjær etter en gjenopplevelse av en opprinnelig følelse, intensjon, eller inspirasjon. Jeg tror det er ganske bred enighet i dag om at Gadamer misforstod Schleiermacher, men det som er viktig å få med seg er at det ikke bare dreier seg om en feillesing av Schleiermacher, rent historisk betraktet, men at vi står overfor en altfor snever forståelse av hvilke problemstillinger og filosofiske interesser som motiverer den moderne hermeneutikken som sådan. En av grunnene til at jeg selv fattet interesse for Herders filosofi er at han i mine øyne er en av de første hermeneutikerne – altså, en av de første moderne hermeneutikerne – og som en mann av opplysningen er han opptatt av kulturelt mangfold både innad i en kultur og kultureer imellom. Han insisterer, relativt tidlig historisk sett, på at den europeiske kulturen ikke er én kanon, eller én tradisjon, men i seg selv mangfoldig og heterogen.

*Hvor vil du plassere Heidegger og Husserl i dette, med tanke på forbindelsen mellom fenomenologi og hermeneutikk?*

Det er en enorm overgang når Heidegger – ikke den

tidlige Heidegger, som hadde en mer tradisjonell forståelse av hermeneutikk, men Heidegger fra midten av 1920-tallet av – insisterer på at forståelse ikke er en metode eller noe man gjør eller ikke gjør, men grunner i en menneskelig væreform. Det er selvfølgelig en viktig filosofisk innsikt, men fra et hermeneutisk ståsted har det ført til en fullstendig demonisering av ethvert metodebegrep og en vending bort fra hermeneutikkens mer epistemiske problemstilling. Det har ikke nødvendigvis vært så heldig. Når det gjelder spørsmålet om filosofisk metodologi for eksempel, så er Husserl atskillig mer sympatisk overfor den tanken.

*Dagfinn Føllesdal finner mange av Husserls ideer hos Heidegger i en annen språkdrakt. Er du enig i at man kan finne mange, om ikke de fleste, av Heideggers ideer hos Husserl? Hvis ikke, hva er Heideggers originale bidrag?*

Rent generelt vil jeg vel tenke at det er en stor og viktig oppgave for de som er interessert i Heideggers fenomenologi å prøve å tenke gjennom konsekvensene av den type ideologisk ballast som nå er blitt allment kjent, og dermed ikke lenger kan bortforklares, gjennom offentliggjøringen av hans notisbøker. Jeg tenker naturligvis på hans så fullstendig uakseptable politikk og antisemittisme. Men fenomenologien strekker seg heldigvis utover Heideggers filosofi. Det finnes for eksempel mange gode kvinnelige fenomenologer som Husserl delvis hjalp frem og delvis direkte motarbeidet. Edith Stein, som er den mest kjente av dem (men ikke den eneste; det finnes minst tre-fire kvinnelige fenomenologer av hennes generasjon, inkludert Gerda Walther, Elsa Voigtländer og Hedwig Conrad-Martius), ble hjulpet av Husserl til å få den første, kvalifiserende doktorgraden, slik det tyske systemet krever, men da hun ville habilitere seg mente han angivelig at det ikke sømmet seg for en kvinne.

Mange av de kvinnelige fenomenologene jobbet med det sosiales ontologi, med politisk filosofi og med kjønnsproblemer – sider ved den fenomenologiske bevegelsen som peker i en helt annen retning enn den Heidegger endte med å stake ut. Det er med andre ord viktig for fenomenologer i dag å se at Heideggers kurs var én blant flere, og å spørre seg hvilke problemstillinger som ikke vant frem. Et slikt prosjekt vil fortelle oss en god del om bredden i fenomenologien, slik Husserl opprinne-

lig forsto den, men også om hvilke spørsmål som historisk sett – kanskje på grunn av krigen, kanskje grunnet sosial-politiske forhold som gjorde det vanskelig for kvinnelige filosofer, det finnes mange mulige årsaksforklaringer – aldri helt vant frem innenfor den dominerende tradisjonen, men som ikke av den grunn er mindre viktige eller sentrale for oss i dag.

Sammen med Dalia Nassar, en god kollega fra University of Sydney, jobber jeg om dagen med et prosjekt om kvinnelige 1800-talls filosofer. Vi prøver å dekke hele det lange århundret, fra Kant til første verdenskrig, omtrent, og det er både overraskende (og unektelig noe forstemmende) å se hvor mange gode, kvinnelige filosofer det finnes innenfor denne perioden og hvor forsvinnende lite oppmerksomhet de har fått. Man kan jo ikke annet enn å spørre seg: Hva sier dette om (historien til) den disiplinen vi jobber innenfor? Det er også interessant å se hvordan disse kvinnelige filosofene gjerne arbeider med litt andre problemstillinger enn sine mannlige kollegaer – fattigdom, kjønnsproblemer, sosial rettferdighet – slik at en nyskriving av denne periodens filosofihistorie ikke bare vil innebære en inkludering av et knippe nye egennavn, men faktisk også en revisjon eller i hvert fall mer balansert fremstilling av dens filosofiske tematikk og interesseområder.

*I sin nyeste bok tar Charles Taylor opp det han kaller Hamann-Herder-Humboldt-synet på språk, som han kontrasterer med Hobbes-Locke-Condillacs syn. Han forsvarer språkets rolle som «konstitutivt», altså formende og skapende «in its own right», og ikke bare beskrivende eller informasjonsprosessende. Du er selv interessert i Herder; er du tilhenger av en slik applikasjon?*

Jeg har ikke lest Taylors siste bok, men den står på vårens leseliste. Om Taylor har rett i at det finnes det han kaller «triple H paradigme» er et åpent spørsmål. Men det er ingen tvil om at Charles Taylors arbeid har vært svært viktig for den pågående Herder-renessansen både innenfor filosofi, historie og politisk teori.

Det vil si, det var jo stor interesse for Herder og hans begrep om kulturelt mangfold helt fra Isaiah Berlin av, selv om det er helt klare problemer med Berlins forståelse. På den ene siden klarte Berlin å skape interesse for Herders filosofi og poli-

tiske teori på et nokså tidlig tidspunkt. På den annen side hadde dette en pris, fordi Berlin ikke skilte tydelig nok mellom den unge, opplysningsorienterte Herder og hans sene, mer romantiske periode. Berlin leste Herder som en anti-opplysningsfigur og det tror jeg ganske enkelt er galt – både historisk og filosofisk betraktet. Herder var snarere en filosof som, spesielt i sine tidlige hermeneutiske arbeider, forsøkte å opplyse opplysningen innenfra. Herder skriver i direkte polemikk mot slaveri, kolonialisme og det de fleste av oss i dag oppfatter som samtidens rasisme, selv om heller ikke han går helt fri fra den slags. Han skriver om kvinners rettigheter, om nødvendigheten av et allment tilgjengelig utdannelsessystem og om filosofiens politiske bruk og relevans. Og han skriver om nødvendigheten – den helt fundamentale nødvendigheten både politisk og erkjennelsesmessig sett – av å inngå i forståelsesammenhenger med aktører som representerer et annet verdenssyn og en annen forståelsehorisont enn det vi selv gjør.

Charles Taylor jobber innenfor et paradigme som er delvis influert av Berlin, men han har vendt seg bort fra den typen anti-opplysningsposisjon – eller kanskje heller den relativt smale forståelsen av opplysningsprosjektet – som Berlin stadig vendte tilbake til. Taylors arbeid er også viktig fordi han påpeker sammenhengen mellom Herder (og Hamann) og moderne anglo-amerikansk språkfilosofi.

*Hva er grunnen til at hermeneutikk vanligvis regnes som romantisk (kontra opplysningsidealet), og hvilke innvendinger har du mot dette synet?*

Store innvendinger. Det vil si, jeg tror det stemmer at mange knytter den moderne hermeneutikken til romantikken, som vi snakket om i forbindelse med Gadammers rekonstruksjon av den moderne hermeneutikkens historie, og at vi dermed ofte ender med å tro at hermeneutikken er knyttet til et bestemt estetisk eller kanskje til og med et estetiserende paradigme. Men jeg tror man tar feil hvis man antar et absolutt skille mellom opplysning og romantikk. De klassiske opplysningsfilosofene – Voltaire, Diderot, Lessing – var avgjørende for romantikerne, Schlegel-brødrene inkludert. Noe av det mest interessante som har skjedd innenfor romantikkfeltet de siste tredivye årene er at selve skil-

let mellom romantikk og opplysning er blitt mer diffust. Det betyr ikke at vi visker ut alle forskjeller mellom opplysningen og romantikkens forståelsesrammer, men det bør bety at vi avstår fra å tenke at opplysningen står for en firkantet fornuftsdyrkelse, formalisme eller rasjonalisme, på den ene siden, og at den romantiske filosofien står for en hemningsløs anti-rasjonalisme eller anti-systematisk filosofi på den andre. Jeg tror også at det har blitt atskillig mer oppmerksomhet rundt forbindelseslinjene mellom den romantiske filosofien og naturvitenskapen på 1800-tallet. Her, som i andre felter, gjelder det vel at jo dypere en trenger inn i et historisk materiale, desto mer problematiske blir de grove, periodiske skillelinjene.

Sånn sett vil jeg tro at det kan være nyttig å tenke at hermeneutikken oppstår i og gjennom den sene fasen av opplysningprosjektet; det hjelper oss med å stille litt andre spørsmål som hermeneutikere enn det vi gjør dersom vi forstår den som en smalt forstått romantisk disiplin.

*Du er i gang med å redigere en «Cambridge Companion to Hermeneutics». Hva er positivt, eventuelt negativt, med at det kommer et samlebind om hermeneutikk?*

De siste årene har det vært mange spennende utgivelser innenfor hermeneutikkfeltet. Bare forrige år kom det to store utgivelser: en *Routledge Companion*, redigert av Jeff Malpas og Hans-Helmuth Gander, og en kanskje mer kontinentalt orientert *Blackwell Reader*, redigert av Niall Kiane and Chris Lawn. Dette er to gode samlinger av tekster, som setter hermeneutikken på den filosofiske dagsordenen. En måte å forstå spørsmålet dere stiller på ville derfor være å omformulere det en smule: Trenger vi *nok en Companion* innenfor hermeneutikken? Dette var et spørsmål jeg stilte meg selv da forlaget tok kontakt, men sammen med min medredaktør, Michael Forster, kom jeg frem til at vi kunne redigere en bok som nettopp fikk frem den systematiske bredden i hermeneutikkfeltet og dermed bidra til å vise hvordan denne delen av samtidsfilosofien både har blitt innskrenket og kanskje også for mye dominert av Gadamer og den gadamerianske tradisjonen. Vi håper også at en slik tilnæringsmåte kan hjelpe til med å frigjøre hermeneutikken fra assosiasjoner knyttet til bestemte egennavn. Vi skal derfor redigere en *Cambridge*

*Companion* hvor vi ikke har noen kapitler som er viet én enkelt figur, men der alle kapitlene tar for seg et bestemt tema eller spørsmål. Kapitlet jeg selv skal skrive, for eksempel, handler om humanioras legitimitet og hvordan hermeneutikken kan hjelpe oss å tenke rundt dette spørsmålet. Andre kapitler drøfter interkulturell forståelse, peker på relevansen av ikke-vestlige hermeneutikkmodeller, forståelsen av antikk hermeneutikk, hermeneutikkens betydning for politisk teori, for bare å nevne noen eksempler. Vi håper å ende opp med en samling tekster som leverer en solid, systematisk drøfting av hermeneutikkens relevans innenfor forskjellige deler av samtidsfilosofien og human- og samfunnsvitenskapene bredt forstått.

Hermeneutikken er et forskingsfelt i stor endring og mye har skjedd når det gjelder å anerkjenne både det historiske og systematiske mangfoldet i dette fagområdet. Systematisk sett har det vært interessante tilnærminger mellom de europeiske og de anglo-amerikanske tradisjonene innenfor hermeneutikken, og filosofer som Rorty, McDowell og Brandom trekker åpenbart på begge tradisjoner. Fra et mer historisk synspunkt er det, som vi allerede har snakket om, interessant å observere den økende anerkjennelsen av den før-heideggerianske hermeneutikken og dens historie, både innenfor filosofien og beslektede fagfelt som politisk teori.

*Vi vil gjerne følge opp med et spørsmål om Herders syn på sansning, som er temaet for dette nummeret av Filosofisk supplement. Hvilken legitimitet gir Herder sansning i sin filosofi?*

Herder er en filosof som trekker på Shaftesbury, Henry Home, Hume og den britiske empirismen. Hans prosjekt er til og med omtalt som en sansemessighetens idealisme. Herders estetikk, som vi ikke har snakket så mye om her, har fått mye oppmerksomhet i den senere tid. Det gjelder hans forståelse av poesi og poesiens musikalitet, men kanskje først og fremst hans lille avhandling om skulpturen, som han forstår som den mest sansemessig nærværende av alle kunstformene. Herder er og forblir en slags humanistisk naturalist. Det høres kanskje rart ut – vi er gjerne trent til å tro at vi må velge mellom humanisme og naturalisme – men det var ikke noen helt uvanlig posisjon på hans tid. Menneskelig sansemessighet er for ham et bindeledd mellom natur og kultur, så å si. På

et tidspunkt, i den tidlige filosofien, går han til og med så langt at han omskriver det kartesianske «cogito, ergo sum» til formuleringen «jeg føler/sanser, altså er jeg». Historiske studier får kanskje sin særlige relevans når de på denne måten kan hjelpe oss til å innse at skillelinjer og motsetninger vi tar for gitt og ikke reiser spørsmål ved, faktisk er historisk kontingente og verken kan eller bør tas for gitt. Det er vel i hvert fall forhåpningen og motivasjonskraften for mange av oss som prøver å kombinere historisk og systematisk arbeid innenfor filosofien.