

# Die kritiek van tradisie en die tradisie van kritiek in die Geesteswetenskappe. 'n Rekonstruksie van die debat tussen Habermas en Gadamer

*The critique of tradition and the tradition of critique. A reconstruction of the debate between Habermas and Gadamer*

**PIETER DUVENAGE**

Departement Filosofie  
Universiteit van die Vrystaat  
Bloemfontein  
duvenagepnj@ufs.ac.za



Pieter Duvenage

**PIETER DUVENAGE** het in Suid-Afrika en Duitsland filosofie studeer. Hy behaal in 1994 'n doktorsgraad van die Universiteit van Port Elizabeth (nou Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit). In 1995 word hy senior lektor en vanaf 1997 medeprofessor, professor en besoekende professor aan verskeie Suid-Afrikaanse universiteite. Hy is sedert 1 Oktober 2011 professor en hoof van die Departement Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat in Bloemfontein. Hy is die skrywer en mederedakteur van verskeie boeke en bykans 40 geakkrediteerde artikels in vaktydskrifte en boeke. Pieter Duvenage spesialiseer in politieke en sosiale filosofie, binne die velde kritiese teorie, fenomenologie/hermeneutiek en Suid-Afrikaanse intellektuele geskiedenis. Hy is sedert 2003 'n geakkrediteerde navorser by die Nasionale Navorsingstigting (NRF), lid van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns (sedert 2004) en 'n voormalige president van die Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika (PSSA) (2005–2008). Aan die einde van 2012 het hy die Vrye Universiteit van Berlyn vir drie maande besoek met 'n Erasmus Mundus-navorsingsbeurs van die Europese Unie.

**PIETER DUVENAGE** studied philosophy in South Africa and Germany. In 1994 he received his doctorate at the University of Port Elizabeth (now Nelson Mandela Metropolitan University). In 1995 he was appointed a senior lecturer and from 1997 he has been associate professor, professor and visiting professor at various South African universities. He was appointed professor and head of the Department of Philosophy at the University of the Free State in Bloemfontein on 1 October 2011. He is the author and co-author of various books and almost 40 accredited articles in journals and books. Pieter Duvenage specialises in political and social philosophy within the fields of Critical Theory, phenomenology/hermeneutics and South African intellectual history. He is an NRF (National Research Foundation) accredited researcher (since 2003), a member of the *Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns* (since 2004), and a past president of the Philosophical Society of Southern Africa (PSSA) (2005–2008). At the end of 2012 he visited the Free University of Berlin for three months after obtaining an Erasmus Mundus research bursary.

**ABSTRACT*****The critique of tradition and the tradition of critique. A reconstruction of the debate between Habermas and Gadamer***

*In 1967 a debate started between Jürgen Habermas and Hans Georg-Gadamer that remains of academic importance for the humanities. One of the central issues in this debate revolves around the position of the humanities (geesteswetenskappe) in our time. In his famous work, *Wahrheit and Methode* (1960), Gadamer defended the role of the humanities with concepts such as play, tradition, working-historical consciousness, the hermeneutical circle and the melting of horizons. In a study on the logic of the social sciences, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), Habermas criticised Gadamer's work with concepts such as interests, self-reflection, and ideology critique. After a short biographical sketch of Gadamer (1900–2002) and Habermas (born 1929) the argumentative outline of the contribution is provided.*

*The contribution consists of four parts. In the first part Habermas's critique of Gadamer is investigated. It consists of five aspects. In the first place Habermas criticises the concept of tradition in Gadamer (1.1). Against this background Habermas develops his alternative of knowledge interests (1.2). The concept of knowledge interests is linked to three fields of human knowledge: empirical-analytical sciences, historical-hermeneutical sciences, and critical-social sciences. Habermas connects each one of these fields of knowledge to an interest. In the case of empirical sciences the interest is technical, in the case of historical-hermeneutical sciences practical, and in the case of the critical-social sciences it is emancipatory. Habermas then connects the latter interest, which he prefers, with the model of psychoanalysis and the concept of ideology critique (1.3). In the fourth place Habermas provides a sharp critique of the idea of ontology in Gadamer's philosophical hermeneutics – and by implication also Heidegger. Finally Habermas also challenges the use of Aristotle in contemporary social and political philosophy – and by implication the use of Aristotle in Gadamer's work (1.5).*

*Gadamer's answer to the debate (section 2) follows the same thematic line as that offered by Habermas. Gadamer is not as critical about the role of tradition in philosophy and more particularly in the humanities (2.1). He does not put reason above tradition. In this process Gadamer emphasises the dynamic nature of tradition. Such a dynamic concept of tradition is further linked to a reciprocal relationship between the subject and object. Gadamer develops this idea in his major work *Truth and Method* in three directions. In the first part the reciprocal relationship between subject and object is explained through the ontological implications of the work of art. In the second part the concept of aesthetic play is linked to history (in the form of the working-historical consciousness), and in the third part to language as the medium of hermeneutical experience. This defence of the concept of tradition then allows Gadamer to criticise Habermas's use of the concept of self-reflection and his model of psychoanalysis and ideology critique (2.2 to 2.3). Against this background it comes as no surprise that Gadamer defends the ontological motif in his work (2.4). Finally Gadamer also defends the application of Aristotle's practical philosophy in the contemporary world – especially through the concept of phronesis.*

*In the third section Gadamer and Habermas's careers after the debate are reconstructed. In the case of Gadamer he was obliged to look again at the critical potential of philosophical hermeneutics. Gadamer still remained convinced that Habermas's use of critical reflection is too rationalistic for the humanities. Habermas, on his part, made a more radical change than Gadamer after the debate. He left his model of self-reflection (and psychoanalysis and ideology critique) behind for the concept of communication. This move is worked out in Habermas's magnum opus, *The Theory of Communicative Action*, and subsequent work. Has Habermas, thus, moved nearer to hermeneutics? This question is answered in an ambiguous manner at the end of this section.*

*In the final section (4) the debate between Habermas and Gadamer is placed in the context of the humanities. This move opens questions such as: Do we need an interpretative or social critique in the humanities? What roles do reason and tradition play here? Do we need here a critique of tradition or a tradition of critique? What is meant with spirit in the humanities (“gees in die geesteswetenskappe”)? Must we think about spirit in an ontological manner like Gadamer (following Heidegger), or in a self-reflective way (the early Habermas), or in terms of the argumentative discourse of communicative action (the later Habermas)?*

**KEY CONCEPTS:** Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, critical theory, knowledge interests, selfreflection, psychoanalysis, ideology critique, ontology, Aristotle, play, tradition, working-historical consciousness, the hermeneutical circle, melting of horizons

**TREFWOORDE:** Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, kritiese teorie, kennisbelange, selfrefleksie, psigoanalise, ideologiekritiek, Aristoteles, spel, tradisie, werkingshistoriese bewussyn, hermeneutiese sirkel, horisonsversmelting

### OPSOMMING

In hierdie bydrae word die bekende debat (1967–1971) tussen Jürgen Habermas en Hans-Georg Gadamer gerekonstrueer. Die debat word hier in noue samehang met die kwessie van die geesteswetenskappe gelees. Die bydrae val in vier dele uiteen. In die eerste afdeling word Habermas se opening tot die debat in vyf onderafdelings uiteengesit. Dit gaan hier oor Gadamer se verdediging van tradisie en Habermas se kritiek op die begrip (1.1). In antwoord op Gadamer se begrip van tradisie ontwerp Habermas sy begrip van kennisbelange wat hy aan drie menslike kennisvelde verbind: empiries-analitiese wetenskappe, histories-hermeneutiese wetenskappe en krities-sosiale wetenskappe. Habermas ken aan elkeen van hierdie kennisvelde ’n bepaalde belang toe (1.2). Die krities-sosiale wetenskappe word dan met die belang van *emansipasie* verbind wat verder aan die hand van die model van psigoanalise en ideologiekritiek uitgewerk word (1.3). In die vierde plek word Habermas se kritiek op die ontologiseringsmotief in Gadamer se filosofiese hermeneutiek verwoord (1.4). Laastens opper Habermas ook sekere punte van kritiek teen die gebruik van Aristoteles in eietydse debatte in die politiek (1.5).

In die tweede gedeelte van die bydrae word Gadamer se antwoord aan Habermas gerekonstrueer. Hierdie rekonstruksie volg dieselfde tematiese opbou as by Habermas. Met ander woorde Gadamer se verweer word met verwysing na Habermas se kritiek op tradisie (2.1) die kwessie van selfrefleksie en die model van psigoanalise (2.2-2.3) die ontologiseringsmotief (2.4) en Aristoteles se praktiese filosofie in ons eie tyd uitgewerk (2.5).

In die laaste twee afdelings word die loopbane van Gadamer en Habermas, ná hulle debat, verken (afdeling 3). Die punt hier is dat Habermas sy posisie meer as Gadamer verander het. In die laaste afdeling (4) word die debat binne die kader van die geesteswetenskappe geplaas met die vraag: het ons ’n kritiek van tradisie of ’n tradisie van kritiek nodig wanneer ons in die geesteswetenskappe werk?

\*\*\*\*\*

In 1967 het daar ’n debat tussen Jürgen Habermas en Hans-Georg-Gadamer ontstaan wat tot vandag van akademiese en geesteswetenskaplike belang is. Een van die kwessies in die hart van dié debat handel oor die posisie van die *geesteswetenskappe* in ons tyd. Dit is bekend dat Gadamer se beroemde werk, *Wahrheit und Methode* (1960), die rol van die geesteswetenskappe in die

moderne wêreld sterk verdedig met begrippe soos spel, tradisie, werkingshistoriese (*wirkungsgeschichtliche*) bewussyn, die hermeneutiese sirkel en horisonversmelting. In 'n studie oor die logika van die sosiale wetenskappe (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*) in 1967, het Habermas egter krities op Gadamer en sy werk ingespeel met konsepte soos belange, selfrefleksie en ideologiekritiek.<sup>1</sup> Hoewel dié debat teen 1971 afgehandel was, bly dit 'n belangrike merker op die filosofiese en geesteswetenskaplike agenda.<sup>2</sup>

Voordat daar meer oor die verloop van dié debat gesê word, is dit nodig om enkele intellektueel-biografiese verskille tussen Gadamer en Habermas aan te stip. Gadamer is in 1900 gebore en word in die Duitse Keiserryk, die Eerste Wêreldoorlog en die vroeë 1920s – die eerste kwart van die 20ste eeu – intellektueel volwasse.<sup>3</sup> Soos Bernstein (1983:176-177) dit stel is daar, ten spyte van die historiese skok van die Eerste Wêreldoorlog, "... a strong continuity between Gadamer's early interest and those that emerged in Germany in the latter part of the nineteenth century and the first decades of the twentieth ...". Bernstein verwys hier na die Klassieke en Romantiese tradisies, die opkoms van 'n historiese bewussyn, hermeneutiek, die geesteswetenskappe as morele dissiplines en die ontwerp en kritiek van fenomenologie in die werk van Husserl en Heidegger. Habermas op sy beurt is in 1929 gebore en het teen die einde van die Tweede Wêreldoorlog tot in die vroeë-1950s intellektueel volwasse geraak. Waar Gadamer se primêre ervaring een van intellektueel-historiese kontinuïteit is, is die primêr-vormende ervaring van Habermas een van diskontinuïteit – intellektueel en politiek-histories (Bernstein 1983:177). Die ervaring van die Tweede Wêreldoorlog en meer spesifiek die skok van die Holocaust, het Habermas se intellektuele loopbaan grondig beïnvloed.<sup>4</sup> Na sy aanvanklike Heideggeriaans-beïnvloede studies het Habermas rondom 1955 tot die insig gekom dat die geestelike fragmentasie en vervreemding van die moderne era eerder van 'n sosiaal-rasionele as 'n ontologiese of metafisiese aard is. Habermas (1986:96) het hom in 'n onderhoud soos volg hieroor uitgelat: "...[a]lready at that time, my problem was a theory of modernity, a theory of the pathology of modernity, from the viewpoint of the realization – the deformed realization – of reason in history". Hierdie belangstelling in die moderne paradoks, naamlik die verlies aan vryheid in die aangesig van tegniese-rasionele vooruitgang, het Habermas in verbinding met die Kritiese Teorie van Horkheimer en Adorno in Frankfurt gebring. Daarmee saam het die volgende vraagstelling gekom: hoe is dit moontlik dat die intellektuele erflatings van Kant en Marx, waarin die temas van kritiese rasionaliteit en die praktiese verwesenliking van vryheid voorop staan, nie die Duitse totalitarisme van die 20ste eeu kon verhoed nie?

In die rekonstruksie en herbesoek van die debat tussen Habermas en Gadamer, wat tussen 1967 en 1971 afgespeel het, word Habermas se kritiek in die eerste afdeling ondersoek (1). Hierna word daar op Gadamer se antwoord(e) gewys (2). In die derde afdeling word Habermas en Gadamer se loopbane sedert die debat verhelder (3) en laastens (4) word die hoofpunte van die debat opgesom met vrae soos die volgende: Wat sê die debat en sy ontwikkelinge vir ons oor die

<sup>1</sup> Vir Habermas se bydrae wat in 1967 die debat begin het, kyk Habermas (1971a: 45-56; 1977: 335-363). Hierop volg Gadamer (1971a: 57-82; 1985a: 256-292) se antwoord. Kyk hierna Habermas se teenreaksie (1971b: 120-159; 1985: 293-319) en Gadamer se repliek (1971b: 283-317; 1990: 273-297).

<sup>2</sup> Vir die sekondêre literatuur, kyk Kiesel (1970), Wolff (1975), Misgeld (1976 en 1981), Hoy (1978:117-130 en 1979), Nijk (1978), Mendelson (1979), How (1980 en 1985), Depew (1981), Ricoeur (1981:63-100), Jay (1982), McCarthy (1982 en 1984:162-192), Ingram (1982), Bernstein (1983), Wachterhauser (1986), Giurlanda (1987), Woest (1988), Cameron (1996), Kelly (1998) en Piercey (2004).

<sup>3</sup> Vir 'n biografie oor Gadamer (1900 – 2002), kyk Grondin (2003). Vir 'n goeie oorsig oor Gadamer se denke, kyk Grondin (1994) en meer bondig, Malpas (2009).

<sup>4</sup> Vir 'n bondige biografie oor Habermas (gebore 1929), kyk Müller-Doohm (2008). Vir 'n goeie oorsig van Habermas se denke, kyk Thomassen (2010).

geesteswetenskappe vandag? Het ons 'n kritiek van die tradisie of 'n tradisie van kritiek in die geesteswetenskappe nodig?

## 1. HABERMAS SE KRITIEK OP GADAMER

Hoewel Habermas (1970:172) met sekere aspekte van Gadamer se filosofiese hermeneutiek saamstem, opper hy egter ook 'n aantal kritiese punte.<sup>5</sup> Hierdie kritiese punte word vervolgens soos volg bespreek: die begrippe gesag en tradisie (1.1); kennisbelange (1.2); selfrefleksie (wat die psigoanalise en ideologiekritiek insluit) (1.3); die ontologiese basis en universele aanspraak van hermeneutiek (1.4); en die kwessie van Aristoteles (1.5).

1.1 Habermas se debat met Gadamer begin in 1967 met 'n artikel waarin hy ernstige bedenkinge oor Gadamer se benadering tot die geesteswetenskappe uitspreek. Die probleem is dat filosofiese hermeneutiek, volgens Habermas, nie voldoende kriteria gee om die botsende interpretasies van 'n teks te evalueer nie. Die enigste basis waarop filosofiese hermeneutiek verskillende interpretasies kan evalueer, is die gesag van tradisie en daarom loop dit op die gevaar van talige konserwatisme uit. Habermas (1971a:47-48;1977:357) skryf:

But from the fact that understanding is structurally a part of traditions that it further develops through appropriation, it does not follow that the medium of tradition is not profoundly altered by scientific reflection. Even in traditions whose efficacy is unbroken, what is at work is not simply an authority detached from insight and blindly asserting itself. Every tradition must be woven with a sufficiently wide mesh to allow for application, i.e., for prudent transposition with regard to changed situations.

Habermas problematiseer dus hier die vergelyking tussen die geesteswetenskappe as menslike ondersoek en die interpretasie van tradisie. As alternatief bied hy sy bekende vroeë teorie van kennisbelange aan.

1.2 Waar Gadamer by die begrip *vooroordeel* aansluit wat deur die Filosofiese Romantiek beïnvloed is, ontwikkel Habermas die Marxistiese begrip van *belange (Interesse)* soos dit deur Lukács en die Frankfurt Skool verder geneem is (Ricoeur 1981:78). Habermas is egter bewus van die ambivalente erflating van die Marxisme. Aan die een kant is Marx deel van die geskiedenis van kritiese refleksie, maar, aan die ander kant, het hy ook tot die verdringing van refleksie deur die positivisme en objektivisme bygedra. Habermas sluit by hierdie ambivalente erflating en kritiek van Marxisme aan met die begrip van belange (*Interesse*). Dié begrip staan teenoor die poging van die teoretiese subjek om sigself buite die sfeer van wense, motiewe en belange te plaas. Habermas vind die tendens in die werke van Plato, Kant, Hegel en Husserl terug. Die taak van Kritiese Teorie, soos Habermas dit hier sien, is om die belange onderliggend aan enige kennisprojek te ontbloot.<sup>6</sup> In sy belangrike vroeë werk, *Erkenntnis und Interesse* (1968), wys Habermas hoe drie basiese menslike kennisvelde – naamlik die empiries-analitiese wetenskappe, histories-hermeneutiese wetenskappe en krities-sosiale wetenskappe – met drie onderskeie kennisbelange verbind kan word.

<sup>5</sup> Vir 'n agtergrond oor die Kritiese Teorie en die fenomenologies-hermeneutiese tradisie, kyk Nijk (1978: 289), How (1980:131, 141-142) en Jung (1982). Depew (1981:425-446) wys weer op sekere Hegeliaanse voorveronderstellinge wat Habermas en Gadamer deel.

<sup>6</sup> Daar is 'n sekere verwantskap tussen Habermas se begrip van *belange* en Gadamer se begrip van vooroordeel. Beide begrippe lewer ook kritiek teen die instrumentele rede (Mendelson 1979:45).

In die *eerste* plek is daar die *tegniese belang* van die empiries-analitiese wetenskappe. Hier word gepoog om met behulp van algemene wette betroubaar te voorspel. Hierdie ingesteldheid fokus op die objektivering van die studie-objek om dit te manipuleer na gelang van die doelwitte van doel-rasionele handeling. In dié opsig kan die funksionering van die wetenskap en tegniek as ideologies verstaan word (Ricoeur 1981:90). Habermas (1972:309) beskryf dit as die “cognitive interest in technical control over objectified processes”. In die *tweede* plek is daar die *praktiese belang* van die histories-hermeneutiese wetenskappe – vir doeleindes van hierdie bydrae die geesteswetenskappe. Hierdie wetenskappe fokus op die verstaan van tekste en menslike handeling.<sup>7</sup> Dit bestudeer die betekenis van simboliese strukture in die kulturele wêreld, veral hoe hierdie betekenis deur die tradisie oorgedra word (Habermas 1972:309). Habermas se probleem hier is die *oordrag van tradisie*. In sy alternatief moet daar helderheid gekry word oor die agent se selfverstaan asook die norme en kommunikatiewe reëls waarvolgens hy of sy optree. Vir Ricoeur (1981:81) staan Habermas hier, met voorbehoude, nader aan Gadamer as Marx. *Derdens* verwys Habermas (1972:310-311) na die *emansipatoriese belang* van die krities-sosiale wetenskappe en filosofie as Kritiese Teorie. Hierdie wetenskappe fokus nie op die beheersing van die natuur of kulturele oordrag (tradisie) deur verstaan nie, maar poog om die belange van die ander twee kennisvelde te ontbloot. In dié opsig geniet die krities-sosiale wetenskappe voorrang bo die geesteswetenskappe – en Gadamer se klem op tradisie. Die taak van die krities-sosiale wetenskappe is om die ideologiese verhoudinge, wat in die reëlmatighe van die empiries-sosiale wetenskappe en tradisies gestol het, te “ontvries.” Hierdie asimmetriese verhoudinge kan slegs deur kritiek ingrypend verander word. So ’n kritiese benadering word deur die *belang* van emansipasie gelei, wat Habermas met *selfrefleksie* verbind.<sup>8</sup>

Gadamer fails to appreciate the power of reflection that is developed in understanding. This type of reflection is no longer blinded by the illusion of an absolute, self-grounded autonomy and does not detach itself from the soil of contingency on which it finds itself. But in grasping the genesis of the tradition from which it proceeds and on which it turns back, reflection shakes the dogmatism of life-practices. (Habermas 1971a:48;1977:357)

1.3 Met selfrefleksie bevry Kritiese Teorie sigself van ’n valse bewussyn sodat dit tot ’n bevrydende praxis kan lei (Wellmer 1971:72). Tydens sy debat met Gadamer beskryf Habermas selfrefleksie aan die hand van twee voorbeelde: psigoanalise en ideologiekritiek. In die psigoanalise word die waarheid van die psigoanalise se interpretasie van die pasiënt se neurose bevestig as die pasiënt hierdie interpretasie insien en so aanvaar.<sup>9</sup> So word die pasiënt gehelp om oor daardie beperkinge na te dink wat sy of haar gedrag vroeër beheers het. In ’n belangrike volgende skuif verplaas Habermas die analis-pasiënt-verhouding na die samelewing waar ’n sosiologiese teorie die “neurose” van die samelewing “diagnoseer” en korrek bewys word wanneer die individu in ’n samelewing, na wie die teorie verwys, die teoretiese interpretasie van hulle probleem op selfrefleksiewe wyse aanvaar. Deur so ’n selfrefleksiewe proses word die individu(e) bewus van sy/haar/hulle vermoë tot verset teen “feitelike” en “tradisionele” samelewingsmagte. Habermas

<sup>7</sup> Vir die hermeneutiese aspekte by Habermas, kyk Mendelson (1979:45-49) en Misgeld (1981:124-125).

<sup>8</sup> Kyk How (1980:137) en Wolff (1975:821-822). McCarthy (1982:58) wys op Habermas se standpunt dat kritiese teorie ’n gevaar loop om soos hermeneutiek in ’n “relativisme” te verval sonder selfrefleksie. Giurlanda (1987: 37) wys op die argument dat slegs Kritiese Teorie tot simmetriese verhoudinge in die praktyk kan bydra – daardie verhoudinge waarin arbeid en mag altyd op die spel is.

<sup>9</sup> Vir Habermas se eie siening van psigoanalise sien (1971b:139-150;1985:306-312). Vir die bespreking hiervan, kyk Mendelson (1979:64-65) en Hoy (1978:125).

voer aan dat sodra individue in die samelewing insig verkry het oor die veranderbare aard van sosiale norme of gestolde tradisies wat op hulle inspeel, die mag van hierdie norme of tradisies gebreek kan word en dat emansipasie daaruit kan vloei. So 'n emansipatoriese sosiologie maak dit dan moontlik om te wys hoe die empiries-analitiese en hermeneutiese kennisvelde die menslike potensiaal om die geskiedenis te beïnvloed, belemmer. Die empiries-analitiese wetenskap is ongeïnteresseerd in die geskiedenis, omdat hulle die ontdekking van reëlmatighede in die samelewing verkeerdelik as onveranderlik beskou. In die hermeneutiese wetenskap word die selfvormende proses van die mensdom belemmer "... omdat dit toelaat dat die gegewe betekenis wat in die tradisie van 'n samelewing beliggaam word tot gefikseerde groothede stol" (Romm 1987:190-192). Hier ontstaan dus 'n grondige verskil tussen Gadamer se klem op tradisie in sy filosofiese hermeneutiek en Habermas se klem op kritiese selfrefleksie in sy Kritiese Teorie (Mendelson 1979:59-60). In terme van hierdie bydrae kan daar gesê word dat Habermas die kritiek van die tradisie bo die tradisie van kritiek kies.

Vanuit die begrip van kritiese selfrefleksie vloei Habermas se begrip van *ideologiekritiek*.<sup>10</sup> Waar misverstaan en verstaan nie in die filosofiese hermeneutiek deur 'n beroep op verklarende beginsels geskei word nie, meen Habermas egter dat dit juis nodig is in die geval van ideologie, wat dui op 'n sistematiese (patologiese) verwringing van kommunikasie. Met die begrip van verwringing (of verdraaiing) is daar dan 'n band tussen ideologiekritiek en psigoanalise. So kom die psigoanalitiese begrip van sensuur op 'n politieke wyse by die krities-sosiale wetenskappe uit. Kortom: Die kritiek teen filosofiese hermeneutiek is dat dit in 'n idealisme van *Sprachlichkeit* verval vanweë die klem op taal en dialoog wat faktore soos mag en arbeid verwaarloos.

It makes good sense to conceive of language as a kind of metainstitution on which all social institutions are dependent; for social action is constituted only in ordinary language communication (*umgangssprächlicher Kommunikation*). But this metainstitution of language as tradition is evidently dependent in turn on social processes that are not reducible to normative relationships (*Zusammenhang*). Language is *also* a medium of domination and social power; it serves to legitimate relations of organized force (*Gewalt*). Insofar as the legitimations do not articulate the power relations whose institutionalization they make possible, insofar as these relations merely manifest themselves in the legitimations, language is *also* ideological. Here it is a question not of deception within a language but of deception with language as such. Hermeneutic experience that encounters this dependency of the symbolic framework on actual conditions (*faktischen Verhältnissen*) changes into critique of ideology. (Habermas 1971a: 52-53; 1977: 360)

Habermas het hier duidelik Gadamer se siening, dat konsensus uit dialoog spruit, in die visier. Hoe kan Gadamer verseker dat die ooreengekome konsensus nie sekere verhoudings van dwang beliggaam nie? Het hy die middele om dit wat buite konsensus lê – bv. mag en arbeid – te hanteer? Habermas staan krities teenoor Gadamer se aanname dat buite die dialoog geen norm of standaard bestaan waarvolgens die “waarheid” of die “valsheid” van die ooreengekome “konsensus”, vasgestel kan word nie (Held 1980:314). Habermas daarenteen is juis op so 'n standaard buite dialoog geïnteresseerd. Hy noem dit 'n *diepte-hermeneutiek* wat fokus op verwronge kommunikasie, soos dit in die magsverhoudinge van 'n samelewing na vore kom. Diepte-hermeneutiek laat ruimte vir kritiek op die heersende tradisie van die dag met die oog op 'n alternatiewe toekoms.

<sup>10</sup> Oor die tekort aan refleksie by die hermeneutiek, kyk Habermas (1971b:131; 1985: 301). Volgens Habermas ondersteun (1971b:126, 130; 1985:298, 300) Chomsky en Piaget sy standpunt dat sekere vorme van rasionaliteit taal voorafgaan.

Dit beteken dat ideologieë nie bloot met verstaan aangepak kan word nie, maar dat dit verklaringsprosedures, soos byvoorbeeld die psigoanalise en ideologiekritiek, benodig.

1.4 Onderliggend aan Habermas se kritiek op Gadamer is die ontologiseringsmotief. Hiermee word bedoel dat die Syn ons verstaan of konsensus voorafgaan. Soos Heidegger gee Gadamer prioriteit aan Syn bo bewussyn – hy praat saam met die digter van “das Gespräch, das wir sind” en beskou *Sprachlichkeit* as ontologiese gegewe – die milieu waarin ons beweeg.<sup>11</sup> Habermas (1971b:123;1985:296) het probleme met hierdie ontologiese skuif waar die Synservaring dialogiese verstaan voorafgaan.<sup>12</sup> Vir Habermas kan Synservaring nie tot die paradigma van kommunikatiewe handeling gekanoniseer word nie. Volgens hom sou hy die ontologiese voorveronderstellings van die hermeneutiek deel indien ideologiese fenomene bloot met die uitoefening van vraag en antwoord reggestel kon word. Dit is egter nie moontlik nie en daarom kies hy (Habermas 1971b:155-156;1985:315-317) vir ’n ideologiekritiek wat verby die beperkinge van die tradisie en gesag stuur. Op hierdie punt kom selfrefleksie, emansipasie en psigoanalise in die prentjie. Selfrefleksie kan nie in ’n vooraf-konsensus (die heersende selfverstaan) gevind word nie, want vooraf bestaan gebroke kommunikasie. Ricoeur (1981:81) beskryf Habermas se posisie hier soos volg: “One cannot speak with Gadamer of the common accord which carries understanding without assuming a convergence of traditions that does not exist, without hypostatizing a past which has always been distorted ‘communicative competence’.”

1.5 In die laaste plek verskil Habermas ook met Gadamer oor die toepassingsmoontlikhede van Aristoteles in ons tyd. In dié opsig kan daar vier opmerkings gemaak word (Bernstein 1983:188-190). Die *eerste* (filosofiese) punt is dat Aristoteles se etiek en politiek intrinsiek met sy opvattinge van metafisika, fisika, sielkunde en biologie saamhang. Gevolglik kan dié projek nie sonder meer in die kontemporêre wêreld toegepas word nie. Die *tweede* (politiese) punt is dat baie denkers wat by Aristoteles se etiek en politiek aansluiting vind in ’n neo-konserwatiewe rigting beweeg. In die geval van Duitsland, byvoorbeeld, het die samevloeiing van neo-Aristotelianisme en bourgeois-konserwatisme tot ideologiese misbruik gelei. Verder neig neo-Aristotelici ook om Aristoteles as wapen teen die erflating van die Verligting of moderniteit te gebruik. Die *derde* punt is ’n kwalifisering van die vorige twee en dit verskaf ’n goeie konteks om Habermas se filosofiese projek te verstaan. Hoewel Habermas die skadukant aan die Verligting erken – nl. positivisme, sciëntisme, relativisme, emotivisme en die instrumentele rede – gee hy nogtans nie die emansipatoriese potensiaal in die moderne projek op nie. Wat benodig word, is ’n dialektiese sintese tussen die antieke en die moderne wat nie beteken dat mens jou rug moet draai op die moderne nie. *Vierdens*, gaan dit oor die rol van *praxis* in die kontemporêre wereld. Indien *praxis* (handeling) ons erns in die kontemporêre wereld is, dan is dit nodig om helderheid oor sekere “kritiese standaarde” te verkry wat *praxis* op ’n rasioneel verantwoordbare wyse kan lei. Dit beteken nie eenvoudig bloudrukke nie, maar aan die ander kant kan die eis vir omvattende teorie van rasionaliteit nie ontduik word nie. Bernstein (1983:190) skryf: “This is what Habermas means when he speaks of the foundations of a critical theory of society. And for all the virtues of Aristotle and the lessons we can learn from him and his texts, neo-Aristotelianism is not sufficient ...”

<sup>11</sup> Kyk hieroor Misgeld (1976:165), Hoy (1978:121) en Ricoeur (1981: 86-87).

<sup>12</sup> Habermas (1971b:151;1985:313) skryf: “Indeed, *the implicit knowledge of the determinants of systematically distorted communication*, which is presupposed by the depth-hermeneutical use of communicative competence, *is enough to call into question the ontological self-conception of hermeneutics*, which Gadamer, explicates, following Heidegger.



## 2. GADAMER SE ANTWOORD AAN HABERMAS

Na Habermas se openingsbydrae in die debat het Gadamer hom onmiddellik in 1967 geantwoord (Gadamer 1971a:57-82;1985a:274-292). Vir doeleindes van hierdie bydrae is dit insiggewend om met die openingsinsinne van Gadamer (1971a:57; 1985a:274) se antwoord op Habermas te begin:

It is the task of a philosophical hermeneutics to reveal the full scope of the hermeneutical dimension of human experience and to bring to light its fundamental significance for the entirety of our understanding of the world, in all the forms which that understanding takes: from interpersonal communication to social manipulation, from experience of the individual as a member of society to his experience of that society itself, from the tradition comprised of religion and law, art and philosophy, to the liberating, reflective energy of the revolutionary consciousness. Even so, the individual scholar necessarily begins from limited experiences and limited fields of experience.

Met hierdie invalshoek sal die rekonstruksie van Gadamer se antwoord, wat hier volg, dieselfde temas soos in die vorige afdeling (Habermas) aanspreek: tradisie en gesag (2.1), selfrefleksie en psigoanalise (2.2—2.3), die ontologiese motief (2.4) en die Klassieke nalatenskap en toepassing van praktiese filosofie by Aristoteles (2.5).

2.1 Anders as die Verligting kies Gadamer nie die rede bo tradisie nie, maar plaas beide in 'n kreatiewe verhouding. Hierdeur word tradisie as 'n lewende aspek van verstaan en onmisbare deel van ons kulturele lewens verdedig. Tradisie val nie bloot met die historiese *status quo* of gevestigde voorregte en waardes saam nie.<sup>13</sup> Vir Misgeld (1979:177) is daar in Gadamer se oeuvre geen bewyse dat hy nostalgies aan 'n spesifieke regeringsstelsel, waarde, godsdiens, familie-opvatting of selfs 'n skool in die filosofie vasklou nie. Gadamer (1971a:71;1985a:284) skryf: “That my position amounts to the same thing as an absolutization of cultural tradition, however, seems to me an erroneous position.” In sy alternatief op die Verligting se kritiek van tradisie, wys Gadamer daarop dat tradisie voor die moderne era 'n legitieme bron van gesag en basis van kennis aanspraak was – veral die gesag van heilige en kanonieke geskrifte. Gevolglik is tradisie nie die dooie gewig van 'n ongereflekteerde verlede wat denke in die hede smoor en verwing nie, maar is dit 'n bron wat denke in die hede moontlik maak – 'n voorwaarde vir denke self. Om hierdie posisie oortuigend te maak, werk Gadamer met 'n dinamiese opvatting van tradisie (Lawn e.a. 2011:141).

'n Dinamiese opvatting van tradisie breek met die moderne kennisbegrip waar daar 'n skerp onderskeid tussen subjek en objek getref word. In Gadamer se weergawe van menslike verstaan word die idee van 'n sterk kennende subjek afgewys – die tipe kennende subjek soos Descartes dit gekonsipieer het. Gadamer se subjek word eerder deur *vooroordele* gekonstitueer. Vooroordele is die linguïstiese praktyke wat uit 'n spreker se tradisie spruit. Kortom: Om in 'n taal te lewe beteken dat jy deel kry aan 'n perspektief en bepaalde wêreldbeskouing van daardie taal self. Taal gee mens 'n beskouing van die wêreld en is altyd beperk en gewortel in 'n spesifieke kultuur en historiese plek (Lawn e.a. 2011:141). Vooroordele en tradisie (en die medium waarin dit beweeg)

<sup>13</sup> Gadamer se opvatting van tradisie word deur Hoy (1978:126-127) eerder met die “kritiese geskiedenis” van Nietzsche, asook met Heidegger se opvatting van die geskiedenis in *Sein und Zeit* verbind. Om die syn te benader as “bestendige teenwoordigheid” is 'n versaking van die werklike rol van tradisie, deurdat die historiese dimensie van die Syn ontken word.

is egter nie staties nie, maar dinamies soos hierbo gestel. Tradisie is vir Gadamer 'n dinamiese, veranderende en kreatiewe krag wat konstant determineer en gedetermineer word. Subjek en objek is sodoende in 'n kreatiewe spel op mekaar aangewese (Lawn e.a 2011:142). Gadamer werk hierdie dinamiese opvatting van subjek en tradisie verder met die volgende begrippe uit: spel, werkingshistoriese bewussyn, die hermeneutiese sirkel en die versmelting van horisonne.

In die eerste gedeelte van Gadamer se belangrikste werk, *Wahrheit und Methode*, verkry *spel* 'n estetiese betekenis (Gadamer 1975a:97;2004:103). Met die spel-metafoor wys Gadamer (anders as Kant) daarop dat die subjek en die objek, by die ervaring van kuns, op mekaar betrek is. Hiervolgens bestaan 'n skildery, gedig of beeldhouwerk nie uitsluitlik in die bewussyn van 'n subjek nie. Die ervaring van 'n kunswerk word nie uitsluitlik deur die subjek bepaal nie, omdat die subjek in die ervaring van die kunswerk verander word.<sup>14</sup> Hierdie ontologiese opvatting van spel werk ook deur na Gadamer se opvatting van geskiedenis en tradisie (deel 2 van *Wahrheit und Methode*), asook sy opvatting van taal as die medium van hermeneutiese ervaring (deel 3 van *Wahrheit und Methode*). Soos in die geval van kuns waarneming word taal nie uitsluitlik in die bewussyn van die individuele subjek gegrond nie, maar hoofsaaklik in die taalspel wat ons dialoog of gesprek noem (Wright 1998). Op soortgelyke manier word die bewussyn van elke mens deur die geskiedenis beïnvloed en staan dit oop vir die effekte of die werking (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) van die geskiedenis as spel. Kortom: 'n Mens se verstaan (bewussyn) van jouself in die wêreld (soos Heidegger dit stel) is altyd histories, talig en kontingent (Wright 1998). Hierdie gedagte word verder deur Gadamer se begrippe van die *hermeneutiese sirkel* en *horisonversmelting* geneem. Die hermeneutiese sirkel is 'n sirkulêre proses waardeur die geheel deur die dele en die dele deur die geheel verstaan word – verstaan word in dié sin bemiddel en nie metodies verseker en objektief geverifieer nie. Hierdie sirkulêre spel van deel en geheel in kuns, historiese interpretasie en interkulturele verstaan is natuurlik nou verwant aan die model van die gesprek of dialoog. Hier keer die (Platoniese) konsep van dialoog weer terug in die vorm van vraag en antwoord. Taal in die vorm van gesprek of dialoog lei ons dan na horisonversmelting. Horisonversmelting vind daar plaas waar 'n kunswerk, of 'n teks of enige ander kultuurverskynsel in 'n kritiese gesprek of dialoog met die verstaanshorison van die interpreteerder geplaas word.

2.2-3 Hierdie bondige bespreking van Gadamer se beskouing van tradisie en die rol van die werkingshistoriese subjek bied 'n goeie basis om sy kritiek op Habermas se begrip van selfrefleksie en die rol daarvan in die sosiale lewe te verstaan. Die selfrefleksiewe subjek, gewapen met die metodes van die wetenskap, kan volgens Gadamer sigself nie bevry van die tradisies wat hy of sy wil bestudeer nie. Historiese verstaan is nie aan die gebruik van 'n objektiverende metode ondergeskik nie. Soos hierbo bespreek, is historiese verstaan vir Gadamer 'n dialogies-talige verstaan wat nie volgens 'n model van self-refleksiewe kennis werk nie. Dit is eerder 'n openheid tot die ander (die saak) as 'n metodiese ingesteldheid. Gadamer ondersteun die ideaal van emansipasie in soverre dit 'n proses is, waar nuwe doelwitte voortdurend gestel word en so eie aan die ontwikkeling van die historiese en sosiale lewe is. Wanneer hierdie ideaal egter op volledige refleksie ingestel is, word dit vir Gadamer leeg en maak hy (1971a:75;1985a:286) die punt dat “[f]rom Husserl (in his doctrine of anonymous intentionalities) and from Heidegger (in his demonstration of the ontological abridgement inherent in the idealist concepts of subject and object) we have learned to see through the false objectification with which the concept of reflection

<sup>14</sup> Gadamer (1975a:102;2004:106) skryf (my vertaling): “Die verrukking van die spel, die fassinerende wat dit uitoefen, bestaan presies uit die feit dat die spel meester van die spelers word. [...] Dié wat poog om iets te doen, word as't ware iets mee gedoen. Die eintlike subjek van die spel [...] is nie die speler nie, maar die spel self.”

is loaded.” Gadamer verskil dus met Habermas se siening dat emansipatoriese selfrefleksie tot ’n volledige (volkome) individu en samelewing sal lei.<sup>15</sup> In een van die min persoonlike momente van die debat gaan Gadamer (1975:534;2004:574) selfs sover as om Habermas as bloot net nog ’n moderne Robespierre te beskryf wat met die prediking van ’n abstrakte en rasonele moraliteit ons aan ’n verfynde regime van rasionaliteit uitlewer.<sup>16</sup> Met ander woorde, Gadamer kritiseer die dogmatiese selfoorskating van die mag van selfrefleksie.

Gadamer se kritiek op Habermas se gebruik van selfrefleksie kan verder ook op laasgenoemde se gebruik van die modelle van psigoanalise en ideologiekritiek toegepas word. Daar is gesien dat Habermas meen dat Gadamer tradisie en taal te onskuldig sien en die verskuilde ideologiese belange daarin mis. Behalwe die probleem van rasionaliteit wat in die model opgesluit lê, is dit vir Gadamer ook ’n ope vraag of daar so soomloos van individuele patologieë na die sosiale sfeer oorbeweeg kan word.<sup>17</sup> Hoy (1978:175) verwys in dié verband na die slotgedeelte van Freud se *Civilization and its Discontents* waar die analogie tussen die individu en die gemeenskap self bevraagteken word. Vir Gadamer wat die “gesonde skeptisisme” van Freud deel, is die gesag wat Habermas in ’n waarheidsteorie sien (via ideologiekritiek) in konflik met die begrip praxis – ’n punt wat hieronder (2.5) verder uitgewerk word. Indien die betekenis van suiwer rasonele konsensus aanvaar word, soos by Habermas, kom ’n belangrike verskil tussen die individuele en sosiale sfeer na vore.<sup>18</sup> Gadamer (1971a:81-82;1985a:291) stel dit soos volg: “The emancipatory power of reflection to which the psychoanalyst lays claim thus has its limit – a limit which is defined by the larger social consciousness (*gesellschaftlichen Bewusstsein*) in terms of which analyst and patient alike understand themselves, along with everyone else.”

2.4 Wat die ontologiese by Gadamer betref kan Habermas die punt van psigoanalise, soos bespreek, net maak as hy Gadamer se stelling dat hermeneutiek ’n universele aanwending het, kan omverwerp. Die hermeneutiek se aanspraak op universaliteit berus op die gedagte dat alle verstaan deur middel van taal geskied, wat Gadamer *Sprachlichkeit* noem. Gadamer (1975:450;2004:470) se beroemde stelling lui: Syn wat verstaan kan word is taal (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*). Soos Hoy (1978:123) uitwys, sluit filosofiese hermeneutiek egter ook *Sprachkritik* in. Dit is ’n kritiese beweging wat poog om die voorveronderstellings in enige diskoers te verhelder. In sy alternatief op *Sprachlichkeit* en *Sprachkritik* is Habermas van mening dat die konkrete situasie eerder aan die hand van sekere rasonele beginsels (ontleen aan die psigoanalise en ideologiekritiek) as meetinstrumente van die rede, getoets kan word. Daar is gesien dat hermeneutiese verstaan, vir Habermas, slegs een aspek van die werklikheid is – naas ander aspekte soos arbeid en mag.<sup>19</sup> Hierteenoor staan Gadamer se ontologiese opvatting, soos by Heidegger, dat taal en wêreld gelykoorspronklik is en dat beide histories is. Sonder retoriek is geen sosiale praktyk moontlik nie. Arbeid en mag lê vir Gadamer nie buite taal nie, en die werklikheid geskied nie agter die rug van die taal nie.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Kyk Ingram (1982:153) en Mendelson (1979:59-60, 70).

<sup>16</sup> Hoy (1978:126) en Depew (1981:436) verwys na Gadamer se opmerking dat Habermas ’n moderne Robespierre is. Hiermee reageer hy op Habermas (1971a:48;1977:357) se verwysing na hom as ’n tydgenootlike Burke.

<sup>17</sup> Kyk Nijk (1978:284): “Is het mogelijk, zinvol en gerechtvaardigd het psychoanalytische model uit de sfeer van het pathologische over te brengen op het vlak van het normale sociale verkeer?”

<sup>18</sup> Mendelson (1979: 67-68) wys op die gevaar van manipulasie in die model van psigoanalise.

<sup>19</sup> Mendelson (1979:65-66) gee Gadamer gelyk dat hermeneutiek ook arbeid en mag insluit. Hy dink tog dat Gadamer hier van Habermas kan leer. Hy sluit aan by Ricoeur (1981:162) dat sekere aspekte in taal tot stand kom, maar ander tot taal tot stand kom.

<sup>20</sup> Kyk How (1980:140) en (1985:135-136, 140).

That in no way means – Habermas’s imputations notwithstanding – that the material existence of practical life is determined by the linguistic articulation of consciousness; it means simply that there is no social reality, with all its concrete compulsions (*realen Zwangen*), which does not also exhibit itself in a linguistically articulated consciousness. Reality does not happen “behind the back of language”; it happens behind the backs of those who live in the subjective opinion that they understand the world (or no longer understand it), and it happens in language as well. (Gadamer 1971a:75-76; 1985a:287)

Soos Hoy (1978:124) dit stel, kom taal nie voor die wêreld tot stand nie – beide taal en wêreld verskyn tegelyk. As die een verander, verander die ander ook. Vandaar Gadamer se opmerking hierbo dat taal en wêreld vervleg is. Die probleem van refleksie – die antitetiese verhouding tussen gees en wêreld, subjek en objek – word hierdeur getransendeer. Die wêreld is nie ’n onafhanklike objek van taal nie, want die wêreld bied sigself in taal aan.

2.5 Dit is bekend dat Gadamer in die uitwerk van sy filosofiese hermeneutiek ’n spesiale plek vir Aristoteles en sy nalatenskap inruim. Binne die konteks van die Habermas-Gadamer debat gaan dit hier oor die verhouding tussen teoretiese en praktiese kennis. Die Aristoteliese insig wat Gadamer verder neem is dat die suiwere teoretiese kennis van die goeie nie vanself na die goeie lewe lei nie. So ’n kennis is leeg in vergelyking met praktiese verstaan wat in aktuele situasies ingebed is. Dit is op hierdie punt dat Gadamer van mening is dat Aristoteles se begrip van praktiese wysheid (*fronesis*) steeds relevant in die kontemporêre filosofiese debat is.<sup>21</sup> Gevolglik is dit onbillik om alle neo-Aristoteliese denkers as konserwatief of anti-modernisties te interpreteer. Gadamer wil deur die begrip *fronesis* wys op die verhouding tussen die universele en die partikuliere. In universele rasonale projekte of ondersoeke kan daar nooit ontvlug word van die rol van die partikuliere praxis nie. Daarom is hermeneutiek altyd ook praktiese filosofie. Gadamer is dus van mening dat filosofiese hermeneutiek ’n bydrae lewer om die menslike praxis te verstaan, en dat Kritiese Teorie hier nie die alleenreg het nie.

### 3. HABERMAS EN GADAMER NA DIE DEBAT

Soos goeie gespreksgenote het beide Habermas en Gadamer uit hulle debat met mekaar geleer. Gadamer kon, danksy die debat, weer na die kritiese potensiaal van sy filosofiese hermeneutiek kyk. Dit is veral die geval daar waar objektiewe selfmisverstande so verbeter word dat individuele vryheid verhoog kan word. In die proses reageer Gadamer op die digotomie tussen tradisie en refleksiewe toeëiening daarvan, soos Habermas dit formuleer, soos volg: Mense kan hulleself ongetwyfeld uit ’n gegewe tradisie reflekteer, maar die tradisie wat dan verkry word, word slegs verstaanbaar deur kritiese vraagstelling en betekenisverwagtings wat in die geheel nooit deur refleksie deursigtig gemaak kan word nie. Vir Gadamer is hermeneutiese refleksie veral nodig waar die beperktheid van proposisionele logika sigbaar word (Gadamer 1971b:288). So word “verstaanbare gesprek” teen meetbare proposisionele logika in taal gestel. Hermeneutiek herinner ons daaraan dat elke menslike taal in dialoog begrond is. Proposisies is nie alles nie (Grondin 1994:132). Hermeneutiek as krities-refleksiewe kennis maak ons bewus wat by ’n gegewe proposisie op die spel is en watter eise die waarheidsaansprake daarvan stel. Proposisies kan natuurlik verkeerd bewys word deur logiese kriteria, maar dit is ’n ope vraag of ons daardeur die

---

<sup>21</sup> Kyk Duvenage (2013).

“siel van die gesprek” (Plato) tref (Gadamer 1971b:288). Dit dui op die binne-gesprek (*inner conversation*) wat altyd anderkant proposisies lê – en waarop hermeneutiek as krities-refleksiewe kennis ons bedag maak (Grondin 1994:133).

Habermas het, op sy beurt, nog meer van dié debat geleer. Die vroeëre Habermas van die 1960's het selfrefleksie (via ideologiekritiek en psigoanalise) gebruik om by 'n geëmansipeerde samelewing uit te kom – sy diepte-hermeneutiek. In die 1970's het Habermas egter hierdie program van selfrefleksie, en die poging om Kritiese Teorie in 'n emansipatoriese kennisbelang te begrond, laat vaar. In die plek daarvan het die begrip kommunikasie ingeskuif. Die idee dat Kritiese Teorie in kommunikasie begrond word, is volgens Ingram (1987:17-18) een van die belangrikste gevolge van sy debat met Gadamer. Dit het die uiteindelik in Habermas se *magnum opus*, die *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) neerslag gevind. In die plek van die paradigmas van psigoanalise en ideologiekritiek kom nou kommunikatiewe taalgebruik – die universele legitimiteit van ooreenkoms wat in taal ingebed is. Hierdie denkskuif van Habermas het daartoe bygedra dat kommentatore die mening toegedaan is dat die verskil tussen Gadamer en Habermas later in die 1980s nie so groot as ten tye van hulle debat (1967–1971) was nie.<sup>22</sup> Die vraag bly egter staan of Habermas met die beweging weg van 'n sosiologiese model van selfrefleksie en psigoanalise na die *ideale gespreksituasie* van kommunikasie inderdaad nader aan die hermeneutiese posisie gekom het?<sup>23</sup> Die antwoord hierop is dubbelsinnig. Al het Habermas nader aan die hermeneutiese posisie gekom, het hy steeds 'n probleem met die ontologiseringsmotief en taalidealisme by Gadamer. Filosofiese hermeneutiek handhaaf 'n optimisme oor taal (as dialoog) as sou dit genoegsaam wees om sosiale misstande op te los. Hierteenoor verdedig die latere Habermas (1984:15) steeds sekere standaarde in kommunikasie (nl. kritiseerbare geldigheidsaansprake) hoewel hy dit nou in die vorm van sosiale rekonstruksie in die “... know-how of subjects who are capable of speech and action ...” plaas (Feldman 2005:311-312). In die proses word Habermas (1996:322) se begrip van die *ideale gespreksituasie* ook as *ideale kommunikasiegemeenskap* herformuleer. “In this sense communicative action refers to a process of argumentation in which those taking part justify their validity claims before an ideally expanded audience. ... Participants in argumentation proceed on the idealizing assumptions of a communication community without limits in social space and historical time.”

#### 4. DIE KRITIEK VAN TRADISIE EN DIE TRADISIE VAN KRITIEK IN DIE GEESTESWETENSAPPE

Dit is duidelik dat een van die sentrale aspekte in die debat tussen Habermas en Gadamer, en die nagevolge daarvan, die kwessie van *kritiek* is. Het ons 'n interpretatiewe of sosiale kritiek in die geesteswetenskappe nodig? En watter rol speel tradisie en rasionaliteit hier? Het ons 'n kritiek

<sup>22</sup> Kyk Bernstein (1983:190-196) en How (1980:132). Ingram (1987:188) sluit met die aanhaling van Habermas by die punt aan: “...participants in discourse know, or at least they are able to know, that even the presuppositions of an ideal speech situation is only necessary because convictions are formed and contested in a medium that is not ‘pure’ nor removed from the world of appearance in the manner of Platonic ideals.” Lawrence (in Gadamer 1985b:xvii–xviii) skryf: Like critical theory, to which it admittedly bears many similarities, the philosophical hermeneutics that began in the Marburg of the 1920s is not so much a philosophy as an antidote to philosophical dogmatism. It is a kind of ‘negative dialectics’ that aims above all at the liquidation of fixed and fast-frozen positions.”

<sup>23</sup> Jean Grondin (2003: 311) skryf: “Emancipatory utopia has been replaced by a discourse ethics oriented to the hermeneutical model of coming to an understanding. In this way ideology critique has itself become more hermeneutical.”

van die tradisie of 'n tradisie van kritiek in die geesteswetenskappe nodig? Wat word bedoel met gees in die geesteswetenskappe? Moet die menslike gees ontologies opgevat word soos by Gadamer (in die naweë van Heidegger), selfrefleksief (die vroeëre Habermas) of via die argumentatiewe diskoers van kommunikatiewe handeling (die latere Habermas)?

Om hierdie vrae te beantwoord, is dit die moeite werd om weer te kyk wat kritiek onderskeidelik vir Gadamer in hulle debat (en daarna) beteken. Gadamer se posisie kan opsommand as *ons interpretatiewe bestaan-in-die wêreld* beskryf word. Oor die kwessie van interpretatiewe of sosiale kritiek, voeg Gadamer min by. Sy standpunt is gewoon dat kritiek deur gewone hermeneutiese prosesse na vore kom – soos enige ander prakties-interpreterende handeling (Feldman 2005:316). Hier word filosofiese hermeneutiek praktiese filosofie. So 'n benadering is vir Gadamer (1976:108-109; 1981:111-112) niks anders nie as 'n hermeneutiek wat van sy eie filosofiese voorveronderstellings en implikasies bewus is. Die aanknopingspunt hier is Aristoteles se etiek. Indien 'n mens sy lewe teoreties rig, word die deug van *fronesis* (praktiese wysheid) veronderstel. In hierdie deug word teorie of die soeke na wysheid net so min ingekort as die belang van praxis. Hierdeur het Aristoteles die wisselwerking tussen teorie en praktyk mooi raakgesien. Die “teorie” van interpretasie is nie slegs 'n teorie nie, maar is 'n voortdurende bemiddeling tussen die partikuliere (lokale) en die universele. Enige universele (bv. 'n teorie of wetenskaplike program) wat die partikuliere misken, kan dus gekritiseer word. Dit bring ons by filosofiese hermeneutiek as 'n tradisie van kritiek. Hermeneutiese kritiek fokus veral op die verskraling van praxis deur tegniek. Volgens Gadamer moet die wetenskap met die lewenswêreld van die mens geïntegreer wees. Hierdeur word wetenskap en tegniek so greekontekstualiseer dat die leefwêreld, polis en solidariteit gered kan word.<sup>24</sup> Gesonde oordeelvermoë (*sensus communis*) word in die spel van dialoog, vraag en antwoord, tradisie en toepassing en vooroordeel en *kritiek* gevind (Ingram 1987:174-175).

Habermas is uit die aard van die saak krities op Gadamer se optimisme oor die legitimiteit van ons hermeneutiese konteks. In sy latere werk maak Habermas die onderskeid tussen lewenswêreld en sisteem. Die lewenswêreld is die sfeer van simboliese reproduksie, met ander woorde die hermeneutiese sfeer van kommunikasie, interpretasie en verstaan. Aan die ander kant kan die ekonomiese en administratiewe sisteem die lewenswêreld verwing en kolonialiseer. In dié opsig kan kommunale tradisies en hermeneutiese vooroordele illegitiem gereproduseer word deur die ekonomiese en administratiewe sisteem wat die lewenswêreld kolonialiseer. In hierdie geval word die hermeneutiese prosesse van die lewenswêreld deur strategiese en materiële magte uit die ekonomiese en administratief-burokratiese sisteem verwing. Hierteen is Gadamer se antwoord dat indien kritiek gekommunikeer en verstaan moet word, kan dit nie anders as om hermeneuties te wees nie. Dit bring ons weer by die punt uit: Wat moet kritiek vandag wees? Moet kritiek vanuit die hermeneutiese proses benadering kom? Dit is Gadamer se posisie met die tradisie van kritiek. Of moet kritiek van buite die hermeneutiese proses kom? Dit is Habermas se kritiek van tradisie. Is daar enigiets betekenisvol buite die hermeneutiese proses? Vereis kritiek 'n spesiale metode of metodes (Feldman 2005:316-317)? Is die menslike gees 'n geval van kognitiewe selfrefleksie en argumentatiewe diskoers, of is die menslike gees, afgesien daarvan ook oop om

<sup>24</sup> Bernstein (1983: 150) skryf: “...for Gadamer the ‘chief task’ of philosophic hermeneutics is to ‘correct the peculiar falsehood of modern consciousness’ and ‘to defend practical and political reason against the domination of technology based on science.’ It is the scientism of our age and the false idolatry of the expert that pose the threat to practical and political reason. The task of philosophy today is to elicit in us the type of questioning that can become a counterforce against the contemporary deformation of praxis. It is in this sense that hermeneutic philosophy is the heir of the older tradition of practical philosophy.”

ontvanklik te wees vir iets wat groter as die menslike gees is? Hierdie is die boeiende vrae wat op antwoorde wag indien dit ons erns is om oor die kwessie van die tradisie van kritiek en die kritiek van tradisie in die geesteswetenskappe na te dink en te besin.

## BIBLIOGRAFIE

- Bernstein, R.J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. London: Blackwell.
- Cameron, W. 1996. On Communicative Actors talking past one Another. *Philosophy Today* 40(1): 160-168.
- Depew, D. 1981. The Habermas-Gadamer Debate in Hegelian perspective. *Philosophy and Social Criticism* 8: 425-446.
- Duvenage, P. 2013. Praktiese wysheid (*fronesis*) in 'n verdeelde samelewing. *Litnet Akademies* 10 (2) *Augustus*: 577-601.
- Feldman, S. 2005. The Problem of Critique: Triangulating Habermas, Derrida, and Gadamer within Metamodernism. *Contemporary Political Theory* 4: 296-320.
- Gadamer, H-G. 1967. *Kleine Schriften I*. Tübingen, J.C.B Mohr.
- Gadamer, H-G. 1971a. "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu *Wahrheit und Methode*." In K-O. Apel e.a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 57-82. Frankfurt: Suhrkamp. Hierdie antwoord aan Habermas het oorspronklik in Gadamer (1967:113-130) verskyn. Vir vertaling, kyk Gadamer (1985a).
- Gadamer, H-G. 1971b. "Replik." In K-O. Apel e.a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 283-317. Frankfurt: Suhrkamp. Hierdie is Gadamer se tweede antwoord aan Habermas. Vir vertaling, kyk Gadamer (1990).
- Gadamer, H-G. 1975. *Wahrheit und Methode*. 4de uitgawe. Tübingen: J.C.B. Mohr. Vir Engelse vertaling kyk Gadamer (2004).
- Gadamer, H-G. 1976. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gadamer, H-G. 1981. *Reason in the age of science*. Vertaal deur F.G. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Gadamer, H-G. 1985a. "Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology." In K. Mueller-Vollmer (ed.): *The Hermeneutic Reader*, pp. 274-292. London: Blackwell.
- Gadamer, H-G. 1985b. *Philosophical Apprenticeships*. Vertaal deur R. Sullivan. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Gadamer, H-G. 1990. "Reply to my Critics." In G. Ormiston & A. Schrift (eds): *The Hermeneutic Tradition*, pp. 273-297. Albany: SUNY Press.
- Gadamer, H-G. 2004. *Truth and Method*. Vertaal deur J. Weinsheimer en D.G. Marshall. 2de hersiene uitgawe. New York: Continuum.
- Giurlanda, P. 1987. Habermas' critique of Gadamer. Does it stand up? *International Philosophical Quarterly* 27: 33-41.
- Grondin, J. 1994. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Grondin, J. 2003. *Hans-Georg Gadamer. A Biography*. New Haven: Yale University Press.
- Habermas, J. 1967. "Zur Logik der Sozialwissenschaften." *Philosophische Rundschau* 14 Beiheft 5.
- Habermas, J. 1971a. "Zu Gadamer's Wahrheit und Methode." In K-O. Apel e.a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 45-56. Frankfurt: Suhrkamp. Hierdie opening van die Habermas/Gadamer debat het oorspronklik in Habermas (1967) verskyn. Vir Engelse vertaling, kyk Habermas (1977).
- Habermas 1971b. "Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik." In K-O. Apel e.a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 120-159. Frankfurt: Suhrkamp. Hierdie is Habermas se tweede skrywe aan Gadamer. Vir Engelse vertaling, kyk Habermas (1985).
- Habermas, J. 1972 (2<sup>nd</sup> ed.). *Knowledge and Human Interests*. London: Heineman. Oorspronklik in Duits in 1968 gepubliseer.
- Habermas, J. 1977. "A Review of Gadamer's *Truth and Method*." In F. Dallmayr and T. McCarthy (eds): *Understanding and Social Inquiry*, pp. 335-363. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Habermas, J. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Vol I. Trans. by T. McCarthy. Boston: Beacon Press. Oorspronklik in Duits in 1981 gepubliseer.

- Habermas, J. 1985. "On Hermeneutics' Claim to Universality." In K. Mueller-Vollmer (ed.): *The Hermeneutic Reader*, pp. 294-319. London: Blackwell.
- Habermas, J. 1986. *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*. Ed. by P. Dews. Norfolk: Thetford Press.
- Habermas 1996. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trans. by W. Rehg. Cambridge, MA: MIT Press.
- Held, D. 1980. *Introduction to Critical Theory*. London: Hutchinson.
- How, A. 1980 Dialogue as productive limitation in Social Theory: The Habermas-Gadamer Debate. *Journal of British Society for Phenomenology 11*: 131-143.
- How, A. 1985. A case of Creative Misreading: Habermas's evaluation of Gadamer's Hermeneutics. *Journal of British Society for Phenomenology 16*: 132-144.
- Hoy, D. 1978. *The Critical Circle. Literature and History in Contemporary Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- Hoy, D. 1979. Taking History seriously: Foucault, Gadamer, Habermas. *Union Seminary Quarterly Review 34*: 85-95.
- Ingram, D. 1982. The Possibility of a Communication Ethics Reconsidered: Habermas, Gadamer, and Bourdieu on Discourse. *Man and World 15*: 149-161.
- Ingram, D. 1987. *Habermas and the Dialectic of Reason*. New Haven: Yale University Press.
- Jay, M. 1982. "Should Intellectual History take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate." In D. La Capra & S. Kaplan (eds): *Modern European Intellectual History*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jung, H. 1982. Phenomenology as Critique. *Human Studies 5*: 161-181.
- Kelly, M. 1998. The Gadamer/Habermas debate Revisited: The question of Ethics. *Philosophy and Social Criticism 14*. 369-389.
- Kisiel, T. 1970. Ideology Critique and Phenomenology: The current debate in German Philosophy. *Philosophy Today 14*: 151-160.
- Lawn, C.; Keane, N. 2001. *The Gadamer Dictionary*. London: Continuum.
- Malpas, J. 2009. "Hans-Georg Gadamer." *Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)*. <http://plato.stanford.edu/entries/gadamer/>. Geraadpleeg op 30/04/2012.
- McCarthy, T. 1982. "Rationality and Relativism: Habermas's overcoming of Hermeneutics. In J. Thompson & D. Held (eds): *Habermas Critical Debates*, pp. 57-78. London: Macmillan.
- McCarthy, T. 1984 (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: Polity.
- Mendelson, J. 1979. The Habermas-Gadamer Debate. *New German Critique 18*: 44-73.
- Misgeld, D. 1976. "Critical Theory and Hermeneutics." In J. O'neill (ed.): *On Critical Theory*. New York: Seabury Press.
- Misgeld, D. 1981. Science, Hermeneutics, and the Utopian content of the Liberal-Democratic Tradition. *New German Critique 22*: 123-144.
- Müller-Doohm, S. 2008. *Jürgen Habermas. Basisbiographie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Nuyen, A. 1995. Critique of Ideology: Hermeneutics or Critical Theory? *Human Studies 17*: 419-432.
- Nijk, A. 1978. Hermeneutiek Ideologiekritiek. *Kennis en Methode 2*: 282-318.
- Piercey, R. 2004. Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate. *Human Studies 27*: 259-280.
- Ricoeur, P. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Ed. by J. Thompson. Cambridge: CUP.
- Romm, N. 1987. "Habermas se Wetenskapsteorie." In J. Snyman en P. du Plessis (reds.): *Wetenskapbeelde in die Geesteswetenskappe*. Pretoria: RGN.
- Thomassen, L. 2010. *Habermas. A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- Wachterhauser, B. 1986. *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: SUNY.
- Wellmer, A. 1971. *Critical Theory of Society*. New York: Herder & Herder.
- Woest, J. 1988. *Verstaan en Handeling. 'n Evaluerende Ondersoek van die polemieë tussen Hans-Georg Gadamer en Jürgen Habermas insake die Universaliteitsaanspraak van die Hermeneutiek*. Stellenbosch: Ongepubliseerde DPhil, US.
- Wolff, P. 1975. Hermeneutics and the Critique of Ideology. *Sociological Review 23*: 811-829.
- Wright, K. 1998. "Gadamer." In C. Craig (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.