

Hermeneutiek: metaforisch spel van binnen en buiten

(Wij keuren) diegene waardig daarover te oordelen die in staat is om met zijn verstand binnen (endus) in het karakter van een man te kijken, en die niet als een kind dat van buitenaf (exoothen) kijkt uit het veld geslagen wordt – Plato Rep. IX 577a.

1. *Binnen en buiten: een metaforisch paar*

Al jaren bestaat er onder filosofen twijfel of zij wel moeten zoeken naar zuivere, ondubbelzinnige begrippen die oorspronkelijke betekenissen weergeven. Zij weten wel dat de omgangstaal een netwerk vormt van ambiguïteiten en metaforen dat niet bepaald doorzichtig is. Maar zij houden het erop dat het menselijk verstand eindig is, ook in die zin dat het zijn eigen taal niet kan doorgronden. Daarom is het in hun opvatting mogelijk noch gewenst om de taal van metaforen te zuiveren. Zij menen dat hun filosofisch werk bestaat in het nagaan, eventueel uitbreiden van de bestaande metaforiek¹. Ik aanvaard dit uitgangspunt, en ga er daarom vanuit dat de woorden ‘binnen’ en ‘buiten’ behoren tot metaforische spelen en niet terug te voeren zijn tot zuivere of oorspronkelijke betekenissen.

Het woordenpaar ‘binnen’ en ‘buiten’ kan op allerlei manieren gebruikt worden. Mensen kunnen voedsel en lesstof binnen krijgen, maar lessen kunnen ze ook van buiten leren, tenzij het geleerde ze niet te binnen wil schieten. Mensen kunnen binnen een tijdslimiet een ruimte binnengaan, en ook nog financieel binnen zijn. En ze kunnen buiten gaan wonen om zich te buiten te gaan aan buitenissigheden.

De metaforiek van binnen en buiten speelt in de hermeneutiek een eigen spel. Ik zal proberen enkele zetten in dit spel mee te spelen.

2. *De hermeneuticus: buitenwacht en binnendringer*

Ik ga ervan uit dat het zinvol is om menselijke levensuitingen, zoals gelaatsuitdrukkingen, hartstochten, het uitoefenen en ondergaan van macht, gedragingen, rituelen, religieuze gebruiken, alsmede de neerslag ervan, zoals boeken, rechtsregels, hiërarchieën, kerken, tradities, te beschouwen als onzelfstandige delen van grotere betekenisgehele. Wanneer men een levensuiting wil begrijpen, dan probeert men haar te beschrijven als onzelfstandig deel, en wel vanuit een veronderstelling over de betekenis van het geheel. (In het vervolg zal ik vaak spreken over teksten – ik heb dan zijdelings ook andere levensuitingen op het oog, al realiseer ik me dat de betekenissen van taal- en levensuitingen sterk uiteen kunnen lopen.)

Omdat hermeneutici delen uit gehele begrijpen en omgekeerd, zegt men dat zij zich in een *hermeneutische cirkel* bevinden. Bij deze hermeneutische cirkel dan begin ik het spel van binnen en buiten. Hermeneutici zeggen: wil men de betekenis van een levensuiting begrijpen, dan moet men zich ophouden *binnen* een veronderstelling over die betekenis, en die moet men uitwerken. *Buiten* zo’n algemene leidraad om kunnen er helemaal geen

1 Zo zegt Löwith: ‘Gemäss der einseitig festgelegten Uebertragungstheorie würde sich (die philosophische) Rede, soweit sie nicht eindeutig festgelegte Grundbedeutungen aussagt, im Uneigentlichen bewegen und alles nur gleichsam sagen. Trotzdem verstehen wir ihre Sprache ohne Rekurs auf eine angeblich ursprüngliche Grundbedeutung’ (KGE 223). En Gadamer stelt: ‘nur eine auf die Logik gerichtete Grammatik wird die *eigentliche* Bedeutung des Wortes von seiner *übertragenen* Bedeutung unterscheiden’ (WM 409). De laatste tijd vindt men vergelijkbare uitspraken in de semiologisch-retorische filosofie van Derrida. Hem gaat het erom ‘de faire sauter l’opposition rassurante du métaphorique et du propre’ (M 323).

zinvolle gegevens verschijnen. Zo kan men de symboliek van matigheid, trouw en eindigheid in zeventiende-eeuwse Hollandse schilderijen alleen vinden wanneer men uitgaat van een iconografisch 'vooordeel'. In de hermeneutiek gaat het er niet om *buiten* deze cirkel van algemene veronderstelling en concrete uitwerking te geraken, maar er op de juiste manier *in* te komen². (Toetsing van een hermeneutische veronderstelling geschiedt doordat concrete gevallen er binnen vallen of er buiten blijven, zo, dat ze het doorvoeren ervan al dan niet mogelijk maken³.)

Hoe komt men nu aan een algemene hermeneutische veronderstelling? Die komt niet uit de lucht vallen. Want als een levensuiting vreemd lijkt te zijn, zodat ze geïnterpreteerd moet worden, dan bestaat die vreemdheid alleen op grond van een vertrouwdheid die er al was. Men blijft met het interpreteren *binnen* een al vertrouwd geheel van veronderstellingen⁴. Daaruit put men de nieuwe veronderstelling waarbinnen men de bevreemdende levensuiting wil begrijpen. Zonder vreemdheid is interpreteren overbodig, maar zonder een blijvende vertrouwdheid is het onmogelijk⁵. Anders gezegd: wie een levensuiting wil interpreteren voelt zich een buitenstaander, de levensuiting is buiten zijn gezichtsveld komen te liggen. Maar hij kan zich alleen buitenstaander voelen wanneer hij te voren al een insider is. (Uiteindelijk zal dit fundament van vertrouwdheid gelegen zijn in het leven waartoe interpreet en geïnterpreteerde beide behoren⁶.)

Wanneer men de betekenis van een levensuiting niet begrijpt, dan neemt men afstand, net zoals men een paar passen achteruit kan doen om een schilderij beter in ogenschouw te nemen. Mensen horen wel thuis binnen de vertrouwdheid van hun omgeving⁷, maar ze kunnen daar ook buiten gaan staan⁸. Zo stelt een hermeneuticus zich op als buitenwacht, als iemand, die vanuit min of meer bekende veronderstellingen, een levensuiting opnieuw beziet. Maar de hermeneuticus wil geen buitenwacht *blijven*: zijn afstand nemen is een *reculer pour mieux sauter*: hij wil juist *binnentreden* in de betekenis van de levensuiting⁹. Dat gebeurt vaak doordat de levensuiting wordt geïnterpreteerd binnen een referentie-

2 'Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn in der rechten Weise hineinzukommen' – Heidegger SZ 153. In de theologie wordt een dergelijke opvatting verwoord door *Bultmann*: 'Ein Verstehen, eine Interpretation ist – das ergibt sich – stets an einer bestimmten Fragestellung, an einem bestimm(en) Woraufhin, orientiert. Das schliesst aber ein, dass sie nie voraussetzungslos ist; genauer gesagt, dass sie immer von einem Vorverständnis der Sache geleitet ist, nach der sie den Text befragt' (PH 232/3).

3 'Es gibt hier keine andere 'Objektivität' als die Bewährung, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet. Was kennzeichnet die Beliebigkeit sachunangemessener Vormeinungen anders, als dass sie in der Durchführung zunichte werden?' – Gadamer WM 252.

4 'La première déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. C'est cette relation inclusive ou englobante que j'appelle ici appartenance' (Ricoeur PH 38).

5 *Schleiermacher* stelt 'dass . . . wenn alles schlechthin fremd wäre, die Hermeneutik ihr Werk gar nicht anzuknüpfen wüsste, ebenso in dem entgegengesetzten, wenn nämlich gar nichts fremd wäre zwischen dem Redenden und dem Vernehmenden, sie es dann gar nicht erst anzuknüpfen brauchte' (BH 135). Zie Gadamer WM 279.

6 'In (dem Verstehen) stehen sich die Individualität des Auslegers und die seines Autors nicht als zwei unvergleichbare Tatsachen gegenüber: auf der Grundlage der allgemeinen Menschennatur haben sich beide gebildet, und hierdurch wird die Gemeinschaftlichkeit der Menschen untereinander für Rede und Verständnis ermöglicht' (Dilthey GS V 329).

7 'Das In-Sein . . . bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit' (Heidegger SZ 54).

8 'Ein Wesen, das Sprache hat, ist durch Abstand gegenüber dem jeweils Gegenwärtigen ausgezeichnet' (Gadamer VZW 62). 'Ce qui est invincible à tout doute, c'est l'acte de recul et de distance qui crée l'écart par lequel le signe est possible' (Ricoeur CI 258).

9 ' . . . notre manière d'appartenir à la tradition historique, c'est de lui appartenir sous la conditions d'une relation de distance qui oscille entre l'éloignement et la proximité. Interpréter, c'est rendre proche le lointain' (Ricoeur PH 46).

kader waarmee men wel vertrouwd is, maar dat voor die specifieke levensuiting nog niet eerder is gebruikt. (Bij voorbeeld: het interpreteren van schijnbaar zinloos gedrag uit onbewuste krachten, het interpreteren van de 80-jarige oorlog vanuit materialistisch perspectief.)

Doordat hermeneutici levensuitingen graag interpreteren door ze buiten hun vertrouwde context te plaatsen en ze over te brengen binnen een nieuwe context, is hun werk bij uitstek metaforisch. Metaforen immers halen al bekende woorden of uitspraken *buiten* hun normale gebruik, en brengen ze, via een verplaatsing, *binnen* een nieuw referentiekader¹⁰.

Nu zijn er allerlei aspecten waaronder mensen zich buitengesloten kunnen voelen van de betekenis van levensuitingen. Een aantal van die aspecten is juist te beschrijven via de metaforen 'binnen' en 'buiten', en daar gaat het me hier om. Allereerst kan iemand zich een buitenstaander voelen omdat de *betekenis* van een levensuiting hem vreemd is (zo kan iemand vragen naar de betekenis van de woorden in het Bijbelboek Leviticus, naar de regels voor de diverse offers die beschreven worden, naar de persoon van de schrijver, naar de historische omstandigheden waaronder het boek is ontstaan.) Men kan deze vorm van interpretatie opvatten als het zich verplaatsen van de buitenkant van de tekst naar de binnenzijde ervan (paragraaf 3.)

Maar teksten hebben niet alleen betekenis, ze gaan ook ergens over, ze hebben een aanspraak op waarheid. Volgens veel moderne hermeneutici moet men zich als interpreet binnen deze invloedssfeer van teksten houden. Zo kan men het boek Leviticus op een dusdanige manier proberen te interpreteren dat het religieuze gehalte ervan aan het daglicht treedt, bij voorbeeld door het in een preek te gebruiken. Maar er zijn ook interpreten die zich buiten de aanspraak op waarheid houden en die 'daarachter' vragen. (Men kan denken aan psychoanalytische interpretaties van religieuze teksten.) In deze vorm van interpretatie gaat het erom of men zich binnen de invloedssfeer van een tekst begeeft, of zich buiten de referentie ervan houdt (paragraaf 4).

Er zijn ook hermeneutici die zich zowel buiten de betekenis als buiten de referentie van teksten houden, maar die zich richten op de buitenkant ervan (bijvoorbeeld de woordschikking, de semiologische en retorische bijzonderheden, de ordening in de beschreven handelingen). Binnen die buitenzijde zoeken zij dan een inwendige structuur. (Zie voor een structurele interpretatie van Leviticus 8-10: Leach CC 89-93) (paragraaf 5).

Interpretaties gaan niet alleen over levensuitingen, ze zijn ook van invloed op degenen die interpreteren zelf. Als een levensuiting iemand vreemd is, dan verkeert hij ook in zekere zin buiten zichzelf. Mensen kunnen zelfs systematisch buiten zichzelf zijn, van zichzelf vervreemd zijn. Volgens sommigen kunnen mensen via interpretaties proberen om weer binnen te gaan in, in te keren tot hun identiteit. Hier is de metaforiek van binnen en buiten er een van vervreemding en verinnerlijking (paragraaf 6).

In de slotparagraaf wil ik een lans breken voor een vorm van interpretatie, die niet direct leidt tot verinnerlijking, die zich ook niet direct binnen de invloedssfeer van een tekst wil ophouden, maar die daar juist een zekere afstand van wil nemen. Dat is het interpreteren door de buitenstaander, die als scepticus probeert het binnenste buiten te keren (paragraaf 7).

3. *Buitenkant en binnenzijde: de interpretatie van betekenis*

Wanneer mensen buiten de betekenis van een levensuiting staan, dan willen ze erin komen. En ze zijn bereid om daarvoor van hun plaats te komen, zich te verplaatsen, zodat ze tot het

10 Van de metafoer geldt: 'Ce qui fait la nouvelle pertinence, c'est la sorte de 'proximité' sémantique qui s'établit entre les termes en dépit de leur 'distance'. Des choses qui jusque-là étaient 'éloignées' soudain paraissent 'voisines'.' (Ricoeur MV 246).

binnenste kunnen doordringen. Wanneer iemand zich zo in iets onbekends probeert te verplaatsen, dan kan hij twee richtingen kiezen die elkaar aanvullen. Enerzijds kan hij een levensuiting begrijpen vanuit de *algemene regels* die haar bepalen, anderzijds kan hij zich concentreren op de *bijzondere situatie* van die speciale levensuiting. Zo kan iemand de betekenis van diverse offers in het boek Leviticus (zondoffers, brandoffers, spijsoffers, dankoffers – Lev. 9) proberen te begrijpen uit de algemene regels die toen voor die offers golden. Maar hij kan ook proberen zich in te leven in de bijzondere historische omstandigheden die op dat moment voor Mozes en Aäron deze offers nodig maakten. Dit onderscheid bestaat ook als het om het begrijpen van *taaluitingen* gaat. Die kunnen, zoals Schleiermacher opmerkt, enerzijds uit de *grammatica* begrepen worden, en anderzijds vanuit de *psychologie* van de spreker of schrijver¹¹. (Het zal overigens duidelijk zijn dat deze problematiek van het zich verplaatsen binnen een betekenis het prominentst is wanneer het gaat, niet om direct waarneembare levens- en taaluitingen, maar om de neerslag ervan, bijvoorbeeld in monumenten en teksten, maar ook in archeologische vondsten. Men is dan in nog sterkere mate buitenstaander ten opzichte van de spelers en de regels van het toenmalige spel¹².)

Over de vraag nu waarin het zich verplaatsen binnen in een levensuiting bestaat, vigeren ernstige misverstanden. Vooral bij critici van de hermeneutiek (outsiders) vindt men de opvatting dat interpreteren zou moeten gebeuren doordat men zich via invoeling of empathie verplaatst in het binnenste van een andere mens. En dit binnenste wordt dan opgevat als het verborgen bewustzijn¹³. Maar dat is niet de opvatting die we bij de hermeneutici zelf (tenslotte de insiders) aantreffen. Om te beginnen wil ik in dit verband iets zeggen over de opvattingen van Schleiermacher.

Hoe voorzichtig men te werk moet gaan kan al hieruit blijken dat de term 'Einfühlung' bij deze filosoof helemaal niet voorkomt (Frank SU 28). Maar een werkwijze die erop zou kunnen lijken is wel bij hem aan te treffen. Dat is de 'Divination'. We moeten ons echter wel eerst afvragen wat daarmee bedoeld wordt voordat we divinatie klakkeloos opvatten als het gissen naar wat zich afspeelt in iemands binnenkamer. Allereerst is het van belang van divinatie als methode relatief: voor het zich verplaatsen in een levensuiting zijn ook andere methoden nodig, en in de tweede plaats is divinatie niet het zich verplaatsen in iemands bewustzijn.

Wat het eerste punt betreft moeten we beginnen met de constatering dat Schleiermacher de term divinatie helaas gebruikt voor twee procedures die wel van elkaar onderscheiden moeten worden. Dat is de 'Ahndung' van een geheel van waaruit de delen begrepen moeten worden, en het na-beleven van het strikt individuele. Divinatie als gissing omtrent een geheel (een tekst, een leven) is geen verplaatsing in een bewustzijn en is relatief. Ze moet nog in een vergelijking van de delen, het *comparatief* verstaan, bevestigd of gecorrigeerd

11 Volgens Schleiermacher '(ist) der . . . Unterschied zwischen der mehr grammatischen, des Verstehen der Rede aus der Gesamtheit der Sprache bezweckenden, und der mehr psychologischen, das Verstehen derselben als eines Aktes fortlaufender Gedankenerzeugung bezweckenden Interpretation ebenso in der Sache gegründet . . . so dass ebenfalls in jedem vollkommenen Verstehen beides vollkommen muss gegeben sein' (BH 145).

12 Wat de taal betreft zegt Ricoeur dit duidelijk: 'le rapport écrire-lire n'est pas un cas particulier de rapport parler-répondre . . . le dialogue est un échange de questions et de réponses; il n'y a pas d'échange de cette sorte entre l'écrivain et de lecteur . . . le lecteur est absent à l'écriture; l'écrivain est absent à la lecture' (QT 182).

13 Ze zegt Hempel: 'the subjective experience of empathic identification with a historical figure, and of immediate – almost self-evidently certain – insight into his motivations, constitutes no knowledge . . . at all' (ASE 161 – zie 257/8). Volgens Stegmüller is het zo dat 'unser Anspruch, um 'das Innere' eines anderen Menschen zu wissen, sich nicht auf unsere Fähigkeit zu nachfühlendem Verstehen stützt, sondern auf empirisches Wissen um andere Gegebenheiten' (PRW I.3, 373).

worden. Deze aanvulling van het divinatoire verstaan door het comparatief acht Schleiermacher onontbeerlijk¹⁴. Maar divinatie heeft als tweede betekenis het gissen van het strikt individuele. Om te begrijpen wat dat inhoudt moet men zich wel realiseren dat de relatie divinatoire-comparatief (twee *methoden*) niet dezelfde is als de relatie psychologisch-grammaticaal (twee *zijden* van een levensuiting) (BH 146, 158). Deze onderscheidingen kruisen elkaar.

Enerzijds is divinatie het begrijpen van *alles* wat individueel is, niet alleen het psychologische, maar ook het grammaticale. Er bestaat een grammaticale divinatie, bijvoorbeeld wanneer een geniaal auteur een wending in de taal als eerste gebruikt (BH 146). Ook voor het begrijpen van de individuele *stijl* van een geschrift is divinatie nodig. Maar divinatie alleen is hier zeker niet voldoende. Wil men een individuele stijl onderkennen dan moet men toch eerst de algemene grammatica beheersen. En ook hier kan comparatieve controle niet gemist worden¹⁵.

Nu kent Schleiermacher anderzijds naast grammaticaal ook psychologisch verstaan: het begrijpen van een werk uit het leven van een auteur (BH 155). Maar ook daar is divinatie relatief. Allereerst kan men een mens alleen begrijpen wanneer men ook iets weet van de regelsystemen waartoe hij behoort, dus wanneer er sprake is van grammaticaal verstaan¹⁶. En vervolgens moet iemands levensloop wel degelijk ook begrepen worden uit de verschillende onderdelen ervan. Dus comparatief verstaan is hier al even onontbeerlijk¹⁷. Het binnentreden in een tekst of leven is dus niet alleen divinatie, het bestaat uit een geheel van procedures, waarin grammaticaal en psychologisch verstaan, de comparatieve en de divinatoire methode, allemaal met elkaar samenhangen. Maar dan ontstaat de vraag of het zich verplaatsen in een levensuiting wel het zich verplaatsen in het inwendige geestesleven van een auteur is.

Schleiermacher nu erkent de divinatie wel als *een* methode, en daarmee komen we op het tweede punt. Want Schleiermacher vat divinatie op als de verwantschap met een ander, waardoor iemand zich *inleeft* in hem, en zo begrijpt hoe hij tot zijn werken is gekomen (BH 140). Maar inleven is niet hetzelfde als het navoelen van een bewustzijn. Inleven is het binnentreden in het *leven* van een auteur, niet per se van zijn bewustzijn. Sterker nog, een auteur zelf kan onbewust zijn van de betekenis van zijn leven, dus een buitenlander zijn. Vandaar dat voor Schleiermacher het verstaan uiteindelijk een *beter-verstaan* dan dat van de auteur is¹⁸.

14 'Beide dürfen nicht von einander getrennt werden. Denn die Divination erhält ihre Sicherheit erst durch die bestätigende Vergleichung, weil sie ohne diese immer fanatisch sein kann. Die comparative aber gewährt keine Einheit; das allgemeine und besondere müssen einander durchdringen und dies geschieht immer nur durch die Divination' (Werke I.7.43/4).

15 Dit geeft Frank met betrekking tot de grammaticale zijde als volgt weer: 'Wohl konstituieren also Syntax, Semantik und (so weit sie selbst Regeln formuliert) Pragmatik die *conditiones sine quibus non* der Sprachverwendung; aber keine dieser Instanzen ist damit schon die *causa per quam* der individuellen Kombination, durch die der freie Gedanke des sprechenden Subjekts in seiner niemals nezessitierbaren und mithin auch nie vollkommen schematisierbaren 'Eigentümlichkeit' sich manifestiert' (SU 29/30).

16 'Diese Einsicht in das Verhältnis eines Schriftstellers zu den in seiner Literatur schon ausgeprägten Formen ist ein so wesentliches Moment der Auslegung, dass ohne dasselbe weder das Ganze noch das Einzelne richtig verstanden werden kann' (BH 143/4).

17 Bijvoorbeeld: in de beoordeling waarom de ene auteur meer succes heeft gehad dan de andere. Daarom geldt: 'und auch hier wieder wird es keine Sicherheit geben ohne Anwendung eines komparativen Verfahrens auf der psychologischen Seite' (BH 146).

18 Werke I.7, 32/3: 'Die Aufgabe ist auch so auszudrücken 'die Rede zuerst eben so gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber'. Denn weil wir keine unmittelbare Kenntnisse dessen haben, was in ihm ist, so müssen wir vieles zum Bewusstsein bringen was ihm unbewusst bleiben kann ausser sofern er selbst reflectierend sein eigener Leser wird' – zie BH 145.

Nu ontstaat de vraag of de metaforiek van binnen en buiten niet beter verschoven kan worden. Wie zich verplaatst van buiten naar binnen gaat niet in eerste instantie af op innerlijke gebeurtenissen *in* iemand. Wie interpreteert treedt niet binnen in andermans binnenste, maar in zijn *leven en wereld*. Daaraan dragen zowel het begrijpen van algemene regels, als ook de verwantschap met een auteur bij. Zo komt men in het geheel van interne relaties waarbinnen een levensuiting zijn plaats heeft.

Dat interpreteren niet het binnengaan in iemands innerlijk is, maar binnengaan in een zichtbare wereld van betekenis, wordt duidelijk in de hermeneutiek van de latere Dilthey.

Deze beschrijft het interpreteren ondubbelzinnig als verplaatsing van buiten naar binnen¹⁹. Wanneer we levensuitingen interpreteren, dan gaat het om de relatie tussen een 'uiterlijke, zintuiglijke zijde', en een zijde 'die aan de zintuigen onttrokken en daarom innerlijk is'. Maar Dilthey voegt hier meteen aan toe dat het een gebruikelijke fout is om dit innerlijk op te vatten als het psychisch levensverloop (GS VII 84). Dilthey meent niet alleen dat interpreteren altijd gebeurt vanuit gemeenschappelijke regels²⁰ en dat divinatie door comparatief verstaan aangevuld moet worden (GS VII 226). Hij zegt ook dat het innerlijk waar het om gaat datgene is wat *door het leven voortgebracht is*. Wat geïnterpreteerd wordt is de neerslag van levensuitingen in de zichtbare werkelijkheid, de 'objectivering van het leven in de buitenwereld' (GS VII 148). Dit innerlijk is geen bewustzijn, maar het leven dat 'effectief is, ook zonder bewust te zijn' (GS V 190). Het leven zoals zich dat op zichtbare wijze uit *zelf* is het 'von innen Bekannte' (GS VII 261).

Dat het zich richten op het innerlijk geen verplaatsing in een bewustzijn is hoeft ons om drie redenen allermintst te verbazen. Allereerst willen we, wanneer we ons in een dichtwerk of muziekstuk verplaatsen, toch niet de psyche van de dichter of componist leren kennen. We willen iets over de betekenis van het werk te weten komen, en die kan begrepen worden buiten de psyche om²¹. (Het is bijvoorbeeld geen ramp dat we niets weten over de auteur of auteurs van de Homerus.) Maar, en dat is het tweede punt, wanneer we dan toch iemand als individu willen begrijpen, dan kunnen we er niet mee volstaan ons in zijn psyche te verplaatsen. Mensen worden immers bepaald door allerlei levensbetekenissen die buiten hun wil en bewustzijn om gaan (GS VII 147). Men hoeft maar te denken aan hartstochten, aan traditioneel bepaalde handelingen, aan historische toevalligheden. Mensen zijn niet alleen scheppers, maar ook kruispunten van betekenissen, die zelf 'sittliche Mächte' vormen die mensen maar ten dele overzien (zie Droysen, Hist. § 41). Tenslotte valt iemands levensverloop niet samen met zijn bewustzijn ervan, doordat de betekenis ervan mede bepaald wordt door wat *erna* gebeurt. De tijdgenoten van Napoleon of Hitler hadden een ander beeld van die mensen dan wij, en latere generaties zullen er weer anders over oordelen. Een definitieve bepaling van iemands leven is dus nooit te geven. Daar zou men het einde van de geschiedenis voor moeten afwachten (Dilthey GS VII 233).

19 Zo noemt Dilthey Verstehen 'ein sich immer tiefer einbohren in die geschichtliche Wirklichkeit... Das Verstehen dringt in die fremden Lebensäußerungen durch eine Transposition aus der Fülle eigener Erlebnisse' (GS VII 118).

20 'Ein Satz ist verständlich durch die Gemeinsamkeit, die in einer Sprachgemeinschaft in bezug auf die Bedeutung der Worte und der Flexionsformen wie den Sinn der syntaktischen Gliederung besteht. Die in einem bestimmten Kulturkreis festgelegte Ordnung des Benehmens macht es möglich, dass Begrüßungsworte oder Verbeugungen in ihren Abstufungen eine bestimmte geistige Stellung zu andern Personen bezeichnen und als solche verstanden werden' (GS VII 209).

21 'Der Zusammenhang eines Dramas besteht in einer eigenen Beziehung von Stoff, poetischer Stimmung, Motiv, Fabel und Darstellungsmitteln. Jedes dieser Momente vollzieht eine Leistung in der Struktur des Werkes... So ist der Gegenstand, mit dem die Literaturgeschichte oder die Poetik zunächst zu tun hat, ganz unterschieden von psychischen Vorgängen im Dichter oder seinen Lesern. Es ist hier ein geistiger Zusammenhang realisiert, der in die Sinneswelt tritt' (GS VII 85, zie 222).

Maar dan moeten we concluderen: wie zich in een ander verplaatst, verplaatst zich niet in een bewustzijn, maar in zijn leven dat vol betekenis is. De verplaatsing is geen overgang van 'buiten' als 'in de wereld' naar 'binnen' als 'in het bewustzijn'. Dat is de opvatting waarvan Merleau-Ponty zegt: 'le corps vivant devenait un extérieur sans intérieur, la subjectivité devenait un intérieur sans extérieur' (PP 68). Van buiten naar binnen gaan is een verandering van *blikrichting*, namelijk van de uitwendige natuurlijke relaties naar de inwendige levensrelaties. Maar het leven uit zich van nature in de buitenwereld²². Pas dan kan men spreken van de '*inhérence de ma conscience à son corps et à son monde*' (Merleau-Ponty PP 403).

We vinden bij Dilthey de metaforiek van binnen en buiten niet alleen aan de kant van datgene wat geïnterpreteerd wordt, maar ook aan de zijde van de interpreter. Enerzijds moet deze *buiten* zijn gewone vooringenomenheden gaan staan, hij moet 'immer voraussetzungsloser' worden (GS VII 138), en zich buiten de identificatie met enige Weltanschauung houden (GS V 380). Maar juist door deze distantieering kunnen mensen volgens Dilthey *binnentreden* in hun eigenlijke identiteit: 'Het verstaan is een hervinden van het ik in het gij; de geest hervindt zichzelf op steeds hogere niveaus van samenhang, (GS VII 191). Overigens noemt ook Schleiermacher het verstaan 'das allmähliche Sichselbstfinden des denkenden Geistes' (BH 148).

Nu is er van hermeneutische zijde kritiek gekomen op de filosofie van Schleiermacher en Dilthey. Volgens deze kritiek proberen zij wel binnen te gaan in de betekenis van het leven, maar blijven zij toch buiten de kern ervan. Zij vergeten dat teksten niet alleen een levensbetekenis hebben, maar ook ergens over gaan (net zo maken mensen in hun handelingen aanspraak op juistheid). Zo zegt Ricoeur dat echt in een tekst komen geen verplaatsing is in een auteur, historische situatie, of oorspronkelijke lezer, maar bestaat in het ernstig nemen van de referentie ervan (IT 92). Hij volgt hierin Gadamer. Deze verwijt Schleiermacher dat hij buiten de *zaak* blijft waar een tekst over gaat (WM 184, zie Bultmann PH 242). Gadamer vindt dat bijvoorbeeld een religieuze tekst ook religieus begrepen moet worden – voor Schleiermacher daarentegen is de Bijbel één tekst onder andere, en heeft deze geen specifieke status.

4. *Instemmen of erbuiten blijven: de interpretatie van referentie*

Door zijn kritiek op de romantische en historische hermeneutiek verschuift Gadamer de metaforiek van binnen en buiten. Ook hij ziet interpreteren als een zich verplaatsen (WM 286/8) dat nodig is omdat men buiten een betekenis staat (WM 279, 283). Hij kent de polariteit van buiten en binnen als vreemdheid en vertrouwdheid. Het zich verplaatsen in een ander is voor hem evenwel *niet* het begrijpen van zijn grammatica en psychologie. Volgens Gadamer blijft men zo juist *buiten* de ander. Want deze uit niet zo maar betekenen, hij maakt er aanspraak op het bij het rechte eind te hebben. Schleiermacher en Dilthey zijn buiten de referentie van teksten gebleven, doordat ze, in hun verlangen buiten hun eigen vooroordelen te raken, buiten zichzelf geraakt zijn (Gadamer spreekt van 'Selbstentfremdung, – WM 289, zie 161). Volgens Gadamer moet men zich juist *niet* van de opvattingen van zichzelf en de ander 'distanzieren' (WM 350). Men moet zich binnen de eigen opvattingen houden, om van daaruit binnen de invloedssfeer van de ander te kunnen

22 Wij verzetten ons tegen intentionalistische opvattingen over interpretatie, zoals die van Hirsch: 'All valid interpretation, of every sort, is founded on the re-cognition of what an author meant' (VI 126). Hetzelfde geldt voor de antropoloog Geertz: 'descriptions of Berber, Jewish, or French culture must be cast in terms of the constructions we imagine Berbers, Jews or Frenchmen to place upon what they live through (IC 15).

blijven. Nu beveelt hij niet aan om de opvattingen van de ander binnen te halen in de eigen gedachtengang, integendeel: men moet buiten het dogmatisme proberen te geraken, maar dat gebeurt niet doordat men zich van oordelen onthoudt, maar doordat men zijn vooringenomenheden in het spel van de discussie brengt. Door deze specifieke vorm van 'Ausersichsein' is volgens Gadamer de 'Zuwendung zur Sache' mogelijk (WM 119).

Gadamer beschouwt de ware interpretatie als een *applicatie*: een toepassen van de waarheidsaanspraak ervan in de huidige situatie. Een wet wordt begrepen doordat hij in de jurisprudentie geconcretiseerd wordt, een religieuze verkondigingstekst moet als preek zijn heilswerking uitoefenen, en is dus van wezenlijk andere aard dan andere literatuur²³. Alleen zo kan men volgens Gadamer de betekenis van een tekst binnengaan, de 'Sinnentfremdung' ervan overwinnen.

Een voor de hand liggende tegenwerping tegen deze applicatieve interpretatie van de hermeneutiek is dat er allerlei levensuitingen zijn die betekenis hebben buiten de verwijzing naar de werkelijkheid om, zoals beeldende kunst en poëzie. Maar Gadamer stelt daartegenover dat er ook in de kunst sprake is van 'Darstellung', een verhevigde weergave van de werkelijkheid²⁴. Sterker nog, juist doordat de poëzie zich *buiten* de gewone referentie begeeft, kan ze ons *binnenvoeren* in een verhevigde werkelijkheid²⁵.

We hebben hierboven gezien dat in de ogen van Schleiermacher en Dilthey het interpreteren voor de hermeneuticus een interiorisering is. Ook Gadamer erkent die mogelijkheid. Volgens hem kan een interpreter buiten hem liggende waarheden 'in sich einholen, in das Ganze seines Selbstverständnisses' (WM XVIII)²⁶. Maar hij waarschuwt tegen de hegeliaanse verleiding om alle betekenis binnen te halen in een zich uitdijend bewustzijn. Hij verzet zich tegen elke 'Aneignung als Besitzergreifung' (WM 295). Voor Gadamer is de essentiële hermeneutische ervaring er een van eindigheid, een besef dat men altijd *buiten* de laatste waarheid blijft²⁷. Doordat de geschiedenis buiten de interpreter om telkens andere aspecten van de werkelijkheid naar voren haalt is een werk nooit een vaststaande identiteit. Het is altijd hetzelfde, *maar ook* iets anders²⁸. Daarom *blijft* de interpreter een buitenstaander.

Nu is er ook op de hermeneutiek van Gadamer kritiek gekomen die een voortzetting vormt van de metaforiek van binnen en buiten. Die kritiek is afkomstig uit de semiologisch-retorische filosofie. Deze filosofen zeggen dat Gadamer wel door teksten heen wil binnentreden in de referentie ervan, maar dat hij zich daarmee *buiten* belangrijke aspecten ervan houdt. Hij blijft, en dat is in zekere zin paradoxaal, *buiten* de *buitenzijde* van teksten. Hij is zozeer gericht op de inhoud dat hij veronachtzaamt dat teksten ook een uitwendige

23 'Ein Gesetz will nicht historisch verstanden werden, sondern soll sich in seiner Rechtsgeltung durch die Auslegung konkretisieren. Ebenso will ein religiöser Verkündigungstext nicht als ein blosses historisches Dokument aufgefasst werden, sondern er soll so verstanden werden, dass er seine Heilswirkung ausübt' (WM 292 – zie Ebeling HT 328/9).

24 'Sowohl die Dichtung als auch ihre Wiedergabe, etwa auf der Bühne, ist Darstellung... Die im Spiel der Darstellung erscheinende Welt steht nicht wie ein Abbild neben der wirklichen Welt, sondern ist diese selbst in der gesteigerten Wahrheit ihres Seins' (WM 130).

25 'The effacement of the ostensive and descriptive reference liberates a power of reference to aspects of our being in the world that cannot be said in a direct descriptive way, but only alluded to, thanks to the referential values of metaphoric and, in general, symbolic expressions' (Ricoeur IT 37).

26 'Zo spreekt hij over 'die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet' (WM 288).

27 'Dit is 'die Einsicht in die Grenzen des Menschseins, die Einsicht in die Unaufhebbarkeit der Grenze zum Göttlichen hin' (WM 339).

28 'Jede Aneignung der Überlieferung ist eine geschichtlich andere... eine jede ist... die Erfahrung einer 'Ansicht' der Sache selbst. Eines und dasselbe und doch ein anderes zu sein, dieses Paradox das von jedem Überlieferungsinhalt gilt...' (WM 448). Zie 268/9, 292, 295, 355.

bekleding hebben, en dat die uitwendige bekleding op haar beurt een binnenkant heeft, een inwendige structuur. (In paragraaf 7 zullen we de vraag stellen of er een beschouwelijk alternatief zou kunnen zijn voor de praktische hermeneutiek: een skeptische hermeneutiek die zich buiten de directe invloedssfeer van teksten houdt.)

5. *Uitwendige bekleding, inwendige orde: de interpretatie van structuur*

Nogal wat kritiek vanuit de semiologisch-retorische filosofie op de hermeneutiek is onjuist. Zo zoeken hermeneutici echt niet naar zuivere betekenissen buiten de taal om²⁹. En ze zijn al evenmin allemaal vervallen in hegeliaans vooruitgangsgeloof³⁰. Dat neemt niet weg dat de semiologisch-retorische interpretatie veranderingen heeft teweeggebracht in de metaforiek van binnen en buiten. Ik noem hier drie aspecten. (Uiteraard ben ik me ervan bewust dat de hier besproken auteurs onderling sterk verschillende opvattingen huldigen^{30a}.)

a. Een semiologisch-retorische interpretatie houdt zich buiten de waarheidsaanspraak van teksten, en richt zich op de buitenkant ervan, dus niet op de in de tekst verwoorde 'innerlijkheid' (IJsseling HR 171). Het gaat hier om relaties tussen teksten (intertekstueel), en de verwijzingen *binnen* teksten (IJsseling FHR 56) (intratekstueel). Hier staan de materialiteit van het discours (bijvoorbeeld machtsverhoudingen) en de textuur van de tekst centraal. Deze textuur kan zo fundamenteel zijn dat ze buiten het menselijk bewustzijn blijft (Lévi-Strauss AS 310)³¹.

Deze aandachtsverschuiving naar de uitwendige bekleding van teksten heeft geleid tot een nieuwe opvatting over de status van de tekens die erin gebruikt worden. We hebben gezien dat Gadamer van mening is dat teksten geen ondubbelzinnige identiteit hebben, maar altijd dezelfde *en* iets anders zijn. Dat komt doordat zij in de loop van de geschiedenis telkens anders worden toegepast. De opvatting nu dat de identiteit van tekens en teksten altijd in zekere zin buiten zichzelf staat, van zichzelf vervreemd is wordt in de semiologisch-retorische filosofie geradicaliseerd. *Derrida* zegt in dat verband dat één teken op zichzelf niets is – het bestaat alleen door de herhaalbaarheid ervan (itérabilité), die telkens anders is. Daardoor kleeft aan ieder teken een 'niet aanwezig achterblijfsel' (une *restance non présente*). Daar komt bij dat een teken alleen bestaat door verhoudingen van in- en uitsluiting met andere tekens³². Maar een teken dat alleen bestaat door de relaties ervan en dat steeds anders gebruikt wordt heeft geen duidelijk afgebakende identiteit. Het is altijd

29 Zo meent IJsseling: 'Men laat (de tekst) vrijwel onmiddellijk achter zich om achter of onder de tekst te zoeken naar de eigenlijke boodschap of betekenis die als een soort *Hinterwelt*... onafhankelijk van de tekst zou bestaan' (FHR 55, zie MR 160, 163).

30 Volgens Frank is er bij Gadamer sprake van de 'Anschluss ans Paradigma der Reflexion, für das die Entfremdung des Bewusstseins von sich nur eine Station auf dem Wege seiner beständigen Wiedereinkehr in sich sein kann' (SU 121).

30a Zo verzet Derrida zich tegen het statische van de structuren zoals Lévi-Strauss die aanneemt. Niettemin noemt hij zich 'niet a-structureel' – hem gaat het om de 'legitieme vereisten van het structuralisme'. Zijn filosofie heeft, in tegenstelling tot die van Lévi-Strauss, betrekking op teken-systemen waarin zowel 'langue' als 'parole' worden gegenereerd door een spel van differentiatie dat in de geschiedenis productief is. Maar zijn filosofie blijft syntactisch in zoverre alle presentie van de semiologische differentie afhankelijk wordt geacht: 'différences... sont les effets de la différence, elles ne sont inscrites ni dans le ciel, ni dans le cerveau' (P 18); 'il n'y a pas de présence hors et avant la différence sémiologique' (P 39). In Lacans filosofie ziet Derrida, gezien diens nadruk op het verwerven van 'propriété', 'authenticité', 'vérité', een vorm van 'fonologocentrisme' (Le facteur de la vérité, 129vv).

31 'Les raisons inconscientes pour lesquelles on pratique une coutume, on partage une croyance, sont fort éloignées de celles qu'on invoque pour la justifier' (Lévi-Strauss AS 25).

32 Zie Derrida M 31. Frank SU 121: 'Trägt doch innerhalb der Ordnung einer sprachlichen Weltansicht jedes Element, noch bevor es sich als das, was es meint, zu fassen bekommt, die Spur aller anderen Elementen der Signifikantenstruktur in sich'.

zichzelf en niet zichzelf (LI 25). Tekens kunnen op allerlei manieren gebruikt worden, ook op oneigenlijke, grappige, ironische wijze. Volgens Derrida is het een vorm van slechte metafysica om een eigenlijke, zuivere betekenis van tekens te willen destilleren uit al die vormen van gebruik. Maar dan moet men zeggen dat fouten, oneigenlijkheden, ironie, zich altijd *binnen* de taal bevinden, daar nooit buiten te houden zijn. Het parasitaire is onderdeel van de taal: 'la définition du parasite, c'est de n'être jamais simplement *extérieur*, de ne pouvoir être *exclu* ou tenu *dehors*' (LI 62). Het buitenissige is niet buiten te sluiten, en daarom bevinden tekens en teksten zich altijd in zekere zin buiten zichzelf. Deconstruerend interpreteren betekent: tegelijk binnen een tekstgeheel komen, en bepalen wat erbuiten gehouden wordt: "Déconstruire' la philosophie ce serait ainsi penser la généalogie structurée de ses concepts de la manière la plus fidèle, la plus *intérieure*, mais en même temps depuis un certain *dehors* par elle inqualifiable, innommable, déterminer ce que cette histoire a pu dissimuler ou interdire' (Derrida P 15).

b. Ook als het gaat om het begrijpen van de auteur van een tekst vinden we bij de semiologisch-retorische filosofie een verschuiving in de metaforiek van binnen en buiten. Gadamer legt sterk de nadruk op het gegeven dat mensen geen autonome subjecten zijn, maar bepaald zijn en blijven door de geschiedenis. De zelfbezinning van het individu is slechts een flakkeren in de gesloten stroomkring van het historisch leven. Gericht zijn op individualiteit is kijken in een lachspiegel (WM 261). Toch meent hij dat het ook niet zonder individualiteit kan. Immers, de tradities die mensen bepalen moeten ook door diezelfde mensen bewaard (bewahrt) en bevestigd (bewährt) worden, anders bloeden ze dood.

De semiologisch-retorische filosofie twijfelt op radicalere wijze aan de innerlijkheid van het subject. Zij stelt dat er geen innerlijkheid is buiten de teksten. De auteur wordt geheel opgenomen binnen het geheel van semiologische regels. 'Het zijn niet de denkers die denken, maar er is een systeem dat als een soort netwerk van noodzakelijkheden de verschillende individualiteiten mogelijk maakt' (Foucault MC 77). Met recht kan men hier spreken van een 'decentrerend van het subject' (Lacan E 621). Zoals Derrida het uitdrukt: het zelf is pluraal, zonder *inwendige* eenheid, geen grond van zichzelf, en niet spontaan, dat wil zeggen dat het een semantisch effect is van een differentieel systeem (P 40).

c. We hebben gezien dat de Schleiermacher en Dilthey, en in zekere zin ook Gadamer, hermeneutische kennis zien als interiorisering van een tekst door de interpreet, en daarmee als een binnengaan van de interpreet in een nieuwe identiteit. Wat Gadamer betreft kan men eraan twifelen of hij nu meent dat mensen door hermeneutische kennis komen tot een hogere identiteit, of alleen anders worden³³. In elk geval meent hij dat verstaan een *binnengaan* in een nieuwe horizon is. Juist aan deze interiorisering, die toch een vorm van toeëigening is, wordt door de semiologisch-retorische filosofie getwijfeld. Zo vraagt Lévi-Strauss zich af of het bewustzijn van de regels voor de taal wel veel verandert aan het normale, niet bewuste gebruik ervan (AS 65). En het 'deconstrueren' dat Derrida nastreeft is nu juist geen interiorisering. Hem gaat het erom betekenissen te laten slippen (*déravage*). Hij zegt dat zijn sofistische voorliefde voor het oneigenlijke en ironische niet leidt tot toeëigening, maar juist tot ont-eigening (*exproprier*) (LI 33). Tenslotte zegt ook Lacan dat interpretatie als zelfbewustzijn geen binnengaan is in de eigenlijke identiteit. Voor hem is zelfkennis (*me connaître*) even oorspronkelijk als miskenning (*méconnaître*). Mensen komen niet tot zichzelf, maar verkeren naar hun aard buiten zichzelf: 'je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas' (E 517). (Lacans interpretatie van Freuds 'Wo Es war

33 Zie WM 280 288/90, 360, 423 tegenover WM 268, 280, 285, 295, 409, 434, 448.

soll Ich werden' is dan ook zo ver als maar mogelijk is verwijderd van Ricoeurs hegeliaanse interpretatie in het kader van een 'appropriation de soi'³⁴.)

Ook de semiologisch-retorische stroming is niet aan kritiek ontkomen. Ik moet hier met enkele aanduidingen volstaan. Zo is een vraag die vaak gesteld wordt: is het wel mogelijk om van menselijke levens- en taaluitingen een syntaxis of semiologie te vervaardigen buiten iedere veronderstelde invloed van de werkelijkheid om? Wordt een van de eindeloos veel mogelijke syntaxis of semiologieën niet uiteindelijk gekozen vanwege de vruchtbaarheid ervan in de confrontatie met de werkelijkheid?³⁵ Dan zou er aan de rand van de semiologie toch een hermeneutische veronderstelling nodig zijn over het geheel van betekenis en referentie³⁶. Zo is het de vraag of Lévi-Strauss wel interpretaties van verwantschapsrelaties en mythen geeft buiten een algemeen-menselijke probleemstelling om (Ricoeur IT 86)³⁷. Ook wordt er vaak aan getwijfeld of mensen als individuen wel helemaal *binnen* semiologische systemen gehaald kunnen worden. Zijn de concrete, niet geheel voorspelbare voortzettingen van regelsystemen wel buiten de innerlijkheid van individuen om te begrijpen?³⁸ Taal geschiedt niet *buiten* structuren om, maar ook niet *alleen* binnen structuren (Frank SU 135). (In ieder geval is de menselijke behoefte om zich als auteur van anderen te onderscheiden zo oud als het schrijven zelf³⁹).

Nu is er één vorm van kritiek op de semiologisch-retorische filosofie die een volgende beweging vormt in de metaforiek van binnen en buiten. Dat is de kritiek van Ricoeur. De eerste bedenking die hij uit is die van de hermeneuticus die waarheidsaanspraken ernstig wil nemen. Hij zegt dat de semiologisch-retorische benadering *binnen* de teksten blijft, en vergeet dat ze verwijzingen *buiten* zichzelf hebben: 'the text no longer has an exterior, it only has an interior' (IT 81). (Merkwaardigerwijs komt dat doordat de tekst alleen op zijn buitenkant beoordeeld wordt!) Op dit punt van kritiek zal ik niet verder ingaan. Wel op een ander punt. Ricoeur zegt dat de ont-eigening van een subject zoals die in psychoanalyse en structuralisme plaatsvindt alleen zin heeft wanneer zij bijdraagt aan een zelf-toeëigening, aan het binnentreden van een vervreemd subject in zichzelf.

6. Vervreemding en toeëigening: interpretatie als zelfreflectie

Volgens Ricoeur kunnen mensen zichzelf niet leren kennen door zich op hun innerlijk te

34 'In diesem Kontext ist das Unbewusste kein lediglich verborgenes oder virtuelles Selbstbewusstsein, das nur der archaischen Operation harste, um zum Vorschein zu kommen, sondern ein Bezirk, von welchem aus alle Brücken zur Reflexion abgebrochen sind. Nimmt man an, es sei ein solcherart ausgezeichnetes Ich [namelijk het ik dat nooit adequaat weer te geven is in de reflectie], zu welchem Es werden soll (also gerade nicht das 'Ich' der Selbstreflexion), dann ahnt man, wie befremdlich die Paraphrase des Freudschen Satzes durch Lacan dem erscheinen wird, der die Psychoanalyse als demystifikatorisches Instrument einer teleologisch und semantisch konzipierten Hermeneutik zu gebrauchen gelernt hat' (Frank SU 123).

35 Burkert SHM 14: 'A sign system cannot be self-contained: there are no signs without signification, and signification is void without reference'. Immers, 'one and the same material can be structurally analyzed . . . in an infinite number of different ways' (Hathorst in Burkert SHM 149).

36 'l'intelligence structurale ne va jamais sans un degré d'intelligence herménétique' (Ricoeur CI 59).

37 'The function of language is to convey content, not to convey its own grammatical and syntactical rules . . . myths, like language, will convey messages distinct from their own structure. And in practice, Lévi-Strauss, though he formally maintains that the content of myths is irrelevant, does often rely on specific content for his ultimate interpretation' (Kirk M 43).

38 Volgens Frank stuit Derrida op 'onoplosbare moeilijkheden' 'sobald er das Problem der Anwendung von Zeichen ohne Rekurs auf ein Subjekt angeht' (SU 187). 'Nur das individuelle Selbstbewusstsein erklärt was Derrida beständig . . . in Anspruch nimmt: dass jede Wiederholung eines Zeichens dessen Sinn tangiert' (SU 201).

39 Zo zegt rond 550 v. Chr. Theognis: 'Cyrnus, laat het zegel van mij als verstandig man op deze woorden rusten . . . opdat ieder zal zeggen: dit zijn de woorden van Theognis . . .' (Theognis Fr 19-38).

richten. Ze moeten zich oriënteren op datgene wat zich *buiten* hen bevindt, en daarmee buiten zichzelf treden om zichzelf te leren kennen⁴⁰. Deze algemene procedure krijgt een speciaal belang wanneer mensen niet zomaar eens zichzelf vreemd zijn, maar *systematisch* buiten zichzelf zijn. Ze zijn dan vervreemd van hun identiteit. In zo'n geval kan het nodig zijn om afstand te nemen van de vertrouwde hermeneutische omgang met mensen en teksten. Dan is een extreme distantiëring als die van structuralisme en psychoanalyse bij uitstek zinvol. Het treden buiten de gebaande betekenispaden naar onbewuste inhouden noemt Ricoeur een 'exteriorisering' (IT 74), een 'distanciation aliénante' (HCI 52). Volgens hem is dit uittreden uit gebruikelijke betekenissen 'productief', omdat mensen zich zo bewust kunnen worden van hun vervreemding. Via de aanvankelijk distantiërende reflectie zouden mensen vanuit die vervreemding kunnen binnengaan in hun eigenlijke identiteit (HCI 54). Deze interiorisering wordt door Ricoeur beschreven als toeëigening van het vervreemde: 'To 'make one's own' what was previously 'foreign' remains the ultimate aim of all hermeneutics' (IT 91).

Het onderscheid met de eindigheidshermeneutiek van Gadamer is dat Ricoeur er niet van uitgaat dat interpreet en geïnterpreteerde thuis blijven horen binnen een gezamenlijke traditie. Hij vat de menselijke zelfverwerkelijking (*conatus essendi*) op als een wezenlijke verandering van de mens in de richting van inzicht, vrijheid en heil. In dit opzicht is hij het met het neomarxisme van *Habermas* eens. Mensen kunnen door factoren als arbeid en macht geheel buiten hun ware identiteit verkeren, en het is nodig om hun via een 'anticiperende van het goede leven' hun identiteit te hergeven. De reflectie die de vervreemding zou opheffen zou geen traditionele hermeneutiek meer kunnen zijn: die aanvaardt bestaande tradities op dogmatische wijze. Een werkelijke *ideologiekritiek* bestaat in een veel verder gaande distantiëring: men beschouwt tijdelijk mensen onder het 'quasi-causale' aspect van de empirisch-analytische wetenschap (en het structuralisme, volgens Ricoeur), teneinde vervreemdende machten op te sporen. Deze worden dan opgenomen in de emanciperende reflectie⁴¹.

Voor Ricoeur is het structuralisme dus een vorm van 'erklären', dat slechts zin heeft wanneer het in een nieuw, toeëigenend 'verstehen' wordt opgenomen. Zo zouden mensen via een 'désappropriation de soi' (HCI 56) komen tot een 'eschatologie de la libération' (HCI 61).

Ook vormen van interioriserende hermeneutiek als die van Ricoeur zijn scherp bekritiseerd. Dat is vooral gebeurd door hermeneutici die een sceptisch uitgangspunt hadden, en zich afvroegen of mensen niet zozeer van *binnenuit* bepaald zijn door tradities en hun natuur dat ze daar nooit *buiten* kunnen komen. Deze skeptische kritiek vormt voorlopig de laatste stap in de metaforiek van binnen en buiten. Voor mij is dit tevens een stap terug naar het binnentreden in het vreemde vanuit de vertrouwdheid met het leven dat alle mensen delen, als een melodie in eindeloze variaties, zoals de romantische hermeneutiek dat liet zien. Ik zal eerst de kritiek op de ideologiekritische hermeneutiek weergeven zoals die bij Gadamer's eindigheidshermeneutiek is te vinden. Daarna zal ik proberen het sceptisch standpunt, dat zich hier impliciet in bevindt, wat verder uit te werken.

40 'c'est dans (l)es objets, au sens le plus large du mot, que l'Ego doit se perdre et se trouver' (Ricoeur DI 51). 'l'existence ne devient un soi – humain et adulte – qu'en s'appropriant ce sens qui réside d'abord 'dehors', dans des oeuvres... où la vie de l'esprit est objectivée (CI 26).

41 'la possibilité la plus fondamentale pour une critique des illusions du sujet... pouvait rester dissimulé, ou non développé, dans une herméneutique des traditions en danger d'introduire prématurément un concept d'appropriation... Ainsi la critique des idéologies peut-elle être assumée dans un concept de compréhension de soi qui implique organiquement une critique des illusions du sujet' (HCI 56).

7. *Het binnenste buiten keren: skeptische interpretatie*

Het is de vraag of een interpretatie die meent via een radicale onteigening te kunnen komen tot een radicale toeëigening niet binnenste buiten gekeerd moet worden. (Ik laat nu maar terzijde dat de interpretatie van het structuralisme als 'erklären' tegenover het ware 'verstehen' niet adequaat is, omdat het structuralisme niet verklaart – geen potentiële voorspellingen doet – maar interpreteert, en daarbij wel degelijk filosofische pretenties heeft.)

Het is opvallend dat Gadamer's hermeneutiek niet alleen een applicatieve kant heeft (het voortzetten van een traditie), maar ook een skeptische: voor hem is de hermeneutische ervaring er uiteindelijk een van eindigheid, een besef altijd buiten betekenis en waarheid te blijven. Juist aan dit aspect van de zelfkennis gaat een reflexief-interioriserende hermeneutiek zoals die van Ricoeur voorbij. Wanneer hij Gadamer's hermeneutiek bespreekt, laat hij een wezenlijk aspect daarvan, de ervaring van eindigheid die een grens stelt aan de menselijke zelfverwerkelijking, terzijde. Juist deze ervaring van eindigheid kan het geloof in een *systematische* vervreemding van mensen, en in een systematisch-wetenschappelijke opheffing ervan, relativeren. Volgens Gadamer zijn mensen zozeer van binnenuit bepaald door het spel van de geschiedenis dat ze daar nooit buiten kunnen komen⁴².

In zijn ogen is het geloof in reflectie een 'phantastische Selbstüberschätzung' (WM 529), en zijn radicale vervreemding zowel als radicale zelftoeëigening marginaal (VZW 104). De menselijke zelfverwerkelijking is niet als vooruitgang te beschrijven⁴³. Gadamer vat psychoanalyse dan ook niet op in het kader van het hegelianisme, zoals Ricoeur dat doet, maar in de zin van Lacan (RHI 81). Iemand die psychoanalyse nodig heeft is niet iemand die zich 'emancipeert', maar een zieke (VZW 105, Oudemans WB 21-49). Deze wordt niet tot een hogere menselijke identiteit gebracht, maar opnieuw ingevoerd *binnen* de bestaande maatschappelijke normen (WM 533).

De skeptische vraag aan de emanciperende hermeneutiek is: komt reflectie eigenlijk wel zo vaak voor, vormt die niet veeleer een buitenkant, een marge? En *als* reflectie voorkomt, leidt ze dan wel tot interiorisering? Maar staat het geloof in een reflectie die de werkelijkheid in zich opneemt, en daarmee de mens zijn identiteit binnenvoert, dan niet *buiten* de menselijke werkelijkheid? (Oudemans/De Jong NM, hoofdstuk 8)⁴⁴. Is niet iedere poging om buiten de eindige menselijke werkelijkheid te treden minder een emancipatie dan een regressie binnen een nieuwe naïviteit? (Marquard AP 124). Dan zouden we kunnen zeggen: wie zich binnen een emancipatoire hoop ophoudt, zou zich wel eens buiten de menselijke werkelijkheid kunnen bevinden. En wie buiten die hoop probeert te komen, zou zich wel eens binnen die eindige werkelijkheid kunnen begeven. Wat Ricoeur er ook van moge vinden: de veronderstellingen van een hoopvolle en die van een skeptische hermeneutiek staan *buiten* elkaar⁴⁵.

Maar zegt de semiologisch-retorische filosofie niet iets vergelijkbaars? In zekere zin wel, voor zover ze de macht van bestaande structureren erkent. Maar er zijn verschillen. Een voornaam onderscheid is dat de skeptische hermeneutiek blijft uitgaan van een semantische

42 'Das ist doch unsere Erfahrung der Geschichte, das wir so sehr in ihr stehen, dass wir in gewissem Sinne immer sagen können: wir wissen gar nicht, was mit uns geschieht. Genau das ist Geschichte, dass wir nicht wissen, was mit uns geschieht, und dass wir trotzdem in dies Spiel verwickelt sind' (VZW 51).

43 'Man muss die Frage in allem Ernst stellen, ob 'Fortschritt', wie er im Sonderbereich der wissenschaftlichen Forschung zu Hause ist, mit den Bedingungen des menschlichen Daseins im ganzen überhaupt im Einklang ist' (Gadamer VZW 99).

44 'Für (die Zukunftsphilosophien) betreiben die Menschen – direkt oder indirekt – die Emanzipation zum Heilen: die Geschichtsvollendung. Dazu freilich . . . brauchten die Menschen (zumindest ihre Avantgarde) Allwissenheit, Allgüte, Allmacht: aber die fehlt ihnen, denn die Menschen sind endlich. Just darum kommt es für die Geschichtsphilosophie zu den grossen Enttäuschungserfahrungen: zur Enttäuschung der emanzipatorischen Naherwartung' (Marquard AP 120).

45 'Comme s'il fallait choisir entre la réminiscence et l'espérance' (HCI 61).

veronderstelling, namelijk dat ze iets te weten wil komen over de eindige menselijke werkelijkheid. Een beschouwelijke hermeneutiek over mythen bijvoorbeeld analyseert deze niet in vermeend betekenisloze 'mythemen', maar neemt ze ernstig als pogingen om algemeen-menselijke problemen op te lossen. (Dat erkent ook Lévi-Strauss in zijn meer hermeneutische ogenblikken⁴⁶).

Tot nu toe heb ik de nadruk gelegd op de skeptische kant in Gadamer's hermeneutiek. Maar deze heeft ook een praktisch-applicatieve kant. Juist hier wil ik de skepsis graag radicaliseren, en opnieuw een verschuiving teweegbrengen in de metaforiek van binnen en buiten. De praktisch georiënteerde hermeneutiek stelt zich op *binnen* de waarheidsaanspraak van teksten. Als zodanig is ze een *ethisch* bepaalde vorm van kennisverwerving⁴⁷. Deze ethiek bestaat onder andere hierin dat de praktisch georiënteerde hermeneuticus zich plaatst binnen een bepaalde traditie, zich daarmee identificeert. Van hem wordt 'Bejahung' en 'Pflege' van die traditie gevraagd (WM 265/6). Vanuit praktisch oogpunt kan dit niet bestreden worden. Maar de scepticus ziet potentiële gevaren in een dergelijke identificatie met een traditie. Die kan tot beperktheid, zelfs tot verblindheid leiden. Om te beginnen is het niet onaannemelijk dat een hermeneutiek die ethisch georiënteerd is zich vooral thuis zal voelen binnen tradities die de nadruk leggen op de mogelijkheid van verandering van mensen, die daarmee ook voorrang geven aan de toekomst⁴⁸. De hoop op de toekomst van een 'nieuwe mens' zal al heel sterk zijn in de joods-christelijke religieuze traditie waartoe zowel Gadamer als Ricoeur zichzelf rekenen. (Hetzelfde geldt voor geseculariseerde tradities die hopen op een revolutionaire ommekeer van de mens, of op een 'Kehre' die de 'redding' uit het 'uiterste gevaar' moet bieden (Heidegger).) Het is de vraag of een ethische en hoopvolle traditie niet langs de menselijke eindigheid heengaat, bijvoorbeeld de relatieve onveranderlijkheid van mensen door alle geschiedenis en traditieveranderingen heen (zie Marquard AP 119, Löwith KGE 160/1). (Hierbij ontkent de skeptische hermeneuticus niet dat hij zelf een ethiek heeft, en evenmin dat mensen in hun leven meestal door normen geleid worden. Zijn ethiek bestaat erin, zich zo min mogelijk door bestaande waarden te laten leiden in zijn beschrijving van menselijke levensuitingen.)

Dat er verschillen zijn tussen een hoopvolle applicatieve traditie en een skeptische kan duidelijker worden wanneer we ons wenden tot de interpretatie van de bijbel. Gadamer zegt, mijns inziens terecht, dat een echt *theologische* interpretatie van de bijbel applicatief moet zijn. Zij moet de bijbel begrijpen vanuit een christelijk 'vooroordeel', namelijk het 'rechte geloof', en wel zo dat de verkondiging van het heil mogelijk is (WM 314). Daarmee verzet hij zich tegen Bultmann die, in het voetspoor van Schleiermacher, meent dat de Bijbelinterpretatie geen andere veronderstellingen kent dan de interpretatie van andere literatuur (PH 256). Gadamer zegt eigenlijk dat Bultmann zich buiten de theologie heeft begeven.

Maar voor mij is het de vraag of Gadamer wel helemaal binnen de *filosofische* interpretatie is gebleven. Wie filosofeert en daarbij binnen een theologische traditie blijft staan zou wel eens het gevaar kunnen lopen, zo weinig buitenstaander te zijn dat beschouwelijke inzichten hem ontgaan. Een filosoof als Ricoeur, die zich als wijsgeer opstelt binnen het christelijk geloof, en aldus het Oude Testament wil begrijpen als *kerygma* en *Heilsgeschiede* (CI 48) lijkt op een hybride van een insider en een buitenstaander. Kan men als filosoof wel

46 'la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive' (Lévi-Strauss AS 248).

47 '(Der) 'theoretischen' Wissenschaft gegenüber gehören die Geisteswissenschaften vielmehr mit dem sittlichen Wissen eng zusammen. Sie sind 'moralische Wissenschaften'.' (WM 297).

48 'Zukunft ermöglicht ontologisch ein Seiendes, das so ist, dass es verstehend in seinem Seinkönnen existiert' (Heidegger SZ 336). 'Das Verstehen gründet primär in der Zukunft' (SZ 340).

zeggen: 'men moet de positie, of beter uitgedrukt, de ballingschap van de er buiten staande, niet geïnteresseerde toeschouwer verlaten?' (SM 329). Volgens mij is een filosoof nu juist bij uitstek een geïnteresseerde buitenstaander. Zijn beschouwing is als die van de toeschouwer bij een toneelstuk (theooros): iemand die wel opgaat in de tragedie, maar die toch buitenstaander blijft. Als geïnteresseerde buitenstaander kan men misschien juist relativiteit van en scheefgroei in de opvattingen van insiders op de korrel nemen.

Een voorbeeld uit de bijbelinterpretatie kan dit verduidelijken. Ricoeur vindt dat hij als filosoof het volk van Israël moet beschouwen als een 'uniek volk' (CI 49), ja als 'uitverkoren volk' (SM 116). Hij meent dat het joodse volk een hogere trap op de ethische ladder inneemt dan andere volkeren⁴⁹. Dat zou onder andere gelden voor de vervanging en verhoging van de 'primitieve' symboliek van de smet (bezoedeling, taboe) door die van zonde en schuld⁵⁰.

Ricoeur interpreteert verschillende religies in het kader van een teleologisch schema, waarin de metafoor van de overgang van kind naar volwassene een belangrijke rol speelt, in samenhang met de metaforiek van binnen en buiten: 'L'existence ne devient un soi – humain et adulte – qu'en s'appropriant ce sens qui réside d'abord 'dehors', dans des oeuvres, des institutions, des monuments de culture où la vie de l'esprit est objectivée' (CI 26). Hij brengt dat dialectisch gebeuren direct in verband met Hegels *Phänomenologie des Geistes* (CI 25). Er zou sprake zijn van een 'construction progressive des figures de l'esprit' (CI 241).

Toegepast op de diversiteit van religies betekent dit voor Ricoeur dat het joods-christelijk monotheïsme de verst voortgeschreden vorm van religie is: 'nulle part n'a été poussée aussi loin qu'en Israël la critique des représentations fondamentales sur lesquelles s'édifient le mythe du chaos et celui du dieu méchant. Le monothéisme hébreu et plus particulièrement la qualité éthique de ce monothéisme ont rendu caducs et impossibles la théogonie et le dieu tragique' (SM 224/5). Daarbij geeft Ricoeur de voorkeur aan het joods-christelijke religieuze bewustzijn, juist omdat hierin de geschiedenis als progressie kan worden gezien (SM 255/6).

Wanneer we nu letten op het onderscheid tussen pollutiedenken en ethisch denken, dan past Ricoeur zijn teleologisch schema toe op deze problematiek, en wel door te stellen dat het smetdenken 'un moment dépassé de la conscience' is (SM 32), met een 'caractère irrationnel' (SM 32). Nu weet ook Ricoeur heel goed dat het bijbelboek Leviticus vol zit met pollutiedenken, bijvoorbeeld als het gaat om voedseltaboes en de verdrijving van zondebokken. Maar voor hem hoeft dit met het teleologisch schema niet in strijd te zijn, immers, het voor-ethisch smetdenken kan wel ethisch gemaakt worden. Zo is in zijn ogen de smet van de sexualiteit een voor-ethisch geloof dat wel degelijk ethisch kan worden (SM 34). Net zo stelt hij dat het pollutiegeloof in de Leviticus geen gewoon smetdenken is, maar ethisch verhoogd is: 'een ritualisme post-éthique' (SM 131)⁵¹.

Als Ricoeur een theoloog was geweest had ik dit, zijn praktisch standpunt erkennend, kunnen billijken. Maar het is de vraag of hij zich als filosoof wel zo kan identificeren met één specifieke religieuze traditie, of hij zo niet de menselijke werkelijkheid, zoals een beschouwer die ziet, te buiten is gegaan.

Hoe ziet een skeptische interpretatie er dan uit? Welnu, allereerst is een skepticus geen positivist. Hij neemt menselijke levensuitingen ernstig. Tot die levensuitingen behoren ook

49 Zo zegt Ricoeur: 'le mythe théogonique a été foudroyé par le monothéisme éthique' (SM 303).

50 'La Loi, expression éthico-juridique de l'Alliance, s'est substituée à la puissance du tabou et à l'automatisme de sa vengeance' (SM 84).

51 Volgens Ricoeur is het een 'fait décisif que ces conduites archaïques aient été reprises après le stade éthique... Il me semble donc que le souci de pureté lévitique peut être compris comme un aspect de la volonté de sainteté pratique qui est au coeur du Judaïsme' (SM 131).

religieuze. De scepticus weet dat religie een algemeen-menselijk verschijnsel is, maar hij probeert tevens buiten de identificatie met een specifieke religie te blijven (al weet hij dat dit buiten-gaan-staan slechts relatief is – hij blijft uiteraard ook bepaald door zijn eigen traditie). Dat een filosoof als toeschouwer zich buiten de identificatie met een specifieke traditie probeert te houden heeft een goede reden. Hij weet namelijk, bijvoorbeeld door cultureel-antropologisch onderzoek, dat mensen geneigd zijn hun eigen religie centraal te stellen tegenover andere, en ook om hun eigen volk centraal te stellen (men gaat zich als 'uitverkoren volk' beschouwen). De scepticus weet dat dit *etnocentrisme* een algemeen menselijke eigenschap is, die Grieken, Joden, Bosjesmannen en Nederlanders delen. Maar zijn hermeneutische veronderstelling is dat hij iets wil weten over mensen in het algemeen. Daarom zal hij zich waar mogelijk *buiten* dit etnocentrisme houden.

Het is opvallend dat beschouwelijk ingestelde antropologen als Douglas kritiek hebben geïnterpreteerd op het centraal-stellen van de joods-christelijke ethiek door denkers als Ricoeur. Deze antropologen stellen dat pollutiedenken geenszins beperkt is tot primitieve religies, dat het ook in het moderne Europa vigeert (men hoeft maar te denken aan de behoefte aan reiniging van het huis – witte tornado's tegen de onzichtbare gevaren van vuil –, maar ook aan de angst voor besmet voedsel, voor besmetting door kernafval, voor pollutie van aarde, lucht en water). En omgekeerd zeggen deze antropologen dat primitieve volkeren heus niet zo sterk in de ban van de 'terreur' van het taboe verkeren dat zij geen ethiek zouden kennen⁵². De conclusie kan luiden dat het pollutiedenken uit het boek Leviticus misschien niet zo sterk verschuilt van dat van primitieven, en niet zonder meer aanspraak kan maken op een speciale post-ethische status.

Maar Douglas neemt voedseltaboes en zondebokken wel serieus. Zij laat zien dat het geen kinderlijke of afwijkende verschijnselen zijn, maar dat een algemeen-menselijke ratio hebben. Ze voldoen aan de menselijke behoefte aan duidelijk omschreven afbakeningen. Zo interpreteert zij de voedseltaboes uit het boek Leviticus als middelen om de toen heersende kosmologie te handhaven. (Dieren worden gedefinieerd volgens het element waartoe ze behoren – bijvoorbeeld: waterdieren moeten vinnen hebben. Dieren die daar niet aan voldoen, hybriden, zoals waterdieren zonder vinnen, worden als bezoedeld verworpen) (PD 41-57. Voor een voorbeeld uit de Griekse tragedie zie Oudemans/Lardinois NOM 1-9).

Een skeptische hermeneutiek neemt teksten en andere levensuitingen wel degelijk ernstig. Maar niet door ze toe te passen, niet door binnen één specifieke traditie te blijven. De skeptische hermeneutiek opereert vanuit een ander vooroordeel, namelijk dat teksten als het boek Leviticus iets kunnen zeggen over behoeften die mensen allemaal delen, met alle variatie van dien⁵³.

Daarbij is de scepticus als buitenstaander kritisch tegenover insiders. Hij denkt dat mensen behoeften hebben die hen buiten hun eindige werkelijkheid kunnen brengen (al heeft hij niet de illusie dat hij die behoeften kan opheffen of maar veranderen). Voorbeelden van die behoeften zijn: mensen willen zichzelf vaak centraal stellen tegenover de rest van de natuur (*antropocentrisme*), ze willen graag hun eigen volk centraal stellen

52 'magical practice, in the sense of automatically effective ritual, is not a sign of primitiveness, as the contrast . . . between the religion of the Apostles and that of late Catholicism should have suggested. Nor is a high ethical content the prerogative of evolved religions' (Douglas PD 19).

53 'The right basis for comparison is to insist on the unity of human experience and at the same time to insist on its variety' (Douglas PD 19). Een goede weergave van de skeptische werkwijze vinden we bij Lévi-Strauss waar deze zich 'estheet' noemt, omdat hij mensen van uitenaf bestudeert, alsof ze mieren waren: 'Le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre.' (PS 326) Met Rousseau zegt hij: 'Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter la vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés.' (PS 326/7).

(*etnocentrisme*), en ze willen in hun beschrijving van wat eigenlijk menselijk is graag hun eigen waarden centraal stellen, zoals vrijheid, vooruitgang, reflectie (humanistisch *ego-centrisme*). (Uiteraard deelt de skeptische hermeneutiek, die haar eigen waarden heeft, hier evenzeer in.)

De voorlopig laatste beweging in de metaforiek van binnen en buiten is dan de poging van de hermeneuticus om als buitenstaander excentrisch te zijn tegenover zulke -centrismen, deze binnenste buiten te keren, teneinde van buiten af de menselijke levensvorm binnen te treden.

Literatuur

- R. Bultmann, PH, Das Problem der Hermeneutik, in H-G. Gadamer, G. Boehm (ed.): Seminar: philosophische Hermeneutik, Frankfurt 1976 (oorspronkelijk: in Glauben und Verstehen II, Tübingen 1952).
- W. Burkert, SHM, Structure and history in Greek mythology and ritual, Berkeley 1979.
- J. Derrida, P, Positions, Paris 1972.
- J. Derrida, M, Marges de la philosophie, Paris 1972.
- J. Derrida, LI, Limited Inc, Baltimore 1977.
- W. Dilthey, GS, Gesammelte Schriften, V, VII, Leipzig und Berlin 1927 vv.
- M. Douglas, PD, Purity and Danger, an analysis of the concepts of pollution and taboo, London 1966.
- J. G. Droysen, Hist, Historik, hgg. von R. Hübner, 6. Auflage, München 1971.
- G. Ebeling, HT, Hermeneutische Theologie?, in H-G. Gadamer, G. Boehm (ed): Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt 1978.
- M. Foucault, MC, Let mots et les choses, Paris 1966.
- M. Frank, SU, Das Sagbare und das Unsagbare, Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt 1980.
- H-G. Gadamer, WM, Wahrheit und Methode, 3 Tübingen 1972 (1966).
- H-G. Gadamer, RHI, Rhetorik, Hermeneutik, Ideologiekritik, in Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971.
- H-G. Gadamer, VZW, Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, Frankfurt 1976.
- C. Geertz, IC, The interpretation of cultures, New York 1973.
- M. Heidegger, SZ, Sein und Zeit, Tübingen 1927.
- C. G. Hempel, ASE, Aspects of scientific explanation, New York 1965.
- E. D. Hirsch, VI, Validity in interpretation, New Haven 1967.
- G. S. Kirk, M, Myth, Cambridge 1970.
- J. Lacan, E, Écrits, Paris 1966.
- E. Leach, CC, Culture and communication, Cambridge 1976.
- C. Lévi-Strauss, AS, Anthropologie structurale, Paris 1958.
- C. Lévi-Strauss, PS, La pensée sauvage, Paris 1962.
- Leviticus, Lev (Statenvertaling)
- K. Löwith, KGE, Gesammelte Aufsätze zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960.
- O. Marquard, AP, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1982.
- M. Merleau-Ponty, PP, Phénoménologie de la perception, Paris 1945.
- Th. C. W. Oudemans, WB, Wedervaren en bewustwording, in J. H. Huijts (ed), Psychotherapie en het onvermijdelijke, Nijkerk 1982.
- Th. C. W. Oudemans & A. Lardinois, NOM, Niets is zo overweldigend als de mens, in Wijsgerig Perspectief 23 (1) 1982/3, pp 1-9.
- Th. C. W. Oudemans & R. D. de Jong, NM, Over de natuur van mensen – inleiding in de filosofische antropologie, Alphen a/d Rijn 1983.
- P. Ricoeur, SM, La symbolique du mal, Paris 1960.
- P. Ricoeur, DI, De l'interprétation, Essay sur Freud, Paris 1965.
- P. Ricoeur, CI, Le conflit des interprétations, Paris 1969.
- P. Ricoeur, QT, Qu'est-ce-qu'un texte?, in R. Bubner (ed) Hermeneutik und Dialektik II, Tübingen 1970.
- P. Ricoeur, HCI, Herméneutique et critique des idéologies, in Enrico Castelli (ed); Démythisation et idéologie 1973.
- P. Ricoeur, PH, Phénoménologie et herméneutique, in E. W. Orth (ed): Phänomenologie Heute, Freiburg 1975.
- P. Ricoeur, MV, La métaphore vive, Paris 1975.
- P. Ricoeur, IT, Interpretation theory, Fort Worth 1976.

- F. Schleiermacher, BH, Über den Begriff der Hermeneutik, in H-G. Gadamer, G. Boehm, (ed): Seminar: philosophische Hermeneutik Frankfurt 1976 (oorspronkelijk: 1835).
 F. Schleiermacher, W, Werke I.7: Hermeneutik und Kritik, F. Lücke (ed) 1838.
 W. Stegmüller, PRW, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie I.3, Berlin 1969.
 Theognis, Fr, Fragments, in J. M. Edmonds (ed) Elegy and Iambus, Cambridge 1958.
 S. IJsseling, RF, Retoriek en filosofie, Bilthoven 1976.
 S. IJsseling, HR, Hermeneutiek en retoriek, in R. C. Kwant en S. IJsseling, (ed): Filosoferen, Alphen a/d Rijn 1977.
 S. IJsseling, FHR, Fenomenologie, hermeneutiek en retoriek, in: Fenomenologie en kritiek, Assen 1981.

SUMMARY

Hermeneutics: metaphorical play of 'inside' and 'outside'

The author has investigated some transformations in the metaphorical play of the concepts of 'inside' and 'outside' in the philosophies of some outstanding representatives of hermeneutics, like the romantic conception of Schleiermacher, the applicative hermeneutics of Gadamer, the semiological and rhetorical thought of Derrida, and Ricoeur's critical hermeneutics. Finally an outline is given of one possible further move in the game hermeneutics plays with us: the sceptical point of view.