

Vom Hermetismus zum hermeneutischen Diskurs

In unserer Arbeit werden wir in erster Linie die Entwicklung der hermeneutischen Fragen untersuchen, die sich in der deutschen und im weiteren Sinne in der deutschsprachigen Kultur während des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts herausgebildet haben. Sie basiert auf der Genese und Entwicklung der Ansichten deutscher Denker über das Wesen und die Ziele der Hermeneutik im System der Geisteswissenschaften. Wir entwickeln eine Vorstellung von der allgemeinen Natur der philosophischen Hermeneutik, dass ihre Existenz eine natürliche Fortsetzung der metaphysischen Befragung der Welt ist. Die so verstandene Hermeneutik ist das Ideal der philosophischen Erkenntnis, das sich durch die Geschichte der westeuropäischen Metaphysik zieht.



Vira Dubinina - Doktorin der Philosophie, Leiterin der Abteilung für Philosophie und Sozialwissenschaften der Ukrainischen Medizinisch-Stomatologischen Akademie (Poltawa).

Leonid Mozgovoy - Dokortitel in Philosophie, Professor. SHEI "Donbas Staatliche Pädagogische Universität".

Butko Yuliia - Dokortitel in Philosophie, Doktorandin. SHEI "Staatliche Pädagogische Universität Donbass".



- VERLAG -
Unser Wissen

Dubinina, Mozgovoy, Butko


- VERLAG -
Unser Wissen



Leonid Mozgovoy
Vira Dubinina
Yuliia Butko

Vom Hermetismus zum hermeneutischen Diskurs

ENTWICKLUNG DES MODERNEN HERMENEUTISCHEN DISKURSES IN DEUTSCHLAND

**Vira Dubinina
Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko**

Vom Hermetismus zum hermeneutischen Diskurs

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**Vira Dubinina
Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko**

Vom Hermetismus zum hermeneutischen Diskurs

**ENTWICKLUNG DES MODERNEN
HERMENEUTISCHEN DISKURSES IN
DEUTSCHLAND**

FOR AUTHOR USE ONLY

SciencaScripts

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

This book is a translation from the original published under ISBN 978-620-4-20156-6.

Publisher:

Scientia Scripts

is a trademark of

Dodo Books Indian Ocean Ltd., member of the OmniScriptum S.R.L
Publishing group

str. A.Russo 15, of. 61, Chisinau-2068, Republic of Moldova Europe

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-4-10678-6

Copyright © Vira Dubinina, Leonid Mozgovoy, Yuliia Butko

Copyright © 2021 Dodo Books Indian Ocean Ltd., member of the
OmniScriptum S.R.L Publishing group

FOR AUTHOR USE ONLY

Wissenschaftliche Veröffentlichung

Dubinina Vira

Mosgowoj Leonid

Butko Yuliia

Vom Hermetismus zum hermeneutischen Diskurs

Monographie

FOR AUTHOR USE ONLY

2021

Autoren

Vira Dubinina

Doktorin der Philosophie, Leiterin der Abteilung für Philosophie und Sozialwissenschaften

Medizinisch-stomatologische Akademie der Ukraine (Poltawa)

Leonid Mozgovoy

Doktor der Philosophie, Professor der Fakultät für Philosophie, Geschichte und soziale und humanitäre Disziplinen

SHEI "Staatliche Pädagogische Universität Donbas" (Sloviansk, Ukraine)

Butko Yuliia

Doktor der Philosophie, Doktorand der Fakultät für Philosophie, Geschichte und soziale und humanitäre Disziplinen

SHEI "Staatliche Pädagogische Universität Donbas" (Sloviansk, Ukraine)

Genehmigt zur Veröffentlichung durch den Akademischen
Rat der Staatlichen Pädagogischen Universität Donbas

Rezensenten

Wladimir Petruschow

Doktorin der Philosophie, Professorin an der Ukrainischen Staatlichen Universität für Eisenbahnverkehr

Wladimir Fed

Doktorin der Philosophie, Professorin, Leiterin der Abteilung für Philosophie, Geschichte und soziale und humanitäre Disziplinen

Inhalt

Inhalt.....	3
Einführung	5
1. HERMETISMUS ALS FORM DES ÜBERGANGS ZUR HERMENEUTISCHEN PHILOSOPHIE	6
1.1. Die Grundlagen des Hermetismus in der europäischen Kultur	6
1.2. Horizonte des hermeneutischen Diskurses	29
2. ENTWICKLUNG DES MODERNEN HERMENEUTISCHEN DISKURSES IN DEUTSCHLAND.....	44
2.1. Der Einfluss von Heidegger und Gadamer auf die Entwicklung der modernen deutschen Hermeneutik.....	44
2.2. Ontogeneseologische Wende Gadamers von der Sprache zum neuesten Geschichtsverständnis	54
2.3. Apels Philosophie im Kontext der hermeneutischen Erfahrung	66
3. VERBINDUNG DER HERMENEUTIK MIT DER ANALYTISCHEN PHILOSOPHIE	77
3.1. Schlüsselthemen der analitischen Philosophie	77
3.2. Rezeption der hermeneutischen Ideen als moderne Entwicklung der analytischen Philosophie	92
SCHLUSSFOLGERUNGEN	112
REFERENZEN	114

FOR AUTHOR USE ONLY

Einführung

In unserer Arbeit werden wir in erster Linie die Entwicklung der hermeneutischen Fragen untersuchen, die sich in der deutschen und im weiteren Sinne in der deutschsprachigen Kultur während des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts herausgebildet haben. Sie basiert auf der Genese und Entwicklung der Ansichten deutscher Denker über das Wesen und die Ziele der Hermeneutik im System der Geisteswissenschaften.

In unserer Studie entwickeln wir eine Vorstellung von der allgemeinen Natur der philosophischen Hermeneutik, dass ihre Existenz eine natürliche Fortsetzung der metaphysischen Befragung der Welt ist. Die so verstandene Hermeneutik ist das Ideal der philosophischen Erkenntnis, das die gesamte Geschichte der westeuropäischen Metaphysik durchlitten hat.

Unsere Arbeit ist zunächst eine Sammlung von Segmenten, verstreuten Fragmenten des hermeneutischen Diskurses in der deutschsprachigen humanistischen Tradition der letzten zwei Jahrhunderte, denn hier erhält die Hermeneutik allmählich und unwiderstehlich den Charakter einer metaphysischen Theorie, einer Form der Vollendung der westeuropäischen Metaphysik oder zumindest ihrer Signifikanz. Aber auch in Ermangelung einer Systematik in der Entstehungsgeschichte des hermeneutischen Bedeutungsraumes haben wir versucht, unserer Betrachtung einen systemischen Charakter zu geben, indem wir die feinen Schnittlinien zwischen verschiedenen Autoren und Konzepten nachgezeichnet haben, die sich schließlich alle zu einem ganzheitlichen Bild zusammenfügten.

1. HERMETISMUS ALS FORM DES ÜBERGANGS ZUR HERMENEUTISCHEN PHILOSOPHIE

1.1. Die Grundlagen des Hermetismus in der europäischen Kultur

Die hermetische Philosophie ist als eine Philosophie des Wissens - der Gnosis - aufgebaut. Darin liegt ihr grundlegender Unterschied zu jedem anderen religiösen System, das auf dem Glauben, d.h. auf bestimmten psycho-emotionalen Zuständen einer Person beruht. Die Betonung des Wissens als Mittel zur Erlangung des Heils und die Anforderungen an den Besitz dieses Wissens in einer klar formulierten Lehre sind ein gemeinsames Merkmal der hermetisch-gnostischen Doktrin. In diesem Zusammenhang hat der Begriff "Wissen" offensichtlich eine religiöse oder übernatürliche, mystische Bedeutung, die in erster Linie das Wissen um Gott meint. Bei der Beschreibung der Philosophie des Hermetismus stellt M. Eliade fest, dass sie ihn viel mehr angezogen hat als die traditionelle griechische oder christliche Philosophie und Theologie, weil sie eine Suche nach der ältesten universellen Offenbarung und Spiritualität beinhaltet, die nicht nur das Judentum, das Christentum, Platon und die griechische Philosophie enthält, sondern auch die mythischen, mystischen und magischen Offenbarungen des Ostens, Ägyptens und Persiens offenbart. Sie untersucht nicht nur den Humanismus und den kühnen Synkretismus, der die "ägyptische Weisheit" und die alten Kulttraditionen einbezieht, sondern auch eine neue "Verherrlichung der *conditio humana*", die dadurch gekennzeichnet ist, dass sich die Humanisten zunehmend im parachristlichen Neuplatonismus und Hermetismus wiederfinden [1, S. 90]. Diese alte, aber sehr anpassungsfähige Weisheit unserer Zeit bringt uns einen religiösen Universalismus und einen neuen Humanismus, der dazu beitragen wird, dem engen Provinzialismus zum Durchbruch zu verhelfen, das Verhältnis von Makro- und Mikrokosmos herzustellen und auch harmonische Beziehungen in der Welt zu schaffen.

Der Begriff "Hermetik" wurde von den alten Griechen vorgeschlagen: Der Historiker Herodot (5. Jahrhundert v. Chr.) berichtete von ägyptischen Priestern, die über geheimes Wissen verfügten und dieses Wissen auf den legendären Hermes

Trismegistos zurückführten, in dessen Namen das Wort gebildet wurde. In der gleichen Zeit entstanden die so genannten "hermetischen Wissenschaften", die die Phänomene einiger Seinsebenen anhand ihrer Manifestation auf anderen Ebenen nach dem Prinzip der Ähnlichkeit untersuchten. Dieses Prinzip, das auch als Gesetz der Ähnlichkeit (oder Analogie) bezeichnet wurde, wurde der Legende nach von Hermes Trismegist selbst entdeckt und fand seinen Ausdruck in der bekannten esoterischen Formel: "Was unten ist, ist dem ähnlich, was oben ist."

Hermetik wurde als eine Lehre verstanden, die die Existenz einer verborgenen, unerkennbaren Essenz der Dinge anerkennt, die nur den Eingeweihten zugänglich ist. Das Wort "Esoterik" wurde bereits von christlichen Hierarchen, insbesondere vom Heiligen Konstantin, in den Dokumenten des Konzils von Nicäa verwendet. Er nannte sich selbst den "Herrn des Äußeren" ("Exoteriker").

Es sei darauf hingewiesen, dass eine hinreichend logische, harmonische Struktur der hermetischen Philosophie auf dem Postulat der Einheit der absoluten Wirklichkeit beruht und in den Worten zum Ausdruck kommt: "Er ist alles und nur er ist" [2, S.50].

Das Prinzip des Monismus entwickelt sich in der hermetischen Philosophie in zwei Richtungen. Erstens in der Vielfalt und ständigen Entwicklung der Einheitswirklichkeit und zweitens, was für uns wichtig genug ist, in der Entwicklung des Selbstbewusstseins als Prozess der Selbsterkenntnis und Selbstvervollkommnung.

Das heilige Buch von Thoth ist nach Meinung von V. Shmakov ein System von Lehren, die verschiedene Stadien der konsequenten Selbstbestätigungsbewegung der Einheitlichen Realität ausdrücken, und offenbart eine Reihe von Wegen, Gesetzen und Prinzipien, durch die der schöpferische Geist eines Menschen, der seine eigene Welt erschafft, die Einheit wiederherstellt, die verletzt wurde, und sich in ihr behauptet, als ein Teil, der sich selbst als Ganzes anerkennt.

Das Buch Thoth, das aus drei Teilen besteht, identifiziert drei Welten: die Welt des göttlichen Absoluten, die Welt des Universums und die Welt des Menschen. Eine solche Einteilung geht auf die dreifache Aufgabe der Philosophie zurück, insbesondere F. Bacon klingt so: "Gott, Natur, Mensch" [2, S. 51].

Um das Wesen des Menschen zu erklären, muss man sich auf das Fragment beziehen, das Hermes Trismegistus zugeschrieben wird. "Der Mensch ist nach dem Bilde der Welt geschaffen. Durch den Willen des Vaters mit Weisheit belohnt mehr als andere irdische Wesen; dank seiner Gefühle, ist er in Gemeinschaft mit dem anderen Gott, dank seiner Gedanken - mit dem ersten. In der einen ist er als Tier, in der anderen - als nicht ein Tier, Geist und Güte etabliert. Verstehe, dass die Welt von Gott kommt und in Ihm existiert, der Mensch kommt von der Welt und existiert in der Welt" [2, S. 182].

Die Smaragdtafel, eines der wichtigsten Werke der hermetischen Philosophie, beginnt mit den Worten: "Wahr, wahr, ohne Täuschung und ohne Zweifel wahr", und offenbart eine Methode der Selbsterkenntnis, die aus drei Stufen besteht. "Richtig" bedeutet, Informationen von den Sinnen zu empfangen, wobei das Erreichen einer authentischen Sinneswahrnehmung die physische Welt anzeigt. "Wahr ohne Täuschung" - offenbart die Auswahl des wahren Teils dieser Informationen als Ergebnis der geistigen Aktivität auf der mentalen Ebene. "Ohne Zweifel wahr" ist die ultimative Verifizierung des Wissens, das durch den Rückgriff auf das Absolute in einem Akt der mystischen Praxis gewonnen wurde. Der intuitive Sinn für die Übereinstimmung des erhaltenen Ergebnisses mit dem allgemeinen Fluss der Bewegung des Kosmos spricht von der astralen Welt der Phänomene [2, S. 22-34].

In diesem Fall wird die Aussage in Analogie zu den in unserer zeitgenössischen Literatur bekannten Wissensgraden aufgefasst. Von der lebendigen Kontemplation zum abstrakten Denken und von diesem zur Praxis - das ist der Weg des wahren Wissens. In diesem Zusammenhang geht es nicht um Praxis als sinnlich-objektive Tätigkeit, sondern um eine andere Praxis: die Praxis der Offenbarung.

Das Hauptwerk des hermetischen Zyklus ist die so genannte "Tabula Smaragdina Hermetis" ("Die Smaragdtafel des Hermes"), die in vielen Abhandlungen zitiert wird und ein Relikt der ägyptischen, hellenistischen Literatur darstellt. Dieses Werk, eine Art hermetisches "Glaubenssymbol", enthält sehr kurze aphoristische Formulierungen der wichtigsten Punkte der hermetischen Philosophie. Die hermetische Philosophie beginnt mit einem großartigen Bild von der Erschaffung des Kosmos. Im Mittelpunkt ihrer

Kosmogonie stehen drei Elemente. Das erste ist das "archetypische eidos", der schöne Kosmos. Das zweite ist der göttliche Wille, der den schönen Kosmos betrachtet und beschließt, ihn zu reproduzieren. Der dritte ist die feuchte Substanz oder die Dunkelheit, das Material, aus dem der Kosmos geschaffen wurde. Es ist wahr, dass eine gewisse Ähnlichkeit der Ideen in dem Bild der Erschaffung der Welt, das Platon im Dialog "Die Zeit" darstellt, zu erkennen ist. Hermes weist auf die Unendlichkeit des "schönen Kosmos" und seine Erleuchtung durch das Licht des Geistes hin. Die feuchte Substanz, die das Grundprinzip der vier Elemente (Feuer, Luft, Wasser und Erde) war, wurde durch die Kraft des göttlichen Wortes Logos geteilt und so entstand der zweite Geist, der Demiurg. Zusammen mit dem Logos schufen sie die Natur und die sieben Herrscher des Kosmos (d. h. die Planeten des Sonnensystems) und ließen auch die Bewegung entstehen, so dass es den Raum gab - den "zweiten Gott". In der "Smaragdtafel des Hermes" ist vermerkt: "Und so wie alle Dinge aus dem Einen (durch das Eine) oder durch das Denken des Einen (d.h. den Logos, das Welt"-Ich") entstanden sind, so wurden alle Dinge aus dieser einen Essenz geboren. [2, p. 23].

Dann kam die entscheidende Phase der Kosmogonie: die Anthropogenese. Wir betonen, dass es in der hermetischen Tradition zwei Varianten der Anthropogenese gibt. Nach der ersten Variante schuf Gott nach der Erschaffung des Kosmos reine Seelen und verlieh ihnen Macht in der himmlischen (irdischen) Welt. Diese Seelen waren die Ausführenden des göttlichen Willens, aber da sie unabhängige und launische Wesen waren, wollten sie diesen Willen nicht in seiner reinen Form erfüllen. Sie waren hochmütig und begannen, mit den himmlischsten Göttern zu konkurrieren, und überließen die irdische Welt sich selbst. Daraufhin beschloss Gott, den Menschen zu erschaffen und Seelen in die Körper der Menschen zu legen. Als Ergebnis der Bemühungen sowohl des Gottes selbst als auch der himmlischen Götter wurde das Menschengeschlecht erschaffen und die Seelen wurden in menschliche Körper eingeschlossen, scheinbar in einem Gefängnis. Nach der zweiten Version schuf Gott den Menschen, der eine Doppelnatur ist. Auf der einen Seite hat der Mensch eine geistige Komponente, auf der anderen eine körperliche. Im ersten Teil erbt sie von Gott den

Logos (die Fähigkeit zu denken und zu sprechen) und den Verstand, und im zweiten Teil erhielt sie einen Körper, der aus vier Elementen besteht und dem Zerfall unterworfen ist, weshalb der Mensch sterblich ist. Der Zweck der Erschaffung des Menschen durch Gott ist ebenso doppelt wie sein Wesen. Im ersten Traktat des "Hermetischen Korps" "Poimander" (nach der Grundversion der Etymologie dieses Namens kommt das Wort "Poimander" vom koptischen pemenetre - "Zeuge" und bedeutet den menschlichen Geist, der eine Emanation des göttlichen Geistes ist, den Menschen in seinem Handeln begleitet und eine Verbindung zwischen dem Irdischen, dem Himmlischen und dem Überhimmlischen herstellt, in diesem Traktat bezeugt es Kosmo und Anthropogenese) lesen wir: "Der erste Geist, der das Leben und die Welt ist, da er zweigeschlechtlich ist, ließ einen anderen Geist entstehen - den Demiurgen, der zweite, er machte sieben Herrscher aus dem Feuer ... ihre Herrschaft wird Schicksal genannt" und weiter: "Die Vernunft, der Vater von allem, der das Leben und das Licht ist, gebar einen Menschen, der ihm ähnlich war, den er wie seinen eigenen Sohn liebte, weil derjenige, der das Gesicht seines Vaters hatte ... "[2, p.34-36].

Die wichtige Formel, die auch Hermes zugeschrieben wird, verweist auf "eine magische alchemistische Verwandlung" und wird im weiteren Sinne als "großer innerer Akt" interpretiert, als Arbeit an sich selbst, mit dem Ziel, Vollkommenheit zu erlangen. Wichtige Werkzeuge in diesem Prozess waren die hermetischen Axiome, die den Menschen auffordern, in einer Welt des Lichts und der Vernunft zu leben, sich nicht in Unruhe und Untätigkeit fallen zu lassen und sich zu den Idealen des Guten und der Vitalität zu bekennen.

"Um deine Stimmung oder deinen Gemütszustand zu ändern - wie im ersten Axiom erwähnt - ändere deine Schwingung".

"Um die unerwünschte Geschwindigkeit der geistigen Schwingung zu unterbrechen, aktivieren Sie das Prinzip der Polarität und konzentrieren Sie sich auf den Gegenpol zu dem, den Sie unterdrücken wollen. Töte das Unerwünschte, indem du seine Polarität änderst. "

"Die Seele (wie auch Metall und Elemente) kann sich von Zustand zu Zustand, von Ebene zu Ebene, von Position zu Position, von Pol zu Pol, von Schwingung zu Schwingung verwandeln."

"Rhythmen können durch die Kunst der Polarisierung neutralisiert werden."

"Nichts kann sich dem Prinzip von Ursache und Wirkung entziehen, aber es gibt eine Vielzahl von Vererbungsplänen, und die Gesetze höherer Pläne können genutzt werden, um die Gesetze niedrigerer Pläne zu überwinden."

"Wahre geistige Transformation ist die Kunst des Geistes"

[2, p. 66].

Das hermetische Wissen, dessen höchstes Ziel die Annäherung des Menschen an Gott ist, wurde als Versetzung der Seele in die himmlische Welt oder, wie die Siegelanten sagten, "zu den Sternen" interpretiert. Zugleich hatte das Wissen eine wichtige moralische und theologische Funktion: Gott war das Objekt des Verstandes, denn das Wissen war ebenso wie Gott körperlos, und die Vernunft war sein Instrument. Dementsprechend ist der Fokus des Verstandes als Träger der Person auf das Verstehen, auf die Erkenntnis Gottes gerichtet. Daraus folgt, dass die Frömmigkeit identisch ist mit der Gotteserkenntnis und das Böse mit seiner Unwissenheit. In hermetischen Texten, namentlich in den hermetischen Axiomen, wird festgehalten, dass Gott selbst erkannt werden will, dass er dies wünscht, dass dies eines seiner Ziele bei der Erschaffung des Menschen war: "Der Besitz von Wissen, wenn er nicht mit der Manifestation und dem Ausdruck in der Tat einhergeht, gleicht der Anhäufung von Edelmetallen - eine nutzlose und unnötige Sache. Das Wissen ist ebenso wie die Gesundheit zum Gebrauch bestimmt. Das Gesetz des Nutzens ist allgemein. Und wer sie vernachlässigt, leidet als Folge seines Konflikts mit den Naturkräften"[2, S. 215]. Trotz der Tatsache, dass die hermetische Lehre geheim gehalten wurde, sollte sie nicht nur geheim gehalten und verborgen werden, das Gesetz der Nützlichkeit galt auch für ihn. Wissen ohne Manifestation und Nutzen ist eine leere Sache, nicht fähig, jemandem Gutes zu bringen. Die Esoterik der hermetischen Texte "ist ein allegorischer Ausdruck großer

philosophischer und mystischer Wahrheiten, ein verborgener Sinn, der nur von denen verstanden werden kann, die" zum "wahren Geist aufgestiegen sind" [2, S. 131].

Als religiöse und philosophische Lehre war die Hermetik eng mit okkulten Praktiken verbunden, mit Versuchen der praktischen Anwendung von Geheimwissen. In ihr sehen wir die Kunst der Beeinflussung von Objekten in der Umwelt, um bestimmte Ergebnisse zu erzielen, darunter auch irdische Güter, z. B. Gold und Silber als Ergebnis der Transmutation von Materie. Hermes Trismegistus wird die Urheberschaft der Smaragdtafel zugeschrieben, ein Auszug alchemistischen Inhalts, der den Stein der Weisen beschreibt. Der Hermetismus, der die lebendige Einheit und Verbindung aller Teile des Universums anerkennt, konnte nicht umhin, die Alchemie, die Magie und die Astrologie zu entschuldigen, und mit ihnen die Begründung für die besondere Rolle des Menschen in der Welt, die er sich aneignen und verwandeln kann.

Einerseits ist ein solches Wissen strikt auf die Erfahrung der Offenbarung beschränkt, bei der die Wahrnehmung der Wahrheit an die Stelle der rationalen Evidenz tritt, andererseits ist das "Wissen", das mit dem Heilsgeheimnis verbunden ist, nicht nur eine Information über ein bestimmtes Thema, sondern auch ein Mittel zur Veränderung des menschlichen Zustands und damit eine Heilsfunktion.

Als unsterbliches und geistiges Geschöpf ist der Mensch dazu aufgerufen, Gott und den Kosmos zu betrachten und anzubeten, denn ohne den Betrachter würde die Szene der Kosmogenerie in den Augen Gottes jeden Sinn verlieren. Da der Mensch ein sterbliches Wesen ist, besteht seine Aufgabe darin, die irdische Welt zu beherrschen, was bedeutet, dass der Zweck des Menschen in der Welt ungefähr derselbe ist, den Gott auf alles anwendet. So sah der erste Zyklus der Kosmo- und Anthropogenese aus, als sowohl die Menschen als auch ihr Schöpfer zweigeschlechtlich waren. In der zweiten Runde kommt es laut Hermetik zu einer Epoche der Trennung, in der die Lebewesen geteilt werden und das Ziel des Menschen die Selbsterkenntnis ist, die der Beginn des Weges der Gotteserkenntnis sein sollte; auch die Gesetze des Kosmos und seine Ordnung wurden festgelegt. Das Endziel des Menschen ist also die Erkenntnis, die Gnosis. Das neue Menschenbild wird verwirklicht und erhält die charakteristischen

Züge im Zeichen des Hermes Trismegistus, es wird durch die in den hermetischen Büchern klar aufgezeichneten Umrisse modelliert "Der Hermetismus bedeutete vor allem die Erhebung des Menschen. Er wird als dritter Gott bezeichnet und in den hermetischen Schriften als Geschöpf universeller Natur, als Abbild Gottes und Herrscher über alle anderen Wesen und zugleich als sündiger Eon-Androgyne behandelt "[2, S. 11]. Es ist auch ratsam, die Worte von Hermes Trismegist selbst zu zitieren: Es gibt nur drei: "Gott der Vater und das Gute", der Kosmos und der Mensch. Gott beherbergt den Kosmos, der Kosmos ist vom Menschen, der Kosmos ist der ewige Sohn Gottes, der Mensch ist ein Kind des Kosmos "[2, S. 113].

Zusammenfassend kann man also sagen, dass die wichtigsten Ideen der Kosmogenerese und Anthropogenerese innerhalb der hermetischen Philosophie wie folgt aussehen:

1. In der Hermetik koexistiert das religiöse Verständnis von Gott als dem Geist, der sich durch seine Schöpfungen manifestiert, mit der Idee des göttlichen Einen, das absolut ist und das existierende Wesen transzendiert;

2. Die von Gott geschaffene Welt ist sein objektives Abbild und eine Art zweiter Gott;

3. Der dritte Gott wird Mensch genannt. Aufgrund der Universalität seiner Natur hat der Mensch unbegrenzte Möglichkeiten, die Fähigkeit, alles zu werden, aber sein wahres Ziel ist es, den Weg zu Gott zu finden und durch vollkommenes Wissen mit ihm zu verschmelzen;

4. Der Mensch ist das einzige Geschöpf auf Erden, das zwei verschiedene Wesenheiten in sich vereint: Er ist sterblich an seinem Körper und unsterblich in Bezug auf das, was seine Substanz als Mensch ausmacht. Da er unsterblich ist und Macht über die Dinge hat, hat er Anteil an den Sterblichen, er gehorcht dem Schicksal, er steht über dem Gesetz des Himmels und wird zum Sklaven dieser Ordnung.

In hermetischen okkulten Bruderschaften gab es lange Zeit eine Reihe von Prinzipien, die "Kibalion" genannt wurden und die bei der Einweihung mitgeteilt

wurden, um das Bild der hermetischen Weltanschauung und des Weltverständnisses besser verstehen zu können:

das Prinzip des Mentalismus - "Alles ist der Geist: das geistige Universum"; das Prinzip der Analogie oder Konformität - "Die richtigen Schlussfolgerungen werden durch Analogie von den Fakten der sichtbaren Welt zu den Fakten der unsichtbaren Welten gezogen";

das Schwingungsprinzip - "Nichts ist ruhig, alles bewegt sich"; das Polaritätsprinzip - "Alles ist doppelt, alles hat sein Gegenteil";

das Prinzip des Rhythmus - "Alles gehorcht den Wechseln der Inkarnationen in den Ebenen des Seins";

das Prinzip der Kausalität - "Jede Ursache hat ihre Wirkung"; das Prinzip der Dualität von aktiven und passiven Anfängen - "In allem gibt es ein aktives (männliches) und ein passives (weibliches) Prinzip" [2].

In anderen okkulten Schulen werden die oben genannten Prinzipien in abgewandelter Form als eine Manifestation des großen einheitlichen Gesetzes des Universums verkündet und wie folgt aufgelistet:

1) Ordnung, 2) Ausgleich, 3) Kausalität oder Karma, 4) Schwingung, 5) Zyklizität, 6) Polarität, 7) Gleichgewicht. Es ist leicht, die absolute Parallelität in der Interpretation des Einheitlichen Gesetzes des Universums und der sieben Prinzipien der hermetischen Philosophie durch die Okkultisten zu erkennen, und dementsprechend die Einheit ihrer ursprünglichen Prinzipien oder methodologischen Basis [2].

Was den Ursprung der Hermetik betrifft, so sollte man die mythischen Erzählungen, die in alten Handschriften überliefert sind, nicht mit dem verwechseln, was auf der Grundlage von Fakten erkannt werden muss. Um dem Wissen einen mächtigeren Charakter zu verleihen, waren die Hermetiker von der Entstehung von Mythen umgeben, unter denen der hermetische Meister, der große Lehrer der Weisheit, der die spirituelle Tradition des Westens begründete, Hermes Trismegistos (dreimal der Größte), als Begründer des Hermetismus gilt. Während die Geschichte viele Informationen über Demokrit, Platon, Aristoteles und andere Philosophen bewahrt hat,

gibt es fast keine Informationen über Hermes. Hermes ist der griechische Name für Thoth, den ägyptischen Gott der Weisheit, der später, während der Herrschaft Alexanders des Großen, den Namen Hermes erhielt, der als drei verschiedene, aber im Wesentlichen identische Persönlichkeiten bezeichnet wird, die in jeder ihrer Hypostasen den Gipfel erreichten und groß wurden: Es ist der himmlische sichtbare Gott, spielte eine große Rolle im Raum und Anthropogenese; die zweite ist ein Lehrer, ein Prophet, ein Seher, ein irdischer Gott, in den Dialog mit Tat, Asklepios, Ammon; die dritte Hypostase ist der Autor der hermetischen Bücher, darunter die oben genannten [2].

Thoth-Hermes wurde zu einer legendären Persönlichkeit und gleichzeitig zu einer multidimensionalen Gottheit. Der Kenner der westlichen Mystik S. Klyuchnikov, der sich auf die Studie des Okkultisten P. Schure in seinem Werk Die großen Eingeweihten bezog, schlug vor, dass Hermes ein "Gattungsname" war, der für Ägypten die gleiche Rolle spielt wie Manu für Indien, d. h. Weiser, Kaste und Gott. Nach antiken Legenden war der ägyptische Gott Toth der Schutzherr des geheimen Wissens, der Gott der Weisheit, der mit dem Planeten Merkur verbunden war, der der Sonne am nächsten stand und von den Ägyptern als Vermittler zwischen den Göttern und der hellen Seite des Monats angesehen wurde. Als Synonym für die Kaste war Toth der mystische Schutzpatron des Priesterordens im alten Ägypten. In Bezug auf die Persönlichkeit (es sei jedoch daran erinnert, dass dies durch die Daten der Geschichtswissenschaft nicht bestätigt wird und daher eine Vermutung ist) wird Hermes Trismegist in der esoterischen Tradition als eine bestimmte Person interpretiert, die hohe Stufen der spirituellen Einweihung erreicht hat und mehrere tausend Jahre vor Christus in Ägypten lebte, "als die Griechen noch keine Hellenen waren." Die Berufung des Dreimal Größten erfolgte in Bezug auf Hermes, weil er als der Größte unter den Philosophen, der Majestätischste aller Priester, der Größte aller Könige anerkannt wurde"[79, S.118]. Zu den Wissenschaften, die Hermes entdeckte, gehörten: Medizin, Chemie, Astrologie, Musik, Rhetorik, Magie, Philosophie, Mathematik und Anatomie. Forscher vermuten, dass Hermes bei den Juden als Henoch bekannt war und später bei den Römern als Merkur in die Mythologie einging. Aufgrund des großen Respekts, den die antiken

Alchemisten Hermes entgegenbrachten, wurden die alchemistischen Werke "hermetisch" genannt, was in der Antike und in der modernen Sprache "undurchdringliche Verpackung" bedeutet. Der Hermetismus wurde zur Grundlage vieler okkulten Systeme und Lehren in Europa. Die berühmtesten Philosophen, darunter Pythagoras, Platon, Augustinus und die Denker der Renaissance, wurden als die geistigen Erben des Hermes Trismegista bezeichnet.

Die Hermetik ist nicht nur ein Denkmal des kulturellen Erbes, sondern gewissermaßen die methodische Grundlage der gesamten späteren mystisch-esoterischen Philosophie. Sie eröffnet den Wunsch, vollkommenes Wissen durch Offenbarung zu begreifen, eine Vorliebe für mythologisierende philosophische Abstraktionen, die Sorge um das Heil der Seele und die daraus resultierende Wahrnehmung des Lebens und der Welt. Gleichzeitig enthält der Hermetismus in seiner höchsten Ausprägung als religiöse und philosophische Lehre eine detaillierte religiöse Praxis, eine zeremonielle Reinigung und Befreiung der Seele, die Epiphanius der Gottheit vermitteln soll. Das einzige Sakrament, das der Hermetismus anerkennt, ist das Geheimnis des Wortes; die Art und Weise, wie die Gedanken in den hermetischen Dialogen vorgetragen werden, erinnert an das magische Verfahren zur Anrufung verborgener Bedeutungen, damit der Mensch sich selbst und Gott begreift.

Als System religiöser und philosophischer Anschauungen stellt sich die Hermetik als ein ganzheitliches Phänomen dar, auch wenn einige Thesen der verschiedenen zeitversiegelten Abhandlungen nicht ganz übereinstimmen und sich manchmal widersprechen. So findet sich in der hermetischen Philosophie neben der Akzeptanz der irdischen Welt und des leiblichen Lebens eine spiritualistische Ablehnung alles Irdischen und Sinnlichen. Auch die im Hermetismus vorherrschende Tendenz zum Monotheismus ist unübersehbar, was aber keine vollständige Ablehnung des Polytheismus bedeutete. Das religiöse Verständnis von Gott als dem erzeugenden Geist, der sich in seinen Schöpfungen manifestiert, koexistiert mit der Vorstellung des göttlichen Einen, Absoluten, Überexistenten, Unbekannten, Ungeoffenbarten in der Welt des objektiven Seins. Die hermetische Philosophie zeichnet sich durch die

konsequente Verwendung von Motiven der altägyptischen Mythologie (z. B. den Sonnenkult) und das Interesse an "praktischem" Wissen (der okkulten Wissenschaften) aus. Zur hermetischen Tradition gehören Abhandlungen in griechischer, lateinischer, koptischer und altarmenischer Sprache.

So beziehen sich einige Forscher auf die hermetische Literatur, sogar auf das "Buch der Toten" und Abhandlungen über Alchemie, die Rezepte für die Umwandlung von Metallen, magische Formeln, Zaubersprüche und astrologische Tabellen enthielten. Die Priester, die bei den alten Ägyptern die Hüter der Weisheit waren, hielten das Wissen als ein großes Geheimnis fest. So entstanden wahrscheinlich hermetische Werke. Es wird angenommen, dass sie nicht von einer einzelnen Person, sondern von einer ganzen Gesellschaft von Priestern über viele Generationen hinweg verfasst wurden. Da die Zahl der Werke im Laufe der Jahrhunderte zu groß wurde und die einzelnen Werke nicht die Namen der Autoren trugen, wurde ihre gesamte Reihe Hermes, also der göttlichen Weisheit, zugeschrieben. Das Alter der Ideen des ägyptischen Hermetismus steht außer Zweifel, aber es wird angenommen, dass die ältesten schriftlichen Denkmäler des Hermetismus, von denen die bekanntesten Poimandr, Asklepios, Hermes Gespräche mit Tat sind, eine Übersetzung anderer, älterer Traditionen sind, die von ägyptischen Eingeweihten und den griechischen Mysterien übermittelt wurden. Die hermetischen Werke haben eine kleine, streng geregelte Anzahl von Akteuren, darunter die so genannte "heilige Tetrade" von Figuren: Hermes selbst, sein geistiger Sohn Tat, Asklepios (Nachfahre des Gottes der Heilung) und König Ammon (angeblich der ägyptische Pharao Ramses II.).

Die hermetische Weisheit als ein Monument der altägyptischen Kultur gilt als das älteste, nicht nur der Werke der altgriechischen Philosophie, sondern auch der Bücher des Alten Testaments. "Die hermetische Lehre ist in erster Linie mündlich, sie wird vom Lehrer an den Schüler mündlich weitergegeben. Wenn wir den allgemeinen Respekt der Antike vor dem Logos, den Worten, der Sprache, der Bedeutung, den betonten Respekt vor Büchern, Gesprächen und Predigten berücksichtigen, dann wird die Besonderheit der Hermetik zu einer unklaren, ungeschriebenen Lehre; eine andere

Sache ist, dass die Bedeutung dessen, was geschrieben steht, bei weitem nicht immer so offensichtlich ist, wie sie für Eingeweihte offensichtlich ist" [3, S. 9].

Die Hinwendung zu den Grundlagen des hermetischen Wissens ist von einer gewissen Sakralisierung begleitet. Eine Einweihung ist nichts anderes als das Gespräch eines Schülers mit einem Lehrer, die Hauptform der Wissensvermittlung ist der Dialog. Aber im Gegensatz zu Platons Dialogen, in denen der Lehrer die richtigen Fragen stellt, die den Schüler der Erkenntnis näher bringen, fragt der Schüler in den hermetischen Dialogen, um sich den Geheimnissen der Wahrheit anzuschließen, deren Kenntnis die Geheimnisse der spirituellen Praxis enthüllt, die es erlaubt, Vollkommenheit zu erreichen und Unsterblichkeit zu erlangen.

Plutarch selbst war ein typisches Beispiel für den Eingeweihten und Denker seiner Zeit. Als gebürtiger Grieche (er stammte aus der böotischen Stadt Heronei) trug er den Titel eines Priesters des Apollo, war gebildet und belesen, kannte die antike Geschichte perfekt und beschäftigte sich mit religiösen Systemen, insbesondere mit dem ägyptischen Kult von Osiris und Isis. Der Betrachtung dieses Kultes und seinem Vergleich mit anderen Mythen widmete er eine Abhandlung über "Isis und Osiris", die als eines der wertvollsten Dokumente zur Geschichte des religiösen Denkens der antiken Welt angesehen werden kann. Plutarch deckt die esoterische Bedeutung der Sakramente des Osiris auf, vergleicht sie mit der Symbolik des hellenischen Dionysoskultes und stellt die Gemeinsamkeiten ihres Grundgedankens sowie die Gemeinsamkeiten der Kulte der ägyptischen Isis und der griechischen Demeter fest. Er argumentiert, dass für Eingeweihte des geheimen Sinns dieser Kulte alle Formen der Verehrung des Göttlichen und die Details ihrer Riten nur verschiedene Manifestationen einer einzigen Suche nach Gott sind, die allen Religionen gemeinsam ist und ein ultimatives Ziel hat - die Annäherung des menschlichen Geistes an das einzige Prinzip der Göttlichkeit".

Die hermetische Philosophie wird durch das Wort ausgedrückt. Obwohl die Worte nicht immer klar sind, genauer gesagt, nicht jeder Zuhörer, nicht jeder Leser ist in der Lage, ihre einfache und verständliche Bedeutung zu verstehen. Besonders schwierig ist es, die Bedeutungen zu verstehen, wenn man die unter Druck stehenden

Texte in andere Sprachen übersetzt. Wissen ist eine Sache und ein Privileg einer Minderheit. Eine Hingabe manifestiert sich nicht nur in Worten, ihr Weg ist etwas weiter und besteht auch in einer geistigen Reinigung, oder besser gesagt Selbstreinigung. Der erste Schritt einer solchen Selbstreinigung ist der Hass auf den Körper, der zweite ist die Liebe zu sich selbst, der dritte ist die Erlangung der Vernunft, der vierte die Anziehung zu höherem Wissen. Nur derjenige, der die harten Prüfungen der Selbstreinigung bestanden hat, ist in der Lage, die Worte des Lehrers richtig zu verstehen.

Die Einweihung ist der erste geheime Weg zur Erlangung der Erkenntnis, der andere Weg ist die Enthüllung. Die Grundlage der Offenbarung ist der mystische Akt der Einsicht, der nicht durch das physische Auge, nicht durch das sinnliche, sondern durch etwas anderes ausgeübt wird. Im Gegenteil, das Sehen wird wie alle anderen körperlichen Empfindungen im Sakrament der Offenbarung abgestumpft. Der Mensch öffnet ein besonderes Augenorgan des Geistes, nur für ihn ist die Brille und die Vision Gottes.

Ein spirituell unvollkommener Mensch läuft Gefahr, die Fassung zu verlieren, deshalb muss man im Prozess der Einweihung die vollständige Kontrolle über seine Gedanken und Gefühle erlangen und seinen Charakter verändern. Der Schüler muss lernen, die Unabhängigkeit seines eigenen "Ichs" nicht nur vom Körper, nicht nur von Leidenschaften und Emotionen, sondern auch von seinem eigenen Geist zu erkennen, er muss die wahre Geburt seiner selbst in einer neuen spirituellen Persönlichkeit erleben, einen Zustand der Erleuchtung erreichen, die Verbindung aller Dinge, ihre Einheit mit Gott begreifen. Er erfährt die Erleuchtung des Geistes und erwirbt die Fähigkeit, Zusammenhänge zu sehen, wo er sie vorher nicht gesehen hat, zu verstehen, was vorher dunkel, unverständlich und damit sinnlos war, er wird fähig, die Wahrheit zu begreifen, fühlt Kraft und Befreiung, harmonisiert sein geistiges Ich mit dem Welt-Ich. In Übereinstimmung mit den Prinzipien des Okkultismus kann die Einweihung als der Prozess der Beschleunigung der menschlichen Evolution, der Entdeckung neuer Zustände seines Bewusstseins, der Erlangung neuer Fähigkeiten, einer neuen körperlichen und geistigen Wiederbelebung definiert werden.

Das Schicksal der hermetischen Ideen entwickelte sich in den verschiedenen Epochen unterschiedlich. Viele christliche Autoren sahen in Hermes Trismegistos einen der ältesten Theologen, der den Menschen eine intime göttliche Weisheit vermittelte, deren religiöses Pathos die Vertreter der christlichen Patristik nicht gleichgültig ließ, die großzügig die Drei Größten zitierten und vor allem die ihnen nahestehenden Lehren im Sinne der Selbstverwandlung des Menschen im Prozess der Erkenntnis der eigenen Natur, des Verständnisses des Menschen von sich selbst als einem geistigen Wesen, in dem sich das göttliche Wesen manifestiert, schätzten. Die Möglichkeit, Gott zu werden, schließt nach den Vorstellungen der Hermetik die umgekehrte Möglichkeit nicht aus: in die Niederungen des Seins hinabzusteigen. Dies stellt den Menschen vor eine existenzielle Wahl: nach Gott zu streben oder sich selbst zu verlieren, eine Wahl, die in unserer Zeit immer mehr an Bedeutung gewinnt. Der Mensch, der dem Raum Verantwortung schuldet, ist sowohl ein Bild der hermetischen Traktate als auch ein Bild unserer Zeit. Die Grenze zwischen alter Weisheit und den Problemen von heute löst sich auf. Manche Anhänger des Okkulten gehen davon aus, dass die hermetische Weltansicht zur neutralen Grundlage werden kann, auf der sich im Laufe der Zeit eine Versöhnung mit der Religion der Wissenschaft vollziehen wird. Eine solche Versöhnung von offizieller Wissenschaft und Okkultismus, von Glaube und Wissen, von Religion und Philosophie und Wissenschaft, von christlicher Mystik und antikem Humanismus war das ursprüngliche Ziel des mittelalterlichen Rosenkreuzerordens, der zum geistigen Erben der alten hermetischen Weisheit des Ostens einerseits und des gnostischen Johannes-Christentums des ersten Jahrhunderts andererseits wurde.

Der amerikanische Esoterikforscher Manly P. Hall stellte fest: "Die so genannten neuen Entdeckungen der modernen Wissenschaft sind oft eine Wiederentdeckung dessen, was bereits getan wurde und den Priestern und Philosophen der alten heidnischen Welt schon lange bekannt war. Die unmenschliche Haltung der Menschen zueinander war das Ergebnis des Verlustes von Wissen und Formeln, die, wenn sie gerettet würden, zur Lösung von Dutzenden von Problemen unserer Zivilisation beitragen würden" [4, S. 453].

Der Hermetismus behielt den Status einer legitimen Lehre und eines respektablen Begriffs bis zum Großen Schisma von 1054, als der Papst (Leo IX.) und der Patriarch von Konstantinopel (Michael Kirulari) einander in Abwesenheit verfluchten. Dies bedeutete die Formulierung des Dogmas als solches im östlichen und westlichen Christentum. Bis zu diesem Zeitpunkt galt die Kenntnis der hermetischen Grundlagen als Zeichen der Bildung. Jetzt gilt dieses Wissen als böse, heidnisch "schlecht" ("pagan" von lat. Pagans). Das Recht, mit der Welt des Unsichtbaren zu kommunizieren, wurde von der Kirche monopolisiert, alle anderen Sucher der heiligen Wahrheit wurden zu Konkurrenten.

Der Hermetismus mit dem gesamten antiken Erbe wurde als Fischerei verkündet Satan, der vergessen werden musste. Der Hermetismus wurde nach mehreren Jahrhunderten wiederbelebt, allerdings unter einem anderen Namen: "Okkultismus" (von lat. Occultus - "verborgen"). Er bestand aus Lehren über die Existenz einer verborgenen Beziehung zwischen Ereignissen und Phänomenen einer qualitativ anderen Ordnung, er verstand das Wesen von Phänomenen, die weder aus der Sicht der kanonischen Theologie noch aus der Sicht der rationalen Wissenschaft erklärt werden konnten [5, S. 6-7].

Einigen Gelehrten zufolge ist der Hermetismus die Hauptquelle, aus der wir Europäer durch das hellenistische Denken unsere wertvollsten religiösen und philosophischen Ideen übernommen haben. Es gibt eine unbestreitbare Verbindung zwischen der Hermetik und dem Gnostizismus. Der Gnostizismus, der im ersten Jahrhundert der christlichen Ära aufkam, interpretierte das Christentum im Sinne der persischen, ägyptischen und griechischen Metaphysik. Da der Hermetismus unter denselben kulturellen und historischen Bedingungen entstand wie die christliche Theologie und Philosophie des Neuplatonismus (die Lehren von Plotin, Porfirij, Iamblichus) und des Gnostizismus (jüdische Gnosis, christliche Gnosis), weist er eine gewisse Ähnlichkeit mit ihnen auf. Der Gnostizismus basierte auf den religiösen und mythologischen Vorstellungen des alten Ostens, deren mystische Ausrichtung auf der ekstatischen Einheit mit Gott und anderen übernatürlichen Kräften und Phänomenen

beruhte. "Als die Griechen Ägypten eroberten, konnte ihnen die ägyptische Magie nicht verborgen bleiben. Die alexandrinischen Philosophen beschäftigten sich in erster Linie mit den Problemen des Seins, mit Fragen nach dem Wesen und der Beziehung der Gottheit zur Welt, insbesondere zu den Menschen. Daher mussten sie sich auch mit dem Problem der ägyptischen Theurgie auseinandersetzen: Kann ein Mensch mit bestimmten Mitteln die Götter so beeinflussen, dass sie bestimmte Wünsche erfüllen?"[65, S. 108]. Iamblich, der Begründer der syrischen neuplatonischen Schule und Verfasser des Traktats Über die ägyptischen Mysterien, stellte im Gegensatz zu anderen Neuplatonikern unter Bezugnahme auf die altägyptische Mystik, insbesondere die Hermetik, eine recht originelle Theorie auf, in der er argumentierte, dass die Theurgie der einzige Weg der wahren und richtigen Anbetung sei. Sie ist nicht nur ein magischer Weg, sondern auch der einzige Weg, auf dem ein Mensch zu einer Gottheit aufsteigen kann. Der "Einfluss des Menschen auf die Götter" bestand also nur darin, die menschliche Seele zu einer Gemeinschaft mit einer höheren Natur zu machen und gleichzeitig die Macht der Götter zu stärken. Der religiöse und philosophische Synkretismus des Gnostizismus macht es möglich, den Hermetismus als Grundlage des Gnostizismus zu interpretieren. D. Strandin schlug vor, die Hermetik als ein esoterisches, gnostisches Christentum zu betrachten und die mystische Bedeutung der Suche nach dem "Stein der Weisen" als das Erwachen des göttlichen Christus im Menschen. Jede mystische Lehre hat in ihrem Wesen eine Seelenverwandlung. Der Hermetismus ist nach D. Strandin eine besondere christlich-gnostische esoterische Alchemie, deren Anwendung ihren Anhängern erlaubt, die Gesetze der Vollkommenheit der Seele und die Tiefe der menschlichen Natur besser zu verstehen [6, S. 9].

Unter diesen Bedingungen wird der Ruf nach einer Irrationalisierung des kognitiven Prozesses laut, "nach der Wissenschaftlichkeit der Mystik" und "der Mystifizierung der Wissenschaft".

Nach Ansicht des amerikanischen Postpositivisten und Autors der Idee des "epistemologischen Anarchismus" P. Feyerabend ermöglicht die Vielfalt, Unvereinbarkeit und Alternativität der Theorien der Wissenschaft, Dogmatismus zu

vermeiden, trägt zu verschiedenen Interpretationen derselben Fakten bei und ist eine methodologische Notwendigkeit für die moderne Wissenschaft und Philosophie, weshalb die moderne Erkenntnistheorie von den klaren Anforderungen des klassischen Rationalismus abweichen sollte. Nach Manly P. Hall ist "der Traditionalismus der Fluch der modernen Philosophie und ihrer europäischen Schulen" [4, S.11]. In diesem intellektuellen Kontext ist das Interesse an der Kenntnis des okkulten, mystisch-esoterischen Wissens, das außerhalb der Wissenschaft steht und keiner klaren Organisation untergeordnet ist, sondern eine besondere Art von Erkenntnis bleibt, außerdem - die geistige Einstellung des Menschen zur Welt, voll gerechtfertigt.

Wie P. Gaidenko feststellt, wird die Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze dank des Einflusses von J. Bruno und der deutschen Mystik zum methodologischen Prinzip von Schelling und Hegel. In dem Dialog "Bruno oder der göttliche und natürliche Anfang der Dinge" (1802) versucht Schelling, indem er Bruno Argumente liefert, zu beweisen, dass das wahre Denken vom Gesetz der Koinzidenz der Gegensätze ausgehen muss. "Nur das, was sich absolut und unendlich entgegengesetzt ist, kann unendlich kombiniert werden" [6, S. 141-142].

Die alten Formeln sind bekannt: "Makrokosmos - im Mikrokosmos", "Erkenne dich selbst und du erkennst die Welt", "Alles ist in einem und das Eine ist in allem" kommen mit neuen Begriffen zu uns zurück: strukturell, systematisch, Konsistenz, Hierarchie, Integrität usw., in denen man die Prinzipien der hermetischen Philosophie erkennen kann, jene begrifflichen Schemata von Urteilen, die die Tradition weiter mit der dialektischen Denkweise verbinden wird. So erhält die Frage nach dem historischen Ursprung der Philosophie einen anderen chronologischen Rahmen. Daher ist es völlig legitim, eine historische Rückbesinnung auf die mystische Erfahrung als Form der Erkenntnis vorzunehmen. So hat Professor T. Katz (Boston) auf dem III. Internationalen Metaphysischen Kongress in Rom versucht, von einem gnoseologischen Standpunkt aus die mystische Erfahrung dank ihrer begrifflichen Interpretation zu begründen. Eine Reihe von Berichten war der mystischen Erfahrung von Physikern und Mathematikern gewidmet. So stellte R. Penrose fest, dass alle herausragenden mathematischen

Entdeckungen Selbstentdeckungen und keine Konstruktionen sind. Es handelt sich um eine Entdeckung der gleichen Art wie die Entdeckung von Inseln im Ozean, die schon existierten, bevor sie entdeckt wurden [6, S. 136-138].

Auf dem Kongress wurden die mystische Erfahrung, die Einsteinsche Theorie und die Quantenmechanik analysiert, und in einem der Berichte wurde festgestellt, dass die Reduzierung der Psi-Funktion ein Indikator für ihre Objektivität ist. So stellte Professor D. Murray (Rom) fest, dass die mystische Theologie die Verwandlung des Menschen durch seine Einbindung in das Göttliche untersucht. Aber dafür brauchen wir eine neue Sprache, die das Mystische und das Rationale verbindet. Die hermetische Philosophie hat immer eine zweideutige Haltung eingenommen.

E. Blavatsky stellte einmal fest, dass die Geistlichen die hermetische Philosophie als sündhaft und satanisch ansahen, während die Wissenschaftler sie kategorisch ablehnten. Der Grund dafür war die Nähe, das Geheimnis des hermetischen Wissens, ihre Zugehörigkeit zur esoterischen Weisheit, die Besonderheit der spirituellen Praxis. Die Geschichte kennt die sino-taoistischen, tibetisch-buddhistischen, arabisch-sufistischen, christlich-gnostischen Formen der spirituellen Praxis. Das gesamte okkulte Wissen wird üblicherweise in zwei Zweige unterteilt - den östlichen, der mit der indoarischen spirituellen Tradition verbunden ist, und den westlichen, der im Zusammenhang mit der Kultur der Chaldäer, Assyrer, Babylonier und Ägypter entstanden ist. Die westliche esoterische Komponente des Okkultismus ist unter anderem in der Hermetik vertreten.

Die hermetische Philosophie wird wiederum in zwei Perioden ihrer Existenz unterteilt: die frühe - rein ägyptische Geisteswissenschaft, die mit dem Namen Hermes Trismegistos verbunden ist, und die spätere - die Zeit der mittelalterlichen esoterischen Orden und Geheimbünde.

Die mystischen und metaphysischen Konzepte des Mittelalters versuchten die Anhänger der Alchemie in ein praktisches Konzept zu übersetzen, mit dem sie hofften, Lebensprobleme zu lösen. Wie M. Eliade schreibt, "war eines der zentralen Symbole der alchemistischen Hermetik der Rebis (wörtlich: "Zwei Dinge") - die kosmische

Androgyne, die als bisexueller Mensch dargestellt wurde. Seine Wiedergeburt verdankt ihren Ursprung der Vereinigung von Sonne und Mond. Derjenige, der eine solche Verbindung anstrebte, wurde der eigentliche Besitzer des Steins der Weisen, da der Stein auch den Namen Rebis oder "Hermetisches Androgyn" trug. Das "hermetische Androgyn" verkörperte den Urzustand "[7, S. 27].

Die anthropomistischen Ideen der hermetischen Philosophie erhielten in der Kultur der Renaissance und im geistigen und spirituellen Leben Deutschlands einen neuen Klang. Die Aufnahme der hermetischen Korps, die sich nach ihrer Übersetzung ins Lateinische im Jahre 1471 verbreitete, verlieh der westeuropäischen Sichtweise Tiefe und Inspiration und verband nicht nur die Renaissance, sondern auch die intellektuellen und spirituellen Prozesse im Deutschland der Nachrenaissance zu einem semantischen Kontinuum, wobei die günstigste Situation in der Renaissance entstand. Die hermetische Philosophie, die durch die theosophischen Bestimmungen von J. Böhme transformiert wurde, existierte bis ins neunzehnte Jahrhundert. Jahrhundert in Deutschland und seit der Zeit von Meister Eckhart eine führende Rolle in der europäischen anthropomistischen Tradition, wobei Eckhart selbst und seine Schüler G. Suso und I. Tauler den Worten Hegels über "fromme, vergeistigte Männer" zuzurechnen sind, die nach Eriugens "das Philosophieren im Geiste der neuplatonischen Philosophie, die auch Mystik genannt wird, fortsetzen"[7, S. 152].

Diese Art des Philosophierens drang in die Sphäre der liturgischen und pädagogischen Praxis ein und spielte eine ziemlich wichtige Rolle bei der Entstehung der Reformation. Die neue "Denkweise", die sich auf persönliche religiöse Erfahrungen und Intuition stützte, erkannte die Autorität persönlicher religiöser Gefühle an, die allein den Grad der Annäherung eines Menschen an Gott zeigen können, und brachte den reformatorischen Diskurs näher an die anthropomistische Tradition. Und wie die Praxis gezeigt hat, war ein solcher Denkstil der spekulativen Philosophie nicht fremd, die eine Renaissance des neuplatonischen Revivals erlebte, N. Kuzansky, der erste moderne Philosoph, ein konsequenter Nachfolger des Mystizismus des 14. [7, p. 153].

Diese deutsche Tradition war der Rezeption und Assimilation der hermetischen Philosophie unterworfen und fand in ihr eine Bestätigung ihrer anthropomistischen Intuition, die organisch und leicht noch vor Ficinos Übersetzungen in die Philosophie von N. Kuzansky aufgenommen wurde und in der Tat weitgehend die Herrschaft des Hermes im Denken der nächsten Renaissance definierte. Man kann sagen, dass die antiken religiösen und philosophischen Offenbarungen das europäische Denken auf dem Weg zur wissenschaftlichen Revolution des XVII Jahrhunderts befruchteten.

Zusammen mit der deutschen Mystik, wie P. Gaidenko feststellte, stand M. Kuzansky unter dem Einfluss einer magisch-okkulten anthropomistischen Tradition, die am anschaulichsten durch den dreifachen Hermes zum Ausdruck kam, der als Vorgänger von Moses galt und ihn als Begründer der Heilsreligion - als Vorläufer Christi - sah. Die hermetische Philosophie wurde weit verbreitet, ihre Anhänger waren: M. Ficino, Pico della Mirandola, Cornelius Agrippa, Teofrast Paracelsus, Giordano Bruno, Tomaso Campanella und viele andere [8, S. 138-139].

R. Yeats bemerkte, dass M. Kuzanskys berühmter Ausdruck: "Gott ist eine Sphäre, in der das Zentrum überall und der Kreis nirgends ist", einem hermetischen Traktat entnommen ist. In den Werken von N. Kuzansky, in denen eine Person zu ungeahnten Höhen emporgehoben wurde, finden sich zahlreiche Hinweise auf Hermes Trismegistus, zum Beispiel: "Beachten Sie, was Hermes Trismegistus sagt: Der Mensch ist der zweite Gott, auch ein Mensch ist ein sterblicher Gott, und dass der Gott des Himmels ein unsterblicher Mensch ist"[8, S. 327].

Die Weiterentwicklung der hermetisch-neoplatonischen Philosophie, die in ihrem Wesen anthropomistisch ist, stand in enger Verbindung mit der mystischen Tradition der "gemeinsamen Philosophie" (Calvin) im Sinne der Einheit der Welt als dem universellen Leben des Geistes, der alle Objekte durchdringt und sich in ihnen manifestiert. Nach Paracelsus wird die Welt als ein einziger Organismus verstanden: Der Makrokosmos, dessen Natur in der ewigen Einheit enthalten ist, und der Mikrokosmos (der Mensch) sind eins. Die intellektuelle Suche zielt auf die effektive Suche nach diesem Leben in sich selbst und in den Dingen der Umgebung. In diesem

Zusammenhang wird nun jede Tätigkeit als ein Weg zum Verständnis des Einen verstanden. Mit der Verkörperung des "absoluten Wissens" kann ein Adept die Natur im Einklang mit dem Höchsten Gesetz beeinflussen - dazu ist es notwendig, die Welt zu "begreifen", die als ein Text verstanden wird, der aus sich bewegenden "Hieroglyphen", "Zeichen", "Figuren" besteht, die nicht von selbst existieren, sondern als eine Art "Bestimmung". Alchemie, Astrologie, Medizin, Numerologie, Kabbala sind unterschiedliche, aber eng miteinander verwandte Arten, einen einzigen "Sinn" zu lesen, ihn zu verstehen [8, S. 155]. Das Studium der Natur ist eng mit der mystischen Kontemplation verbunden, die Empirie wird zur Anhäufung spiritueller Erfahrung durch die "Verwandlung des inneren Menschen" in das verborgene Wesen der Welt. Die theoretische und kognitive Tätigkeit ist in der Konstruktion von "Emblemen", "Figuren", "Symbolen" enthalten, die als symbolische Allegorien verschiedene Sympathien der "Substanz" und des "Wesens" simulieren. Diese symbolischen Bedeutungen erklären alles, was jetzt in der Welt geschieht, was in der Vergangenheit geschehen ist und was in der Zukunft geschehen wird. Die "Zeichen" selbst (visuell, numerisch usw.) erscheinen als "Schlüssel", die die Fähigkeit haben, das Geheimnis zu öffnen [8, S. 156].

P. Gaidenko zeigt, dass teils durch Bruno, teils durch den Einfluss der deutschen Mystik, auf die sich Kuzanets selbst stützte, die Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze zum methodologischen Prinzip von Shelin und Hegel wurde. Der Hermetismus vertritt eine Mittelposition zwischen dem Pantheismus und dem jüdisch-christlichen Gottesbegriff. Nach der jüdisch-christlichen Lehre ist Gott transzendent in Bezug auf die von ihm geschaffene Welt. Er ist absolut selbstgenügsam, er hat die Welt nicht aus irgendeiner Notwendigkeit heraus erschaffen und würde nichts verlieren, wenn er diese Welt nicht erschaffen würde. So ist der Schöpfungsakt selbst im Wesentlichen unmotiviert, eine besondere Form der Gabe. Gott schafft nicht aus einer Notwendigkeit heraus, sondern aus Vollkommenheit. Dieses Verständnis des Wesens Gottes war für viele unbefriedigend, weil die Schöpfung hier bedingt und sogar etwas absurd erscheint.

Der Pantheismus wiederum hebt die Unterscheidung zwischen Gott und der Welt auf, so dass alles zu Gott wird, und eliminiert damit die erhabene Form des göttlichen Seins.

Der Hermetismus erscheint als eine Synthese aus der Lehre von der Transzendenz Gottes und dem Pantheismus: Es gibt einen metaphysischen Unterschied zwischen Gott und der Welt, aber Gott braucht die Welt, um Vollständigkeit und Integrität zu erreichen.

Im Allgemeinen kann festgestellt werden, dass die hermetische Philosophie sich als eine ideologische Konstante herausstellte, die ihre eigene historische Entwicklung von der Antike bis zur Neuzeit hat. Daraus kann man schließen, dass der hermetische und anthropologische Gnostizismus zum "zementierenden Enzym" des vorherigen Weges des Friedens und Gottes wurde, der das Gefühl seiner göttlichen Bedingtheit und Offenheit für kreative kognitive Aktivität verstärkte und einen intellektuellen Strom von bedeutenden Systemen der späteren Philosophie schuf.

FOR AUTHOR USE ONLY

1.2. Horizonte des hermeneutischen Diskurses

Der hermeneutische Diskurs, wenn er in seiner Gesamtheit betrachtet wird, wie er in den Werken der Begründer vorgesehen war, stellt den modernen Forscher vor viele theoretische, allgemeine kulturelle, sprachliche und methodologische Fragen. Schon die Definition der Begriffe "Auslegung", "Verstehen", "Bedeutung" bereitet einige Schwierigkeiten aufgrund der Überfrachtung dieser Begriffe mit Bedeutung, sowohl im historischen und kulturellen Rückblick als auch in Bezug auf den modernen wissenschaftlichen und sogar alltäglichen Diskurs.

In diesem Sinne ist die Hermeneutik nichts Besonderes, im Gegensatz zu anderen Versuchen, eine mehr oder weniger allgemeine philosophische Methodologie, ein Erklärungsschema oder ein System des Diskurses zu schaffen. Zu solchen Projekten gehören der Strukturalismus, die Semiotik, die psychoanalytischen Theorien, die marxistische Dialektik, die Dekonstruktion und so weiter. Sie zeigen ebenfalls eine Tendenz zur Verallgemeinerung von historischem und kulturellem Material, einen Anspruch auf Beweisbarkeit und intuitive Authentizität, aber all diese Versuche, eine universelle Methodologie zu schaffen, waren nur eine Teillösung für die Frage der Methode und sogar bis zu einem gewissen Grad - nur eine Illusion der Methode.

Die Aufgabe dieses Abschnitts besteht darin zu beweisen, dass die moderne philosophische Hermeneutik als methodologisches Projekt die letzte Phase der Entwicklung der klassischen europäischen Philosophie darstellt. Das heißt, die Hermeneutik steht nicht in der Nähe anderer methodologischer Projekte (Strukturalismus, Semiotik, Psychoanalyse), sondern deckt deren Themen als der universellste, am meisten verallgemeinernde Diskurs ab.

Die universelle Rolle der philosophischen Hermeneutik ist von ihren Begründern wiederholt betont worden: F. Astom [9-11], F. Schleiermacher [12; 13-15], W. Dilthey [16-21; 22-26], H. Steinthal [27-28], M. Heidegger [29; 30-41; 42-50], G.-t. Gadamer [51-59; 60-65]. Diesen Denkern zufolge befasst sich die philosophische Hermeneutik mit den allgemeinen Problemen des Verstehens. Die traditionelle Hermeneutik war in

erster Linie die "Kunst des Verstehens", die sich mit der Interpretation von Texten beschäftigte. Eine für die moderne Philosophie entscheidende Wende zur Hermeneutik vollzog Schleiermacher, als er die Frage nach den allgemeinen Bedingungen für die Möglichkeit des Verstehens stellte. Wilhelm Dilthey entwickelte dann mit seiner Theorie der Interpretation kultureller Lebensäußerungen das Projekt selbst philosophisch gründlich weiter. Für Gadamer geht es in der Hermeneutik nicht in erster Linie um geisteswissenschaftliche Methoden, sondern um universelle Modelle des Verstehens und der Interpretation. Die Universalität bezieht sich auf den Bereich der Verstehensgegenstände, auf die Kultur als Ganzes, die auf der Grundlage der Sprache und erst dann als Methodologie organisiert wird. Eine allgemeine Skizze der Geschichte der philosophischen Hermeneutik und des Gegenstandsbereichs ihrer Ideen wird von E. Tisleton [66; 67] gegeben. Ebenfalls sehr wichtig für die phänomenologische und hermeneutische Analyse ist das Werk von G.G. Shpeta "Hermeneutics and its problems" [68].

Gadamer betont, dass sich die Probleme der Hermeneutik zunächst in der Theologie und Rechtswissenschaft, dann in den Geschichtswissenschaften entwickelt haben. Aber schon die deutschen Romantiker kamen zu der Einsicht, dass Verstehen und Interpretation, wie sie Dilthey formuliert, nicht nur für die schriftlich fixierten Lebensäußerungen relevant sind, sondern auch das allgemeine Verhältnis der Menschen zueinander und zur Welt betreffen. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Verwendung des Wortes "Verstandnis". Das Wort "Verstehen" bedeutet im Deutschen unter anderem "Einverständnis mit etwas haben". Die Möglichkeit und Notwendigkeit des Verstehens ist also die Haupttätigkeit des Menschen, die die Hauptlast seines sozialen Lebens mit anderen Menschen auf sich nimmt, insbesondere auf dem Weg, der über die Sprache und die Gegenseitigkeit der Kommunikation führt. Daher, so der Philosoph, stehe die Universalität der Ansprüche der Hermeneutik außer Zweifel.

Andererseits bedeutet die "Sprache" (Sprachlast, Eintauchen in die Sprache) des zwischenmenschlichen Verstehensereignisses ein fast unüberwindbares Hindernis, das zuerst von deutschen Romantikern bemerkt und zunächst positiv bewertet wurde. Es

lässt sich in einem Satz formulieren: "Individuum est ineffabile" (Individuum ist unaussprechlich) [64, S. 24-25].

Heute wird die Hermeneutik von drei relativ unabhängigen Zweigen oder Diskursbereichen vertreten. In ihren Anfängen wurde diese Disziplin nicht nur als allgemeine Theorie des Verstehens und der Interpretation positioniert, sondern auch als Methodologie, die Licht auf die grundlegenden Probleme der Geisteswissenschaften werfen kann, um universelle Werkzeuge zu entwickeln, die einen hohen heuristischen Wert haben. Diese beiden Ansätze zum Verständnis der Hermeneutik (d.h. als allgemeine Theorie und Methodologie) wurden sehr schnell durch die dritte Richtung ergänzt - die separate hermeneutische Forschung im Bereich der Geisteswissenschaften. Der Gegenstand der Interpretation und des Verstehens, die Prinzipien der Konstruktion von Interpretationsschemata sind in der Linguistik, den Kulturwissenschaften, der Geschichte, der Literatur, in verschiedenen verwandten Disziplinen, die Psychoanalyse, Sozialanthropologie, Logik und Philologie, strukturalistische Theorien und Kognitivismus verbinden, weit verbreitet.

Diese Studien erwiesen sich als durchaus brauchbar und gewannen auch eine gewisse Popularität. Gleichzeitig blieb das, womit die Hermeneutik als philosophische Disziplin begann, in einem Zustand der Ungewissheit, die Idee des Verstehens und seine Horizonte gingen nicht über die allgemeinen Bestimmungen hinaus und wurden schließlich zu einem weiteren Kreis in der Entwicklung der Metaphysik.

Heute sind die Worte von F. Schleiermacher, die er über die Hermeneutik gesagt hat, aktueller denn je, denn die Kunst des Verstehens existiert noch nicht in allgemeiner Form, sondern nur als eine Reihe von speziellen Hermeneutiken [69, S. 41]. Man kann sagen, dass die philosophische Hermeneutik heute nur deshalb erhalten ist, weil es nicht nur eine solche Theorie mit einem klar umrissenen Gegenstandsbereich gibt, sondern zahlreiche hermeneutische Studien mit mehr oder weniger klarer Aufgabenstellung, die jeweils versuchen, das Problem des Verstehens im Hinblick auf eine bestimmte philosophische Position zu erforschen. So wird beispielsweise die Psychoanalyse seit langem als eine spezifische hermeneutische Theorie betrachtet, und zahlreiche Forscher

betonen häufig die kaum wahrnehmbare Ähnlichkeit dieser Methoden, deren Schnittpunkt die Untersuchung der Spur ist. Die Situation des Dialogs, die zwischen dem Psychoanalytiker und dem Analytiker entsteht, erinnert sehr an den hermeneutischen Diskurs, wenn der Interpret versucht, den in einem kulturellen Produkt verborgenen Sinn zu finden.

Diese Gegenüberstellung von philosophischer Hermeneutik und Psychoanalyse hält der Kritik nicht stand, weil diese beiden Forschungsverfahren auf verschiedenen Seiten des Verstehenskreises angesiedelt sind oder von völlig unterschiedlichen methodischen Positionen ausgehen. Die Untersuchung des Unterschieds oder der Übereinstimmung dieser Methoden ist jedoch Aufgabe einer eigenen Studie. Es sei darauf hingewiesen, dass die Psychoanalyse, die als gesamte psychoanalytische Bewegung betrachtet werden kann, eine mehr oder weniger gut verschleierte reduktionistische Methodologie ist, deren Hauptzweck darin besteht, die verschiedenen Erscheinungsformen der menschlichen psychischen Aktivität auf einige Schlüsselthemen zu reduzieren, die sich stets um die Triebe drehen. Die psychoanalytischen Techniken fungieren in der Tat als eine spezifische Interpretationsmaschine, die den Analytiker in einem geschlossenen Interpretationskreis rotieren lässt, um ein standardisiertes, vorhersehbares Ergebnis zu erzielen. Es handelt sich um eine Maschine, die Bedeutungen reduziert und vereinfacht, die im Wesentlichen ein geschlossenes System ist und somit den Zielen der Hermeneutik diametral entgegensteht. Letztere ist ein offenes diskursives System, ein Mechanismus, der Bedeutung entfaltet, ein Netzwerk, das subtile noematische Verbindungen erfasst, die der thematischen Struktur des Bewusstseins entgegenkommen.

All das lässt sich in größerem Maße auf andere Reduktionsschemata der Interpretation zurückführen, die durch den Strukturalismus und die Semiotik repräsentiert werden, die per definitionem darauf ausgerichtet sind, invariante Strukturen und Zeichenkomplexe zu finden, die vereinfachte Schemata der Interpretation komplexer semantischer Phänomene bilden. Es geht hier nicht um die Nachteile oder Möglichkeiten jeder dieser Methoden, sondern nur darum, dass jede

Methodologie aufgrund der Bandbreite der Aufgaben und Merkmale jeder theoretischen Position ihr eigenes Interpretationsfeld und ihren eigenen spezifischen Diskurs hat.

Die hermeneutische Methodik und der hermeneutische Diskurs selbst vermeiden per definitionem jede Form von Reduktionismus und sind in dieser Eigenschaft eine direkte Fortsetzung und logische Weiterentwicklung der Ideenpalette der klassischen westeuropäischen Metaphysik. im weiteren Sinne. Es genügt, das delphische Orakel zu erwähnen, den Kult der Interpretation, die Prophezeiungen der Sibyllen und ihre Bedeutung für die antike Kultur, die Figur des Hermes, zu dessen wichtigsten Funktionen die Interpretation des Willens der Götter gehörte. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass die gesamte antike Kultur und Philosophie von spiritueller Interpretation und Verständnis durchdrungen ist, zum Beispiel Platons Dialektik mit ihren sechs Methoden, die nichts anderes als eine hermeneutische Technik ist.

Allgemeine Hermeneutik ist schwierig, seinen Platz zu bestimmen, für fast den gleichen Grund, dass es schwierig ist, den Ort und die Philosophie selbst in das System der menschlichen Erkenntnis anzuzeigen. Spezielle oder private Hermeneutik und im Wesentlichen, und in seinem Diskurs sind nur Summen von Kommentaren und erfüllen keine wissenschaftlichen Anforderungen, das heißt, in der Tat, nicht den Zweck erfüllen, für die im Allgemeinen wurde Hermeneutik selbst erstellt.

Fragen, die mit der Entstehung und Entwicklung der philosophischen Hermeneutik zusammenhängen, waren wiederholt Gegenstand von Überlegungen sowohl innerhalb der Hermeneutik selbst als auch von zahlreichen Kritikern auf diesem Gebiet. Für eine sinnvolle wissenschaftliche Analyse dieser Kritik ist es notwendig, Arbeiten, in denen Hermeneutik selbst zu weit verstanden wird, mehr oder weniger deutlich abzugrenzen, und zwar als nahezu jede Reflexion über die Bedeutung von irgendetwas, was auch immer es ist, über Kunst oder Situationen der alltäglichen Kommunikation. Umso wichtiger ist es, zumindest eine bedingte Grenze zu ziehen, die die eigentliche philosophische Hermeneutik von der theologischen Exegese trennt, die darauf abzielt, die heiligen Texte der verschiedenen Religionen und Konfessionen zu interpretieren. Wir sollten uns auch nicht in den Bereich der historischen

Interpretationen einmischen, in dem die hermeneutische Methode immer häufiger angewendet wird. Schließlich ist es notwendig, den Unterschied zwischen der philosophischen Hermeneutik und den verschiedenen psychologischen Interpretationen klar zu erkennen, deren traditionelle Methodik seit mehr als hundert Jahren die Psychoanalyse in ihren verschiedenen Versionen oder ähnlichen Bereichen ist.

Der konsequenteste und systematischste Kritiker der hermeneutischen Methode und der Hermeneutik als solcher ist die analytische Philosophie als Abkömmling des Positivismus des neunzehnten Jahrhunderts. Der wissenschaftliche Empirismus, der bis heute ein integraler Bestandteil der analytischen Philosophie ist, sowie der Logizismus, der sich zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zu entwickeln begann, sind die wichtigsten Strategien zur Kritik der Metaphysik. Es ist die metaphysische Komponente der Hermeneutik, oder besser gesagt, die Hermeneutik selbst, die als Metaphysik verstanden wird, die von den Analytikern angegriffen wird. Was sind die Hauptforderungen an die philosophische Hermeneutik aus der Sicht der Verfechter eines klaren wissenschaftlichen Diskurses? Zunächst einmal ist es die Unsicherheit, die Verwischung der Grundbegriffe der Hermeneutik: Bedeutung, Verständnis, Interpretation usw.

Dies ist zum Teil auf die wirklich komplexe und widersprüchliche Natur dieser Begriffe zurückzuführen. Jeder Versuch, sie klar und eindeutig zu definieren, offenbart einen unwiderstehlichen semantischen Rest, der nicht definiert werden kann und außerhalb des Bereichs präziser Definitionen liegt. Der Versuch, die allgemeinste (philosophische) Definition des Begriffs "Bedeutung" zu formulieren, leidet wiederum unter der für den philosophischen Diskurs charakteristischen Übertreibung und infolgedessen unter dem Fehlen einer angewandten Bedeutung. Es sei darauf hingewiesen, dass die Hermeneutik stets versucht hat, Parallelen und Analogien zur Philologie zu nutzen, um ihren Konstruktionen zumindest den Anschein eines klareren Diskurses zu verleihen. Leider bleiben diese Versuche, auch wenn sie noch so geistreich sind, in Bezug auf den Inhalt recht äußerlich und willkürlich. Als Beispiel kann man die

Theorie von G. Asta anführen, in der die Hermeneutik als Fortsetzung der Grammatik und der philologischen Kritik fungiert [70].

Herkömmlicherweise kann man sagen, dass die philosophische Hermeneutik eine Philosophie für die Philosophen selbst ist. Die Interpretation ist ein Vorgang, der nie endet, sie ist eine Art Kontemplation des Betrachters, der den Gegenstand der Betrachtung betrachtet. Es handelt sich um eine logische und semantische Kollision, die sich zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Kulturen widerspiegelt. Die Hermeneutik behauptet nicht nur eine gewisse Autonomie des Textes gegenüber seinem Schöpfer, seine bedingte Unabhängigkeit, sein Innenleben, sondern auch die Aktivität kultureller Produkte, die selbst als Einflussfaktor wirken. Was der Interpret interpretiert, interpretiert er selbst. In diesem Zusammenhang möchte ich auf den berühmten Satz von Nietzsche hinweisen: "Wenn du lange in den Abgrund schaust, schaut dich auch der Abgrund an." Die Unerschöpflichkeit des semantischen Potenzials kultureller Produkte, ihre grundsätzliche Unvollständigkeit macht die Hermeneutik zu einer recht beliebten Methodik.

Das ist es, was die Hermeneutik radikal von reduktionistischen Interpretationsschemata, von exzessivem Szientismus, Psychologismus, Soziologismus, Ökonomismus und so weiter unterscheidet. Alle Versuche, philosophische Bedeutungen durch verschiedene Formen menschlicher Tätigkeit zu klären, die Philosophie auf eine von ihnen zu "säumen", sind gescheitert. Es ist die Hermeneutik, die versucht, die Philosophie durch die ihr innewohnende offene Wahrheitssuche, ihr Unbehagen über das Erreichte, ihre ständige Selbsterneuerung und sogar Selbstverleugnung zu klären.

Der Sinn, den die Hermeneutik hier zu finden sucht, bezieht sich nicht nur auf die Natur oder nur auf die menschliche Tätigkeit, auf die Tätigkeit der Einbildungskraft, obwohl man von der Wahrheit der natürlichen Dinge an sich sprechen kann, vor allem wenn es sich um die lebendige Natur handelt. Bei der Beschreibung dieses Ansatzes ist zu beachten, dass der Sinn hier in mindestens vier Hauptpositionen zu finden ist, die sich von natürlichen zu rein geistigen und kulturellen Formen bewegen. Auch in der Struktur der Bedeutung selbst können wir den ständig präsenten Binarismus erkennen,

der in der Tat die Schaffung einer vollständigen und den Erwartungen der allgemeinen Theorie der Hermeneutik angemessenen Bedeutung verhindert. Heutzutage sind solche Theorien nur in allgemeinen und lokalen Studien möglich, von denen jede ihre eigene Art von hermeneutischem Diskurs schafft, der auf den Besonderheiten des Materials basiert, mit dem sie sich beschäftigt. Als Beispiel kann man auf die tadellose Analyse der Ethik Platons verweisen, die von G.-t. Gadamer [65].

Diese Dualität ist vielleicht das offensichtlichste und älteste Problem, mit dem die Hermeneutik in allen Phasen ihrer Entwicklung konfrontiert ist, ein Problem, dessen Ursprünge bis in die antike Wissenschaft der Philosophie zurückverfolgt werden können. Hier können wir getrost auf die Tradition der platonischen Akademie und der Schule der Stoiker verweisen.

Es ist die Hermeneutik, die als Theorie und allgemeine Methodik zum Verständnis all dessen dient, was die Grundlage des geistigen Lebens des Menschen bildet. In unserer Arbeit werden wir die These vertreten, dass die Hermeneutik von ihrem Wesen her ständig zur Metaphysik in dem Sinne tendiert, den Heidegger in diesen Begriff investiert hat, sowie zum Idealismus, weil es unmöglich oder sehr schwierig ist, die geistigen, idealen, semantischen Formationen zu interpretieren, ohne ihre grundlegende Autonomie und Differenz zu einer anderen Natur anzuerkennen.

Ein gesondertes Problem ist die Frage nach der Möglichkeit einer Hermeneutik im Rahmen des Materialismus oder der modernen wissenschaftlichen Methodologie. In Bezug auf den Materialismus ist die marxistische Anthropologie zu nennen, in der das Konzept der Entfremdung eine Schlüsselrolle spielt, das bestimmte Stadien durchläuft, von der einfachen wirtschaftlichen Aneignung bis hin zur Veränderung des geistigen Zustands des Menschen. Es ist die Interpretation des letzteren in der Theorie der Entfremdung und des Verlusts der eigenen geistigen Eigenschaften und des Missverständnisses von sich selbst, die den Marxismus, wenn nicht zur Hermeneutik im vollen Sinne, so doch zu einer Art Theorie des Verstehens macht.

Die Besonderheit des Marxismus und des Neomarxismus besteht darin, dass sie fast ausschließlich sozial sind. Sie haben immer einen Mangel an ontologischen und erkenntnistheoretischen Konstruktionen empfunden, als einen Mangel an primären, archaischen Interpretationen der Lebenswelt. Das ist nicht verwunderlich, denn wenn man den Marxismus auf der Ebene der Ontologie "vervollständigt", läuft er Gefahr, in sein Gegenteil umzuschlagen (man denke an Engels und sein Gespräch mit Plechanow über die Substanz). Die Unaufmerksamkeit gegenüber dem individuellen Bewusstsein, den mentalen Phänomenen und ihrer Einzigartigkeit, die dem Marxismus insgesamt eigen ist, macht ihn zu einem wenig geeigneten Umfeld für die Entwicklung einer philosophischen Hermeneutik. Obwohl einige Werke moderner Marxisten, darunter Guy Deborah oder F. Jamison, als solche fungieren könnten.

Betrachten wir die Position von L. Wittgenstein aus der Zeit der "Philosophischen Studien", in der die Voraussetzungen für die Konvergenz von analytischer Philosophie und dem der philosophischen Hermeneutik innewohnenden Sinnverständnis gegeben sind.

Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die klassischen Begriffe und zugleich die Verfahren der Hermeneutik - Auslegung, Erklärung und Verstehen. Die Hermeneutik wirft oft unangemessene Fragen auf, wie die eines Schülers, der plötzlich merkt, dass der Lehrer etwas auslässt (oft aufgrund eines persönlichen Missverständnisses), er geht einfach vorbei und erzählt den Kindern einige vorgefertigte Wahrheiten. Wir verirren uns, wenn Kinder oder Gesprächspartner einfache, unangemessene Fragen stellen. Warum kann man nicht durch Null teilen; was ist grün; was ist "ich", und ob wir dasselbe meinen, wenn wir "ich" sagen; warum verwenden wir dieselbe Grammatik, um reale Dinge und fiktive Objekte zu beschreiben? Wenn wir Geld sparen wollen, warum dann nicht an Synonymen, Mehrdeutigkeit, Metaphern, Auslassungen usw. sparen? Die Antwort ist möglich: weil unsere Sprache eine tiefe, unbewusste Schicht unserer Natur, unserer Vergangenheit bewahrt, in der wir die Welt nicht so starr in real und fiktiv einteilen, in der Träume und Helden von Mythen und Legenden so real sind wie wir selbst.

Der Mensch ist in der Lage, nur das zu verstehen, was er jetzt und in jedem Augenblick ist, aber das ist eine ziemlich verbreitete und ziemlich komplexe Illusion - die Erschaffung und das Verständnis von Bedeutung in Bezug auf sich selbst. Wir denken einfach über Worte nach und glauben, dass jede Erfahrung oder geistige Manifestation, jeder Gedanke eine Vermutung von Bedeutung und Verständnis hat.

Wie die Erfahrung der phänomenologischen Interpretation zeigt, zunächst bei E. Husserl, dann bei M. Heidegger in seiner Analyse des Daseins, hat der Mensch nur eine vage, ungewisse Erfahrung des Seins selbst und ist ohne den Gebrauch besonderer Formen des hermeneutischen Diskurses nicht in der Lage, seinen wahren Sinn zu finden. Aus Husserls Sicht befinden wir uns in der sogenannten "Lebenswelt", die aus der Summe der unmittelbaren Daten besteht, die die Formen der Orientierung und des Verhaltens bestimmen [vgl. 320]. Solche offensichtlichen Phänomene des logischen Plans der primären Schicht eines jeden Bewusstseins fungieren als Grundlage, als Bedingung für die Möglichkeit der bewussten Annahme theoretischer Haltungen durch das Individuum. Diese Möglichkeiten fallen mit dem Bereich der bekannten Ideen zusammen, die den Charakter von ideologischen Automatismen, unbewussten Ursprüngen der Sinngebung haben.

Jeder hat wirklich Schwierigkeiten, wenn er die phänomenologische Reflexion dieser ganzen phänomenalen Reihe unterwerfen will. Gleichzeitig sind es seine persönlichen Zustände, die einzigartig sind, und nur er kann ein Experte in ihrer Interpretation sein. Aber diese anfängliche Interpretation ist nicht klar genug, sie erfordert zusätzliche Mechanismen, eine konsequente Durchführung aller Stufen der phänomenologischen Reduktion, um den Sinn als definitives Ergebnis zu finden, und nicht als verlässliche phänomenologische Quelle zu beginnen. Wenn die Menschen so einfach sagen könnten, dass sie wissen und sofort, ohne übermäßige Anstrengung einen Sinn in ihren unmittelbaren Erfahrungen finden, wäre die Rede von der Notwendigkeit einer Hermeneutik überflüssig.

Wir können dieses Bedürfnis nur verlieren, wenn wir unsere Individualität verlieren. In der Tat ist es in der Weltkultur vorhanden, zum Beispiel im Buddhismus,

wo es keinen Grund gibt zu denken, und ob meine persönliche Erleuchtung der Erleuchtung des Buddha ähnlich ist oder anders, vielleicht war er erleuchteter, und meine Erleuchtung ist falsch. Hier ist jede Individualität - Fiktion, Mythos, Sichtweise - in der modernen Kultur sehr beliebt. Aber wir sind überhaupt nicht geneigt, das Wort "Mythos" zu verwenden, das in den letzten Jahren zu einem Unsinn geworden ist und als Ersatz für den Ausdruck "alles" dient. Außerdem hat keiner von denen, die dieses Wort gerne verwenden, erklärt, was eigentlich der mythologische Charakter meiner Erfahrungen, meines Bewusstseins oder zum Beispiel der Mathematik ist. Im Allgemeinen kann nicht jede Abstraktion, Idealisierung oder einfach nur Fiktion ein Mythos sein. Wir glauben, dass ein Mythos kein Phänomen ist, auf das man zeigen kann, sondern eine Funktion, die einigen Phänomenen unter bestimmten Umständen innewohnt. Griechische Mythen zum Beispiel waren im alten Griechenland, aber heute erfüllen sie diese Funktion nicht mehr und sind streng genommen keine Mythen. Für die meisten Menschen sind sie einfach nur manchmal lustige und manchmal langweilige Geschichten, bestenfalls mit einer ethischen oder historischen Grundlage. Es ist auch möglich, dass ein Mythos, wie die Sprache, nicht rein individuell, persönlich sein kann, das heißt, ich kann mir normalerweise etwas ausdenken, das der Sprache ähnelt, ich kann meine Notizen dazu schreiben oder sogar anfangen, darüber nachzudenken, aber es wird immer etwas Unzureichendes sein.

Dasselbe gilt für den Mythos. Jede Fiktion und Fantasie, egal wie eine Person an sie glaubt, wird nur die Nuancen der eigenen Psyche bleiben. Jeder Mensch hat eine Menge absolut unglaublicher Phantasien (vor allem in den so genannten veränderten Bewusstseinszuständen), die längst in einem System formalisiert sind, aber deutlich den Unterschied zwischen ihnen und dem Mythos zeigen, als eine Funktion der sozialen und kulturellen Diskurse. Auch ein Mensch, der keine Gemeinschaft, keine Sozialität duldet, ist noch nicht autonom und kann keine eigene, an sich selbst orientierte Kultur, Mythologie, Sprache schaffen. Die menschliche Kultur als Ganzes hat etwas Ameisenhaftes, wir sind entweder Arbeitsameisen der Kultur oder ihre Soldaten, aber niemand, nicht einmal Platon oder Shakespeare, ist ihr Produzent. Mit anderen Worten,

Sprache, Mythos, Kultur als solche haben keinen Schöpfer - die Menschen schaffen ihre Mythologie und ihre Kultur nicht, sie entstehen mit ihr.

Im Prinzip reicht es nicht aus, sich auf ein alltägliches Verständnis von Hermeneutik zu verlassen, um Mythologie oder das, was als Mythos dienen kann, interpretieren zu können. Der Mythos funktioniert nicht nur im Bereich der Poesie oder in jeder Art von gesellschaftlichem Diskurs. Grundlegend für das Verständnis des Mythos ist, dass dieser nur oder fast ausschließlich in einem Tabusystem funktioniert.

Im Gegensatz zu Husserl hat Heidegger seine eigene Vision eines vorphänomenologischen oder "vor-hermeneutischen" Subjekts.

In Heideggers Ontologie ist es wichtig, den Begriff des Daseins dem Begriff des Subjekts im neoeuropäischen Sinne gegenüberzustellen, denn das Dasein ist in seiner ontologischen Definition noch eine denkende Substanz, es ist nur eine Voraussetzung für die Subjektivität. Der Philosoph weist darauf hin, dass die Achse des Seins (Dasein) sich in gewisser Weise und mit einer gewissen Klarheit in ihrem Sein versteht. Es ist charakteristisch für dieses Sein, dass ihm mit seinem Sein und durch ihn dieses Sein offen steht. Die Intelligibilität des Seins selbst ist die existenzielle Gewissheit des Seins-Seins.

Das heißt, die Bedingungen und der intellektuelle Sinn der Existenz des Daseins schließen eine Ontologie oder einen Begriff des Seins als solchen ein. Und dieses ontologische Denken seiner selbst wird nicht in der Erfahrung des Daseins erreicht, sondern ist zunächst in der fertigen Form als Vermächtnis vorhanden: und in ihr gewachsen. Von ihm aus versteht es sich ständig in der engsten Weise und in der bekannten Sphäre. Diese Intelligenz erschließt die Möglichkeiten seines Daseins und steuert sie. Ihm - und damit ist immer seine" Generation gemeint - war die Vergangenheit hier und dort, geht aber immer vor ihm" [72, S. 45].

Mit diesen Worten bricht Heidegger im Anschluss an Husserl entscheidend mit dem aufklärerischen Konzept des Bewusstseins in Form einer reinen Tafel (tabula rasa). Jedes Bewusstsein ist immer historisch, bedingt durch die Vergangenheit. In dieser Position kann man die Weiterentwicklung des cartesianischen "Denkens" (cogito) zu

Kant sehen. In dem Sinne, dass die Art und Weise des Denkens und die Organisation des Denkens, als eine Vielfalt von Orten denkbarer Dinge, Apriori enthalten und in der Vergangenheit wurzeln. Diese Apriori, so Heidegger, "eröffnen die Möglichkeiten" des Denkens und geben ihm Richtungen und Wege der Bewegung.

Heidegger reproduziert zum ersten Mal das, was Foucault später "die Hermeneutik des Subjekts" nannte. Er versteht die Beziehung zwischen ontologischen und hermeneutischen Fragen, deren Schnittpunkt der Begriff des Daseins ist. Heidegger stellt die Notwendigkeit einer Hermeneutik fest, um das Wesen der menschlichen Existenz und das Wesen des philosophischen Diskurses zu verstehen. Heidegger war es, der die theoretischen Arbeiten des 19. und 20. Jahrhunderts vervollständigte und die Bildung von Grundbegriffen der philosophischen Hermeneutik ermöglichte. Seine Entdeckung besteht darin, dass die hermeneutische Position von Natur aus in die Struktur des Daseins und die sich daraus ergebenden Bestimmungen und Erkenntnisse eingebettet ist. Dieser Ansatz macht die philosophische Hermeneutik zu einer fundamentalen ontologischen Theorie. Dies ist der grundlegende Unterschied zwischen der Hermeneutik und anderen methodologischen Ansätzen.

Die philosophische Hermeneutik stellt somit eine natürliche Fortsetzung der Entwicklung der europäischen Metaphysik und ihrer traditionellen Probleme im Bereich der komplexen, mehrstufigen Struktur der Bedeutung und der semantischen Aktivität dar. Der Bereich der Sinnggebung und Bedeutungsgebung ist per definitionem eine neue Vision der Ontologie, ihr neuer Inhalt und der Sinn der Existenz der Hermeneutik als einer allgemeinen philosophischen Methodologie.

Die allgemeine Skizze oder das allgemeine Schema der Entwicklung der modernen Hermeneutik und ihrer Probleme kann wie folgt aussehen. In der ersten Phase dient die Hermeneutik als Hilfsdisziplin und eine Reihe von Auslegungspraktiken und -techniken im Bereich der Theologie und später der klassischen Philologie. In dieser Zeit wurden die ersten Versuche unternommen, die Hermeneutik als solche zu definieren, ihren Platz in einer Reihe anderer Wissenschaften zu finden und der Hermeneutik erstmals einen philosophischen Klang zu geben. Diese wichtige Grundlagenarbeit

wurde gerade und fast ausschließlich in der deutschen Philosophie, im weiteren Sinne in der deutschen humanitären Kultur in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts geleistet. Die allmähliche Entwicklung der Geisteswissenschaften, insbesondere der Philologie und der Geschichte, sowie die rasante Entwicklung der Psychologie, die zu dieser Zeit rasch an Gewicht und Popularität gewann, führten zu zahlreichen Projekten von Interpretationstheorien in diesen Bereichen sowie zu zahlreichen Wechselwirkungen und theoretischen Anleihen. zur allgemeinen Entwicklung der Hermeneutik bei. Unter diesen Einflüssen sind die Sprachtheorie und die kulturphilosophische Vision von W. von Humboldt zu nennen, der der Sprachtheorie erstmals einen wirklich philosophischen Status verlieh.

Dieser Prozess gipfelte in der Entstehung des hermeneutischen Diskurses in zwei neuen Bereichen (neu zu den beiden traditionellen - Theologie und Philologie) - dem historischen, der mit dem philosophischen Werk von W. Dilthey verbunden ist, und dem psychologischen, der in mindestens zwei Hauptformen existierte. Dabei handelt es sich um die Psychoanalyse mit ihren Techniken der Persönlichkeitsinterpretation und der introspektiven Psychologie, vor allem um die Arbeiten von W. Wundt und die allgemeine Einstellung zur grundsätzlichen Unmöglichkeit, die subjektive Erfahrung eines Individuums, das besondere Interpretationstechniken benötigt, zu vermitteln.

Im Allgemeinen schufen all diese Konzepte eine gemeinsame Anstrengung in der zweiten Phase einer sehr amorph, aber durchaus erkennbaren Gruppe von diskursiven Praktiken, die man als philosophische Hermeneutik bezeichnen kann und die nun ihren rechtmäßigen Platz in einer Reihe von neuen philosophischen Theorien einnimmt.

Eine neue Etappe in der Entwicklung der Hermeneutik ist mit der Entwicklung der phänomenologischen Philosophie verbunden, die der philosophischen Hermeneutik einen neuen und grundlegend wichtigen Entwicklungsimpuls gab. Die Hermeneutik wendet sich seither der Betrachtung der Strukturen des Bewusstseins und vor allem der Strukturen der Sinnbildung und des Sinns selbst und seines Funktionierens im Bereich der Intersubjektivität zu. Diese Aufgabe steht der philosophischen Hermeneutik bis heute bevor, so dass sie nach wie vor als Abkömmling der phänomenologischen

Methode fungiert. Die moderne Hermeneutik muss nicht auf Husserl zurückgehen, sie rezipiert bereits ständig die Ideen des Schöpfers der Phänomenologie.

So hat die Hermeneutik bisher drei Phasen ihrer Entwicklung durchlaufen: die formative Phase, dann die Phase der methodischen und technischen Pflege der Geisteswissenschaften und die phänomenologische Phase, in der sie zu einer universellen metaphysischen Theorie geworden ist, die den drängenden Problemen und Anforderungen der modernen Philosophie gerecht wird.

Unsere Interpretationen, die ein gewisses Niveau erreichen, stoßen immer an eine gewisse Grenze. Wir sind nicht geneigt, dieses Phänomen zu mystifizieren und glauben, dass diese Grenzen eine sehr rationale Erklärung haben. So ist zum Beispiel festzustellen, dass wir die Gedanken und Gefühle eines anderen Menschen immer nur begrenzt verstehen konnten und wahrscheinlich auch weiterhin können. Dies stellt einen gewissen hermeneutischen Horizont für unsere Interpretation dar. Die zweite Einschränkung ist oft die Zugehörigkeit der zu findenden Bedeutung zu einer anderen Kultur, vor allem, wenn es um alte Zeiten und untergegangene Kulturen geht. All diese Dinge sind ganz klar, der hermeneutische Horizont ist eine Metapher für die Grenzen unseres Wissens und unserer Interpretationen unseres eigenen Bewusstseins und unserer Gewohnheiten, über die wir niemals hinausgehen werden.

Eine ganz andere Sache ist es, wenn wir uns fragen, ob wir uns selbst verstehen können und was das im Allgemeinen bedeutet - sich selbst zu verstehen ist wahrscheinlich nicht dasselbe wie eine andere Person zu verstehen. Dies ist ein Problem, das den psychoanalytischen Theorien inhärent ist und dessen Bedeutung auch für die philosophische Hermeneutik erkannt werden sollte. Was genau entgleitet dem Interpretieren, wenn er versucht, sich selbst zu verstehen? Wo in den Tiefen unseres eigenen Bewusstseins befindet sich dieser Interpretationshorizont?

In gewisser Hinsicht bestand unsere Aufgabe auch darin, diese Grenzen zu verstehen und die Möglichkeiten einer Weiterentwicklung des hermeneutischen Diskurses aufzuzeigen.

2. ENTWICKLUNG DES MODERNEN HERMENEUTISCHEN DISKURSES IN DEUTSCHLAND

2.1. Der Einfluss von Heidegger und Gadamer auf die Entwicklung der modernen deutschen Hermeneutik

Die Entwicklung der philosophischen Hermeneutik im XX. Jahrhundert ging über die deutsche Philosophie hinaus und überwand auch eine gewisse philologische Ausrichtung. Von einer Methode, die im Wesentlichen dem historischen, philologischen und religiösen Diskurs dienen sollte, ist die Hermeneutik zu einer eigenständigen philosophischen Disziplin geworden, die das Wesen der metaphysischen Fragen widerspiegelt. Dieser Wandel ist in erster Linie mit der Entwicklung der phänomenologischen Tradition und insbesondere mit den Arbeiten von M. Heidegger verbunden, dem es gelungen ist, die Hermeneutik von dem übermäßigen Einfluss der Sprachtheorien zu befreien und sie in den Mittelpunkt der metaphysischen Forschung zu stellen. Dies bedeutet natürlich nicht, dass die Sprache selbst dem philosophischen Vergessen anheim gefallen ist, es handelt sich lediglich um eine Änderung der Akzente und der Forschungseinstellungen.

Gleichzeitig wurde die Entwicklung der Hermeneutik im Rahmen des philologischen Diskurses fortgesetzt, was zu einer gewissen Abgrenzung von der Metaphysik und dem Aufkommen der Kritik durch die Linguisten führte. In diesen Studien fand die Entwicklung hermeneutischer Fragen vor dem Hintergrund des Aufkommens der strukturalistischen Theorie und Methodologie sowie der Sprachphilosophie der Brentanischen Schule statt. In diesem Prozess ragen die Arbeiten von A. Marty (1847-1914) [73; 74; 75; 76] und X. Steinthal (1823-1999) [77; 78] heraus. So gibt ein moderner Forscher dieser Schule, RA Gromov, eine sehr hohe Einschätzung der wissenschaftlichen Arbeit von A. Marty: "Martys Sprachphilosophie ist ein wesentliches Moment in der Entwicklung der Linguistik des 20. Jahrhunderts, ohne das es kaum möglich ist, ein adäquates Bild vom Wandel der Forschung in diesen Bereichen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zu geben.

Wenn A. Marty als Wegbereiter der strukturalistischen und phänomenologischen Methode auftritt, so erweitert H. Steinthal das Verständnis der Sprache auf dem Gebiet der psychologischen Interpretationen maximal und ist damit einer der profiliertesten Psychologen auf dem Gebiet der Linguistik, wie G. Shpet in seiner Geschichte der Hermeneutik sagt [79, S. 358]. So entwickelte sich die Hermeneutik als Zweig der wissenschaftlichen Theoriebildung gleichzeitig in mehrere Richtungen, die nicht zu ihrem einheitlichen Verständnis beitrugen. Die Vision der Hermeneutik als einheitliche wissenschaftliche Theorie musste all diese zahlreichen Impulse berücksichtigen, die von der phänomenologischen Schule, von der Philosophie M. Heideggers und den von ihm an erster Stelle gestellten grundlegenden ontologischen Fragen sowie von den philologisch-kritischen Kenntnissen und Erfahrungen mit der Lektüre und Interpretation von Texten, die von der klassischen Philologie gesammelt wurden, ausgingen.

Diese Aufgabe wurde unseres Erachtens von G. Gadamer gestellt und weitgehend gelöst, jedenfalls dann, wenn man seine theoretische Position zur Transzendenz der Bedeutung des Interpreten akzeptiert. In diesem Abschnitt betrachten wir die Arbeiten Gadamers zur Hermeneutik, die sich nicht nur auf sein grundlegendes Werk "Wahrheit und Methode" [80; auch 38] stützen, sondern auch auf das Verständnis und die Interpretation der antiken griechischen Philosophie, insbesondere - der Texte Platons [81; 82].

Gadamer begreift die philosophische Hermeneutik als eine wichtige Etappe in der Entwicklung des europäischen Denkens. Deshalb wird im Werk des Philosophen der Analyse und Interpretation des europäischen Kulturerbes so viel Raum gegeben, was andere philosophische Disziplinen keineswegs verleugnet, sondern ermöglicht und formalisiert: Ontologie, Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und andere.

Die Bildung des Ideenkreises, der die Grundlage der philosophischen Hermeneutik von G. Gadamer bildete, ist untrennbar mit den Vorstellungen über das Wesen der Sprache und dem Verständnis ihrer Rolle bei der Gestaltung des Sinns und der gesamten geistigen Kultur der Menschheit sowie mit den Vorstellungen über die menschliche Individualität, ihre Entstehung und Entwicklung verbunden. Die Betrachtung solcher

Fragen ist von grundlegender Bedeutung, um die wirkliche Rolle zu erkennen, die das hermeneutische Projekt in der Entwicklung der europäischen Philosophie gespielt hat und weiterhin spielt.

Die Dringlichkeit dieser Frage ergibt sich aus der Rolle, die das philosophische Projekt von G. Gadamer bei der Entwicklung moderner Vorstellungen über die Bedeutung des humanitären Wissens und vor allem der Philosophie für die Bildung des Menschen als solcher spielt. Die philosophische Hermeneutik Gadamers gewinnt mit der Zeit immer mehr an Bedeutung für die Entwicklung des philosophischen Diskurses und bestätigt damit ihr großes heuristisches Potential. Die Entwicklung der Frage des Verstehens, vor allem des Verstehens der semantischen Komponente der menschlichen Tätigkeit in verschiedenen Bereichen - von der Sphäre der Kunst bis zum politischen Diskurs - ist in der modernen ukrainischen Philosophie wichtiger denn je. Aber heute können wir einige Einschränkungen im Verständnis der Bedeutung und Relevanz von Gadamers Erbe erkennen, dessen Studium oft formal ist, der Denker und sein Werk werden als eine Art "stille Figur" erwähnt, ohne die notwendige Reflexion und Weiterentwicklung.

Dank Heidegger und Husserl hat die deutsche Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert eine sehr wichtige Wende vollzogen. Um Husserl zu zitieren: Das ist der Übergang von der Welt der Wissenschaft zur Welt des Lebens. Auf dieser Ebene versteht Gadamer die Hermeneutik, für den sie die Tätigkeit einer Person oder einer menschlichen Gemeinschaft ist, die darin besteht, sowohl einen Text als auch das zu verstehen oder zu interpretieren, was als Text wahrgenommen werden kann. So steht die historisch-philologische Hermeneutik an erster Stelle unter diesen Tätigkeiten: Wenn der Mensch die Sprache nicht kennt und deshalb die Texte nicht versteht, kann er auch alles andere nicht verstehen.

Traditioneller Gegenstand der Hermeneutik ist das Verstehen - Beurteilen und Erschließen von Bedeutungshorizonten, die in Textformen dargestellt werden. Texte können sowohl in natürlichen Sprachen als auch in bedingten Texten anderer Künste geschrieben sein. In einem bedingten Sinn ist der Text jede Spur zielgerichteter menschlicher Aktivität - Leben, Architektur, andere plastische Künste usw. Es ist

Hermeneutik aus der Sicht von Gadamer und ist eine Art des Lesens und Interpretierens von Texten, und es ist die Methodik der Arbeit mit Texten ermöglicht es Ihnen, Wege zu schaffen, um alle anderen kulturellen Phänomene zu interpretieren.

Gadamer betont immer wieder, dass die Hermeneutik als geisteswissenschaftliche Methodik kein Regelwerk wie in den Naturwissenschaften sein kann. Das ist das, was Kant das Urteilsvermögen nennt. Hier werden keine wissenschaftlichen Methoden erreicht, es gibt nur einen Bewertungsmaßstab - die spezifische Genauigkeit der Übereinstimmung, die Garantie der semantischen Versöhnung, die im Prozess der praktischen Übereinstimmung erreicht wird. Die Hermeneutik ist eine spezifische Praxis.

Der Philosoph formuliert eine besondere Wahrheit der Hermeneutik - eine Wahrheit, die niemand wissen und mitteilen kann. Damit fungiert die Hermeneutik von Anfang an als ein spezifisches Korrelat des gesellschaftlichen Bewusstseins, das sich in der Suche nach Sinn ausdrückt und auf gemeinsame Interpretation und Verständigung ausgerichtet ist. Vor diesem Hintergrund ist Gadamers Verständnis von den Formen des ästhetischen Bewusstseins zu sehen, die sich am stärksten in der Erfahrung der Kunst widerspiegeln. Der Philosoph bringt die von der romantischen Schule erlangte Wahrheit zum Ausdruck, dass die Kunst ein wahres Organ (d.h. eine Handlungsweise, ein Werkzeug) der Philosophie und vielleicht ihr Rivale ist, der die akademische Philosophie in jeder Hinsicht übertrifft [83, S. 256].

Gadamer war in seiner wissenschaftlichen Forschung immer ein Vertreter der klassischen Tradition, und so ist es nicht verwunderlich, dass ein Großteil seines Nachlasses der Interpretation der antiken griechischen Philosophie und Literatur gewidmet ist. In diesem Sinne stehen seine theoretischen Ansichten der Position von M. Heidegger sehr nahe, der "entdeckt" hat, dass wir die philosophischen Gedanken der Griechen reproduzieren können:

Am Beispiel von Platon und Aristoteles wurde es möglich zu lernen, dass jedes philosophische Denken eine weitere Reflexion der ursprünglichen Erfahrung der Welt

ist, dass es versucht, die Energie der Begriffe und Betrachtungen der Sprache, in der wir uns befinden, vollständig zu erfassen" [83, S. 258].

Aus der Sicht Gadamers entwirft Heidegger eine Hermeneutik der Wirklichkeit, eine Selbstinterpretation der tatsächlichen menschlichen Existenz. Dies ist die Quelle von Gadamers Hermeneutik: "... der hermeneutische Aspekt lässt sich nicht auf die hermeneutischen Wissenschaften beschränken - die Kunst, die Geschichte, lässt sich nicht auf die Kommunikation mit Texten beschränken: die Universalität des hermeneutischen Problems, die schon bei Schleiermacher anvisiert wurde, gehört zur Totalität alles Vernünftigen" [83, S. 260].

In seiner Vision der Hermeneutik, wie auch der gesamten Philosophie, agiert G. Gadamer als eine Art Innovator-Konservativer, der die Besonderheiten der Geisteswissenschaften und die grundlegende Tatsache sehr gut versteht, dass die Geisteswissenschaften per Definition veraltet und anspruchsvoll sind. Sie sind eher scholastisch, aber nicht technisch. Darüber kann man natürlich streiten, aber es ist unmöglich, dem Philosophen einen tiefen Einblick in das Wesen der Frage abzusprechen. Die Geschichte der geistigen Kultur ist nicht deckungsgleich mit der Geschichte ihrer materiellen, wirtschaftlichen oder politischen Entwicklung. Das gilt auch für die Entwicklung der Natur- und Mathematikwissenschaften, wo die Regel gilt: je moderner, desto richtiger, genauer, wahrer. In der Tat wird die antike Mathematik heute in der Schule unterrichtet, und das Niveau der modernen Physik wäre in der antiken Welt unvorstellbar. Die Entwicklung der antiken Wissenschaft ist nur für ihre Historiker von Interesse und für die Entwicklung moderner Errungenschaften nicht relevant.

Nach Gadamer hat das Studium der Geistesgeschichte der Menschheit, ihrer Kunst, Literatur und Philosophie eine ganz andere Form. Homer ist für eine moderne Anwendung nicht relevant. Wir lesen die antike Dichtung, wir studieren die Philosophie der Griechen und nehmen sie als einen Wert an sich wahr, als etwas, das dem Menschen selbst etwas bringt, und nicht zur Lösung dringender Probleme dient. Deshalb erklärt Gadamer auf den ersten Seiten seines Hauptwerks, dass die Geschichte der Philosophie

in gewissem Sinne keine Geschichte ist, sondern das ursprüngliche menschliche Verlangen nach den höchsten geistigen Höhen und Tiefen, nach den höchsten Idealen ausdrückt [83, S. 256-257].

Für G. Gadamer, der den ontologischen Aspekt des Verstehensproblems konsequent verteidigt hat, ist die Hermeneutik ein Feld der Praxis. Sie verwirklicht sich als eine Tätigkeit des Verstehens, zum Beispiel als eine Praxis des Textverstehens. Die Interpretation der Hermeneutik als Seinslehre hat den Charakter einer Art allgemeiner Verstehensphilosophie, deren Gegenstand nicht nur die Wissenschaft des Geistes ist, sondern ganz allgemein die Gesamtheit des Wissens über die Welt und das Sein, und das Sein für Gadamer wie für Heidegger. Mit dieser Haltung ist die wichtigste Prämisse der Gadamerschen Hermeneutik verbunden: Es kann keinen nicht-historischen Standpunkt geben, von dem aus der Forscher die Geschichte als Objekt der äußeren Analyse betrachten könnte. Die Hermeneutik muss sich zwangsläufig im Kreis der historischen Tradition bewegen. Nur eine solche Position erlaubt es, in den lebendigen Körper des untersuchten Materials einzudringen, und garantiert eine Verringerung der Distanz zwischen dem Forscher und dem Inhalt der geistigen Formationen.

Die philosophische Hermeneutik hatte ursprünglich eine ontologische Bedeutung, auch wenn eine solche Aufgabe nicht unmittelbar gestellt wurde. Die Verbindung zwischen Sprache und Ontologie wurde zum ersten Mal in Platons *Kratil* beschrieben, in der naiven Etymologie des Sokrates, die auf die Verbindung der Wörter und ihrer Bedeutungen mit einem realen und idealen Wesen hinweist. Streng genommen besteht der Sinn jeder Hermeneutik darin, eine solche Verbindung aufgrund der allgemeinen philosophischen und methodologischen Haltung des Denkers herzustellen. Der zweite markante Versuch, die Ontologie der Sprache im Zusammenhang mit der Suche nach Bedeutung und Interpretation darzustellen, ist die Philosophie der Stoiker in ihrer Lehre vom *lecton*.

Bei den Stoikern verbindet sich der Gedanke nicht nur mit der Idee, sondern schafft selbst ein Zeichen und ein *Lekton*, die zwei Formen der semantischen Transformation des Gemeinten sind. Das stoische *Lektionon* ist also eine wichtige ontologisch-

semantische Neuerung, ein Begriff, der ein bedingtes, semantisches Objekt bezeichnet, das seine eigenen besonderen Eigenschaften hat. Zweifellos ist das Lekton eine Art Analogie zur platonischen Idee, mit dem großen Unterschied, dass das Lekton nicht nur nicht primär in Bezug auf die Sache ist, sondern auch indifferent zu ihr, die Sache nicht beeinflusst, sondern sie in gewisser Weise ausdrückt.

Das stoische lecton ist als ontologisches Konzept kein Ding, kein Gedanke, keine Idee. Vielleicht ist dies die gleiche bedingte und schwer fassbare Komponente des Zeichens, die sich den Netzen der Analytiker und Reduktionisten entzieht und es unmöglich macht, das Zeichen vollständig und umfassend als etwas völlig Objektives zu beschreiben und zu definieren. Etwas, das in der Realität nicht existiert, aber für das Verständnis des Interpretationsprozesses grundlegend ist, ist ein lecton. Daher bleibt in der stoischen Sprachphilosophie die Verbindung zwischen dem Lektionar und dem Ding, zwischen denen es zweifellos eine Entsprechung und sogar eine gewisse Ähnlichkeit gibt, unklar, kann aber als relativ zufällig und optional angesehen werden.

Dieser Eindruck ist keineswegs irreführend, denn das Lecton ist autonom von allen anderen Bestandteilen des Zeichens und kann seine eigenen Eigenschaften sowie seine eigene Existenz haben. Zum Beispiel kann ein Lekton nach der Existenz eines Dings existieren, in Situationen, in denen das Ding zerstört wurde, verschwunden ist, und so weiter. Heutzutage gibt es einen Lecton namens "Plato", der sich natürlich von einer bestimmten Person unterscheidet, die in der Antike lebte.

Gadamers Arbeit an der Rekonstruktion des Sinns der antiken Philosophie spiegelt sein Konzept des Verstehens wider, das, wie Heideggers Werke, eine Form der menschlichen Existenz ist. So erforscht Heidegger den Wahrheitsbegriff Platons, der uns ein Modell der ontischen Hermeneutik [84; 85] liefert, das auch von Gadamer verwendet wird. Gadamers Arbeit an der Rekonstruktion des Sinns der antiken Philosophie spiegelt sein Konzept des Verstehens wider, das, wie Heideggers Werke, eine Form der menschlichen Existenz ist. So erforscht Heidegger den Wahrheitsbegriff Platons, der uns ein Modell der ontischen Hermeneutik [84; 85] liefert, das auch von Gadamer verwendet wird.

Gadamer interpretiert das hermeneutische Phänomen selbst sehr weit, indem er die integrale Einheit der drei Aspekte - Verstehen, Interpretation und Anwendung - sieht. Gadamer behauptet ihre Untrennbarkeit, ihre faktische Identität: Verstehen ist immer eine Interpretation und beinhaltet immer die Anwendung dessen, was verstanden werden soll. Gadamers Begriff der Anwendung umreißt die Grenzen des zu interpretierenden Phänomens und stellt fest, dass alle Phänomene der geistigen Kultur in einer bestimmten Situation unterschiedlich verstanden werden müssen.

In dieser Hinsicht ist Gadamer recht originell, wenn es darum geht, die Bedeutung und den Inhalt von Bildung zu klären. Aus seiner Sicht ist das Wesen der Bildung die Rückführung auf sich selbst, deren Voraussetzung die Entfremdung ist. [86, p. 56-57].

Gadamer setzt im Wesentlichen die Tradition der ontologisierenden Hermeneutik fort und vervollständigt sie, indem er teilweise seine Vorgänger, vor allem M. Heidegger, und verweist teilweise auf die apriorische ontologische Bedeutung jeder möglichen philosophischen Theorie der Sprache.

Eine grundlegende Frage für jede philosophische Hermeneutik ist das Problem der Wahrheitsfindung über den Prozess der Interpretation und seine Ergebnisse. Gadamer sieht dies als ein Problem, das er zu lösen versucht, indem er sich auf die Erfahrung der antiken Tradition bezieht, sowohl der philosophischen als auch der rhetorischen, in der die Aussage SBXSYSIV - traditionell wahres, richtiges Sprechen bedeutete und nicht nur die Fähigkeit, etwas Gutes zu sagen [86, S. 56-57]. Das antike Ideal der Eulogie ist ein Modell für alle Versuche, eine Theorie des Verstehens und der Interpretation aufzubauen, ein Modell, das in erster Linie auf der menschlichen natürlichen Intuition beruht und keinem wissenschaftlichen Beweis unterliegt.

Generell fällt auf, dass Gadamer einen erheblichen Teil seines Textes dem Appell an den gesunden Menschenverstand widmet, was auf die Unmöglichkeit der Begründung der hermeneutischen Position hinweist. Die Grundlage des Interpretationsprozesses ist das, was der Philosoph als hermeneutisches Gespräch bezeichnet [86, S.461].

Gadamer beschreibt in diesem Zusammenhang eine hermeneutische Situation, die erst im Prozess der Bindung der individuellen Subjektivität des Interpreten an das geschichtliche Leben entsteht: "Das Denken kann sich als Quelle diesem Reichtum zuwenden, der ihm durch die Sprache selbst angehäuft worden ist. Das ist es, was Platon tut, der sich auf die vorherige logische Arbeit stützt, die für ihn in der Sprache selbst geleistet wurde. Dies wird bestätigt, wenn man sich ihre ursprüngliche Geschichte ansieht, insbesondere die Theorie der Begriffsbildung in der Tradition der Akademie. Ja, wir haben gesehen, dass Platons Forderung, sich über die Empirie der Namen zu erheben, die grundsätzliche Unabhängigkeit der Ideenwelt von der Ablehnung impliziert. Weil aber der Aufstieg der Namen zu den Ideen führt und sich als Dialektik begreift, d.h. als ein Heraussehen, das gemeinsam mit dem Geschehen und als ein compatibles, einziges Zusammensehen, das der Gattung eigen ist, da es der natürlichen Richtung folgt, die der Sprache selbst folgt. Der Aufstieg über die Natur der Namen zeigt nur, dass die Wahrheit der Dinge nicht in den Namen liegt. Das bedeutet nicht, dass man ohne Namen und ohne ein Logo auskommt. Platon hat immer eingeräumt, dass es unmöglich ist, auf diese Vermittler zu verzichten, auch wenn sie nicht perfekt sind. Aber es ist unmöglich, die Idee, die wahre Existenz der Dinge, anders zu erkennen als mit der Unterstützung solcher Vermittler. Aber wir fragen uns: Gibt es eine Erkenntnis der Idee selbst, in ihrer Konkretheit und Einzigartigkeit? Ist das Wesen der Dinge nicht so ganz wie die Sprache selbst?" [80, p. 401].

Gadamer vertritt also eine klassische und eher konservative Position, die seine Interpretation der Hermeneutik in die Nähe des Platonismus rückt, sowie eine gewisse Strenge in Bezug auf die Sprache. Er versteht die menschliche Sprache als die Sprache der Vernunft selbst und die sprachliche Interpretation als eine Form der Interpretation im Allgemeinen. Dazu verwendet Gadamer eine spezielle Begriffsreihe: Deutung; Verfügung; Interpretation; Erläuterung (Bedeutung, Interpretation, Kommentar) [80, S. 402-404]. In gewisser Weise nähert sich Gadamer dem Konzept der idealen Sprache von Leibniz an, obwohl es von dessen analytischer und logischer Strenge weit entfernt ist, da es die grundlegende Metapher des sprachlichen Bewusstseins verteidigt [86, S. 498].

In der Welt des Gesagten ist es unmöglich, die Kritik an Gadammers hermeneutischem Projekt nicht zu erwähnen. Es ist sehr leicht, in Gadammers Hermeneutik einen konservativen Wunsch zu sehen, die Tradition zu rehabilitieren, eine unkritische Unterwerfung unter eine bestimmte Autorität. Kritik an der Hermeneutik kam auch von den Vertretern der modernen Kommunikationsphilosophie, insbesondere von J. Habermas, die sich mit der Möglichkeit befasste, die hermeneutische Methodologie mit einer objektiven Haltung zu verbinden. Die von ihm entwickelte Theorie des kommunikativen Handelns trägt der Tatsache Rechnung, dass Interpretieren auf die eine oder andere Weise in die soziale Interaktion involviert sind und daher keineswegs neutrale Beobachter sind. Das Habermas'sche Verständnis fungiert als wichtiges Moment im sozialen Prozess, das dem öffentlichen Interesse untergeordnet ist.

Im Rahmen dieses Abschnitts ist es nicht möglich, auf alle kritischen Anmerkungen zu Gadammers philosophischer Position einzugehen, aber es sei darauf hingewiesen, dass jede soziale Reflexion über die Hermeneutik ihre Aufgaben im Bereich der Metaphysik nicht vollständig abdecken kann, ebenso wie das hermeneutische Projekt selbst die letzte Phase der Entwicklung der Metaphysik darstellt. Das Letzte wird seit Aristoteles als Wissen um das Wesen der Dinge verstanden, das nicht erfasst oder in einen wie auch immer gearteten gesellschaftlichen Diskurs transformiert werden kann. Es ist diese Ausrichtung von Gadammers philosophischem Projekt, die die Hermeneutik relativ unabhängig von flüchtigen psychologischen, sozialen und politischen Eingriffen macht und versucht, sie in den Dienst bestimmter öffentlicher Interessen zu stellen

2.2. Ontognoseologische Wende Gadamer's von der Sprache zum neuesten Geschichtsverständnis

Gadamer und seine philosophische Hermeneutik vollendet eine bestimmte Stufe in der Entwicklung einer Form des philosophischen und metaphysischen Diskurses, die ihn mit dem fundamental-ontologischen Verhältnis verbindet. Der letztgenannte Ausdruck wird nicht zufällig verwendet, er bezieht sich auf Heideggers Philosophie der Wendezeit und seine Vorstellung von der wahren, wesentlichen Geschichte der Welt, der Geschichte der Welt als Sein (das Seyn).

Gadamer weist immer wieder darauf hin, dass es ihm nicht darum ging, eine Methode zu schaffen, die alle bisherigen aufhebt oder mit der man alle Fragen beantworten kann. Er versucht, die transzendentalen Grundlagen der Möglichkeit der Interpretation und des Verstehens von Texten selbst zu berücksichtigen. Die Innovation Gadamer's besteht nicht darin, dass er eine neue Lösung für ontologische oder methodologische Probleme anbietet, sondern in der besonderen Anwendung der Heideggerschen Philosophie, in ihrer spezifischen Anwendung auf das Verständnis der Beziehung zwischen der latenten Isomorphie von Ontologie, Geschichte und Sprache.

Zweifellos kehrt Gadamer zu den Ursprüngen der Ontologie in ihrer historischen Ebene zurück, er radikalisiert die Position Heideggers und reduziert sie auf die hermeneutischen Mittel, die der Sprache und ihren semantischen Formationen folgen.

Gadamer vollzieht eine ontologische Wende der Hermeneutik, die er in seinem Schlüsselwerk "Wahrheit und Methode" darlegt. Um zu verstehen, wie diese ontologische oder universelle Wende der Hermeneutik tatsächlich stattfindet, muss man zum ursprünglichen Problem der Arbeit übergehen, zur Frage der Übereinstimmung der Hermeneutik mit den Geisteswissenschaften insgesamt oder mit jeder einzelnen von ihnen.

Die Idee einer ewigen, verlässlichen Grundlage entspringt der Flucht des Menschen vor seiner eigenen Zeitlichkeit. Die Idee der absoluten Wahrheit entsteht durch die Unterdrückung oder das Vergessen dieser Zeitlichkeit.

Heidegger betrachtet die Struktur unserer vagen Anfangsvorstellung als positives ontologisches Merkmal des Verstehens, um die Fähigkeit zu entwickeln, uns selbst von unserer Situation her wahrzunehmen. Damit hat Heidegger das erkenntnistheoretische Problem des Historismus überwunden. Es handelt sich nicht um das Gespenst einer universellen Stütze, ein Produkt des Positivismus, sondern um ein Daseinsbewusstsein, das in Bezug auf die ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten überwunden werden muss.

Heidegger, der sich der Entwicklung seines hermeneutisch radikaleren Ansatzes widmete, hat als Nachfolger von V. Dilthey das Problem des Historismus und damit der geisteswissenschaftlichen Methodologie hinter sich gelassen und zeigt am Beispiel der Verstehenswissenschaften die Instabilität der Idee eines allgemeingültigen Wissens und damit das Scheitern des Historismus auf. Die kritische Auseinandersetzung Heideggers mit den Problemen des Historismus wurde zu einer der Hauptaufgaben Gadammers.

Bis 1959 hielt Gadamer sieben Vorlesungen mit dem Titel "Einführung in die Geisteswissenschaften", in denen er eine Hermeneutik entwickelte. Das Ergebnis dieser Vorlesungen wurde 1960 veröffentlicht, das Buch "Wahrheit und Methode" Selbstreflexion der Geisteswissenschaften im Vergleich zu den Naturwissenschaften. Gadamer argumentiert, dass es im Gegensatz zu den vom Historismus und Positivismus vertretenen Ideen für die Geisteswissenschaften notwendig ist, ihre eigenen Methoden zu entwickeln, um den Status der Wissenschaft zu erlangen.

Diese Hoffnung war der Kern, um den sich alle methodologischen Bemühungen von Gadammers Vorgängern drehten, die diesen Ausgangspunkt grundsätzlich in Frage stellten und sich fragten, ob das Streben nach Methoden, die die Gemeinsamkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis sichern, in den Geisteswissenschaften wirklich stattfindet. Gadamer konzentrierte sich zunächst auf die Heidelberger Rede des Naturforschers Hermann Helmholtz (1821-1894) zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften aus dem Jahr 1862. Darin werden die Naturwissenschaften durch die Methoden der logischen Induktion charakterisiert, die aus dem zuvor gesammelten empirischen Material Regeln und Gesetze ableitet.

Die Geisteswissenschaften machen es anders. Sie kommen zu ihren Erkenntnissen durch so etwas wie die psychologische Beteiligung des Interpreten. Helmholtz spricht von der "künstlerischen Induktion", die aus dem instinktiven Gefühl oder dem Takt heraus entsteht, für die es aber keine festen Regeln gibt. Vielleicht kann dieser Wissenschaftler die Bedeutung von Gadamer's Werk am besten verstehen.

Helmholtz ist der Ansicht, dass es keine separate humanitäre Methode gibt. Gleichzeitig hat er, um die Geisteswissenschaften zu würdigen, ganz richtig auf ihre Besonderheiten hingewiesen, insbesondere auf das Gedächtnis und die Autorität, und er hat von dem psychologischen Takt gesprochen, der hier an die Stelle des rationalen Beweises tritt.

Gadamer stimmt mit Helmholtz darin überein, dass es in den Geisteswissenschaften im Allgemeinen viel mehr um die Praxis des Rhythmus als um irgendeine Methode geht. Lange Zeit gab es in den Geisteswissenschaften eine Debatte, dass die Geisteswissenschaften irgendwie ihre eigenen Methoden finden werden, um das Niveau der Naturwissenschaften zu erreichen. Gadamer übt in Wahrheit und Methode eine fundamentale Kritik an der methodologischen Besessenheit, die sich um die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften bemüht. So lautet Gadamer's Ausgangsthese, dass die Wissenschaftlichkeit der Geisteswissenschaften "eher aus der Tradition des Bildungsbegriffs als aus der Idee der modernen Wissenschaft zu verstehen ist" [80, S. 23].

Dies ist die Bedeutung des Appells an die humanistische Tradition zu Beginn seines Buches. Innerhalb dieser Tradition sind Begriffe entwickelt worden, die den Anforderungen der Geisteswissenschaften gerecht werden können. Nach Gadamer gab es diese Tradition schon vor Kant, bevor sie durch die heterogene Herrschaft des Methodenbegriffs verdrängt wurde. Gadamer muss also der Frage nachgehen, "wie es zu einem Ende dieser Tradition kam und wie der geisteswissenschaftliche Wahrheitsanspruch auf ein Niveau des methodischen Denkens der modernen Wissenschaft gelangte" [80, S.29]. Wie kam es zu diesem Niedergang der geisteswissenschaftlichen Tradition, deren einziger Bezugspunkt die den Naturwissenschaften entlehnte Methodik war?

Gadamer antwortet mit der fatalen Ästhetisierung der Grundbegriffe des Humanismus, vor allem des Urteils und des Geschmacks, die zuvor eine kognitive Funktion hatten. Es war ein Akt oder eine Folge (Gadamer zögert mit der Zuschreibung) von Kants "Kritik der Urteilskraft", die subjektiv ist, ästhetisiert und ihr ebenfalls den kognitiven Wert entzieht. Was den objektiven und methodischen Standards der Naturwissenschaften nicht entspricht, gilt nun schlicht als "subjektiv" oder "ästhetisch", nämlich aus dem Bereich der Erkenntnis ausgegliedert. Da die kantische Subjektivierung des Geschmacksbegriffs nach Gadamer jede andere theoretische Erkenntnis als die der Naturwissenschaften diskreditierte, drängte sie die Selbstbestimmung der Geisteswissenschaften auf die Methodologie der Naturwissenschaften. Damit blieb eine geisteswissenschaftliche Tradition übrig, in der sich die Geisteswissenschaften wiedererkennen und einen Weg der ästhetischen und subjektiven Beurteilung einschlagen konnten.

Was die Geisteswissenschaften verloren haben: "Die Bedeutung dieser Position ist kaum zu überschätzen. Deutlich geworden ist, wovon die philologische und historische Forschung lebte und wodurch sich "die Geisteswissenschaften", wie sie genannt werden, neben den Naturwissenschaften methodisch behaupten wollten"[80, S. 46]. Dieser Prozess ist auch für die kompositorische Struktur von "Wahrheit und Methode" nicht zu unterschätzen. Nur hier sollte bei der Betrachtung dieses Werkes von Kunst oder Ästhetik gesprochen werden. Bei der Aufdeckung der Subjektivierung und Ästhetisierung der Eckpfeiler der geisteswissenschaftlichen Tradition wird jedoch die zentrale Frage nach der Selbstreflexion der Geisteswissenschaften übersehen, und Gadamer unterstützt diese zentrale Frage, wenn er den Prozess der Schaffung eines ganz neuen ästhetischen Bewusstseins nachvollzieht. Entsprechend besteht der Kern des einleitenden Teils von "Wahrheit und Methode" aus einer "Kritik der Abstraktion des ästhetischen Bewusstseins".

Wir können sagen, dass der erste Teil dieses Buches eher einen anti-ästhetischen als einen ästhetischen Inhalt hat. Die Kritik an Kants Theorie des Geschmacks beinhaltet

auch die Einsicht, dass der Relativismus in der Ästhetik als Mittel zur Beschreibung der Art der in den Geisteswissenschaften erzielten Erkenntnisse verwendet wird.

Die Wiederherstellung der hermeneutischen Spezifität der Geisteswissenschaften erfolgt im zweiten Abschnitt von "Wahrheit und Methode", der Gadamer's "humanistische Hermeneutik" enthält, wie er sie systematisch nennt [80, S. 264, 286, 314, 316, 330, 464]. Gadamer betont die Leistung des Zeitintervalls für das historische und hermeneutische Verstehen. Genau dies geschieht in der Beurteilung der modernen Kunst.

Gadamer's weitere Anforderungen an das Verständnis der geisteswissenschaftlichen Sachverhalte müssen durch die Entwicklung eines Verständnisses als Konsequenz der historischen Betrachtung literarischer Werke, ihrer Entstehungs- und Interpretationsgeschichte erfüllt werden. Natürlich evozieren Texte in bestimmten Epochen unterschiedliche Interpretationen, weshalb es so wichtig ist, sich an das Prinzip des Bewusstseins der eigenen hermeneutischen Situation und der Produktivität des Zeitraums zu halten. Gadamer's Geschichtsbewusstsein meint aber etwas viel Grundsätzlicheres, nämlich die Wirkungsgeschichte, die den Status eines Prinzips hat, aus dem sich seine gesamte Hermeneutik ableiten lässt [80, S. 305].

Dieses Verständnis unserer eigenen historischen Wirkung findet sich in Gadamer's Einschätzung des Historismus wieder. Er hoffte, die historische Konditionierung zu vermeiden, indem er die Geschichte, die ihn definierte, beseitigte. Ein eigen entwickeltes Geschichtsbewusstsein müsse sich von diesem Zustand befreien können und so eine objektive Geschichtsbetrachtung ermöglichen, so der Historismus. Gadamer seinerseits argumentiert, dass die Macht der Geschichte nicht von ihrer Anerkennung abhängt. Das Geschichtsbewusstsein funktioniert nicht nur als rationale Struktur, sondern auch auf tieferen Ebenen. "Deshalb", so Gadamer, "ist das Vorurteil eines Menschen viel größer als sein Urteil, das die geschichtliche Wirklichkeit seiner Existenz umreißt" [80, S. 304].

Der Begriff des effektiven Geschichtsbewusstseins hat also eine ziemlich subtile Zweideutigkeit. Einerseits bedeutet dies, dass unser modernes Bewusstsein von der

realen Geschichte geformt und wirklich abgeleitet wurde. Unser Bewusstsein wird buchstäblich von der Geschichte hervorgerufen. Andererseits kennzeichnet es das Bewusstsein von eben dieser Tätigkeit, die sich immer wiederholen kann. Dieses Bewusstsein unserer Tätigkeit kann wiederum zweierlei bedeuten: zum einen die Notwendigkeit der Klärung unserer Geschichtlichkeit im Sinne der Herausarbeitung unserer hermeneutischen Situation, vor allem aber auch das Bewusstsein von Grenzen, wie etwa der Bildung.

In dieser letzteren Form ist das Geschichtsbewusstsein der eindeutigste philosophische Ausdruck für die Erkenntnis der eigenen Extremität. Die Anerkennung der menschlichen Begrenztheit lähmt nicht die Reflexion, sondern umgekehrt. Die historische Orientierung des Verstehens am metaphysischen Erkenntnisideal sei vielmehr ein Hindernis, so Gadamer. Im Gegenteil, gerade das historische Bewusstsein verspricht, die Reflexion zu stärken. Der Nachweis des universellen und spezifischen hermeneutischen Charakters unserer gemeinsamen Erfahrung lässt sich auf Gadamers endliche Hermeneutik anwenden.

Nachdem Gadamer die Wirkungsgeschichte als Prinzip festgelegt hat, betrachtet er das "hermeneutische Grundphänomen", das aus der methodologischen Forschung des XIX Jahrhunderts stammt. Die wichtigste Frage und der Hauptunterschied zur früheren Hermeneutik ist das Problem der Anwendung. Im Wesentlichen sah die Heideggersche Hermeneutik die Hauptrolle des hermeneutischen Verstehens in seiner Anwendung.

Der Zweck des Verstehens wurde nämlich als rein epistemologisch betrachtet. Es galt, einen vagen Sinn zu verstehen. Die Anwendung dessen, was auf diese Weise verstanden wird, erfolgte bestenfalls im Nachhinein in Disziplinen wie der spezifischen Rechtswissenschaft, bei der Anwendung des Rechts auf Einzelfälle, oder in der Theologie, etwa bei homiletischen Erklärungen des Bibeltextes.

Gadamer zufolge hat die Anwendung des Verstehens jedoch keine rückwirkende Wirkung. Er folgt Heideggers Intuition, dass Verstehen immer auch Erkennen und sogar Selbsterkenntnis beinhaltet. Zunächst gab es kein reines, objektives Verstehen von

Bedeutung, was später in Bezug auf unsere Fragen besonders wichtig wurde. Wir gehen in jeden Verstehensvorgang so ein, dass das Verstehen und die Anwendung übereinstimmen. Dies lässt sich gut an einem Negativbeispiel für Missverständnisse veranschaulichen: Wenn wir einen Text nicht verstehen können, liegt das daran, dass er uns nichts sagt. Es ist daher weder überraschend noch unerwünscht, dass sich das Verständnis von Epoche zu Epoche und sogar von Mensch zu Mensch unterscheidet.

Die Anwendung der Hermeneutik sollte nicht bewusst erfolgen, ist keine bewusste Handlung. Die autarke Subjektivität folgt einer Tradition, in der Vergangenheit und Gegenwart ständig miteinander kommunizieren. Den Text aus der Vergangenheit zu verstehen bedeutet, ihn in unsere Situation zu übersetzen, eine sinnvolle Antwort auf die Anforderungen unserer Zeit zu finden. Es war eine Abkehr vom Historismus, Objektivität vom Verschwinden des Subjekts abhängig zu machen, denn Wahrheit, hier verstanden als Sinn, offenbart sich erst im Prozess der Anwendung in historischen Situationen.

Es gibt keine Interpretation und kein Verständnis, das nicht bestimmte Fragen beantwortet, die unserer Dringlichkeit entsprechen. Eine unmotivierte Frage wie diese wird niemanden berühren und daher auch nicht von wissenschaftlichem Interesse sein. Man muss nicht versuchen, unsere Erwartungen an die Fragen, die die Fragen aufwerfen, auszuschließen, sondern sie so zu betonen, dass die Texte, die wir zu verstehen versuchen, sie deutlicher beantworten können. Dies ist Gadamers historische Umsetzung der Dialektik von Frage und Antwort.

Von hier aus sehen wir den Übergang zum dritten Teil von "Wahrheit und Methode", der eine ontologische Erweiterung der Hermeneutik darstellt, die sie über die Geisteswissenschaften hinausführt. Verstehen wird hier als eine Beziehung oder vielmehr als ein Gespräch definiert. Der Form nach ist Verstehen also nicht so sehr der Erwerb von Bedeutung als vielmehr das Ende des Gesprächs.

Es stellt sich die Frage, warum Sprache und Gespräch austauschbar sein können. An wen richtet sich der dialogische Charakter der Sprache? Diese Betonung widerspricht

zweifelloser Regel der Logik des Ausdrucks in der westlichen Philosophie mit ihrer traditionellen Fixierung des philosophischen Denkens auf den theoretischen Diskurs, auf apodiktische Urteile, die in dem Sinne theoretisch sind, dass sie von allem abstrahiert werden, was nicht explizit gesagt wird.

Dies war eine erhebliche Verengung des Feldes der Sprache, Gadamer, zusammen mit Heidegger, glauben, dass die Konstruktion der Logik der Äußerungen hat sich zu einem der wichtigsten Entscheidungen in der westlichen Kultur. Demgegenüber steht das Hauptmotiv der Sprachhermeneutik, das sich im einfachsten Fall wie folgt verstehen lässt: "Sprache vollzieht sich nicht in Äußerungen, sondern in Gesprächen" [80, S. 359].

Im Gegensatz zur Logik der Aussage, für die der Satz eine autarke Bedeutungseinheit bildet, erinnert uns die Hermeneutik daran, dass sich die Aussage nie von ihrem eigenen Motivationszusammenhang unterscheidet, d.h. von dem Gespräch, in das sie eingebettet ist und aus dem heraus sie erst Sinn macht.

Das Verstehen von Sprache reduziert sich nicht auf die intellektuelle Wahrnehmung objektiver, isolierter Sachinhalte durch das Subjekt, sondern hängt von ihrer Zugehörigkeit zur fortlaufenden Tradition, d.h. zum Gespräch ab, aus dem erst das Gesagte für uns Konsistenz und Bedeutung erlangt.

In diesem Dialog gibt es keine Aussagen, sondern Fragen und Antworten, die ihrerseits neue Fragen aufwerfen. Es gibt nicht nur eine Aussage, die allein aufgrund des Inhalts, den sie darstellt, verstanden werden kann, wenn man sie in ihrer Wahrheit verstehen will. Jede Aussage hat Voraussetzungen, die sie nicht festlegt. Nur wer diese Voraussetzungen berücksichtigt, kann die Wahrheit der Aussage wirklich ermessen. Gadamer sagt: die letzte logische Form einer solchen Motivation jeder Aussage ist eine Frage. Hier berühren wir den Kern der hermeneutischen Philosophie, nämlich, wie Gadamer es ausdrückt, "die Hermeneutik des Urzustandes, dass es keine mögliche Aussage gibt, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden werden kann, und dass sie nur als solche verstanden werden kann" [87, S. 226].

Gadamer spricht vom "inneren Wort" (verbuminterius), von etwas Unausgesprochenem, das in jedem sprachlichen Ausdruck mitschwingt. Für Gadamer ist es eine Art Seele der Hermeneutik und in ihr die Essenz seiner Kritik an der Logik der Aussagen. Diese Lehre vom inneren Wort, die sowohl mit der semantischen Theorie der Stoiker als auch mit der Theorie der inneren Form der Sprache von W. von Humboldt übereinstimmt, zeigt wirklich sehr deutlich, dass die Worte, die wir benutzen, wenn sie uns in den Sinn kommen, uns nicht erschöpfen können. Das innere Wort irgendwo "hinter" dem Gesagten bedeutet nicht mehr als dieses Gespräch, sondern die Grundlage und das Wesen der Sprache in unserer fragenden und sich selbst fordernden Existenz, ein Gespräch, das die Aussage nicht vollständig vermitteln kann: "Das Gesagte ist nicht alles. Erst das Unausgesprochene macht das Gesagte zu einem Wort, das uns erreichen kann"[87, S. 504].

Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass es sich hier um Hermeneutik und Sprachtheorie handelt und nicht um eine Mystik des Unausprechlichen. Um etwas zu verstehen, ist es notwendig, die Sprache selbst zu diskutieren und nicht das unausgesprochene, innere Gespräch. Gadamer stellt fest: "Natürlich kann die grundlegende sprachliche Natur des Verstehens nicht bedeuten, dass alle Welterfahrung nur als Sprechen und Reden stattfindet" [87, S. 496].

Wenn jedoch der grundlegende sprachliche Aspekt unserer Spracherfahrung behauptet wird, dann nur, weil die Sprache das einzige Mittel der inneren Kommunikation verkörpert, das wir für uns selbst und für andere sind. Die Grenze jeder Aussage wird nur im Lichte dessen empfunden, was gesagt werden kann. Deshalb erlaubt die Hermeneutik einen Vorschlag wie "sei klar". Die grundlegende Sprache des Verstehens kommt in unseren Äußerungen weniger zum Ausdruck als in unserer Suche nach Sprache für das, was wir in unserer Seele haben und ausdrücken wollen. Für die hermeneutische Seite des Verstehens ist es weniger wichtig, dass sie sprachlicher Natur ist, was banal wäre, als dass sie aus dem unendlichen Prozess der "Aufnahme in das Wort" und der Suche nach Sprache lebt und im Kontext dieses Prozesses verstanden werden sollte. Denn es ist dieser Prozess, die entsprechende Verwirklichung des inneren

Wortes, der die Universalität der Hermeneutik, die Universalität des hermeneutischen Universums bestimmt.

Die Behauptung der Universalität ist wichtig, um zu verstehen, dass die Hermeneutik zahlreiche Diskussionen thematisiert. Kann dies als ein Anspruch auf Gemeinsamkeit in Gadamer's Philosophie verstanden werden? Wie lässt er sich in diesem Fall mit der hermeneutischen These von der Historizität eines jeden Verstehens vereinbaren? Gadamer spricht von der faktischen "Universalität des sprachlichen Verstehens", der "Universalhermeneutik", die das allgemeine Weltverständnis betrifft, und der Ausbreitung der Hermeneutik "auf universelle Fragen". Es gibt so gebräuchliche Namen wie "Universalität des hermeneutischen Problems", wie der Titel des Artikels von 1966 oder "hermeneutische Dimension" in "Wahrheit und Methode". Es kann nicht gesagt werden, dass wir klar verstehen, wovon Gadamer in diesem Fall spricht, was er mit dieser Universalität meint. Es geht Gadamer nicht um eine sorgfältige Erklärung von Begriffen, die der Tendenz der Logik der Äußerungen zu huldigen scheinen, die Sprache in sinnvolle Einheiten zu zerlegen.

Im Kontext von Gadamer's Werk geht es um den universellen Aspekt der Hermeneutik, der als Bedeutung definiert wird. Die Universalität der hermeneutischen Frage bedeutet für die Hermeneutik und die Philosophie selbst, dass sie nicht zu den Nebenproblemen der Methodologie der Geisteswissenschaften gehört. Die Suche nach Verständnis und Sinn ist nicht nur ein methodologisches Problem, sondern das Hauptmerkmal der menschlichen Wirklichkeit.

So kann der "universelle Aspekt" der Hermeneutik einer rein "humanitären" Hermeneutik gegenübergestellt werden. In dieser Hinsicht ist die Hermeneutik ein universeller Aspekt der Philosophie, nicht nur die methodologische Grundlage der sogenannten Geisteswissenschaften. Alle philosophischen, spekulativen Bemühungen Gadamer's zielen darauf ab, die Horizonte der Hermeneutik über die menschlichen Grenzen hinaus so zu erweitern, dass sie auch zur Hauptaufgabe der Philosophie wird.

Das bedeutet die Ausweitung der Hermeneutik auf die universellen Fragen der Philosophie und die "ontologische Wende der Hermeneutik".

Aber wie können wir von der Universalität der hermeneutischen Dimension oder der Erfahrung sprechen, ohne eine Philosophie zu opfern, die sie als absolut betrachtet? Das Wort "Universalität" ist hier leicht irreführend. Im Kontext von "Wahrheit und Methode" steht die Universalität der Sprache der These der Begrenztheit entgegen, die wahrscheinlich durch spezifische Sprachen repräsentiert wird. Gadamer entgegnet, dass dies nicht der Fall ist, denn die Sprache zeichnet sich dadurch aus, dass sie für alles einen Ausdruck suchen kann. Dies ist gemeint, wenn von der Universalität der Sprache die Rede ist, die mit der Unendlichkeit des Geistes Hand in Hand geht.

Diese Dimension der Sprache ist universell und bildet ein Universum, in dem sich alles Verstehen und die menschliche Existenz abspielen. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Sprache für alles, was existiert, einen Ausdruck hat. Die wahre Sprache erschöpft nie das, was gesagt werden muss. Ihre Vielseitigkeit besteht darin, den richtigen Ausdruck zu finden. Die universelle Dimension, die die Hermeneutik in der Schwebelage hält, ist also ein inneres Wort, ein Gespräch, in dem jeder Ausdruck sein Leben erhält. Hermeneutisch bedeutsam in der Sprache ist die Dimension des inneren Gesprächs, die Tatsache, dass unsere Äußerung immer mehr bedeutet, als sie wirklich sagt. Uns wird kein endgültiges Wissen über eine Sprache oder einen Begriff gegeben. Wir leben in einem Gespräch, das niemals enden kann, denn keine Worte können sein, wer wir sind und wie wir unsere Existenz verstehen.

Die Universalität des hermeneutischen Philosophierens wurzelt im inneren Wort, in dem der Wunsch nach Verstehen und Sprache steckt, der das Universum unserer Endlichkeit ausmacht. Gadamers hermeneutische Philosophie vollzieht eine Selbstdeutung der menschlichen Wirklichkeit, die deren Extremität als universellen Horizont zu erklären versucht, von dem aus uns alles einen Sinn geben kann.

Wenn es in der philosophischen Hermeneutik etwas Allgemeingültiges gibt, dann ist es wahrscheinlich die Erkenntnis des eigenen Endes, die Erkenntnis, dass unsere eigentliche Sprache nicht ausreicht für ein inneres Gespräch, das uns zwingt, zu verstehen und Sinn zu machen.

Die Philosophie Gadamers ist wahrscheinlich das jüngste, originellste und geschlossenste Konzept der Hermeneutik und wird als einer der entscheidendsten Beiträge zur Philosophie seit Heidegger anerkannt. Letztere hat sich etwas von der philosophischen Debatte Mitte der 1930er Jahre entfernt, wenngleich ihr Einfluss stets bedeutend geblieben ist. Gadamer brachte die Hermeneutik erneut in eine philosophische Diskussion ein, die sich immer mehr zuspitzte.

Man sollte sich fragen, ob ein anderes Verständnis der Rolle des hermeneutischen Diskurses und seines ontologischen Gehalts möglich ist? Gadamers Hermeneutik bringt diese Tendenz so vollständig wie möglich zum Ausdruck, aber die zahlreichen Metaphern der Universalität, die er verwendet, lassen nicht vermuten, dass die Situation vollständig geklärt ist. Dennoch beansprucht die Hermeneutik die Rolle des wissenschaftlichen Diskurses in Bezug auf Bedeutung, Wahrheit, Verständnis und Interpretation.

Trotz der beeindruckenden Leistungen und Bemühungen kann der Prozess, der Hermeneutik ihren Platz unter den Geisteswissenschaften zu verschaffen, als abgeschlossen betrachtet werden. Gadamers Bemühungen können nur gerechtfertigt werden, wenn weitere ontologische und historische Ausarbeitungen kontroverser Punkte vorgenommen werden. Zum Beispiel reflektierte seine Arbeit nicht die vielen Arten von semantischen Aktivitäten, die mit verschiedenen ontologisch unbestimmten Formen des Diskurses verbunden sind: Phantasien, Illusionen, Fiktionen, Träume und so weiter. Unzählige Kontexte, in denen eine Person Zweifel, Unsicherheiten, Fehler zeigt, sind ebenfalls Gegenstand des hermeneutischen Diskurses.

In den Lehren von G.-G. Gadamer erreicht der Universalitätsanspruch der hermeneutischen Philosophie seinen Höhepunkt, der die Hermeneutik in der Tat zu einer neuen Form, einer Art Ontologie, werden lässt. Dies geschah jedoch mit den Mitteln der klassischen Metaphysik und blieb daher auf der Ebene eines beeindruckenden Projekts. Wie diese Erfahrung zeigt, ist die Erneuerung der philosophischen Hermeneutik und ihres Problemfeldes ohne einen radikalen Perspektivenwechsel auf die Philosophie selbst und ihre Aufgaben nicht möglich.

2.3. Apels Philosophie im Kontext der hermeneutischen Erfahrung

Die allgemeine These von der Übereinstimmung der philosophischen Hermeneutik mit den Entwicklungsstufen der westeuropäischen Metaphysik wird bestätigt, wenn man einige moderne Versionen der Metaphysik betrachtet, genauer gesagt, verkürzte Formen oder Rezeptionen der Metaphysik.

In diesem Abschnitt werden wir die Merkmale des "linguistischen Paradigmas" von K. Apel betrachten, der eine kritische Rekonstruktion der philosophischen Tradition in der deutschen Sprachphilosophie und Hermeneutik vorgenommen hat. Von besonderer Bedeutung ist der Appell an die Idee der Einheit von Sprache und Sprachbedingungen der Möglichkeit der Intersubjektivität der Pragmatik des Selbst- und Fremdverstehens.

Hier sollten wir uns dem ursprünglichen Verständnis der Metaphysik zuwenden, das zwar in seiner Entwicklung eine Reihe von Transformationen durchlief, aber den wichtigsten semantischen Kern beibehielt, den wir bei Aristoteles und in seiner impliziten Form bei Platon und Parmenides finden.

Wie Sie wissen, spricht der Begriff $\tau\delta\ \sigma\tau\delta\ \tau\delta\ \rho\omega\iota\kappa\delta$ von etwas, das entweder postphysikalisch oder jenseits der physischen Betrachtung liegt. So bedeutet $\epsilon\tau\delta$ in der Mitte, zusammen; nach, dann. Diesem Wert entsprechend wird diese Vorsilbe immer noch verwendet. Wir können Metasprache (Tarsky), Metatheorien (Theorie über Theorie) erwähnen; auch "über" im Sinne von "mehr", "umfasst" - Metagalaxie.

Damit verbunden sind allgemeine Ansätze zur Definition der Metaphysik und ihrer Beziehung zur Philosophie. In vielen Theorien wird die Metaphysik als die Philosophie selbst aufgefasst. In anderen ist die Metaphysik ein Teilbereich und ein bestimmter Aspekt der Philosophie und des Philosophierens. Wenn es sich um einen Teilbereich handelt, dann nicht in demselben Sinne, in dem wir zum Beispiel über Ethik, Ästhetik usw. sprechen. Die Metaphysik ist ein Gespräch über die Welt auf einer neuen (höheren) Ebene; sie ist "mehr" als die Physik, sie befasst sich mit dem, was nicht geschaffen wird, was nicht geboren wird - dem Wesen. In ihrem wichtigsten Aspekt ist die Metaphysik in erster Linie Metaphilosophie.

Jede Metaphysik ist nach jeder Definition eine Philosophie, aber nicht jede Philosophie ist metaphysisch. Die Metaphysik ist das Zentrum der Philosophie, ihr Mediastinum, ihr semantischer Kern, ihre Basis. Man kann auch das Bild der Wurzel, des Stammes und der Krone verwenden. Aber die Illustrationen lassen die ganze Komplexität der Beziehung zwischen Metaphysik und Philosophie im Allgemeinen aus. Hier sei auf Thompson Clark und sein Beispiel verwiesen, das den Unterschied zwischen Fragen des gesunden Menschenverstandes, der Wissenschaft, einerseits und philosophischen Fragen andererseits verdeutlicht [88].

Wenn wir diese Analogie fortsetzen, können wir eine dritte Art von Frage oder sogar die Frage selbst hinzufügen - die metaphysische, die irgendwo in den Tiefen der philosophischen Fragen verwurzelt ist. Die meisten Menschen spüren nicht den Unterschied zwischen alltäglichen oder wissenschaftlichen und philosophischen Fragen, die meisten Menschen, die sich "Philosophen" nennen, spüren nicht den Unterschied zwischen metaphysischen und nicht-metaphysischen philosophischen Fragen. Man kann sich zum Beispiel fragen, warum Diogenes der Kyniker Platon nicht verstand und ihm alle möglichen Vögel brachte? Weil er ein Philosoph war, aber kein Metaphysiker. Erwähnenswert ist auch Plotin, der auf die Frage "Was ist Philosophie?" antwortete: "Das Wichtigste" (ZU ΤιῖΟΤαΤΟV - das Wertvollste, Wichtigste, Teuerste, usw.).

Aus der Sicht des modernen Forschers der Geschichte der Metaphysik M. Loux (Michael Loux) erforscht die Metaphysik das Wesen dessen, was ist, was völlig mit der Position von Aristoteles übereinstimmt. [89]. So wird die metaphysische Bedeutung in alle anderen Fragen, einschließlich der metaphysischen, "verpackt", "eingenäht". Theoretisch gibt es keine Frage, die man sich nicht als metaphysisch vorstellen könnte. Dies erscheint oft absurd, wenn diese Ebene übertrieben wird (z. B. die "Metaphysik des Fußballs").

Ebenso wichtig für unsere Studie ist die Frage, wie Metaphysik zur Hermeneutik wird? Wie und warum die berühmte "Hinwendung zur Sprache" vollzogen wird.

In einem frühen Stadium ihrer Entstehung beschäftigt sich die Metaphysik mit dem Sein als solchem. In der Folge durchläuft sie eine Reihe von historischen und semantischen Entwicklungsstadien. Es gibt drei Hauptperioden auf diesem Weg: die Metaphysik, verstanden als Ontologie, dann, in der Neuzeit, der Übergang zur Interpretation der Subjektivität und schließlich, im zwanzigsten Jahrhundert, die Entstehung und Entwicklung des metaphysischen Diskurses über Sprache.

So kann dasselbe philosophische Problem im Horizont des Seins (ontologischer Horizont), im Horizont der Subjektivität (Subjekt; phänomenologischer Horizont), im Horizont der Sprache (Bedeutung) betrachtet werden. Die Einheit der Wahrheit lässt sich jedoch auf all diesen Stufen nachzeichnen. Sie alle sind Elemente eines bestimmten Ganzen der Metaphysik. Was ist dieses Ganze? Und, was noch wichtiger ist, ist es möglich, einen neuen Raum für die Forschung zu eröffnen? Vielleicht dann - nur die Theologie, die weder logisch noch phänomenal folgt. Mit anderen Worten, die Existenz Gottes ist anders gegeben als die Intentionalität oder die kognitiven Fähigkeiten des Menschen. Erst durch die neue Entwicklung der Metaphysik wird sie zu einem hermeneutischen Diskurs.

Trotz der grundlegenden "Nicht-Physikalität" der Metaphysik ist die Bedeutung der Empirie für die Bildung des metaphysischen Diskurses zu beachten. Was tut die Metaphysik anderes, als nach stabilen, wesentlichen Regelmäßigkeiten, idealen Bestandteilen unserer Erfahrung zu suchen, also nach Empirie. Aber ist dies nicht die Aufgabe der Wissenschaft im Allgemeinen oder der Philosophie im Ganzen?

Der Name Karl-Otto Apel (1922-2017) ist mit der letzten Generation von Vertretern der deutschen philosophischen Klassiker verbunden, dh dieser Philosoph ist einer der letzten Metaphysiker in der modernen deutschen Philosophie. Appell - der Autor das ursprüngliche Konzept der "transzendentalen Pragmatik", die vorgeschlagen, die moderne Philosophie durch das Prisma des Paradigmas der "ersten Philosophie", seit der Zeit des Aristoteles bekannt wahrnehmen [90; 91]. Stabile Schema der Argumentation, dass wir in einer Ära der post-metaphysischen Denken leben, kontrastiert der deutsche Philosoph sein eigenes Paradigma, dass die Idee der "ersten

Philosophie" selbst muss thematisch in einer Reihe von historischen Paradigmenwechsel verstanden werden. Die "erste Philosophie" sollte nicht als ein abstraktes Wissen über die "begrenzte" Ganzheit des Seins verstanden werden, das nach außen hin objektiviert wird. "Erste Philosophie" vermag heute die kognitive Reflexion auf die pragmatischen Bedingungen der Sprache und die universelle Bedeutung des philosophischen Denkens wiederzugeben, die sich in der intersubjektiven Pragmatik des Selbst- und Fremdverständnisses vollzieht.

Die Idee der Protophilosophie des Aristoteles setzt zunächst eine Ontologie voraus, die später bekanntlich als Metaphysik wahrgenommen wurde. Die von einem deutschen Philosophen durchgeführte historische und hermeneutische Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie ermöglicht ein fruchtbares Verständnis der unvermeidlichen und unbestreitbaren Bedeutung des metaphysischen Standpunkts. Apel weist auf zwei Möglichkeiten hin, die Dimensionen des Geistes in der Tradition, die als philosophischer Logos akzeptiert wird, zu verbinden. Die erste mögliche "Rückkehr" sieht er in den Wegen des antiken ontologischen Paradigmas der Protophilosophie, und als letzte Idee der Ontotheologie tritt sie bei Descartes als Grundlage der letzten Begründung der Philosophie auf. Zugleich zielt Appels Kritik auf den methodischen Solipsismus im cartesianischen Denkstil, weil er durch die Sinnkritik die Anfangsvoraussetzungen der Philosophie selbst widerlegen musste. Das zweite Paradigma der "ersten Philosophie" entspricht der kritischen Philosophie Kants, die bei Hegel ihre radikale Verkörperung in der Kritik Kants in der fundamentalen Identifikation seiner Philosophie mit der Geschichte der dogmatischen Metaphysik findet.

Aber das zweite Paradigma eröffnet nach Ansicht des deutschen Philosophen eine neue Dimension in der Philosophie - den Raum der transzendentalen Reflexion - und bestimmt damit die Möglichkeit des dritten Paradigmas der modernen Philosophie, eine Art der jüngsten Transformation der Transzendentalphilosophie. Schon Kant versucht, die objektive Bedeutung der Erkenntnis durch die mögliche Erfahrung der transzendentalen Reflexion zu begründen. Allerdings bleibt er, so Apel, weiterhin dem überkommenen, auf dem "göttlichen Standpunkt" basierenden Verstehensschema treu,

das die ontologische und metaphysische Theorie der "zwei Welten" anerkennt. Kant gelingt es, philosophische Fragen zu formulieren, die die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeiten von Wissenschaft, Mathematik und Physik klären. Allerdings bleiben noch viele Fragen unbeantwortet, dies gilt für die Besonderheiten der kommunikativen und sprachlichen apriorischen Subjekt-Objekt-Beziehungen, die Besonderheiten der Interpretation der praktischen Philosophie des Subjekts in all ihren Formen.

In diesem Sinne ist es kein Zufall, dass Kant die salomonische Lösung findet, wenn er vorschlägt, zwischen empirischen Studien zu unterscheiden, die bereits im XVIII. Jahrhundert ein starkes Wachstum der einzelnen Wissenschaften hervorgebracht haben, und gleichzeitig die traditionelle Einheit von Philosophie und Wissenschaft zu wahren. Kant weist darauf hin, dass jede Philosophie entweder Wissen aus reiner Vernunft oder Wissen der Vernunft aus empirischen Prinzipien ist. Die erste wird als reine, die zweite als empirische Philosophie bezeichnet. Darüber hinaus wird die Transzendentalphilosophie als Idee der Wissenschaft definiert, und die eigentliche Aufgabe ist die rationale Analyse und das Studium der Möglichkeit von apriorischen Begriffen, den primären philosophischen Grundlagen der Wissenschaft. Die Transzendentalphilosophie muss eine grundlegende Analyse des gesamten apriorischen menschlichen Wissens beinhalten.

Apel synthetisiert drei Paradigmen, weil er glaubt, einst von der Sprachphilosophie kreativ vorbereitet worden zu sein - die Ideen von I.-G. Haman, I. Herder und W. von Humboldt. Infolgedessen werden Sprache und Kommunikation von den grundlegenden Dimensionen des philosophischen Logos im XX. Jahrhundert wahrgenommen: in der Phänomenologie von M. Heidegger und der Hermeneutik von G.-G. Gadamer, in der analytischen Philosophie von G. Frege, B. Russell und L. Wittgenstein. Dank des dritten Paradigmas, das es erlaubt, den Begriff der Vernunftkritik im Sinne des Begriffs der Sprachkritik zu präzisieren, wird es möglich, eine "pragmatische Wende" in der modernen Philosophie zu vollziehen.

Es ist wichtig zu beachten, dass die Idee der Transformation der Transzendentalphilosophie Kant Apel zum ersten Mal als ein Schlüssel in der

philosophischen Programm der Veränderung der modernen Philosophie im Allgemeinen reproduziert. In dem Werk "Transformation der Philosophie" (1973) [90] entwickelt er sein eigenes Arsenal an pragmatischen Argumenten des Transzendentalismus. Apel fasst die verstreuten Argumentationslinien bestehender philosophischer Richtungen in einer Synthese zusammen, die es ihm erlaubt, den legitimen Platz der Ontologie im System der philosophischen Erkenntnis zu bestimmen und in der Perspektive der transzendentalen Sprachphilosophie und der Intersubjektivität die Möglichkeit nicht nur der Synthese und Reflexion, sondern auch der praktischen Philosophie zu sehen.

Um zu verstehen, warum die transzendente Pragmatik im philosophischen Diskurs der Epoche zum Symbol des synthetischen Paradigmas geworden ist, das eine radikale Vernunft- und Kulturkritik vermeidet, muss man sich zunächst vor Augen halten, dass Apel die metaphysische Bedeutung der philosophischen Erkenntnis in Übereinstimmung mit der Sprachanalytik zu interpretieren anbietet. Der philosophische Logos wird von ihnen in dialektischer Weise doppelt verstanden: sowohl als Vernunft als auch als Sprache. Die Kritik der Erkenntnis verwandelt sich in eine Kritik der Sprache und in eine Kritik, die in der Sprache durch den Gebrauch von Zeichen, von Bedeutung, entsteht. Er ersetzt die gesamte frühere transzendente Haltung, die von Kants Idee der apriorischen Erkenntnis ausgeht, durch den indirekten Charakter des pragmatischen Gebrauchs der Sprache als kognitives Element in der modernen Gesellschaft. Der deutsche Philosoph sieht in der Rückbesinnung auf die Ursprünge der Transzendentalphilosophie einen Weg zur Rückkehr zur transzendentalen Komponente der modernen Philosophie.

Appels Metaphysik besteht seiner Ansicht nach darin, dass er die ideale Gemeinschaft als ein transzendentales Subjekt definiert, das a priori die reale Möglichkeit einer erweiterten Suche nach Argumentation, gegenseitigem Verständnis und Reflexion über die Bedeutung jeder Aussage, die auf einen Konsens abzielt, als Ziel betrachtet. Die Möglichkeit jeder Erkenntnis wird in diesem Fall mit der Möglichkeit jedes Arguments

identifiziert. Die Möglichkeit der Reflexion bietet immer auch die Möglichkeit der Argumentation.

Eine klare und deutliche Abgrenzung der empirischen und transzendentalen philosophischen Position kann nach Apel nur durch Diskussion und Dialog erreicht werden, die für vernünftige Argumente offen sind. Das Arsenal an Argumenten, das zu einem rationalen Diskurs führt, ist letztlich fast nur durch die Unterscheidung zwischen realer und idealer kommunikativer Gemeinschaft möglich.

Rationale Argumentation, die bei der Darstellung jedes Problems notwendig wird, impliziert die Bedeutung universeller ethischer Normen. Die Frage nach der Ethik als Voraussetzung der Logik ist für Apel eine strategische Frage, denn sie betrifft die ethischen Grundlagen jeder rationalen Argumentation.

Eine besondere Rolle schreibt Apel der Kritik an den modernen Sprachansätzen zu, wobei er vor allem darauf hinweist, dass die dem Philosophen vertrauten Metaphern bei der rationalen Sprachtheorie nicht mehr zum Ziel führen. Die Philosophie kann seiner Meinung nach, ebenso wie die Erkenntnistheorie, den Privatwissenschaften keine objektive Thematisierung der Sprache liefern. Die Philosophie steht heute vor dem Problem der Sprache als dem Problem der Grundlagen der wissenschaftlichen und theoretischen Konstruktion von Begriffen und Aussagen sowie ihrer eigenen Positionen, d.h. dem Problem der sinnvollen und intersubjektiv bedeutsamen Formulierung von Wissen überhaupt.

Nach Apel ist die "erste Philosophie" nicht mehr eine Untersuchung der Natur und des Wesens der Dinge oder des Seins, also eine Ontologie, sie ist nicht mehr eine Reflexion über Ideen oder Begriffe des Bewusstseins oder der Vernunft - eine Erkenntnistheorie, sondern eine Reflexion über die Bedeutung oder den Inhalt sprachlicher Ausdrücke, eine Sprachanalyse. Hinzu kommt, dass nicht nur die erste Philosophie im Sinne der theoretischen Philosophie, sondern auch die praktische Philosophie - zum Beispiel die Ethik im Sinne der Meta-Ethik - nun methodisch durch die philosophische Analyse des Wortgebrauchs und damit der Sprachphilosophie vermittelt werden muss [90, S. 239].

Dieser Ansatz ist zwar selbsterklärend, wirft aber dennoch eine Reihe von Fragen auf. Erstens ist die linguistische Orientierung der modernen Philosophie keine Verengung des ontologischen Feldes der Metaphysik. Wir reduzieren das theoretische Gewicht der philosophischen Ontologie nicht auf die Ebene der sprachlichen Empirie, sondern wir bringen das Verständnis der Sprache auf die ontologische Ebene. Genau das tut Heidegger, wenn er von der Sprache als dem Haus des Seins spricht. Das einzige, was man dagegen einwenden könnte, ist die übermäßige Hypostasierung der Sprache und ihre Verwandlung in eine eigenständige Größe, eine Substanz.

Zweitens ist es unmöglich, Appels These von der Erschöpfung des Diskurses der "ersten Philosophie", von der Dominanz der Sprache und der Ablehnung der klassischen ontologischen Modelle zuzustimmen. Die frühere Hausontologie hat keineswegs aufgehört zu existieren und hat ihr Potential nicht ausgeschöpft, es genügt, wieder Heidegger oder die Philosophie von A. Badiou zu erwähnen. Wir sehen in dieser Hinwendung zur Sprache keine Abnahme der Bedeutung der klassischen Ontologie, keine Ablehnung ihrer Probleme, sondern eine neue Entwicklungsstufe, eine wesentliche Ergänzung und Erweiterung ihres semantischen Horizonts.

Apel schlägt vor, das Verstehen von sich selbst und anderen im Sinne eines transzendentalen Sprachspiels oder einer Kommunikation zu konkretisieren, die zunächst die intersubjektive Bedeutung moralischer Normen voraussetzt. Sich selbst und andere zu verstehen, bedeutet, die Bedingungen für das Verständnis der Bedeutung moralischer Normen zu verstehen, und diese Prozesse sind grundsätzlich öffentlich. Die Grundnorm der gegenseitigen Anerkennung der Gesprächspartner schließt implizit die Bedingung der Anerkennung aller Menschen als Individuen ein. Die Ethik des logischen Denkens beinhaltet wie die Ethik des Diskurses die Anerkennung des Individuums als Subjekt eines Aktes der Kommunikation, des Verstehens und der Sprache. Diese moralische Forderung an alle Mitglieder der Gemeinschaft ist die Grundlage der Ethik des Dialogs, der Ethik des zwischenmenschlichen Dialogs, der Ethik eines jeden Diskurses. Die ideale Grundlage der Ethik ist a priori die kommunikative Gemeinschaft der Individuen als moralisch kompetente Subjekte. Dies ist die Anerkennung der

moralischen Grundnorm: Ethische Gemeinschaft wird im Sinne von Kants Faktum der Vernunft verstanden und eröffnet den Raum für die Begründung des ethischen Grundprinzips.

Jeder Mensch, schreibt Apel, muss in jedem Moment seines Lebens bereitwillig seine Teilnahme an der transzendentalen Kommunikationsgemeinschaft als moralisch kompetente Person bekräftigen. So kann die moralische Grundnorm als das Prinzip der Transsubjektivität verstanden werden, wenn man es als Grundprinzip der demokratischen Ethik der Solidarität oder der Methode der moralischen Diskussion und jeder praktischen Diskussion betrachtet. Die Institutionalisierung der moralischen Diskussion in der Gesellschaft verlangt von den Mitgliedern einer unbegrenzten Gesellschaft nicht nur die Anerkennung der realen Gleichheit der Partnerschaft in der Kommunikation, sondern auch die persönliche moralische Verantwortung für alle großen und kleinen Konsequenzen. Selbst in der Abwesenheit von Kommunikation, wenn der Einzelne sich in einer grenznahen Situation befindet und absolut einmalige Entscheidungen treffen muss, wenn er gezwungen ist, scheinbar alle moralischen Normen zu verletzen, kann er immer noch bewusst in seiner Person handeln, um die ganze Menschheit zu repräsentieren und sich selbst zu wählen, um das Recht anzuerkennen, ein Mensch zu sein, ein Bürger der Welt zu sein, wie auch der ganzen Menschheit - im Geiste der Appeal - kosmopolitischen Gemeinschaft.

Apel glaubt, dass die Existenz einer idealen ethischen Gemeinschaft in der Realität den Sinn des Überlebens der menschlichen Rasse und ihrer Selbstbestätigung und Befreiung belässt und bewahrt. Apel nennt diesen Sinn eine Strategie der Befreiung im Zeitalter von Wissenschaft und Technik. In konkreten historischen Situationen, die an Risiko und Engagement grenzen, ist die richtige Strategie die moralische Entschlossenheit, die sich im Streben nach Selbsterkenntnis auf das Prinzip der moralischen Selbsttranszendenz stützt.

Den Begriff des "Transzendentalen" definiert Apel in einem solchen pragmatischen Kontext als einen besonderen Typus philosophischen Denkens, der in verschiedener Hinsicht immer thematisch und methodisch fundiert ist, so dass der begründete Diskurs

kritisch gegenüber allem rational Begründeten ist und in diesem Status als Grundlage aller möglichen Bedingungen gilt.

Wir müssen erkennen, dass Transzendentalphilosophie in dieser Perspektive nicht nur die Idee der möglichen Durchführbarkeit aller notwendigen, denkbaren normativen Bedingungen ist, sondern auch eine gezielte Strategie der Argumentation, die die Möglichkeit der rationalen Begründung der inhaltlichen Ansprüche aller Urteile und Handlungen impliziert. Nur so, so Apels transzendente Pragmatik, sei es heute möglich, eine rationale Lösung aller kontroversen Fragen in der philosophischen, wissenschaftlichen und kulturellen Gemeinschaft zu erreichen.

Wie begründet sich dieses Verständnis von Metaphysik und eine solche Vision des hermeneutischen Subjekts? Die Hinzufügung einer kollektiven Dimension zur Hermeneutik, die Suche nach einem kollektiven sozialen Interpreten und schließlich die Suche nach einer ethischen Komponente der Interpretation - das ist es, wovon Apel spricht, und dies ist natürlich eine gewisse Innovation in der Entwicklung der philosophischen Hermeneutik. Aber was haben wir wirklich von solchen Neuerungen? Hatte die Hermeneutik von F. Schleiermacher oder F. Ast nicht eine moralische Dimension, war sie nicht völlig adiaphorisch? Und enthielt die hermeneutische Position von V. Dilthey nicht Vorstellungen über den soziokulturellen und damit den kollektiven Aspekt des Verstehens und der Interpretation? Apel lenkt die Aufmerksamkeit auf diese Fragen, als Schöpfer der kommunikativen Philosophie, aber dennoch wird sie als eine Hommage an unser kommunikatives Zeitalter und den Menschen unserer Zeit gesehen.

Die traumatischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, die insbesondere für die deutsche Nachkriegsphilosophie relevant waren, erforderten ein Verständnis im Bereich der kollektiven, sozialen Phänomene und schufen eine klare Trennung zwischen der Fähigkeit des Subjekts, unabhängige Entscheidungen zu treffen und die Realität frei zu interpretieren, und der Unterwerfung unter die kollektive Wahl, die ebenfalls die Illusion des Verständnisses erzeugt und dem Individuum selbst die Illusion der Freiheit nimmt.

Zweifellos ist der Versuch des deutschen Philosophen, die Einheit solcher unterschiedlicher philosophischer Lehren aufzuzeigen, z.B. die Philosophie von M. Heidegger und die Semiotik von Ch.S. Peirce zu vereinen, selbst wenn man den Wert solcher unterschiedlichen Ansätze anerkennt, sollte man jedoch verstehen, dass diese Autoren von völlig unterschiedlichen methodologischen Einstellungen ausgingen und grundlegend unterschiedliche ontologische Modelle der Realität vor Augen hatten. Jede mögliche Nähe zwischen diesen verschiedenen Philosophen ist nur eine Widerspiegelung der allgemeinsten anthropologischen Merkmale, wie z.B. das Verständnis der wichtigen Rolle der Sprache für die Organisation menschlicher Gemeinschaften und für die Existenz des Menschen selbst. Aber gleichzeitig scheint der Abstand zwischen Heideggers Mensch und Peirces Mensch so groß zu sein, dass wir Menschen und Außerirdische mit demselben Erfolg vergleichen könnten.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass eine kollektive Hermeneutik, ein kollektives Verstehen und eine kollektive Interpretation nicht möglich sind, da es sich hierbei um Abstraktionen handelt, die bestimmte Gruppenphänomene beschreiben und Gegenstand einer sich aktiv entwickelnden Sozialpsychologie sind. Aber diese Disziplin ist eine empirische Wissenschaft und hat keine eigene metaphysische Dimension. Der hermeneutische Diskurs im Rahmen der Kommunikationstheorie und der Sozialpsychologie ist natürlich möglich, aber nur als ein lokaler Aspekt der Tätigkeit des sozialen Subjekts. Mit anderen Worten: Appels Philosophie dient als Ergänzung zur Metaphysik, als eine Art Ersatz für den metaphysischen Diskurs, der einer philosophischen Hermeneutik keine eigene ontologische Grundlage bietet.

3. VERBINDUNG DER HERMENEUTIK MIT DER ANALYTISCHEN PHILOSOPHIE

3.1. Schlüsselthemen der analitischen Philosophie

Ein grundlegend wichtiger Faktor, der die Entstehung und Entwicklung der philosophischen Hermeneutik in Deutschland an der Wende vom XIX. zum XX. Jahrhundert und darüber hinaus bis in die Gegenwart begleitet hat, ist die Auseinandersetzung mit Vertretern einer grundlegend anderen Tradition im Verständnis von Sprache, Interpretation und damit verbundenen Problemen. Traditionell wird diese Strömung als analytische Philosophie bezeichnet, die sich als mehr oder weniger radikale Kritik an der europäischen Metaphysik und damit auch an der philosophischen Hermeneutik als deren legitimes Produkt positioniert.

Die Hauptprobleme der analytischen Philosophie sind die Definition von Sinn und Bedeutung als solche sowie in Situationen des pragmatischen Sprachgebrauchs. Der einzige Unterschied zwischen ihnen und der philosophischen Hermeneutik besteht darin, dass die Hermeneutik den Interpretationen der geistigen Kultur mehr Aufmerksamkeit schenkt, während sich die analytische Philosophie in einer frühen Phase mit dem Studium der Sprache des wissenschaftlichen Diskurses und in einer späteren Phase mit der Sprache des täglichen Lebens beschäftigt. Aber der Alltagsdiskurs ist die Grundlage eines jeden Diskurses im Allgemeinen und erfordert ebenfalls eine hermeneutische Analyse.

Ein nicht minder wichtiges Thema für die Analytiker sind das Vorhandensein und die Prinzipien der Interpretation der geistigen Eigenschaften des Menschen und die Bedeutung ihrer Widerspiegelung in der Alltagssprache. Es sind die Merkmale des Bewusstseins, die den Schnittpunkt der wissenschaftlichen Interessen sowohl der Vertreter der analytischen Tradition als auch der hermeneutischen Studien bilden. Die Tatsache, dass die Analytiker in ihren Einschätzungen stets zurückhaltender und in ihren Interpretationen skeptischer erscheinen, sollte uns nicht daran hindern, eine gewisse

Nähe oder gar Kongenialität zwischen einigen Analytikern und den Klassikern der philosophischen Hermeneutik zu sehen.

Beginnend mit dem Werk von G. Frege verließ die analytische Philosophie lange Zeit nicht den Raum der deutschsprachigen intellektuellen Kultur, so dass bis Mitte der 30er Jahre ein Großteil des Erfolgs dieser Tradition mit der deutschen und österreichischen Kultur verbunden war. Neben Frege sind hier die Vertreter des Wiener Kreises, der Berliner Schule und natürlich L. Wittgenstein zu nennen, der, zumindest nach seinen Texten zu urteilen, bis an sein Lebensende ein deutschsprachiger Philosoph blieb. Mit Ausnahme der Korrespondenz und der Vorlesungsmitschriften sind alle anderen Texte von L. Wittgenstein in deutscher Sprache verfasst.

In der modernen historischen und philosophischen Literatur wird seit langem die Frage nach der Konformität der analytischen Philosophie, insbesondere der Philosophie des reifen Wittgenstein, in der Zeit diskutiert, als er begann, die natürliche Sprache und die Probleme der Phänomenologie zu analysieren und aus der philosophischen Hermeneutik erwuchs [92].

Schon die Formulierung der Probleme sowie Wittgensteins inhärentes sorgfältiges Studium aller semantischen Aspekte jeder Frage oder Schwierigkeit, mit der er konfrontiert wurde, lassen seinen Stil und die Art der Präsentation des Materials dem hermeneutischen Diskurs sehr nahe kommen. Mit anderen Worten: Trotz seiner ständig bekundeten Skepsis gegenüber dem Mentalismus, der Metaphysik und ihren übermäßig bedeutungsvollen Konzepten hat Wittgenstein tatsächlich die grundlegende Komplexität der Sprache und ihrer Formationen, die Mehrdeutigkeit der Interpretationen und die Bedeutung eben dieser sprachlichen Fiktionen aufgezeigt [93].

Wittgenstein spricht immer wieder von der Korrespondenz von Logik, Sprache und Welt und geht davon aus, dass die Welt einige logische Eigenschaften hat: "Die sogenannten logischen Sätze zeigen die logischen Eigenschaften der Sprache und folglich der Welt, aber sie sagen nichts aus. Jeder Vorschlag zeigt - zusammen mit dem, was er sagt - etwas über die Welt: denn wenn er keinen Sinn hätte, könnte er nicht

verwendet werden, und wenn er Sinn macht, spiegelt er die logische Eigenschaft der Welt wider "[94, S. 209].

Erstens ist es charakteristisch, dass Wittgenstein die logischen Eigenschaften der Welt und der Sprache eindeutig miteinander verbindet. Zweitens sprechen wir über die Bedeutungslosigkeit der meisten logischen Formen, die "passt" jede Bedeutung, die gedacht wird. Schließlich kann man Zentauren und Meerjungfrauen berechnen, und die Logik hört dadurch nicht auf, Logik zu sein. Genauer gesagt, scheint es uns nur so, als ob die Logik sich mit der Berechnung von etwas beschäftigt, während sie zunächst völlig gleichgültig gegenüber jedem möglichen Inhalt und jeder Unterscheidung innerhalb dieses geistigen Konglomerats ist.

Wir können logische Berechnungen anpassen, um bestimmte Probleme zu lösen, aber diese Anwendung der Logik sagt nichts über ihr Wesen aus, so wie ein Schüler Äpfel oder Katzen zählen kann, aber das sagt nichts über das Wesen der Zahl aus. Mit anderen Worten: Die Fähigkeit, ein System zu benutzen, bedeutet nicht immer, dass man die Bedeutung dessen, was geschieht, versteht. Es besteht die Versuchung, in jeder Situation, in der mit Zeichen gearbeitet wird, eine mentale (ideelle) Komponente einzuführen. Aber wir können uns die Verwendung von Zeichen leicht vorstellen, ohne an den mentalen Zustand des Benutzers zu appellieren.

Ja, es ist möglich, dass sich in einem geschlossenen Raum ein Gerät befindet, das den Gehalt an Schadstoffen in der Luft überwacht. Wenn ein bestimmter Wert überschritten wird, sendet dieses Gerät ein Signal an die Zentrale, die dann den Befehl gibt, z. B. die Lüftung einzuschalten. Es handelt sich um ein System, das Zeichen mit einer offensichtlichen pragmatischen Wirkung verwendet, aber offensichtlich keine eigene Mentalität hat, und die Frage nach dem "Verständnis" oder "Sinn" dessen, was geschieht, kann gar nicht gestellt werden. Der übliche Einwand in solchen Fällen ist, dass ein solches System nur in Anwesenheit der mentalen Zustände seines Schöpfers, des Entwicklers, entstehen konnte, der wirklich wusste, was und warum er tat und welches Zeichensystem für dieses technische System besser zu wählen war. Warum scheint es, dass ein solcher Einwand den Kern des Problems nicht erfasst? Unabhängig

von den Gedanken und Gefühlen des Autors funktioniert das System unabhängig von der Verwendung von Zeichen und wird auch dann funktionieren, wenn alle, die das Wesen des gesamten Prozesses verstehen, verschwinden. Die Hieroglyphen der antiken Kultur, bevor sie entziffert wurden, der persönliche Code einer längst verstorbenen Person - ist kein sinnvolles (d.h. geistiges) System der Notation, obwohl es niemanden gibt, der sie lesen könnte. Ist das nicht der Grund, warum uns verschiedene Naturphänomene vernünftig oder sinnvoll geordnet erscheinen: kosmologische Gesetzmäßigkeiten, die Entwicklung des Lebens, das Verhalten der Tiere und ganz allgemein - die gesamte Organisation des Weltprozesses. Das bedeutet nicht die Isomorphie der Welt-Denk-Sprache, dass all dies eine gemeinsame geistige Quelle hat. Das ewige Thema und die "Argumentation" des Idealismus.

Diese Isomorphie kann auf unterschiedliche Weise dargestellt werden. So spricht die erkenntnistheoretische Mehrheit vom instrumentellen Charakter der Sprache und davon, dass ihre Prozeduren (Bedeutung, Verweis, Angabe) gegenüber dem, was bezeichnet wird, sekundär sind, d. h., es handelt sich um Prozeduren, eine Art und Weise, mit bestimmten Objekten zu arbeiten, oder einfach um die Beziehung zwischen letzteren.

Heidegger zum Beispiel vertritt eine andere Auffassung: "Die Phänomene der Andeutung, des Zeichens und vor allem der Bedeutung als ihre Eigenschaften, als Haltung, zu untersuchen, hat niemand etwas gehört. Schließlich soll sogar gezeigt werden, dass die "Haltung" aufgrund ihres formalen und allgemeinen Charakters eine ontologische Quelle in der Anweisung hat "[95, S. 77]. Mit anderen Worten, das Zeichen und die Anweisung selbst sind primärer als die Funktion, die sie ausüben, und noch primärer als die Selbstbezeichnung selbst, weil letztere aufgrund der Anweisungen erscheint.

Nach späteren Äußerungen zu urteilen, glaubt Heidegger, dass dies das Urteil über die Logistik ist (das ist die analytische Philosophie jener Zeit - Frege, Russell, der Wiener Kreis usw.). Bei der "Formalisierung" in der Logistik ist alles in Ordnung, denn sie sagt im Grunde nichts aus, zumindest aus Heideggers Sicht. Das heißt, der ewige Vorwurf an die Logiker und Analytiker ist, dass sie bedeutungslos sind, dass sie nicht in das Wesen der Dinge eindringen, nur weil sie alles klar haben und alles gut geht. Badiou

zum Beispiel hält sie für Sophisten, die sich hinter wissenschaftlichen Beschreibungen ihrer wahren Unwissenheit und ihres Unverständnisses verstecken. Der gegenteilige Vorwurf: Heidegger und Konsorten sind nur Schriftsteller, die über alles gut schreiben können. Ihre Worte bedeuten nichts und sind eine Form der Klangimitation oder ähnlich dem Gesang der Vögel und dem Zwitschern der Insekten.

Streng genommen hat niemand die Spielregeln festgelegt und tut dies auch gar nicht. All das ist bedingt, und wenn es so ist, dann können die Regeln geändert werden. Außerdem kann sich herausstellen, dass Heidegger und andere die Philosophie einfach falsch spielen, so wie man auch Schach falsch spielen kann. Und sind Heideggers Texte wirklich immer angemessen? Es ist möglich, dass die wirkliche Komplexität des Lebens, alle unsere Texte sind noch nicht erwachsen geworden, und was uns wirklich zur Verfügung steht, kann klarer gesagt werden.

Aber das ist natürlich Relativismus. Außerdem ist der Relativismus sprachlich, verwandelt in ontologisch und existentiell. Und das Sein ist nicht dasselbe für einen Deutschen, einen Franzosen und einen Chinesen, und die Liebe, die Angst und der Tod sind nicht dasselbe für sie, aber die Tatsache, dass alle Menschen irgendwie lieben, irgendwie Angst vor dem Tod, aber wir irgendwie verstehen einander, zum Beispiel, wir irgendwie übersetzen die gleiche Heidegger. Aber genau dieses "irgendwie" ist nicht nötig, um die Denkweise eines anderen zu kritisieren. Mit anderen Worten: Jeder hat auf seine Weise Recht.

Die Einstellung unserer Aussagen zur Realität hat viele Aspekte: "Und man kann nicht sagen, dass ein Verrückter Unsinn redet und behauptet, er sei Napoleon. Vielmehr kann man sagen, dass er sich einfach irrt"[96, S. 128].

In Bezug auf Christus klingt eine solche Argumentation absurd, das heißt, sie erfasst nicht das Wesentliche der Frage. Aber wir können sagen, dass wir im Falle eines Geisteskranken, der behauptet, er sei Napoleon, ebenfalls das Wesen der Frage nicht erfassen. Stellen wir uns nicht ähnliche Fragen wie die Tatsache, dass jede Kombination von Zeichen, jede sprachliche Aktivität einen Sinn, also ein Wesen hat.

Was bedeutet "logisch möglich" oder "logisch unmöglich" im Allgemeinen? Kann dies klar erklärt werden? Begründet die Logik die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Existenz von etwas? Sollten wir nicht denken, dass alles, was uns in den Sinn kommt, logisch möglich ist? Was hat denn die Logik damit zu tun, wie viele Hände ich habe oder ob es in diesem Raum Nashörner gibt? Mit anderen Worten: Das Problem der Zuverlässigkeit ist kein logisches, sondern ein erkenntnistheoretisches und psychologisches Problem. Wenn der Satz einen Sinn ergibt, d.h. wenn er über ein Objekt spricht (besser: über eine erkennbare Situation, eine bekannte Situation), dann kann er verwendet werden. Allein die Tatsache, dass der Satz verwendet wird, ist, wenn nicht der Beweis für seine Wahrheit, so doch ein direkter pragmatischer Effekt. Und was ist mit den Vorschlägen der Logik? Wie können Widersprüche verwendet werden? Bedeutet die Tatsache, dass ich sie nicht verwenden kann, dass sie keinen Sinn ergeben? Oder bedeutet die Tatsache, dass ich ihn nicht auf dieselbe Weise wie einen normalen Satz verwenden kann, nicht, dass diese Sätze nur aus unterschiedlichen Berechnungen stammen. Wir dürfen keine Logik und ihre Sätze verwenden. Wenn das Moment der Authentizität, der Gleichheit mit sich selbst, auf die eine oder andere Weise in jeder unserer Handlungen oder Überlegungen vorhanden ist, kann man es dann als Gebrauch der Logik bezeichnen?

Zum Vergleich, zum Beispiel, Losev: "Jetzt verstehen sie, dass wir sagen können - und keinen Bezug zur Realität. 'Rundes Quadrat'. Habe ich etwas gesagt? Ich habe gesagt. Haben Sie das verstanden? Natürlich habe ich verstanden. Ist das wahr? Nein. Ich weiß es nicht. Wolodja, ich habe hier Holzeisen! Hier, in dem, was ich gesagt habe, ist alles vorhanden - bis auf die objektive Tatsache des Holzeisens. Ich habe eine solche Tatsache nicht beobachtet" [97, S. 522].

Auch bei Ayer: "Die Empirie steht vor echten Schwierigkeiten im Zusammenhang mit den Wahrheiten der formalen Logik und Mathematik" [98, S. 72]. Zur Verteidigung seines Empirismus zeigt Ayer, dass die Wahrheiten der Mathematik und der Logik analytisch sind und daher keine Informationen über die Wirklichkeit enthalten, weshalb ihr Apriori nicht bedeutet, dass wir a priori Wissen über die Welt haben [98, S. 86-87].

Dies kann auch in dem Sinne verstanden werden, dass Logik und Mathematik nichts über die Existenz oder Nichtexistenz von Objekten aussagen. Dann ist unklar, warum alle Analytiker auf der Unzulässigkeit der logischen Möglichkeit der Existenz von fiktiven Objekten beharren?

Vielleicht "... ist jedes Zeichen von Natur aus autosemantisch und ontologisch, das heißt, es ist etwas, das existiert und sich in dieser Gestalt präsentiert. Jedes Ding, jede Eigenschaft oder Beziehung kann ein Zeichen sein, aber nur, wenn wir sie auf etwas anderes als uns selbst beziehen. Kann die Eigenschaft, ein Zeichen zu sein, den Dingen an sich zugeschrieben werden? Nicht mehr, als dass man die Sache selbst anerkennt. Es gibt jedoch bestimmte Dinge, von denen wir mit Sicherheit wissen, dass sie Zeichen sind, Zeichen per Definition, ebenso wie jedes ihrer Systeme. Vielleicht ist das Zeichen das einzige Ding, dessen Sein an sich vollständig mit seiner phänomenalen Form übereinstimmt. Ist das nicht der Grund, warum wir die Verbindung eines Zeichens mit irgendetwas sehen können, dass das Zeichen sich selbst repräsentiert, die Funktion, ein Geschenk zu sein, ist ihm a priori inhärent, zuallererst. Zeichen bedeuten und bezeichnen auch am Ende der Welt, weil sie sie definieren. Das wirkliche Ende wäre das Aufhören der Zeichen, das Aufhören des Zeichens als solches"[99, S. 243].

Die Existenz des Bewusstseins, oder eigentlich jede Existenz, besteht unter anderem in der Handlung des Benennens und der Kombination von Namen und Bedeutungen. Jede mögliche Bewertung des Letzteren, sei sie nun radikal nihilistisch, theologisch oder wissenschaftlich, verbleibt unweigerlich in der Beziehung von Benennung und Bedeutung. Der ontologische Aspekt eines Zeichens besteht darin, dass es ein Zeichen ist und nichts anderes ist.

Einige Autoren, die viel für die Entstehung der philosophischen Hermeneutik getan haben (W. von Humboldt, G. Shpet), fügen dem semantischen Wort eine suprasemantische Ebene hinzu - die innere Form des Wortes. Handelt es sich bei letzterer um eine semantische Kategorie (semantisches Konzept) oder um eine Art Phantasie über die Sprache und ihre Strukturen? Höchstwahrscheinlich ist die innere

Form des Wortes eine metaphysische Kategorie, etwas Nichtexistentes, eine Redundanz, die im Wort und in der Sprache vermutet wird.

Die Interpretation des letzteren hat mehrere Ebenen, die mit den oben genannten Bedeutungsebenen zusammenhängen. All dies lässt sich im übertragenen Sinne als eine Wanderung der logischen Form innerhalb des Wortes und der Sprache in allen Stadien der Selbstbestimmung des Letzteren darstellen. Paradoxiertweise fällt die interne logische Form von Shpet in Bezug auf die Lokalisierung mit den äußersten Formen des Wortes zusammen: der akustischen und der grafischen, die ebenfalls auf allen Bedeutungsebenen "bespritzt" werden.

Die tiefsten, archetypischen und in der Tat unzuverlässigen noumenalen Formen stehen in der gleichen Verbindung mit dem tatsächlichen Funktionieren des Zeichens wie die offensichtlichsten und authentischsten Formen. Im bedingten Intervall dazwischen befinden sich schließlich die eigentlichen grammatischen Formen: phonetische, morphologische, semantische, syntaktische sowie historische und kulturelle Formen, die in der Tat nur eine Variation der Sprache sind. Beide betrachteten Klassifizierungen bewegen sich, trotz der Unterschiede, vom Offenbaren zum Verständlichen, von der äußeren Objektivität zum Inneren, vom Offensichtlichen zum Verborgenen.

Heidegger vertritt die Auffassung, dass das Zeichen nicht nur ein Werkzeug ist, sondern auch ein Indikator für die Möglichkeit des Seins an der Hand des Menschen: Zeigen, Ausdruck, Manifestation, Narration] als mögliche Konkretisierung dessen, was in der Struktur der Gegenwart im Allgemeinen, in ihrem Zurück-zu [Um-zu] begründet ist. Der symbolische Hinweis gehört als Merkmal des Werkzeugs [Zeugcharakter] in die Integrität des Werkzeugs, in die Beziehung der Verbindungen. 3) Das Zeichen ist nicht nur ein Werkzeug neben anderen Mitteln, sondern in seiner Instrumentalität immer dann, wenn etwas dem Urteil der umgebenden Welt zugänglich gemacht wird. Das Zeichen ist etwas ontisch-instrumentelles, das ein bestimmtes Mittel ist, um die ontologische Struktur der Instrumentalität, Integrität und Zugehörigkeit des Daseins zur Welt zu zeigen"[95, S. 82].

Man beachte auch bei Wittgenstein: "Stellen Sie sich die Leute vor, die im Verkehr Münzen benutzen, die wie unsere Gold- oder Silbermünzen aussehen, und sie geben sie auch für Waren - aber jeder gibt für Waren, wie viel er will, und der Verkäufer gibt dem Kunden nicht mehr oder weniger Waren, je nachdem er bezahlt; kurz, dieses Geld, oder wie es aussieht, spielt eine ganz andere Rolle als das unsere. Wir würden uns diesen Menschen viel weniger nahe fühlen als denen, die noch kein Geld kennen und eine primitive Art von Tauschhandel betreiben. - "Aber die Münzen dieser Menschen werden doch einen Sinn haben!" Ist alles, was [von den Menschen] getan wird, von Bedeutung? Zum Beispiel religiöse Handlungen. Es ist möglich, dass sie dazu neigen, Menschen, die sich auf diese Weise verhalten, als verrückt zu bezeichnen. Wir bezeichnen jedoch nicht diejenigen als verrückt, die sich in den Formen unserer Kultur ähnlich verhalten, zum Beispiel Worte "ziellos" verwenden. (Man denke an die Krönung des Königs!) "[100, S. 95].

Wie legitim ist der Vergleich in diesem Zusammenhang: finanzielle Berechnungen, religiöse Handlungen und staatliche Rituale? In allen drei Fällen haben wir es mit bestimmten symbolischen Formen zu tun, aber die Unterschiede zwischen ihnen sind ganz offensichtlich. Beim Geld gibt es ein bestimmtes Wertmaß, nach dem alles, was eine Ware sein kann, bewertet wird. Im Fall von Religion und Macht gibt es keine klare Grenze zwischen ihnen, wie im ersten Fall. Hier gilt überall - entweder Tradition oder Willkür.

Unter anderem ist unklar, welches Bedürfnis in jedem Fall befriedigt wird und welchen Nutzen das Individuum durch die Teilnahme an solchen Handlungen erhält. So ist das Beispiel des Geldes eher eine Demonstration des Wahnsinns als andere Beispiele Wittgensteins, obwohl religiöse Handlungen, ganz zu schweigen von religiösen Gefühlen, für viele ein Zeichen von Abnormalität sind oder zumindest Verdacht erregen. Dasselbe lässt sich über die Faszination für staatliche Rituale sagen.

Natürlich ist es auch wahr, dass alles, was die Menschen tun, Sinn macht. Alles, in dem man das System oder zumindest sein Abbild sehen kann. Oder vielleicht auch ganz ohne System. In Fällen, in denen das System noch nicht zu sehen ist, werde ich die

Handlungen aber nicht für sinnlos erklären. Warum sollten wir denken, dass die Menschen in Wittgensteins erstem Beispiel verrückt sind? Nur weil wir ihr Kalkulationssystem nicht erklären können? Aber vielleicht ist es nur ein Spiel oder sogar ein Scherz, um uns in die Irre zu führen, oder vielleicht bezahlen sich diese Leute gegenseitig wie kleine Kinder, die entweder den wahren Wert von Waren nicht kennen, oder in diesem sozialen System spielt das keine Rolle. Im Allgemeinen ist die Entdeckung von Sinn in menschlichen Handlungen eher eine Frage der persönlichen Einstellung als des tatsächlichen Vorhandenseins von Sinn. In jedem Fall sind wir bereit, in jeder menschlichen Handlung einen rationalen Kern zu finden oder zumindest zu vermuten, selbst wenn wir davon ausgehen, dass nichts, was der Mensch tut, einen Sinn hat.

Wittgenstein betont ständig die Verbindung seiner Position mit einer objektiven, realen Wahrheit oder mit der Realität als solcher: "Unsere Aufgabe ist nicht, nach Berechnungen zu suchen, sondern den wirklichen [gegenwärtigen] Zustand zu beschreiben. Die Idee eines Prädikats, das sich auf sich selbst bezieht, usw., beruht natürlich auf Beispielen - aber diese Beispiele waren Unsinn, sie wurden nicht erfunden. Das heißt aber nicht, dass solche Prädikate nicht verwendet werden könnten, und dass dann der Widerspruch nicht seine Anwendung hätte! Ist es für uns immer noch unmöglich, Widersprüche machen zu wollen? Dass wir, stolz auf diese mathematische Entdeckung, sagen: "Seht, wie wir Widersprüche erzeugen. Ist es zum Beispiel möglich, dass viele Menschen versuchen, Widersprüche auf dem Gebiet der Logik zu erzeugen, und dass dies schließlich jemandem gelungen ist? Aber warum sollte man das versuchen? Nun, vielleicht kann ich kein klares Ziel nennen. Und warum zum Beispiel nicht zeigen, dass alles auf dieser Welt ungewiss ist? Diese Leute würden die Ausdrücke der Form 'f (f)' nie wirklich benutzen, aber sie würden gerne in der Nachbarschaft des Widerspruchs leben"[100, S. 210-211].

Es ist schwer zu sagen, dass ein solches Leben neben einem Widerspruch höchstwahrscheinlich nur eine Metapher ist. Der Wunsch, Widersprüche zu erzeugen, ist sicherlich vorhanden, und er kann beliebige metaphysische Voraussetzungen haben. Aber können wir "erzeugen" Widersprüche, sondern nur zu identifizieren,

auszudrücken, zu erfassen. Die Verwendung von Widersprüchen in der Logik ist möglich als ein technisches Verfahren oder die Verwendung von Widersprüchen als Beispiel in einem Sprachspiel, wie Wittgenstein es tut, schließlich widersprüchliche logische Paradoxien und dann haben wir es mit einem speziellen Bereich der logischen Forschung zu tun. Was ist in diesem Fall die Anwendung des Widerspruchs? Das hängt vom Standpunkt ab. Der eine meint, dass alles, was ausgedrückt und gedacht werden kann, auf die eine oder andere Weise angewendet werden kann. Der andere meint, dass man, bevor man über die Möglichkeit der Anwendung des Widerspruchs spricht, über die tatsächliche Anwendbarkeit von konsistenten Aussagen nachdenken sollte.

"Warum sollte es in der Mathematik keine Widersprüche geben?" Und warum kann es in unseren einfachen Sprachspielen keinen geben? (Hier gibt es eindeutig einen Zusammenhang.) Ist dies das Grundgesetz, das alle denkbaren Sprachspiele regiert? Der Widerspruch in der Ordnung zum Beispiel verursacht Überraschung und Unentschlossenheit, und nun sagen wir: Das ist genau der Zweck des Widerspruchs in diesem Sprachspiel"[100, S. 254-255].

Alle Versuche, zwischen Bedeutung und Bedeutung zu unterscheiden, beginnend mit Frege und Russell und endend mit modernen Linguisten (zB Kobozeva IM) [101, S. 352] - absolut nicht überzeugend. Die Auswahl der Bedeutung bzw. des Bedeutungsbegriffs selbst unterstreicht erstens das Scheitern der Idee der Konvention und zeigt zweitens die größere Komplexität der Idee der sprachlichen Bedeutung, als gemeinhin angenommen wird. Wenn die Wörter "Welt", "Haus", "Tempel" innerhalb der religiösen Weltanschauung (Sprachspiel) eine besondere Bedeutung erhalten, bedeutet dies, dass sie in diesem Kontext ihre sprachliche Bedeutung ändern. Vielleicht handelt es sich um die sogenannte konnotative Bedeutung oder um die pragmatischen Möglichkeiten des Zeichens [102, S. 41]. Das klassische Beispiel von Walter Scott, der behauptete, er sei nicht der Autor von "Waverley", aber nicht, dass er nicht Walter Scott, also er selbst, sei, führt ebenfalls nicht zum Ziel, denn wenn Walter Scott behauptet, er habe keinen Roman geschrieben, den er tatsächlich geschrieben hat, gibt er damit einen Teil der Bedeutung des Begriffs "Walter Scott" auf, d.h. er behauptet nur, er sei nicht

er. Wenn Walter Scott auf alles verzichtet, was er im Leben getan hat, auf alle Situationen, in denen er anwesend war, würde dies bedeuten, dass er sich selbst nicht als Walter Scott anerkennt. Der Apostel Petrus zum Beispiel verzichtet nur auf ein Ereignis in seinem Leben und muss sich selbst verleugnen.

Mit anderen Worten: Das Prinzip der Ersetzbarkeit des Identischen ist nicht die Regel für alle möglichen Sprachen und vor allem nicht für die natürliche Sprache geeignet.

In den "Philosophischen Studien" erörtert L. Wittgenstein die Beziehung zwischen Name und Bedeutung, Name und seine Interpretation: "Sprechen wir zunächst davon, dass das Wort keine Bedeutung hat, wenn ihm nichts entspricht. Es ist wichtig, festzustellen, dass das Wort 'Bedeutung' gegen den Geist der Sprache [gegen die Regeln der Sprache] verwendet wird, wenn es eine Sache bezeichnet, die diesem Wort 'entspricht'. Dies wird als Verwechslung der Bedeutung eines Namens mit einem Namensträger bezeichnet. Wenn Herr MM gestorben ist, so heißt es, ist der Träger des Namens gestorben, nicht die Bedeutung des Namens. Und es wäre sinnlos, das zu sagen, denn wenn der Name keine Bedeutung mehr hätte, würde es keinen Sinn machen zu sagen: 'Herr MM. ist gestorben'" [103, S. 261]. "Für eine große Klasse von Verwendungen des Wortes 'Bedeutung' - wenn auch nicht in allen Fällen seiner Verwendung - kann dieses Wort wie folgt interpretiert werden: Die Bedeutung des Wortes ist seine Verwendung in der Sprache. Und manchmal erklären sie die Bedeutung des Namens, indem sie auf seinen Träger verweisen [Träger]" [100, S. 262-263].

Wittgenstein argumentiert, dass Benennen und Beschreiben nicht auf der gleichen Ebene stehen: Benennen ist eine Vorbereitung zum Beschreiben. Der Name ist noch kein Zug in einem Sprachspiel, so wie die Anordnung der Schachfiguren noch kein Zug in einem Schachspiel ist. Man könnte sagen, dass mit dem Namen der Sache noch nichts getan ist. Es hat auch keinen anderen Namen als im Spiel. Das ist es, was Frege meinte: Das Wort hat nur im Kontext des Satzes Bedeutung" [100, S. 267].

"Ich will nur das als 'Name' bezeichnen, was nicht in dem Satz 'X' enthalten sein kann. - Und so kann man nicht sagen 'Rot existiert', denn wenn es kein Rot gäbe, könnte man

überhaupt davon sprechen. Wirklich: Wenn 'X' existiert' nur bedeutet, dass 'X' von Bedeutung ist, dann ist es kein Satz, der sich auf X bezieht, sondern ein Satz über unseren Gebrauch des Wortes, nämlich den Gebrauch des Wortes 'X'. Namen bezeichnen nur das, was ein Element der Wirklichkeit ist. Das, was nicht zerstört werden kann; etwas, das sich bei allen Veränderungen nicht verändert. Aber was ist das? - Während wir das Angebot machten, lag es bereits vor uns! Wir haben bereits eine konkrete Vorstellung geäußert. Ein bestimmtes [Bild]Bild, das wir verwenden wollen. Aber die Erfahrung zeigt uns diese Elemente nicht. Wir sehen die Bestandteile von etwas Komplexem (z. B. einen Stuhl). Wir sagen, dass die Rückenlehne Teil eines Stuhls ist, aber sie besteht aus verschiedenen Holzstücken, während das Bein eine einfache Komponente ist. Wir sehen auch ein Ganzes, das sich verändert (kollabiert), während seine Bestandteile unverändert bleiben. Dies sind die Materialien, aus denen wir ein solches Bild der Wirklichkeit aufbauen" [100, S. 273-274].

Wir können sagen, dass Benennen - Benennen ist nicht eine facettenreiche Haltung oder ein besonderes Element aller unserer Sprachspiele und kann daher unterschiedlich betrachtet werden, je nach den Zielen und Zielen einer bestimmten Studie. Neben der Logik und der Linguistik ist das Benennen auch ein Problem der Psychologie, denn es handelt sich um einen mentalen Akt, mit dem zu argumentieren, gelinde gesagt, seltsam wäre. Außerdem sollte man der Vollständigkeit halber die Namensgebung in einem bestimmten kulturellen und historischen Kontext betrachten, was schon lange geschehen ist. Wenn wir das Benennungsverfahren in seiner strengeren, universellen Form betrachten, ist das kein Grund, alles andere zu verwerfen. Wir müssen nur dem Sprachspiel folgen, das wir dafür gewählt haben.

Das Problem jeder "... philosophischen Theorie der Sprache" ist nicht, wie seltsam die Verbindung zwischen einem Wort und einem Subjekt ist. Wir können diese Verwunderung bis zur völligen Mystifizierung sehen oder sie leugnen, wie Wittgenstein es tut, aber das ist keine logische Erweiterung des Hauptproblems: was ist die Verbindung eines Zeichens mit einem Signifikanten, eines Namens mit einem Anrufer, eines Wortes mit einem Objekt; was ist der Mechanismus der Kommunikation und was

macht sie möglich. Occam hat dies gut verstanden. Wären die Zeichen einfache Bezeichnungen, Verweise auf physische, direkt gegebene Dinge, würden wir die Situation nicht als problematisch betrachten. Aber auch dann gäbe es Fragen nach der Qualität und der Bezeichnung von Qualitäten (grün, rund, reif); sowie nach den Zeichen für Aktion oder Passivität (laufen, schlafen, untätig herumsitzen), für Leiden (betrogen werden, behindert werden); nach den Zeichen für vergangene und zukünftige Ereignisse; nach den Zeichen für nicht wahrnehmbare Objekte, usw. In jedem Fall würde es das Leben eines jeden Analytikers verkomplizieren"[99, S. 243].

Aber tief in unseren Fragen über Namen und Benennung liegt ein noch wichtigeres Problem: die Realität dessen, was Zeichen bedeuten, besonders wenn Zeichen andere Zeichen oder Produkte unseres geistigen Lebens bedeuten, was immer wir damit meinen. Intuitiv verstehen wir, dass die Notation ein virtueller Prozess (Ideal) und - zumindest aus diesem Grund - ziemlich willkürlich ist, dessen gesamte denkbare Verbindlichkeit in der sogenannten Konvention eingeschlossen ist, die aber auch niemand abgeschlossen hat und die nur eine mehr oder weniger bequeme Metapher ist, die die Tatsache der sprachlichen Einheit selbst ausdrückt. Tatsache ist, dass wir ein gemeinsames Notationssystem für eine Klasse von Ereignissen verwenden, mit dem wir uns gegenseitig verstehen. Die gleiche Tatsache ist die Verbindung unserer Worte (Zeichen) mit einer anderen (normalerweise) Realität, die sie, wie man sagt, bezeichnen.

Bei der Verknüpfung eines Zeichens mit dem, was bezeichnet wird, entsteht mindestens ein weiteres Agens oder ein Vermittler, der das Ergebnis und möglicherweise der einzige Zweck des Markierungsprozesses ist. Unsere Sprache hat das Vorhandensein dieses Agens seit langem registriert und nennt es je nach den Umständen Bedeutung oder Inhalt. Die Tendenz der Linguistik, die F. de Saussure als ihren Vorläufer betrachtet, wendet sich gegen die Isolierung dieses Agens als besondere Realität. Da die Werte in irgendeiner Weise durch ein sprachliches Zeichen bestimmt werden und letzteres nur deshalb als Zeichen definiert wird, weil es etwas bedeutet, schlug man zur Vermeidung des *circulus vitiosus* vor, die Form des Zeichens (akustisches Bild) und seine Bedeutung (Begriff) als untrennbare Einheit zu betrachten, als zwei Seiten

desselben Blattes Papier. Das Zeichen besteht zunächst aus der Form des Zeichens, die in einem Bild fixiert ist, und die Bedeutung, die gemeint ist, wird in einem Zeichen gedacht.

Um das Vorhandensein eines Zeichens als Wert nicht von zufälligen, außersprachlichen und meist zufälligen Faktoren abhängig zu machen, bin ich bereit, den Wert (die Bedeutung) als eine besondere Beziehung oder ein Agens einzugeben, das weder im Zeichen noch in dem, was in der Realität bezeichnet wird, noch im Interpretieren selbst enthalten ist, sondern ein ständiger Vorgang der Notation ist, der aus instrumentellen Gründen (z.B. um ein Wörterbuch zu erstellen) jederzeit abgebrochen werden kann, und dann nennen wir den Wert das Ergebnis dieses Vorgangs.

Wittgensteins frühere Auffassung verbindet die Bedeutung eines Satzes mit seiner Verifikation: "Die Bedeutung eines Satzes ist seine Verifikation. Wenn ich zum Beispiel sage: 'In der Schublade liegt ein Buch', wie verifiziere ich es dann? Reicht es aus, wenn ich es ansehe, oder wenn ich es aus verschiedenen Blickwinkeln betrachte, oder wenn ich es in die Hand nehme, fühle, öffne, umdrehe, usw.? Es gibt zwei Standpunkte. Die eine sagt: Egal, wie sehr ich mich anstrenge, ich kann das Angebot nie vollständig überprüfen. Das Angebot lässt sich immer eine Hintertür offen. Egal, was wir tun, wir sind nie sicher, dass das Angebot wahr ist.

Ein anderer Standpunkt, den ich vertreten möchte, betont: Nein, wenn ich die Bedeutung eines Satzes nie vollständig überprüfen kann, dann habe ich auch nichts unter dem Satz im Sinn. Dann bedeutet der Vorschlag gar nichts"[104, S. 47].

Warum sehen beide Positionen so verlockend und innerlich gerechtfertigt aus? Und warum möchte ich mich mit der ersten von beiden beschäftigen. Was ist das für eine Liebe zu offenen Systemen? Lässt sich diese Wahl irgendwie erklären? Erstens bin ich nicht in der Lage, eine große Anzahl von Vorschlägen nicht nur vollständig, sondern auch allgemein zu verifizieren, aber ich kann unter diesem Vorschlag zweifellos etwas Sinnvolles verstehen. Zweitens kann ich nicht sicher sein, dass ich mich bei der Überprüfung nicht geirrt habe, denn selbst in den einfachsten Situationen wurde ich oft

getäuscht. Drittens ist kein Satz, wie unsere gesamte Sprache, semantisch eindeutig vollständig, Zeit und Umstände verändern seine Bedeutung oder seinen Bezug zum sprachlichen Subjekt. Die zweite Meinung ist sehr rigoros, sie schiebt die meisten unserer Vorschläge auf die Mülldeponie und erklärt sie für sinnlos. Sie sieht aus wie ein Wunsch oder ein Aktionsprogramm zur Verifizierung (oder Falsifizierung) aller möglichen Vorschläge, ist aber intuitiv unzuverlässig.

Einen besonderen Platz in Wittgensteins Werk zum Verständnis des Wesens und der Rolle der Zeichen nehmen Texte und Aufzeichnungen von Gesprächen im Wiener Kreis ein, die einen eigenen Band in der Sammlung der Werke des Philosophen bilden.

Ein Name ist immer dann von Bedeutung, wenn er eine Bezeichnung hat, aber ein Name kann auch eine Bedeutung haben, ohne eine Bezeichnung zu haben, und schließlich kann ein Name keine Bezeichnung haben, ohne eine Bedeutung zu haben. In diesem Fall ist "... das Vorhandensein einer Bedeutung ein wesentliches Merkmal des Namens als seine Beziehung zu einem realen Gegenstand; das Vorhandensein der letzteren ist eine Frage des Zufalls, das Vorhandensein der ersteren ist wesentlich, um einen Namen als Namen zu unterscheiden. Die Bedeutung wird hier als dasselbe wie die Bedeutung betrachtet, und die letztere als eine mehr oder weniger gelungene semantische Variation des Themas der Bedeutung. Wenn es nicht notwendig ist, die Bedeutung eines Wortes mit etwas Wirklichem oder dem, was wir dafür halten, zu verbinden, dann ist es auch nicht so notwendig, zwischen Bedeutung und Sinn zu unterscheiden"[99, S. 244]. Dieser Ansatz wird so lange beibehalten, bis das zu untersuchende Material uns dazu zwingt, die Bedeutung als eine besondere semantische Kategorie zu unterscheiden.

3.2. Rezeption der hermeneutischen Ideen als moderne Entwicklung der analytischen Philosophie

Die Simulation von Bedeutung kann mit noch größerem Recht als alle anderen sprachlichen Handlungen als Spiel bezeichnet werden. Und wie bei den meisten Spielen sind wir mit einigen Spielregeln konfrontiert, ebenso wie mit der Interpretation von Spielhandlungen und den Regeln selbst. Beim Schachspiel zum Beispiel ist es möglich,

die Stellung zu interpretieren, aber es ist unmöglich, die Regeln zu interpretieren, denn jede Interpretation ist ein Verstoß gegen die Regeln. Ja, ich kann mit jemandem auf einem herkömmlichen zylindrischen oder kugelförmigen Brett Schach spielen, aber das ist ein anderes Spiel, das dem gewöhnlichen Schach nur ähnlich ist und dem Uneingeweihten zumindest ungewöhnlich erscheinen wird. Bei anderen Spielen, wie z. B. Fußball, ist die Auslegung der Regeln sowohl durch die Spieler als auch durch den Schiedsrichter erlaubt, aber hier hat die eine oder andere Auslegung der Regel nichts mit dem Wesen des Spiels zu tun. Vereinfacht gesagt, ist ein "perfekter" Fußball möglich, z. B. in einer Computerversion, in der die Regeln nicht interpretiert werden können, weil sie nicht verletzt werden können.

Es gibt jedoch viele Spiele, bei denen die Auslegung der Regeln ihr wesentliches Merkmal ist, und die Regeln selbst sind äußerst bedingt, vage und zahlreich, außerdem wird bei solchen Spielen oft die Existenz von Regeln völlig geleugnet und das Spiel wird weiter durchgeführt. Es handelt sich um militärische und politische Spiele, um Liebesspiele (z. B. im Bereich des Diskurses, wie bei R. Bart), um das Spielverhalten von Menschen in verschiedenen sozialen Gruppen: professionelle Unternehmen, kriminelle Gemeinschaften, religiöse, Alters- und andere Subkulturen.

Es handelt sich um ein Spiel mit impliziten und vage definierten Regeln, bei dem jede Gruppe ihre eigenen Spiel- und Auslegungsregeln aufstellt, natürlich unter Verwendung gemeinsamer sprachlicher und kultureller Normen, aber der Mangel an Klarheit und Strenge der Regeln (wie beim Schach) führt zu zahlreichen und manchmal spektakulären Konflikten.

Ist die Bedeutung selbst nicht etwas Künstliches, eine Art Redundanz, die unter Occams Rasiermesser fällt? Unwahrscheinlich. Jedenfalls führt Occam selbst neben den Zeichen, den durch Zeichen bezeichneten Objekten und der Benennung selbst (appellatio) auch Vermutungen (suppositio-substitution, Implikation) ein, als eine dem Begriff in der Aussage innewohnende Eigenschaft.

Occam unterscheidet zwischen Vermutungen im eigentlichen Sinn (*propria*) und im uneigentlichen Sinn (*impropria*), wenn das Wort in einem unangemessenen Sinn verwendet wird. Zum Beispiel *avT-ovo^ama* - Ersetzung eines Namens durch ein Epitheton (*gram. Pronomen*). Interessant ist übrigens, dass das Pronomen ein Epitheton ist. "Ich" als Epitheton meines Namens. Auch hier: *^£Ta-popai OUV-SKSOXH* - Verwendung eines Wortes in einem anderen Sinn; *d£6-^@pov* - figurative Kombination widersprüchlicher Begriffe ("lebende Leiche"); *^£T-@vu^a* - Umbenennung eines Objekts.

Im eigentlichen Sinne der Vermutung gibt es: *suppositio personalis* ("Sokrates läuft"); *suppositio simplex* ("Eine Katze ist eine Spezies"); *suppositio materialis* ("Katze ist ein Substantiv"). Die Occamsche Vermutung schließt also ohne Abstriche das Benennungsverfahren und die natürliche Bedeutung des Wortes ein, steht aber dem Begriff, der künstlichen, geschaffenen Bedeutung, wie den Universalien, entgegen.

Vermutungen enthalten den Namen und die Bedeutung des Namens und operieren im Rahmen eines beliebigen Kontextes, der (im Geiste) die Beschreibung von Dingen einschließen kann, die unzuverlässig oder nicht existent sind, oder deren Existenz nicht korrekt erfragt werden kann. Die Occam'schen Vermutungen sind, nach den obigen Beispielen zu urteilen, eine Variation der Bedeutung des Ausdrucks, die auf der natürlichen Bedeutung des Namens aufbaut und ihn in einen bestimmten Kontext (Sprachspiel) einführt [105, S. 29-35].

Wittgenstein sagt, dass ein Zeichen auch dann von Bedeutung sein kann, wenn sein Träger (Denotat, Referent) nicht mehr existiert. Das heißt, wir können den Träger des Namens nicht immer identifizieren, indem wir mit dem Finger auf ihn zeigen. Darüber hinaus ist der Träger oft nicht in der Raumzeit lokalisiert, um ein solches Verfahren zu durchlaufen. Zum Beispiel hat das Wort "Geschichte" eine Bedeutung ohne ein Medium, das man mit dem Finger anstupsen kann. Die Unterscheidung zwischen der Bedeutung eines Namens (Verwendungsweise) und dem Träger eines Namens (Denotation) ist ganz grundlegend, denn wenn wir anerkennen, dass es Namen gibt, die Bedeutung haben, ohne einen realen Träger zu haben, dann trennen wir uns von der

klassischen Definition von Frege: dieses Subjekt wird durch diesen Namen markiert [106, S. 233].

Im Gegensatz zu fiktiven Personen, deren Namen keine Bedeutung haben, kann man argumentieren, dass der Träger eines bedeutungsvollen Namens in der Vergangenheit existiert hat. In diesem Fall verstricken wir uns in eine endlose Suche danach, wer, wo und wann existiert hat und ob er tatsächlich existiert hat. Urteile über den historischen Napoleon können so weit von der Wahrheit entfernt sein wie die Urteile des Grafen Shakespeare über die Figur der Tragödie Richard III.

Wenn wir mit Frege und Russell der Meinung sind, dass der Name "Hamlet" keine Bedeutung hat oder sie nur in einem bedingten Kontext hat (Bedeutung hat), was passiert dann, wenn plötzlich klar wird, dass Shakespeares Tragödie eine fast wörtlich wiedergegebene mittelalterliche Chronik über reale Ereignisse und mit realen Beteiligten ist? Bedeutet der Name "Hamlet" dann sofort etwas? Aber in der Tat, das heißt, logischerweise, hat sich nichts geändert. Wird man morgen herausfinden, dass das mittelalterliche Manuskript eine Fälschung ist und das Wort wieder seine Bedeutung verlieren wird? Oder erfahren wir, dass Odysseus existiert hat und wirklich irgendwo dort gelandet ist, das heißt, Handlungen als reale Person in der realen Geschichte begangen hat. Warum nicht? Es ist nicht angemessen, anzunehmen, dass die Bedeutung eines Wortes nicht von der Natur, der Beschaffenheit, den Eigenschaften der Realität abhängt, die es bezeichnet. Wittgenstein entfernt sich im Wesentlichen von der denotativen Definition der Bedeutung und geht von der Logik zur sprachlichen Pragmatik und damit zur pragmatischen Definition über.

Das macht seine Position dem Standpunkt der philosophischen Hermeneutik ähnlich, denn die Hermeneutik befasst sich mit den pragmatischen Aspekten der sprachlichen Bedeutung, wie formal sie auch immer sein mag. Aber die Interpretation von Kafkas Romanen unter diesem Gesichtspunkt, das Eintauchen in die psychologische Welt des Autors oder seiner Figuren, die Suche nach sozialen und historischen Analogien - all das ist ein pragmatischer Aspekt des hermeneutischen Diskurses und der Formalismus oder sogar die Technizität des Wortes sollten uns nicht in die Irre führen.

Eine andere Möglichkeit, sich des Bedeutungs dualismus zu entledigen, wurde von C.W. Morris gefunden, der auf die ständige Verwirrung mit dem Begriff "Bedeutung" hinweist. Manchmal bezeichnet der Wert die Signifikanten, in anderen Fällen - die Denotation oder den Prozess der Semiose als solchen, und oft die Bedeutung oder den Wert. Morris sieht einen Ausweg aus der Situation in der Ablehnung des Wortes "Bedeutung" (oder in der Klärung seiner Bedeutung in jedem Fall), weil letztere nicht streng eindeutig definiert werden kann.

Stattdessen bietet er seine Vision des Prozesses der Signifikation an, die er als einen Prozess charakterisiert, in dem etwas als Zeichen fungiert, was man als Semiose bezeichnen kann. Dieser Prozess wird in der griechischen Tradition gewöhnlich als aus drei (oder vier) Faktoren bestehend angesehen: das, was als Zeichen fungiert; das, worauf das Zeichen hinweist (refersto); der Einfluss, aufgrund dessen das entsprechende Ding für den Interpreten ein Zeichen ist. Diese drei Komponenten der Semiose können jeweils als Zeichenwerkzeug (oder Zeichenträger) (signvehicle), Bezeichner (designatum) und Interpret (interpretant) bezeichnet werden, und als vierter Faktor kann der Interpretierer eingeführt werden [107, S. 39]. Eine weitere Komplikation: Wenn es um Bedeutung geht, ähnelt die Suche nach ihr der Suche nach Murmelkugeln für das Spiel: Bedeutung wird als ein Ding unter anderen Dingen gesehen, als ein bestimmtes "Etwas", das in irgendeiner Weise irgendwo verortet ist [107, S. 75]. Ein solcher Ort kann entweder ein Designer sein, der sich in eine platonische Idee verwandelt, oder ein Interpret, der sich in den Konzeptualismus verwandelt, in eine besondere Idee, die in einer besonderen Sphäre von mentalen Einheiten lebt [107, S. 75].

Es gibt eine recht seltsame Unterscheidung zwischen Synonymen (Bezeichnung und Bezeichner). "Zentaur" hat einen Bezeichner, d.h. eine Klasse von Zentauren mit der Anzahl der Mitglieder = 0; oder - hat keinen Bezeichner. Wenn wir aber die Klasse der Fabelwesen als Bezeichnung des Wortes "Zentaur" nehmen, dann erhält "Zentaur" eine Bezeichnung, weil es ein gleichwertiges Mitglied der Klasse wird.

Im Allgemeinen ist das "Designat-Denotat"-Schema funktionell sehr ähnlich wie die Konstruktion: "Sinn-Bedeutung".

Es scheint, dass die ganze Verwirrung aus dem hartnäckigen Wunsch einiger angloamerikanischer Autoren resultiert, den Rahmen des "gesunden Menschenverstands" beizubehalten und die Unterscheidung zwischen "realen" und "fiktiven" Objekten überall auszudehnen, selbst in Fällen, in denen das Material diesem Wunsch völlig gleichgültig ist.

Morris' Theorie der vier Komponenten der Semiose ist ebenso künstlich. Vielmehr finden diese Komponenten selbst statt, aber ihre Auswahl scheint recht willkürlich (intuitiv). Es ist klar, dass es einen Interpreten gibt, eine Interpretation, das, was interpretiert wird und das, was interpretiert wird.

Die Anzahl der Ebenen und der Grad der Detailliertheit können erheblich variieren. Es ist möglich, in die Struktur der Semiose einzudringen: Voraussetzungen und Ergebnis der Definition, es ist möglich, zwischen individueller Semiose und Sozio-Semiose zu unterscheiden, im Wachzustand und im Traum, die Zeit als Maß der Semiose zu erfassen und so weiter bis ins Unendliche. Aber trotz der Möglichkeit einer solchen Verkomplizierung ist das vierteilige Schema (mit einigen Vorbehalten) für unsere Aufgaben am besten geeignet. Alle möglichen Erweiterungen dieses Schemas können ad hoc eingegeben werden.

Morris selbst hat in einem späteren Werk [108] die Struktur des Prozesses der Semiose etwas modifiziert. So wird "die Semiose (oder der Zeichenprozess) als eine fünfgliedrige Beziehung - V, W, X, Y, Z - betrachtet, in der V in W eine Tendenz zu einer bestimmten Reaktion (X) auf eine bestimmte Art von Objekt (Y) hervorruft, das daher unter bestimmten Bedingungen (Z) nicht als Anreiz wirkt.) In Fällen, in denen diese Beziehung besteht, ist V ein Zeichen, W ein Interpret, X ein Interpret, Y eine Bedeutung [Bezeichnung, Signifikation] und Z ein Kontext, in dem ein Zeichen auftritt "[108, S. 119].

Was ist, wenn der Kontext (Z) die Situation eines phantastischen Traums ist, ein zu definierendes Objekt - eine schreckliche, bisher ungesehene Kreatur. In diesem Fall reagiert der Dolmetscher auf diese Situation, indem er entsetzt aufwacht und versucht,

ein Zeichen zu finden, das auf ein im Traum gesehenes Monster hinweist. Das Schema von Morris ist besser geeignet, um die Situation eines psychosemantischen Experiments zu beschreiben, bei dem wir die Bereitschaft der Versuchsperson zu bestimmten Reaktionen (semantischen Bewertungen) bei der Begegnung mit bestimmten Objekten untersuchen. Das zeigen die Bemerkungen des Autors zur Beschreibung dieses Prozesses: Konnotationen "[108, S. 120].

Wenn Morris 1938 glaubte, dass der Interpret die Bedeutung ist, so wurde später die Bedeutung zu einem Objekt in der Struktur der Semiose und der Interpret - eine spezifische (hauptsächlich verhaltensmäßige) Reaktion auf die Bedeutung. Erstens ähnelt dies dem Ansatz, bei dem der Wert eines Namens als seine Denotation betrachtet wird, d. h. als ein Objekt, das durch diesen Namen bezeichnet wird. Zweitens hilft es nicht bei der Beantwortung der Hauptfrage, welche Bedeutung die Zeichen haben, die für die Semiotik "unbequeme" (nicht vorhandene) Objekte bezeichnen, wenn man der Bedeutung eine etwas größere Autonomie gegenüber dem Zeichen einerseits und dem Interpreten andererseits zugesteht.

Dieser Ansatz führt die Bedeutung selbst als etwas ein, das sich von den drei traditionellen Komponenten des Semioseprozesses unterscheidet: dem Zeichenträger, dem Designer und dem Interpreten [101, S.31].

Daher können wir uns auf mehrere mögliche Ansätze konzentrieren. J. Lyons beispielsweise stellt sechs Bedeutungstheorien auf: (1) Referenz oder denotative Theorie - die Bedeutung eines Ausdrucks ist das, was er bedeutet;

(2) Ideentheorie oder Mentalitätstheorie - die Bedeutung eines Ausdrucks ist eine Idee oder ein Konzept, die bzw. das in den Köpfen aller, die den Ausdruck kennen und verstehen, damit verbunden ist;

(3) Verhaltenstheorie - die Bedeutung eines Ausdrucks ist entweder der Reiz, der ihn hervorruft, oder die Reaktion, die er hervorruft, oder eine Kombination aus beidem in bestimmten Fällen des Ausdrucks;

- (4) die Theorie der Bedeutung als Gebrauch - die Bedeutung eines Ausdrucks wird durch seinen Gebrauch in der Sprache bestimmt (oder fällt mit ihm zusammen);
- (5) Verifikationstheorie - die Bedeutung eines Ausdrucks, wenn überhaupt, wird durch die Möglichkeit bestimmt, die Sätze oder Sätze, in denen er enthalten ist, zu verifizieren;
- (6) Theorie der bedingten Wahrheit - die Bedeutung des Ausdrucks ist sein Beitrag zu den Wahrheitsbedingungen der Sätze, in denen er enthalten ist [109, S. 57].

Jede dieser Theorien konzentriert sich auf einen bestimmten Aspekt der Bedeutung, und jede kann in dieser Hinsicht als "wahr" angesehen werden. Ist eine universelle Bedeutungstheorie möglich, eine Theorie, die für alle Fälle der Definition geeignet ist? Auf jeden Fall können die Theorien 1, 5 und 6 nicht den Anspruch erheben, allgemein zu sein, da sie auf andere Weise mit der referenziellen oder entsprechenden Wahrheitstheorie verbunden sind. Wie bereits erwähnt, gibt es viele Fälle der Verwendung sprachlicher Ausdrücke, in denen ihre wahre Bedeutung nicht festgelegt ist. Darüber hinaus muss der Wahrheitsbegriff selbst für die meisten Sätze der natürlichen Sprache neu überdacht werden. Die Theorien 2, 3 und 4 können durchaus den Anspruch erheben, universell zu sein, auch wenn die beiden letztgenannten ohne grundsätzliche Schwierigkeiten zu einer Theorie zusammengefasst werden können, denn letztlich ist sprachliches Verhalten der Gebrauch von Worten und Sätzen.

Es ist schwer, nicht zu bemerken, dass die Referenztheorie der Bedeutung (d.h. die früheste und gebräuchlichste) direkt mit der entsprechenden Theorie der Wahrheit, mit der Subjekt-Objekt-Opposition in unserer Wahrnehmung und Einstellung zur Welt und schließlich mit den Subjekt-Prädikat-Form-Sätzen der Logik und der Verbindung des Subjekt-Prädikats der natürlichen Sprache zusammenhängt. Es ist auch unbestreitbar, dass die Definition und das Vorhandensein dessen, was wir "Bedeutung" nennen, ein Subjekt in seiner psychologischen Qualität und dementsprechend einen mentalen Bedeutungsträger erfordert, den wir benutzen und der dem Stimulus entspricht, um die Situation zu fixieren.

Wir haben also dasselbe Schreckgespenst des Dualismus vor uns: Auf der einen Seite gibt es ein sprachliches Verhalten, einen "Körper" der Bedeutung, in all seinen verschiedenen Aspekten, auf der anderen Seite einen mentalen Akt, eine Noesis, ohne die sich der Prozess der Bedeutungsgebung in die Registrierung von externen Objekten, Projekten oder in die Umsetzung von Verhaltensprogrammen verwandelt. In dieser Opposition "extern-intern" möchte ich die letztere Variante bevorzugen, weil ich mir die Definition ohne ein extern beobachtetes Verhalten (interne Sprache) leicht vorstellen kann, aber es ist unmöglich, sich den Gebrauch der Sprache ohne einen eigenen mentalen Prozess vorzustellen. Es kann jedoch argumentiert werden, dass jede interne Definition für jedes

Das sprachliche Subjekt ist nur auf der Grundlage seiner früheren realen sprachlichen Praxis möglich und bietet zu jedem Zeitpunkt die Möglichkeit eines äußeren Ausdrucks. Es ist auch wahr, dass ein bestimmtes technisches Gerät Wörter aussprechen kann, die von Bedeutung sind (z. B. um vor einer Gefahr zu warnen), ohne dass eine geistige Entsprechung besteht.

"Die Bedeutung des Ausdrucks ist für uns durch seinen Gebrauch gekennzeichnet. Die Bedeutung ist keine gedankliche Begleiterscheinung des Ausdrucks"[110, S. 104].

"Die Bedeutung eines Ausdrucks hängt allein davon ab, wie wir ihn im nächsten Schritt verwenden. Wir wollen uns die Bedeutung nicht als eine geheimnisvolle Verbindung vorstellen, die der Geist zwischen einem Wort und einem Ding herstellt, sondern wir wollen uns vorstellen, dass eine solche Verbindung den vollen Gebrauch des Wortes enthält, so wie sozusagen ein Samen einen Baum enthält. Das Wesentliche unserer These ist, dass das, was Schmerz empfindet oder aussieht oder denkt, eine geistige Natur hat, nur dass das Wort 'Ich' in dem Satz "Es tut mir weh" nicht einen bestimmten Körper meint, weil wir 'Ich' nicht durch eine Beschreibung des Körpers ersetzen können"[110, S. 116].

Bezeichnenderweise sind alle antimentalistischen Angriffe nicht in der Lage, die Grundlage der Theorie selbst zu widerlegen - das Vorhandensein mentaler Zustände (mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen - Beweise usw.), das für jeden intuitiv

offensichtlich ist, schafft kein halbwegs anständiges Erklärungsmodell, das mentale Akte ausschließt. Einmalige theoretische Vorteile rechtfertigen keine langfristigen Konsequenzen für die weitere Beschäftigung mit dem Material der Psychologie, Linguistik, Semantik usw.

Die Einbeziehung des Interpretieren in den Begriff des Zeichens bei Ch.U. Morris [oder z.B. bei Lebedev MV Stability of language meaning. - bedeutet daher nichts anderes als die Einführung einer mentalen Komponente in die Definition eines Zeichens. Schließlich handelt der Dolmetscher nicht nur, indem er ein Verständnis des Zeichens demonstriert, sondern er versteht das Zeichen auch ohne jede Handlung. Auf die eine oder andere Weise bringt der Dolmetscher seine eigene geistige Anstrengung in das Schema des Zeichens ein.

Es ist erwähnenswert, dass dies ein allgemeiner Trend bei vielen Analytikern ist - im Laufe der Zeit vom mehr oder weniger radikalen Reduktionismus und Behaviorismus zur Anerkennung oder Einbeziehung mentaler Akte und Zustände in den Prozess der Semiose überzugehen. Zum Beispiel, H.

Putnam, indem er seine "Stereotypen" vorstellt, die, in seinen Worten, "Repräsentationen" von Mitgliedern der Sprachgemeinschaft über die typischsten Merkmale des beschriebenen Objekts sind. Dabei muss ich diese Vorstellung nicht verhalten, es reicht, dass ich sie innerlich (mental) habe [111, S. 207].

Der gleiche Bestandteil umfasst im Wesentlichen eine "Beschreibung der Normalform" für die Bedeutung des Wortes: "Meine vorgeschlagene Lösung besteht darin, dass die Beschreibung der Normalform für die Bedeutung des Wortes eine Sequenz oder ein 'Vektor' ist, der solche Komponenten enthalten muss (vielleicht geeignete und andere Arten von Komponenten): (1) syntaktische Marker, die auf das Wort angewandt werden, z. B. 'Substantiv'; (2) semantische Marker, die auf das Wort angewandt werden, z. B. 'Tier', 'Zeitspanne'; (3) Beschreibung zusätzlicher Merkmale des Stereotyps, falls vorhanden; (4) die Beschreibung des Extensionsbegriffs "[111, S. 230-231].

Letzteres, d. h. die Kenntnis des Extensionalen, wird von Putnam als absolut optionales Wissen bei der Bestimmung der Bedeutung eines Wortes für jeden Muttersprachler angesehen. Mit anderen Worten, ich sollte mehr über Wasser wissen, dass es eine Flüssigkeit ist, den Durst löscht usw., als dass "Wasser" = H₂O ist. Wir werden ja auch nicht behaupten, dass Platon nicht wusste, was Wasser ist, weil er die moderne Chemie nicht kannte. Natürlich weiß ich immer noch nicht alles über das Wasser, aber etwas sagt mir, dass ich, wie jeder andere Mensch auch, etwas Wichtiges darüber weiß [111, S. 231].

Frege unterteilt in einem Brief an Husserl das sprachliche Universum in Sätze, Eigennamen und Begriffswort. Ich frage mich, ob "der geographische Mittelpunkt Europas" oder "Erbsünde" ein Eigename oder ein Begriffswort ist? Das gilt auch für jede Metapher oder Redewendung. Wie geht man mit den Namen von Qualitäten, Eigenschaften, Beziehungen und schließlich Handlungen und Typen von Subjekten um? Die Logik ist nicht verpflichtet, die Grammatik mit ihren Wortarten zu kopieren, so wie beispielsweise das grammatikalische Geschlecht nicht immer dem biologischen Geschlecht entspricht, sondern mit der Einteilung in belebte, aktive und passive Objekte oder deren Größenunterschied verbunden sein kann.

Frege weist darauf hin, dass die richtige Verbindung zwischen einem Zeichen, seiner Bedeutung und seinem Sinn so sein muss, dass das Zeichen einer bestimmten Bedeutung und der Inhalt wiederum einem bestimmten Wert entspricht, während ein Wert (ein Subjekt) mehreren Zeichen entspricht. Dieselbe Bedeutung wird nicht nur in verschiedenen Sprachen, sondern auch in ein und derselben Sprache unterschiedlich ausgedrückt. Es gibt jedoch Ausnahmen von diesem korrekten Zusammenhang. In einem perfekten Zeichensatz muss natürlich jeder Ausdruck nur einer bestimmten Bedeutung entsprechen, aber die natürlichen Sprachen erfüllen diese Anforderung nicht immer und müssen so beschaffen sein, dass zumindest für eine Argumentation das Wort immer die gleiche Bedeutung hatte [112, S. 26-27].

Im Allgemeinen lässt sich Freges Position wie folgt skizzieren: Der Name fungiert als Zeichen, das auf die eine oder andere Weise mit allen drei Komponenten des Referenzprozesses verbunden ist: Wert-Bedeutung-Darstellung. Die Beziehung

zwischen den Gliedern dieser Triade bei Frege und darüber hinaus ist nicht gut verstanden, insbesondere in Bezug auf die Bedeutung.

Die Bedeutung eines Eigennamens ist der Gegenstand selbst, den wir mit diesem Namen bezeichnen; die Vorstellung, die wir haben, ist völlig subjektiv; dazwischen liegt die Bedeutung, die zwar nicht so subjektiv ist wie die Vorstellung, aber auch nicht der Gegenstand selbst [112, S. 29]. Nach unserer Interpretation erklärt sich dies folgendermaßen: Ein Name (z. B. "Strafe") ruft in einem bestimmten Kontext (Sprachspiel), der für den Teilnehmer des Spiels (z. B. einen Sträfling) relevant ist, ein bestimmtes subjektives Bild hervor und hat ein ganzes Sammelsurium von Bedeutungen, vom allgemeinen Wortschatz bis hin zu unzähligen Konnotationen, deren Bedeutung von der Art der durch diesen Namen hervorgerufenen Darstellung abhängt. Ein anderer Name, zum Beispiel "Strafe", hat eine andere Bedeutung, aber ähnliche Konnotationen und subjektive Wahrnehmungen sind für den interessierten Teilnehmer unterschiedlich.

Repräsentationen (Gefühle, Gedanken, Haltungen) sind ebenfalls ein Thema, das neue semantische Abhängigkeiten erzeugt. Der Vergleich im Recht, auf reale und virtuelle Objekte zu verweisen, führt dazu, dass alle semantischen Probleme eine echte Schärfe und den Geschmack des Abenteurers bekommen, ein intellektuelles Abenteuer, das der Philosophie schon immer innewohnte. So wie wir uns auf Zeichen als eine Gesamtheit von Zeichen beziehen, so muss alles, was durch Zeichen bezeichnet, denotiert, ersetzt werden kann, als Referent bezeichnet werden.

Im Gegenzug, aus der Sicht von L. Wittgenstein, die Verbindung der Name des Objekts, können wir sagen, besteht aus unleserlichen Zeichen [Kritzeleien], die auf das Objekt geschrieben werden. Aber wir sind damit nicht zufrieden, weil wir das Gefühl haben, dass die Zeichen, die auf den Gegenstand geschrieben sind, an sich nicht wichtig für uns sind und uns in keiner Weise interessieren. Und das ist wahr; die ganze Bedeutung liegt in einem bestimmten Gebrauch, den wir für die auf den Gegenstand geschriebenen Zeichen finden, und wir vereinfachen die Sache in gewissem Sinne, wenn wir sagen, dass der Name eine seltsame Verbindung mit seinem Gegenstand hat, die sich von der

unterscheidet, die zwischen dem Gegenstand und dem Zeichen besteht. Die primitive Philosophie reduziert den vollen Gebrauch des Namens auf die Idee der Verbindung, die zu einer geheimnisvollen Verbindung wird. <...> Nun könnten wir den Ausdruck verwenden: "Die Beziehung des Namens zum Objekt ist nicht nur so trivial, 'rein äußerlich', die sogenannte 'Sprache' und das, was wir die Verbindung zwischen einem Namen und einem Objekt nennen, ist durch den vollen Gebrauch des Namens charakterisiert; aber dann ist es klar, dass es überhaupt keine Beziehung zwischen einem Namen und einem Objekt gibt, sondern dass es eine Menge von Beziehungen gibt, dass es eine Menge von Verwendungen von Lauten oder Zeichen gibt, die wir Namen nennen. Daher können wir sagen: Wenn das Benennen etwas mehr sein soll als nur der Gebrauch eines Lautes durch jemanden, um etwas zu bezeichnen, dann muss es irgendeine Form von Wissen darüber geben, wie der Laut oder die Inschrift in einem bestimmten Fall verwendet werden soll "[113, S. 265-266].

Natürlich kann man nicht sagen, dass Frege, Wittgenstein und erst recht nicht die Vertreter des Wiener Kreises so etwas wie eine philosophische Hermeneutik geschaffen haben, aber es ist richtig, dass sich hier einige allgemeine Ideen über die Sprache, ihre Natur, Probleme der Bedeutung und der Interpretation finden lassen.

Einen besonderen Platz nimmt die Frage nach dem Verhältnis des hermeneutischen Diskurses zu den kognitiven Fähigkeiten des Menschen ein, mit allen erkenntnistheoretischen Problemen. Die menschliche Erkenntnis neigt zu Integrität und Vollständigkeit und ist vor allem auf die Besonderheiten der Bildung des mentalen Bildes, im weiteren Sinne des mentalen Bildes von der Welt, zurückzuführen. Außerhalb unserer Betrachtung bleibt die Lieblingsfrage der Vertreter der analytischen Philosophie: Wie würde sich unser ganzheitliches Bild von der Welt verändern, wenn wir über bestimmte Fähigkeiten verfügten, die wir normalerweise nicht besitzen: zum Beispiel radioaktive Strahlung wahrzunehmen. Außerdem fehlt uns nicht nur die Fähigkeit, einen Großteil der Welt und ihrer Eigenschaften wahrzunehmen, sondern selbst das, was wir wahrnehmen können, ist oft verzerrt oder schlichtweg falsch. Schließlich nehmen wir die Realität über unsere bestehenden Kanäle wahr, die die

empfangenen Informationen oft verzerren. Daraus können wir schließen, dass alles, was wir wissen, in gewisser Weise falsch ist, das heißt, dass die Realität unserer unmittelbaren Welt viel vielfältiger ist, als wir sie empfinden können.

Es ist schwierig, die Gültigkeit solcher Aussagen nicht anzuerkennen, außer um die Tatsache zu erklären, dass wir viele Geräte benutzen, um die Eigenschaften der Realität zu registrieren und zu messen. Aber wenn unsere kognitiven Fähigkeiten so begrenzt sind, in welchem Sinne wissen wir dann alles über die Realität, was wir wissen müssen? Ist dies nicht die mentale Illusion der Vollständigkeit und Integrität, die unsere Unzulänglichkeiten verdeckt? Vielleicht ist es nur ein Anpassungsmechanismus, der es uns ermöglicht, einen Teil der dem Menschen zur Verfügung stehenden Realität nicht nur wahrzunehmen, sondern auch zu akzeptieren. Die Menschen extrapolieren ihre unvollkommenen Vorstellungen über diesen Ausschnitt auf das gesamte Universum und nennen es ein ganzheitliches Bild der Welt. Aber vielleicht gibt es keinen Widerspruch oder eine Komplikation, denn wir sprechen in erster Linie über die funktionale oder operative Einheit unserer Vorstellungen von der Welt, und die meisten Skeptiker werden wahrscheinlich zustimmen.

Integrität und Vollständigkeit sagen in diesem Fall nichts über die Menge der Informationen aus, die eine Person besitzt. Es ist eine Art und Weise seiner Organisation. Fehlende Informationen in einem Bereich der hermeneutischen Interpretation werden sofort durch Daten aus einem anderen Bereich ersetzt, auch wenn sie nicht den Kriterien des gesunden Menschenverstandes, geschweige denn der Wissenschaft entsprechen. Es genügt zu erwähnen, was für seltsame Erfindungen die Menschen machen, wenn sie versuchen, Dinge zu erklären, die für sie unverständlich sind. Selbst moderne Menschen neigen dazu, ihre Wissenslücken mit allem zu füllen, was ihnen in die Finger kommt.

Wir können uns darauf einigen, dass wir eine Hand sehen und dieses oder jenes Bild der Realität damit verbinden, aber dieses Bild ist keine Garantie für ihre Existenz, es ist keine Garantie dafür, dass der Sachverhalt wirklich so ist. Hier ist, was L. Wittgenstein schreibt: "2. wenn es mir - oder jedem - so erscheint, folgt daraus nicht, dass es so ist.

Aber fragen Sie sich, ob es möglich ist, dies rational zu bezweifeln. "3. wenn zum Beispiel jemand sagt: "Ich weiß nicht, ob das eine Hand ist oder nicht", könnte er sagen: "Schau besser hin." -Diese Möglichkeit des Sichüberzeugens gehört zum Sprachspiel. Dies ist eines seiner wesentlichen Merkmale"[114, S. 119]. "4. 'Ich weiß, dass ich ein Mensch bin'. Um zu verstehen, wie vage die Bedeutung dieses Satzes ist, sollten wir seine Negation betrachten. Zumindest könnte er so interpretiert werden, dass er besagt: 'Ich weiß, dass ich menschliche Organe habe.' (Zum Beispiel das Gehirn, obwohl es noch niemand gesehen hat). Und was ist mit einem Satz wie "Ich weiß, dass ich ein Gehirn habe"? Kann ich daran zweifeln? Es gibt keinen Grund zu zweifeln! Jeder sagt, dass es existiert. Aber es kann sich herausstellen, dass mein Schädel nach der Operation leer sein wird. "[114, p. 119-120].

Wenn es überhaupt Sprachkonventionen gibt, dann sind Zweifel an ihrer Richtigkeit oder Notwendigkeit möglich und berechtigt, ja, sie müssen sogar sein. Wenn die Möglichkeit, selbst an die Richtigkeit einer Aussage zu glauben, grundlegend für unsere Sprachspiele ist, dann ist die Möglichkeit, das Offensichtliche zu leugnen, nicht weniger wichtig. Entgegen dem gesunden Menschenverstand tun Menschen dies häufig, obwohl sie sich von frühester Kindheit an freiwillig oder unfreiwillig der Sprachgemeinschaft anschließen, als ob sie sich verpflichten würden, die Sprache auf eine bestimmte Weise zu verwenden [99].

Ist es möglich, das Offensichtliche wirklich zu bezweifeln, und was trägt zu einem solchen Zweifel bei? Man kann an allem zweifeln, zumindest aus ästhetischen Gründen oder in einer polemischen Situation, oder man kann solche Zweifel als methodisches Verfahren einsetzen, wie es einige philosophische Schulen tun, aber in beiden Fällen werden die Zweifel nicht überzeugend sein, nicht über das Sprachspiel hinausgehen, das man "ein Spiel des Zweifels" nennt. Im Gegensatz dazu kann man immer noch eine Stimmung des Zweifels haben, eine Art geistige Störung, wenn man sieht, dass etwas oder alles nicht so ist, wie man es sieht, oder nicht so, wie andere es sehen. Sprache und Stimmung sind in der Tat die Grundlage des Zweifels, der offensichtlich und unter normalen Umständen nicht verifiziert werden kann [99].

In unseren Stimmungen, aber auch in der abnormen Wahrnehmung, in der Sprache und in Sprachspielen haben wir die Möglichkeit, an allem zu zweifeln und uns zum Beispiel vorzustellen, dass der Schädel bei der Autopsie nicht leer ist, sondern einen Mechanismus oder ein elektronisches Gerät enthält.

Unsere Fähigkeit, Illusionen zu erzeugen und einige von ihnen als wirklich existent zu betrachten, ist eine erkenntnistheoretische Tatsache. Wenn wir diesem Umstand ontologische Bedeutung beimessen, können wir entscheiden, dass die Dinge, die uns umgeben, nicht zuverlässig genug sind, dass ihnen jederzeit etwas zustoßen kann, und zwar "alles", was wir uns vorstellen können.

Es ist leicht zu erkennen, dass Wittgenstein versucht, über die empirische Prüfung von Dingen zu sprechen. Und was ist mit Abstraktionen, Substanz, Wesen usw.? Kann ich mir eine solche Prüfung vorstellen, in deren Folge die oben genannten Dinge nicht existieren würden, weil ich mir den umgekehrten Vorgang nicht vorstellen kann. Ich kann bezweifeln, dass ich ein Gehirn habe, ich kann mir vorstellen, dass bei der Autopsie, also in Wirklichkeit, mein Schädel leer sein wird. Das ist zwar fantastisch, aber man kann es sich vorstellen. Aber wie kann man tatsächlich an der Existenz des eigenen Ichs zweifeln? Das scheint jenseits der Vorstellungskraft zu liegen. Es ist schwierig, die Anwesenheit eines Wesens hier und jetzt zu überprüfen, wenn die Anwesenheit selbst nur zusammen mit dem Subjekt und nur als Hintergrund für seine Existenz erscheinen kann.

So oder so, wenn nicht ontologisch, so doch erkenntnistheoretisch haben unsere Phantasien sicherlich einen Wert, und deshalb werde ich in Zukunft die Produkte unserer geistigen und sprachlichen Aktivität als ästhetische und semantische Phänomene betrachten, ohne auf ihrem "vollen" ontologischen Status zu bestehen.

Für jeden Vorschlag, den ich sagen oder denken kann, gibt es ein gewisses Maß an sprachlichem und persönlichem Glauben an seine Wahrheit. "5. wird sich der Vorschlag in der Zukunft als falsch erweisen, aufgrund des Zwecks, dem ich diese Vorschläge gewidmet habe" [100, S. 120].

Dieses Kriterium ist ein rein individueller Indikator, und wenn es groß genug ist, dann benutze ich Aussagen wie "ich weiß", "ich bin sicher", "ich bin überzeugt" und umgekehrt. Es ist unmöglich, sich einer Sache unabhängig von einem Kriterium sicher zu sein, d. h. im absoluten Sinne, und auch nicht möglich, an einer Sache im absoluten Sinne zu verzweifeln. Dies würde bedeuten, über das Wissen, die Stimmung, die Sprache hinauszugehen, was offensichtlich unmöglich ist, obwohl gerade diese Unmöglichkeit konditional zu verstehen ist, weil sie auch im absoluten Sinne schwer vorstellbar ist.

Jeder Vorschlag kann gegen Fälschungen abgesichert werden, indem man ihn konsequent über die Kontexte hinausführt, in denen er falsch sein könnte. Es ist auch möglich, dass jeder Vorschlag wahr werden kann, indem man die Bedingungen findet, unter denen er wahr wird.

Was bedeutet das Wittgensteinsche Kriterium - Zweck und Ziel des Vorschlags? Welche Wahrhaftigkeitskriterien erkennen wir für einen bestimmten Vorschlag oder mehrere Vorschläge an? Entspricht er der "wirklichen Lage der Dinge" oder meiner Meinung, meiner Stimmung, meinem Glauben oder der Übereinstimmung des Vorschlags mit irgendeiner Sprachnorm? Fragen, Befehle, Bitten, hypothetische Konstruktionen, verschiedene expressive Sprachhandlungen usw. - Alle diese Sätze können grammatikalisch korrekt konstruiert sein, aber wir müssen sie definieren, ohne ihre Zuverlässigkeit zu bewerten.

Alles, was mit menschlichen Fantasien zu tun hat, mindert irgendwie die Strenge unserer wahren Anforderungen und Bewertungen. Welche Wahrhaftigkeit oder Authentizität ist erforderlich, wenn man von seinen eigenen Phantasien erzählt? Welcher Wahrheitsgehalt wird auch von der Aussage im Traum selbst verlangt? Schließlich kann man in einem Traum einem Zentauren oder einer Odyssee begegnen. Wie kann man den Wahrheitsgehalt der Aussage über die im Traum gesehenen Meerjungfrauen leugnen, wenn sie dort wirklich anwesend waren. Was sollte bei solchen Vorschlägen als entscheidend angesehen werden? Schließlich ist dies der Bereich, in dem sie ihren eigentlichen Zweck und ihre Anwendung finden.

Es ist bezeichnend, dass ich im Traum Sherlock Holmes oder einem Zentauren begegnen kann oder denke, dass ich ihn getroffen habe, aber kann ich in meinem Traum irgendwie die These belegen, dass $2 \times 2 = 5$ ist? Ist das wirklich eine Frage meiner Vorstellungskraft? Aber ich kann in meinem Traum glauben, dass $2 \times 2 = 5$ ist. Werde ich im Traum mehr Gründe dafür haben als in der Realität? Wahrscheinlich gibt es keine Gründe, aber vielleicht gibt es eine Überzeugung. In diesem Fall kann ich nicht einfach sagen, dass ich im Traum falsch liege und mir ohne Grund sicher sein kann. Und suche ich in der Realität immer nach Gründen für meine Zuversicht? Meistens verlasse ich mich einfach auf meine Intuition, meine Gewohnheit, oder ich denke, dass es keine Rolle spielt, wie gut begründet mein Vertrauen ist.

In unserer Studie bleibt die Frage der subjektiven Einstellung des Muttersprachlers unberücksichtigt, die ebenfalls als ein Kriterium für die Zuverlässigkeit der Verdolmetschung angesehen werden kann und die auf die eine oder andere Weise alle anderen Kriterien verändert. Offensichtlich können die meisten Kriterien der Authentizität nur allgemein formuliert werden, da die Sprachnormen selbst recht vage, variabel und veränderlich sind.

Im Zusammenhang mit dem oben Gesagten lässt sich daher eine These formulieren, die intuitiv von allen Muttersprachlern befolgt wird: Die Kriterien der Authentizität für die meisten Aussagen unserer Sprache lassen sich nicht klar und konsequent formulieren. Ist das nicht der Grund, warum man es mit modernen analytischen Philosophen zu tun hat, die versuchen, unsere Sprache von Mehrdeutigkeiten und allzu subjektiven Formen zu reinigen?

So kann es beispielsweise zu verschiedenen Abweichungen von den Normen und zu Fehlern im Satzbau kommen, aber bis zu einem gewissen Grad verstehen wir immer noch, wovon die Rede ist.

Neben rein sprachlichen Zusammenhängen und Beziehungen gibt es bestimmte logische, historische, kulturelle und ästhetische Normen und stabile Entsprechungen, die einen Satz auch hinsichtlich seines Wahrheitsgehalts charakterisieren. In diesen

Fällen handelt es sich in der Regel um semantische Interaktionen mit außerirdischen Umgebungen - der Lebenswelt, einem ontologischen Kontext. Dies gilt nicht nur für reale Objekte, sondern auch für verschiedene Arten von virtuellen Entitäten, die in der modernen Philosophie fest etabliert sind.

Die erkenntnistheoretische Validität schließlich ermöglicht es, wahre Sätze über Phantasien zu formulieren, vorausgesetzt, diese werden im richtigen Kontext betrachtet.

Wittgensteins Position und sein Beitrag zur Interpretationstheorie besteht darin, die Hauptkomponenten sowohl unseres Glaubens an etwas als auch unserer Skepsis gegenüber jeder Realität zu erkennen. Zwei solcher Komponenten: Sprache und Erfahrung zeigen die Möglichkeit eines Gefühls als existentielle Komponente der Weltanschauung und die Fähigkeit, ihren Zustand auszudrücken. Letzteres kristallisiert sich traditionell im Phänomen der Sprache und der Sprachinteraktion heraus.

Die Kombination dieser Komponenten in jedem Fall, d.h. in jeder kognitiven, kommunikativen oder existentiellen Situation, erlaubt es uns, von der Bildung eines ganzheitlichen Weltbildes zu sprechen, das die Grundlage für die Bildung eines hermeneutischen Diskurses ist, den man auch als mentale Ontologie bezeichnen könnte.

Was ist eine hermeneutische Ontologie? Ganzheitliche Weltanschauung, allgemeiner Eindruck vom Leben, einige psychologische und existenzielle Zustände, zusammen mit ihrer Sprachform. Persönliches Bild von der Welt, eigene Interpretation der Ereignisse und das Wichtigste - die eigene Erfahrung der Welt. Ist die sprachliche Form wichtig für eine hermeneutische Ontologie? Sie kann erforderlich sein, sie kann es aber auch nicht sein, obwohl in jedem Fall außerhalb der Sprache oder außerhalb jeder Sprache eine vollständige Bestätigung nicht möglich ist. Ein solches Verständnis der hermeneutischen Komponente unseres Wissens, wenn man es ganz allgemein betrachtet, erschöpft vollständig unsere Fähigkeit, etwas als zuverlässigen Beweis zu akzeptieren oder umgekehrt die Realität einer Tatsache oder eines Ereignisses anzuzweifeln.

Jenseits dieser Position gibt es einen weiteren Kanal der Kommunikation mit der Welt - unsere Wahrnehmungsfähigkeit, die auf bekannten Wahrnehmungsmechanismen beruht. Natürlich sind die Informationen, die wir mit Hilfe dieser Mechanismen erhalten, die Grundlage für die Bildung eines jeden Bildes der Realität, aber sie enthalten selbst keine Bewertung von Ereignissen als zuverlässig oder unzuverlässig, sowie die Möglichkeit, eine solche Bewertung anzuzweifeln.

Die Informationen unserer Analytiker sind ein wichtiges erkenntnistheoretisches Material für alle unsere Einschätzungen, aber sie beruhen auf etwas anderem. Die hermeneutische Ontologie besteht aus Verfahren zur Sinnfindung und Formen ihrer Existenz, der Form der Weltanschauung und der Stimmung, die der Beziehung zur Weltordnung zugrunde liegt. Hermeneutisches Verstehen ist in jedem Menschen zu finden, unabhängig von allen anderen Bedingungen.

Natürlich gibt es eine logische Form im künstlerischen Diskurs, ebenso wie jedes Konzept im Wesentlichen - nichts, ohne seine verbale Verkörperung. Dieses ganze Schema hat nicht wirklich eine so starre Form. Es wird ständig von einem Gedankenakt zum anderen umgewandelt, Bereiche verschwimmen, verändern sich und gehen ineinander über. In den meisten Fällen kann man die Vorherrschaft des einen über den anderen erkennen.

Betrachtet man den Beitrag der analytischen Philosophie zur Herausbildung des hermeneutischen Diskurses, so ist festzustellen, dass sie oft im Schatten der Phänomenologie, der Existenzphilosophie, des Strukturalismus und anderer Theorien steht. Es ist jedoch die Philosophie von L. Wittgenstein aus der Spätzeit, die ein gewisses Potenzial für den Aufbau einer Interpretationstheorie aufweist. Ideen über Sprachspiele, Familienähnlichkeiten und andere Konzepte und Techniken erscheinen sehr produktiv für den Aufbau eines hermeneutischen Feldes. Natürlich ist die philosophische Hermeneutik nicht im Rahmen der analytischen Philosophie entstanden, aber von dem Standpunkt aus, den wir hier vertreten, wirkt jede philosophische Sprachtheorie als Provokation, als Thematisierung des einen oder anderen Aspekts des hermeneutischen Diskurses.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Bei aller Mehrdeutigkeit, Mehrdimensionalität und Unbestimmtheit ihrer theoretischen Grundlagen strebt die philosophische Hermeneutik zweifellos danach, sich als diskursive Norm zu konstituieren, die alle anderen sprachlichen Praktiken absorbiert und unterordnet. Dies erlaubt es uns, vom hermeneutischen Paradigma der modernen Philosophie zu sprechen, dem Ideal des Diskurses, das sich seit der Antike entwickelt hat und in einer breiten Palette moderner philosophischer Theorien seinen Niederschlag und Raum findet. In gewissem Sinne können wir von Hermeneutik als einem spezifischen Agens sprechen, das in die Tiefen der Interpretationsschemata und -methoden vordringt. Vielleicht könnte ein solcher Zustand der Hermeneutik Kritik und Verdacht auf eine unerschöpfliche Totalität und eine Art Verdrängung hervorrufen, wenn nicht das Wesen des hermeneutischen Diskurses selbst einem solchen Verständnis widerspräche. Die Hermeneutik wendet sich per definitionem gegen jede Gewalt gegen das, was interpretiert wird, und versucht, die ganze Bandbreite möglicher Bedeutungen und Definitionen zu reflektieren.

Die Hauptprobleme der analytischen Philosophie sind die Definition von Sinn (Bedeutung) und Bedeutung als solche sowie in zahlreichen Situationen des pragmatischen Gebrauchs der Sprache. Der einzige Unterschied zwischen ihnen und der philosophischen Hermeneutik besteht darin, dass letztere sich mehr mit den Interpretationen der geistigen Kultur befasst und sich auf das Verständnis der Produkte des künstlerischen Schaffens konzentriert, während die analytische Philosophie in einem frühen Stadium die Sprache des wissenschaftlichen Diskurses und später die Sprache des Alltagslebens untersucht hat. Aber der Alltagsdiskurs ist, wie wir zu zeigen versucht haben, die Grundlage eines jeden Diskurses im Allgemeinen und erfordert ebenfalls eine hermeneutische Analyse.

Bei aller Mehrdeutigkeit, Mehrdimensionalität und Unbestimmtheit ihrer theoretischen Grundlagen strebt die philosophische Hermeneutik zweifellos danach, sich als diskursive Norm zu konstituieren, die alle anderen sprachlichen Praktiken absorbiert

und unterordnet. Dies erlaubt es uns, vom hermeneutischen Paradigma der modernen Philosophie zu sprechen, dem Ideal des Diskurses, das sich seit der Antike entwickelt hat und in einer Vielzahl von modernen philosophischen Theorien seinen Niederschlag und Raum findet. In gewissem Sinne können wir von Hermeneutik als einem spezifischen Agens sprechen, das in die Tiefen der Interpretationsschemata und -methoden vordringt. Vielleicht könnte ein solcher Zustand der Hermeneutik Kritik und Verdacht auf eine unerschöpfliche Totalität und eine Art Verdrängung hervorrufen, wenn nicht das Wesen des hermeneutischen Diskurses selbst einem solchen Verständnis widerspräche. Die Hermeneutik wendet sich per definitionem gegen jede Gewalt gegen das, was interpretiert wird, und versucht, die ganze Bandbreite möglicher Bedeutungen und Definitionen zu reflektieren.

FOR AUTHOR USE ONLY

REFERENZEN

- 1 . S. Helling F. V. *Filosofiya mifologii*. V 2-h t. T. 1. *Vvedenie v filosofiyu mifologii* / F. V. S. Helling; per. s nem. V. M. Linejkina; pod red. T. G. Sidasha, S. D. Sapozhnikovoj; vst. st. T. G. Sidasha. - SPb.: Izd-vo S.- Peterb. un-ta, 2013. - xxiv + 480 s.
- 2 . Konz'olka V. *Istoriya sredn'ovichnoi filosofii*. / V. Konz'olka/ - L'viv: "SVIT", 2001. - 320s.
- 3 . Volkov V. N. *chelovek i ego zhiznennye miry* / V. N. Volkov // *Kontekst i refleksiya : filosofiya o mire i cheloveke*. - 2012. - N° 1. - S. 7-27.
- 4 . Havronenko V. D. *Tradicijni kul'ti i rituali Kitaju* / V. D. Havronenko // *Universitets'ka kafedra*. - 2013. - N° 2. - S. 165-175.
- 5 . Shamshur M.A. *Koncept kohannya v kul'turno-specificichnomu konteksti kartini svitu kitajs'kogo etnosu* / M.A. SHamshur // *Studia linguistica*. - 2012. - Vip. 6 (2). - S. 132-137.
- 6 . Eliade Mircha. *Traktat z istorii religij* / Mircha Eliade ; per. z fr. O. Panicha. - K. : Duh i Litera, 2016. - 520 s.
- 7 . Berens B. *Vseennaya duha. Istoriya i filosofiya ezoterizma v licah (Drevnie civilizacii)* / B. Berens. - M. : Slovo i delo, 2001. - 396s.
- 8 . Gajdenko P.P. *Proryv k transcendentnomu: Novaya ontologiya HKH veka* / P.P. Gajdenko. - M. : Respublika. - 495 s.
- 9 . Ast F. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut, 1808. - 228 s.
- 10 . Ast F. *System der Kunstlehre oder Aesthetik*. Leipzig, 1805. -234 c.
- 11 . Ast F. *Grundlinien der Philosophie*. Landshut 1807, 2. Auflage ebd. 1809.
- 12 . Shlejermaher F. *Germenevtika [Tekst]* / Per. s nem. A.L. Vol'skogo / F.Shlejermaher. -SPb.: Evropejskij Dom, 2004. -242 s.
- 13 Schleiermacher F. *Abteilung III: Zur Philosophie*, 9 Bände, 1835-1862. - Berlin, 1843. -816 p.

- 14 Scheiermacher F. Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament / F. Schleiermacher. -Berlin: G. Reimer, 1838. -389 s.
- 15 Schleiermacher F. Hermeneutics and Criticism. -University Press, Cambridge,1998. -284 p.
- 16 Dil'tej V. Viniknennja germenevtiki//Suchasna zarubizhna filosofija: Tehii i naprjamki. Hrestomatija. -K., 1996. -S.33-60.
- 17 . Dil'tej V. Nabroski k kritike istoricheskogo razuma // Voprosy filosofii. - 1988. -No 4. -S. 135-152.
- 18 Dil'tej V. Sobr. soch. V 6 t. / V. Dil'tej; Per. s nem. pod red. V.S. Malahova. -M.: Dom intelektual'noj knigi, 2000. -T.I. -Vvedenie v nauki o duhe. - 768 s.
- 19 Dil'tej V. Sobr. soch. V 6 t. / V. Dil'tej; Per. s nem. pod red. V.S. Malahova. -M.: Dom intellekt. knigi, 2001. -T. IV. -Germenevtika i teorija literatury. -536 s.
- 20 Dil'tej V. Sushhnost' filosofii / V. Dil'tej. -M.: Intrada, 2001. -155 s.
- 21 Dil'tej V. Kategorii zhizni // Voprosy filosofii. -1995, Nr. 10. -S. 129-143.
- 22 . Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 1. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Stuttgart: B.G. Teubner, 1990. -429 s.
- 23 . Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. VII. -Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Leipzig. Teubner. 1922. -540 s.
- 24 . Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 15. Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Göttingen, 1991. -383 s.
- 25 . Dilthey W. Hermeneutik und Geschichtswissenschaft. Ausgewählte Werke. Vol. IV. Princeton University Press, 1996. -409 p.
- 26 . Dilthey W. Leben Schleiermachers, Bd. 2. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. W. de Gruyter, 1966. -811 s.
- 27 Steinthal H. Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den Letzten Fragen Alles Wissens. Berlin, 1851.
- 28 Steinthal H. Abriss der Sprachwissenschaft. Bd. I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft). Berlin, 1871, 362 s.

- 29 Gajderrer M. Dorogoju do movi / M. Gajderrer; per. z nim. V. Kam'janec'. -L'viv: Litopis, 2007. -232s
- 30 . Hajdegger M. Geraklit. 1. Nachalo zapadnogo myshlenija. 2. Logika. Uchenie Geraklita o logose / Per. s nem. A.P. Shurbeleva [Tekst] / M. Hajdegger. -SPb.: Vladimir Dal', 2011. -504 s.
- 31 .185.Hajdegger M. Parmenid / Per. s nem. A. P. Shurbeleva [Tekst] / M. Hajdegger. -SPb.: Vladimir Dal', 2009. -384 s.
- 32 .186.Hajdegger M. Bytie i vremja / Per. s nem. V.V. Bibihina. Izd. 2- e, ispr[Tekst] / M. Hajdegger. -SPb.: Nauka, 2002. -452 s.
- 33 .187.Hajdegger M. Vopros o tehnikе // Novaja tehnokraticeskaja volna na Zapade [Tekst] / M. Hajdegger. -M.: Fortschritt, 1986. -S. 45-66.
- 34 .188.Hajdegger M. Evropejskij nigilizm [Tekst] / M. Hajdegger // Vremja i bytie. Stat'i i vystuplenija / Per. s nem. V.V. Bibihina. -M.: Respublika, 1993. -S. 63-176.
- 35 Hajdegger M. Pis'mo o gumanizme [Tekst] / M. Hajdegger // Vremja i bytie. Stat'i i vystuplenija / Per. s nem. V.V. Bibihina. -M.: Respublika, 1993. -S. 192-220.
- 36 Hajdegger M. Put' k jazyku // Vremja i bytie. Stat'i i vystuplenija: per. s nem. V.V. Bibihina / M. Hajdegger. -M.: Respublika, 1993. -S. 259-273.
- 37 ...Hajdegger M. Istok hudozhestvennogo tvorenija // M. Hajdegger. Raboty i razmyshlenija raznyh let. -M.: Gnozis, 1993. -S.47 -116.
- 38 Hajdegger M. Raboty i razmyshlenija raznyh let / M. Hajdegger. -M.: Gnozis, 1993. -336 s.
- 39 Hajdegger M. Razgovor na proselochnoj doroge / M. Hajdegger. -M.: Vysshaja shkola, 1991. -192 s.
- 40 Hajdegger M. Osnovnye problemy fenomenologii / Per. s nem. A.G. Tschernjakowa / M. Hajdegger. -SPb.: Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola, 2001. -446 s.

- 41 Hajdegger M. Fenomenologičeskie interpretacii Aristotelja (Jekspozicii germenevtičeskoj situaciji) / M. Hajdegger; [per. s nem. predisl. N.A. Artemenko]. -SPb.: IC "Gumanitarnaja Akademija", 2012. -224 s.
- 42 Heideggers Hermeneutik der Faktizität: die Grundbegriffe. Camilleri, Sylvain, Herausg. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018, 225S.
- 43 Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. -445 s
- 44 Heidegger, M. Platons Lehre von der Wahrheit. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.
- 45 Heidegger, M. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997. -30 s.
- 46 . Heidegger, M. Holzwege. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003. - 380 s
- 47 Heidegger, M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., Verlag Gerhard Schulte-Bulmke, 1934. -236 s.
- 48 Heidegger, M. Was ist Metaphysik? Frankfurt a. M., VittorioKlostermann, 2007. -55 s.
- 49 Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1988, 116 S.
- 50 Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 65. -Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). -Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1989, 513 s.
- 51 Gadamer G.G. O krugu ponimanija // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. - M.: Iskusstvo, 1991. -S. 43-57.
- 52 . Gadamer G.G. Ritorika i germenevtika // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. -M.: Iskusstvo, 1991. -S. 188-206.
- 53 Gadamer G.G. Semantika i germenevtika // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. -M.: Iskusstvo, 1991. -S. 60-71.
- 54 Gadamer G.G. Filosofija i germenevtika // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. -M.: Iskusstvo, 1991. -S. 9-15.

- 55 Gadamer G.G. Jestetika i germenevtika // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. -M.: Iskusstvo, 1991. -S. 256-265.
- 56 Gadamer G.G. Jazyk i ponimanie // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. - M.: Iskusstvo, 1991. -S. 9-15.
- 57 Gadamer G.G. Puti Hajdeggera: issledovanija pozdnego tvorcestva. Per. s nem. A.V. Lavruhina / G.G. Gadamer. -Minsk: Propilei, 2007. - 240 s.
- 58 Gadamer H.-G. Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenevtiki / H.- G. Gadamer. -M.: Fortschritt, 1988. -704 s.
- 59 Gadamer G.G. Aktual'nost' prekrasnogo / G.G. Gadamer. -M.: Iskusstvo, 1991. - 368s.
- 60 . Gadamer H.-G. Wege zu Platon. Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2001. -192 s.
- 61 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. -Hermeneutik I. -Wahrheit und Methode. Tübingen, 1990, 494 s.
- 62 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. -Hermeneutik II. -Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register. Tübingen, 1993, 533s.
- 63 .Gadamer H.-G. Text und Interpretation // Deutsch-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle / Hrsg. Philippe Forget. Wilhelm Fink Verlag, Munchen 1984. -S.24-55.
- 64 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 7. -Plato im Dialog. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, 445 s.
- 65 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 7. -Plato im Dialog. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, 445 s.
- 66 Tisel'ton Je. Germenevtika [Tekst] / Je. Tisel'ton. -Cherkassy: Kollokvium, 2011. -430 s.
- 67 Thiselton A.C. Thiselton über Hermeneutik. Die gesammelten Werke und neuen Aufsätze von Anthony Thiselton. Editor: John R. Hinnells. Routledge. 2006. - 1278 p.

- 68 Shpet G.G. Germenevtika i ee problemy // Shpet G.G. Mysl' i slovo. Izbrannye trudy. -M.: ROSSPJeN, 2005. -S. 248-469.
- 69 Shlejermaher F. Germenevtika [Tekst] / Per. s nem. A.L. Vol'skogo / F.Shlejermaher. -SPb.: Evropejskij Dom, 2004. -242 s.
- 70 Ast F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. Landshut, 1808. - 228 s.
- 71 Husserl E. Phanomenologie der Lebenswelt. Ausgewahlte. Texte II. Stuttgart. Philipp Reclam jun., 2006. 300 s.
- 72 Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. -445 s.
- 73 Marti A. Ob otnoshenii grammatiki i logiki // Logos, 1 (41) 2004. -S. 138168.
- 74 Marti A. Chto takoe filosofija//Logos, 1 (41) 2004. -S. 169-185.
- 75 . Marty A. Ueber den Ursprung der Sprache, Berlin, 1875. -192 s.
- 76 . Marty A. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Prag, 1908. -345 s.
- 77 . Steinthal H. Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den Letzten Fragen Alles Wissens. Berlin, 1851.
- 78 . Steinthal H. Abriss der Sprachwissenschaft. Bd. I:Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft).Berlin, 1871, 362 s.
- 79 Shpet G.G. Germenevtika i ee problemy // Shpet G.G. Mysl' i slovo. Izbrannye trudy. -M.: ROSSPJeN, 2005. -S. 248-469
- 80 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. -Hermeneutik I. -Wahrheit und Methode. Tübingen, 1990, 494 s.
- 81 Gadamer H.-G. Wege zu Plato. Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2001. -192 s.
- 82 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 7. -Plato im Dialog. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, 445 s.
- 83 Gadamer H. G. Kleine Schriften, Bd. 4. Tübingen, 1977. -S. 256-261.
- 84 Heidegger, M. Platons Lehre von der Wahrheit. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.

- 85 Heidegger, M. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997. -30 s.
- 86 Gadamer H.-G. Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenevtiki / H.- G. Gadamer. -M.: Fortschritt, 1988. -704 s.
- 87 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. -Hermeneutik II. -Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register. Tübingen, 1993, 533s.
- 88 Klark T. Nasledie skepticizma // Logos. Filosofsko-literurnyj zhurnal. -6 (90) 2012.-S. 123-140.
- 89 Laks M. Metafizika sučasnij vstupnij kurs/ M.Laks. -K.: Duh i Litera, 2016. - 584 s.
- 90 Apel' K.-O. Transformacija filosofii / K.-O. Apel'. -M.: Logos, 2001. -344 s.
- 91 Apel' K.-O. Transzental'no-germenevticheskoe ponjatie jazyka // Voprosy filosofii. -1997. -No 1. -S. 76-92.
- 92 Borisov E.V., Ladov V.A., Surovcev V.A. Jazyk, soznanie, mir. Ocherki komparativnogo analiza fenomenologii i analiticheskoy filosofii / E.V. Borisov i dr. -Vil'njus: EGU, 2010. -156 s.
- 93 Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. -Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden. Bd.1. -Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 7-85.
- 94 WittgensteinL. Tagebucher1914-1916 // WittgensteinL. Werkausgabein8 Bänden. Bd.1. -Frankfurt a. M., SuhrkampVerlag, 1984, s. 87-223.
- 95 Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. -445 s.
- 96 Rudnev V.P. O nedostovernosti: protiv Vitgenshtejna // Logos, No 9, 1997. M.: Izd-vo RGGU, 1997. -S. 118-129.
- 97 Bibihin V.V. Iz rasskazov i besed A.F. Loseva // Losev A.F. Imja: sochinenija i perevody. -SPb.: Aletejja, 1997. -S. 489-526.
- 98 .AyerA.J.Language, TruthandLogic, N.Y., DoverPublication, 1952, 160 S.

- 99 Badikov Je.F. Reinterpretacija sub "ektivnosti v evropejskoj filosofii HH veka / Uch. zap. Kazanskogo un-ta. T. HIL. Vyp. 17 [Tekst] / Je.F. Badikov. -Kazan': Izd-vo Kazanskogo un-ta, 1996. -S. 240-246.
- 100 . Wittgenstein L. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.6. -Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, 446 s.
- 101 . Kobozeva I.M.Lingvističeskaja semantika / I.M. Kobozeva. -M.: Knizhnyj dom "Librokom", 2009. -352 s.
- 102 . Lebedev M.V.Stabil'nost' jazykovogo znachenija / M.V. Lebedev. -M.: JeditorialURSS, 1998. -168 s
- 103 . Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. -Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 225-580.
- 104 . WittgensteinL. Ludwig Wittgenstein und der WienerKreis// WittgensteinL. Werkausgabein8 Bänden. Bd.3. -Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, 266 s.
- 105 . Okkam U.Izbrannoe / Per. s lat. A.V. Appolonova i M.A. Garnceva / U. Okkam. -M.: Editorial URSS, 2002 . -272 s.
- 106 . Frege G. O smysle i znachenii // Frege G. Logika i logičeskaja semantika: Sb. trudov / Per. s nem. B.V. Birjukova. -M.: Aspekt Press, 2000. -S. 230-246
- 107 . Morris Ch.U. Osnovanija teorij znakov / Per. s angl. V.P. Murat // Semiotika / Sost. i red. Ju.S. Stepanov. -M.: Raduga, 1983. -S. 37-89.
- 108 . Morris Ch. W.Significationand Significance. N.Y., 1964.
- 109 . Kobozeva I.M.Lingvističeskaja semantika / I.M. Kobozeva. -M.: Knizhnyj dom "Librokom", 2009. -352 s.
- 110 . Lajonz Dzh.Lingvističeskaja semantika. Vvedenie / Per. s angl. V.V. Morozova i I.B. Shatunovskogo / Dzh. Lajonz. -M.: Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2003. -400 s.
- 111 . Wittgenstein L. Das Blaue Buch // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden. Bd.5. -Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 7-116.

- 112 . Patnjem H. Znachenie "znachenija" // Patnjem H. Filosofija soznaniya / Per. s angl. O.A. Nazarovoj. -M.: Dom intellektual'noj knigi, 1998. -S. 164-234.
- 113 . Frege G. Smysl i znachenie / Per. s nem. V.A. Kurenного // Frege G. Izbrannye raboty. -M.: Dom intellektual'noj knigi, Russkoe fenomenologicheskoe obshhestvo, 1997. -S. 25-49.
- 114 . Wittgenstein L. Das Braune Buch // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden. Bd.5. -Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 117-282.
- 115 . Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. -Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 225-580.

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**More
Books!**



yes
I want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.morebooks.shop

Kaufen Sie Ihre Bücher schnell und unkompliziert online – auf einer der am schnellsten wachsenden Buchhandelsplattformen weltweit! Dank Print-On-Demand umwelt- und ressourcenschonend produziert.

Bücher schneller online kaufen
www.morebooks.shop

KS OmniScriptum Publishing
Brivibas gatve 197
LV-1039 Riga, Latvia
Telefax: +371 686 20455

info@omniscryptum.com
www.omniscryptum.com

OMNIScriptum



FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY