

ХИМЕРИЧНОТО РАВНОВЕСИЕ В ХЕРМЕНЕВТИКАТА НА

ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

БОРЯНА УЗУНОВА

ABSTRACT: The Chimeric Balance in the Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. The paper attempts to sketch Hans-Georg Gadamer's hermeneutical vision as the intent to show how understanding, knowledge or even thinking is possible in the difficult balance between the two extreme positions of universality/objectivism and ultimate relativity, and then argue that this quest of his remains unfulfilled. The balance Gadamer seeks reflects his wish to keep the idea of the finiteness of human knowledge in constant consideration while also show how an understanding of this kind could be based on the world, on the things themselves, rather than be infinitely fragmented in a myriad of interpretations. The specific way hermeneutical interaction is realized, however, will disclose it as based on some suspicious objectivist functionalities – functionalities which contradict the hermeneutical claim that meaning is born in dialogue and not pre-language.

KEY WORDS: Hans-Georg Gadamer, hermeneutics, understanding, dialogue, language, the things themselves, meaning, essence, objectivism, relativity.

1. Разбиране

1.1. Разбирането като „модус на битие“

В предговора към второто издание на *Истина и метод*¹ Ханс-Георг Гадамер формулира целите, които си е поставил в книгата. Макар понятието „метод“ да стои подвеждащо в заглавието, всъщност авторът ще се опита да покаже неприложимостта на методологическия подход, що се отнася до науките за духа.² Изследването ще се стреми да отговори на въпроса: „Как е възможно разбирането?“ като най-общ основен въпрос, вече отнасящ се не само до науките за духа, не само и до тези на природата³, а касаещ разбирането изобщо. Когато

¹ Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, изд. Евразия-Абагар, Плевен, 1997 г.

² По този въпрос вж. още Gadamer H.-G., Dutt, C., *Hermeneutic. Ästhetik. Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1995.

³ По-нататък в книгата (стр. 389) обаче Гадамер сякаш отделя разбирането изобщо от познанието при науките за природата, доколкото при тяхното изграждане според него

говори за „разбирането изобщо“, Гадамер ще има предвид не разбирането като някакъв акт на субективността, извършван съзнателно и методологически избистрено в рамките на някаква научна дейност, а разбирането в смисъла на Хайдегер – като „модус на битие на човека“. С други думи, става въпрос за „дейност“, която маркира целия опит на човека със света; изначална характеристика на човешкото битие, която логически предшества всякакво последващо познание – от каквато и сфера да е то, – доколкото е неизменен компонент на човешкото първично отнасяне към света и в този смисъл конституира фундамента на човешкия опит със света преди всичко друго. В този смисъл всички характеристики на разбирането ще бележат с необходимост човешкия опит, а с това и човешкото познание.

Така специфицираната от самия Гадамер цел на изследването му има значение за нас най-вече що се отнася до начина, по който той схваща функцията на разбирането като процес. Интересува ни това, че не става въпрос за чисто и просто познавателна процедура, която прилагаме или не прилагаме в зависимост от познавателните ни цели; че разбирането не се има предвид просто като познавателния подход на науките за духа. То е, както казахме, по Хайдегеровски изначална характеристика на начина, по който човек е. Съответно на това Гадамер не разглежда собствения си проект като методологически, защото изследването на разбирането за него не е изследване на някакъв метод.⁴ Може би основното, което Гадамер наследява от Хайдегер, е снемането на субект – обектното отношение от пиедестала на фундаментално отношение между човека и света за сметка на по-първичното „разбиране“. С това е свързано и наследяването на определен вид не-пълно-самоналичие и не-пълно-определеност на разбираните неща във всеки акт на отнасянето ни към тях,

традицията – много тясно свързана с възможността на разбирането изобщо – не играе такава роля.

⁴ Cf. Bernstein, R. J., *The Conversation That Never Happened (Gadamer/Derrida)* in “The Review of Metaphysics”, Vol. 61, No. 3 (Mar., 2008), p. 582: „Той [Гадамер] иска да отговори на въпроса (ако го кажем по кантиански) как е възможно разбирането. И следвайки Хайдегер, той заявява: „Хайдегеровият темпорален анализ на Dasein според мен убедително е показал, че разбирането не е просто едно от различните възможни видове отнасяне на субекта, а модус на битие на самия Dasein“.

макар при него, както ще видим, това да се дължи не само на холистичната мрежа от хоризонтално препращащи взаимозависимости (на базата на която се разгръща също наследеният херменевтически кръг на Хайдегер), но и на едно по-скоро вертикално, нетелеологическо осмислено историко-културно разгръщане като допълване с нови и нови определености. Това измерение, характерно за историчността на разбирането при Гадамер, се притуря към хоризонталното, понеже при него традицията не ни отдалечава от разбираното, историята не е белязана от забравата на битието и нейните построения не следва да бъдат подложени на деструкция, както е при Хайдегер; напротив – историята носи допълнителен смисъл, който обогатява самото разбирано нещо в динамичната му същност.

Друг момент от мисленето за разбирането от страна на Хайдегер, който ще видим като възприет от Гадамер и доста важен и основен за него, е активността на самото разбирано. В своите по-късни съчинения Хайдегер измества акцента на разсъжденията си от човека като разбиращ битието към битието като самоизговарящо се – сякаш активната страна се сменя. Човекът трябва да е отворен към битието и да се вслушва в него – в това той следва да се остави да бъде воден. Трябва да се има предвид тук, че при Гадамер рязкото Хайдегерово разграничение между битие и съществуващи неща не стои – или поне не се проблематизира. Разбирането при него се отнася до „самите неща“, което е някаква не съвсем ясна инстанция. От една страна, това са съществуващите неща, това е сферата на хайдегеровски разбираното онтично. От друга страна, това не са обектите на природните науки, нито пък наличните неща на метафизиката – това са неща, чиято същност е в динамично отношение със самите разбиращи и заедно с това със средата, в която те разбират, с традицията и контекста на разбиране. Хайдегер разпуска субект – обектния модел, но само между човека и битието, в тяхната най-фундаментална отнесеност и всички начини, по които тя имплицира отнасяне към нещата, разбира се, – но по-нататък, в по-абстрахираните теоретически сфери на човешката познавателност тя продължава да си работи и да има основание. Гадамер в този аспект прави крачка напред – или по-скоро прави по-различен ход. Той иска да прокара отношението на разбиране като основополагащо за познавателния подход в науките за духа. То

не е просто онзи модус на човешкото, в който то е „на честотите“ на битието и на който се основава всеки следващ акт на отнасяне. То е вече едно по-методически осмислено (колкото и Гадамер да иска да избяга от тази дума) отношение към самите съществуващи неща, то е херменевтика. По този начин през призмата на разбирането се променя и самият характер на разбираните в тези науки неща – те вече не са обекти, така както и разбиращият не е субект, взаимодействието е съвсем различно. Проведено в такива параметри, разбирането обещава да даде решение на един от главните проблеми, стоящи пред философията и науките за духа като цяло в културно-историческия контекст, в който се намира Гадамер – липсата им на автономна гносеологическа база и подход. Философията е изправена пред избора да се натурализира или да стане ирелевантна. Но разбирането дава на Гадамер възможността да изгради един херменевтичен модел, който да я превърне в дело на най-собствения, най-автентичния начин, по който човек може да познава и който рязко се разграничава от метода на науките за природата. Разбирането е по мярка както на „новия“ разбиращ, така и на „новото“ разбирано; то отговаря както на вече наложилата се теза за историчността и крайността на човека и неговите познавателни способности, така и – доколкото е базирано на активност от страна на самото разбирано – на изискването за представеност на самите неща в познанието. Така разбирането поема при Гадамер и легитимираща за философията и науките за духа роля под формата на херменевтика. То не може да бъде изместено от метода на науките за природата – или редуцирано до тях, – защото техният познавателен модел няма ресурса да посрещне изискванията на историчността. Гадамер остро разпознава невъзможността да се следват безпроблемно идолите на позитивистката мисловност и нейната обективистична мяра в теоретико-познавателен контекст, в който субект и обект нямат ясни ограничения, в който ситуацията на разбиращия е смислово конституиращ фактор за самото разбирано, когато същностите се динамизират и надисторическата им цялост се разпада. *Когато вече нямаме „дадено“ в един класически смисъл, под въпрос попада и възможността да разбираме нещо.* В същото време той не иска да стига до другата крайност – не иска да се откаже от идеята за разбиране или познание, което да не е френоло, крайно относително, несподелимо и нерегламентирано от света и нещата. То не е просто

литературен дискурс, а има сериозни познавателни претенции, базиращи се на предположението, че именно в акта на разбиране нещата представят самите себе си по най-автентичния начин.⁵

1.2. Херменевтическият кръг

Следвайки така набелязаната във въведението на *Истина и метод* цел – а именно да покаже как е възможно разбирането, – Гадамер търси да се задълбочи в изследването му. Както споменах, той възприема от Хайдегер „предварителната структура на разбирането“, или херменевтическият кръг, която и при него ще се явява неотменен момент от случването на самото разбиране. Но ако по посока на херменевтическите търсения Хайдегер се ограничава само до разгръщането на гореспомнатата структура, Гадамер ще иска да се задълбочи много повече в тях, за да покаже как начинът на случване на разбирането отговаря на неговата историчност.⁶

От самото наименование „херменевтически кръг“ проличава, че ще става въпрос за някаква кръговост във формата на разбирането. Но това не се мисли в отрицателния смисъл на порочен кръг, а позитивно. Кръговостта идва от това, че за да се осъществи някакво ново разбиране, трябва да се подходи с предварително очакване за смисъла на онова, което има да се разбира. Както се изразява самият Хайдегер:

„Изтълкуване никога не е безпредпоставъчно схващане на едно предварително дадено.“⁷

и

„Всяко изтълкуване, което ще трябва да прибавя разбиране, трябва вече да е разбрало онова, което подлежи на тълкуване.“⁸

⁵ За отношението наука – философия вж. още Gadamer, H.-G., *Wissenschaft und Philosophie*, „Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze“, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2000.

⁶ Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, стр. 365.

⁷ Хайдегер, М., *Битие и време*, Академично издателство „Марин Дринов“, София, 2005 г., § 32.

⁸ Пак там, § 32.

Когато този предварителен смисъл се срещне с онова, което следва да бъде разбрано, последното го коригира и вече модифицираното очакване за смисъла функционира като новото предварително разбиране, с което подхождаме към онова, което искаме да разберем. Всеки път когато предварителното разбиране срещне съпротива от страна на онова, което искаме да разберем, то бива модифицирано и отново подложено на проверка. Така в един кръгово-спираловиден процес предварителното смислово очакване стига до фаза „липса на съпротива“ от страна на разбирането, при което процесът на разбиране към този момент може да се счете за завършен.⁹

Именно процесът на „триене“, който постъпващата информация претърпява с корпуса на вече налични знания на разбиращия, както и ефектите от това триене, са характеристиката, която според Гадамер е най-собствено определяща за разбирането като херменевтическо. Така наличието на някакво предварително познание, на базата на което да се изгради определено смислово очакване, се явява като необходимо условие за разбиране. Това смислово очакване следва да си взаимодейства с новата информация, която постъпва, с онова, което искаме да разберем.

1.3 Кохерентност и кореспондентност

Нека разгледаме отново процеса, но в малко по-общи термини. В него можем да открием (поне) два контролни принципа на функциониране. Единия ще нарека „кохерентност“, а другия – „кореспондентност“. Изолирайки работата на двата принципа в изследването на Х.-Г. Гадамер, ще се опитам да ги изведа като функциониращи във взаимозависимост. Паралелно с това ще видим и двата принципа като необходими за удържането на процеса на разбирането в тази именно мяра, в която Гадамер се опитва да го установи.

Ако се върнем към гореспоменатата кръгова структура на разбирането, можем да видим кохерентността като заработваща тогава, когато идващото отвън спрямо разбиращия се срещне и започне да си взаимодейства с предварителното смислово очакване, с което се подхожда към него. Възможността за съпротива

⁹ Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, стр. 368.

към постъпващото ново, т.е. за неразбиране, а в този смисъл и за липса на съпротива (но при налична възможност за съпротива, а не при лишеност от такава възможност, което по-горе видяхме, че не би било основа за никакво разбиране), т.е. за разбиране, предполага изискването за кохерентност или съгласуваност на това, което се опитваме да разберем, с това, което вече знаем.¹⁰ Само на базата на такова изискване е възможно ефективното взаимодействие на предварителното очакване и новата информация, в противовес на неефективното попиване на нова информация без никаква изходна точка на отнасяне към постъпващото.

Но ако останем само с това изискване, ограничаваме твърде много диалогичността на процеса, отвореността към другото и възможността откъм него да ни се каже нещо различно от това, което вече знаем. Защото все пак тук става въпрос за „отвореност, която иска да чуе, а не да подчини; която се съгласява да бъде изменена от другото“¹¹. А готовността за възприемането на другото е също толкова фундаментално изискване при осъществяването на разбиране, както е и завареността на себе си, така да се каже, или отнасянето винаги с предразбиране към онова, което се опитваме да разберем.¹² Затова условието за съгласуваност с предварителните смислови очаквания не е условие за пълна съгласуваност с тях – иначе никога не бихме били в състояние да научим/разберем нещо, което противоречи в някакъв аспект на някое наше вече налично знание. А това би било порочна практика, доколкото би означавало, че не можем да изправяме евентуални грешки или недомислици в „редиците“ на досегашните ни разбирания. Тази условност на пълната съгласуваност придобива още по-голямо значение с оглед на историчния характер на нашите пред-разбирания, а така също и на разбирането ни въобще. Доколкото в

¹⁰ Cf. Gadamer, H.-G., *The Problem of Historical Consciousness* in Paul Rabinow, William M. Sullivan eds., “Interpretive Social Science: A Reader”, University of California Press, 1979, pp. 153-4.

¹¹ Palmer, Richard E., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, p. 193.

¹² За „готовността за слушане“, която един диалог предполага, срв. Тодоров, Х. П., *Воля за диалог. Морални измерения на диалогичността*, „Работа върху понятията“, Издателство на Нов български университет, София, 2011 г., стр. 109-10.

изходната си позиция сме исторически определени, изхождащи из определен смислов хоризонт, възможността да разбираме неща, произведени в различна историческа ситуация (като например текстове от различни епохи), из различен смислов хоризонт, зависи до голяма степен от възможността да възприемаме разбиращо извън задължителната мяра на абсолютната кохерентност с предварителните ни смислови очаквания.

В така описаната ситуация, между изискването за кохерентност и специфицирането на тази кохерентност като неабсолютна се отваря пролука, която лесно може да се привиди като застрашаваща да превърне процеса на разбиране в поле на тотално нерегламентиран произвол. Нищо засега не се явява като гарант за наличие на неслучайност на мярата в степента на кохерентност, която ще се изисква при процеса на разбиране. А ако не съществува подобна неслучайна мяра, то тогава не можем да опишем разбирането като случващо се според критерий, различен от този на случайността.

Не към такъв извод за разбирането обаче иска да ни наведе Гадамер. С оглед на задачата да запази разбирането като непроизволен процес, той ще удържа разбирането винаги в едно не твърде ясно описано отношение на кореспондентност със „самите неща“, които искаме да разберем. Едно отношение нееднозначно и многопластово. В тази особена форма на съответствие ние ще припознаем онази именно мяра, която служи да удържа разбирането като смислово пред-гарантиран и непроизволен процес. Взаимодействайки си с това, което се опитваме да разберем, факторът, който удържа мярата между това да останем само при себе си и това да се разтворим изцяло в другото, е сякаш постигналият автономност от взаимодействащите си диалог между тях. Диалогът е този, който води диалогизиращите, не те – него. Но зад уж еманципиралата се инстанция на диалога лица изпод маските показват така наречените „неща сами по себе си“. Те „проговарят“ в диалога и удържат мярата на неговото развитие, мярата на сливане на хоризонтите на диалогизиращите. Ще видим как се случва това, а по-нататък и защо подобно положение ще се яви проблематично за цялостната концепция на Гадамер за разбирането.

1.3.1. Кохерентност

Както по-горе видяхме обаче, неотменимостта на предразсъдъците в процеса на херменевтическото разбиране не се явява недостатък, тъкмо обратното – наличието на предразсъдъци се явява необходимо условие за възможност на разбирането. Защото за да се случи разбиране, имаме нужда от взаимодействие на две страни – разбиращ и разбирано. Разбиращият не може да е чиста и неутрална страна, защото такава изходна позиция не отговаря на условието за възможност на взаимодействието, което Гадамер нарича разбиране. Наличието на корпус от предварителни знания е, значи, условие за възможност на разбирането. Благодарение на „митологичността“ на човешкия разум той е винаги вече разполагащ с предразсъдъци, нужни за задвижване на херменевтическия процес. Поради неотменимостта на тази стъпка, характерното за нея като предпоставка бележи и крайния резултат от процеса. Това се гарантира от кохерентността като един от основните принципи, ръководещи взаимодействието между така специфицираните две страни – доколкото разбиращият не е никога неутрален, по силата на работата на принципа на кохерентността не-неутрално е винаги и разбирането.

1.3.1.1. Митологичното като исторично

За да видим в какъв смисъл не-неутралността, или митологичността, на разума води до историчност на разбирането, нека разгледаме следния пасаж:

„Херменевтиката трябва да изхожда от това, че всеки, който иска да разбира, е свързан със същността на нещата, проговорила ни в наследеното, и има или постига единство с традицията, от която говори наследството. От друга страна, херменевтическото съзнание знае, че не може да бъде свързано с тази същност на нещата по начина на една безвъпросна еднократност, който важи за непрекъснатия живот на самата традиция.“¹³

¹³ Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, стр. 406.

Казаното от Гадамер, че „херменевтическото съзнание знае, че не може да бъде свързано със същността на нещата по начина на една безвъпросна еднократност“ е, защото херменевтически погледнато разбиращият подхожда към онова, което се опитва да разбере, всеки път из една смислово и ценностно не-неутрална позиция. Изхождайки от различни такива позиции, така нареченото херменевтическо съзнание ще се „свързва със същността на нещата“ по различен начин. Тази характеристика на разбирането произтича пряко от компонента „кохерентност“. Предварителните смислови очаквания, с които подхождаме към онова, което се опитваме да разберем, изхождат и са определени от традицията, в която като интерпретатори сме потопени. Те не се пораждат отделно от нея, в някаква мнимо неутрална научна сфера. В този смисъл условието за съгласуваност със смисловите очаквания е условие за съгласуваност с оформил се в определена традиция светоглед или хоризонт. Така разбирането е неминуемо историчен процес, определен от собствената ни положеност в традицията.

Това, че разбираме абсолютно и над-исторично, идеята, че имаме „пряк достъп до някакво събитие или текст“¹⁴, е наивна и неоправдана, казва ни Гадамер. Всяка възможна интерпретаторска позиция е същностно белязана от своите историко-традиционни дадености – и то по един не докрай проследим начин, т.е. тя винаги носи характеристиките на херменевтическа *ситуация*. Като разбиращи, ние сме винаги изхождащи из определена ситуация и доколкото сме неизменно определени от нея, никога не можем докрай да я изясним. Всяко знание минава през призмата на историческата ни предзададеност, на ситуацията ни, в този смисъл тя никога не ни се противопоставя като предмет, който да можем непосредствено да познаем. Т.е. хем сме винаги определени от ситуацията си, хем не можем докрай да познаем начина, по който сме определени от нея, така че евентуално да можем да отстъпим встрани от определеността си. Ситуацията, в която се намираме, ограничава възможностите ни за наблюдение. Онова, което е видимо из ситуативната изходна точка, Гадамер нарича хоризонт.¹⁵ И всички

¹⁴ Пак там, стр. 414.

¹⁵ Пак там, стр. 416.

тези характеристики на начина, по който разбираме, са заложени в начина, по който сме, а именно – исторически.

1.3.1.2. Историчността като продуктивна

Това, че разбирането не е безусловно или че не е безвъпросно еднократно, обаче Гадамер не описва като негов недостатък. Проговаряйки по различен начин в различни моменти от времето и хода на традицията, нещата, които се опитваме да разберем, не се отдалечават от един свой първоначален и автентичен смисъл. Времето дистанция спрямо автора на текста и неговите намерения при написването на самия текст не само не са пречка за разбирането на този текст, а напротив – спомагат за едно по-добро, по-богато разбиране, доколкото ни предоставят шанса да имаме на разположение широка палитра от интерпретации, а с това и по-обогатен, многопластов смисъл. Заради тази характеристика на херменевтичското разбиране – да се добавя към смисъла с всяка следваща интерпретация, Гадамер го нарича *продуктивно* отношение:

„Затова разбирането не е само репродуктивно, а постоянно продуктивно отношение.“¹⁶

Или разбирането не е просто пре-създаване, пре-откриване на вложен някога смисъл. То е винаги и създаване на смисъл, добавяне към досегашния смисъл, случващо се в самия интерпретационен акт. Тук трябва да се отбележи, че „по-добро“-то разбиране, за което стана въпрос в горния абзац, според Гадамер не бива да се разбира като по-добро схващане, по-изпитано, по-фино, по-усъвършенствано. Тук не става въпрос за прогресиращо отношение, за една устремена към постигане на някакъв идеален смисъл интерпретация. С отдалечаване от създаването на текста разбирането става по-добро затова, защото към смисъла се добавя, той сякаш става повече. Защото всяко следващо разбиране допринася с нещо ново към смисъла. Или с други думи:

„Достатъчно е да се каже, че *щом нещо изобщо се разбира*, нещо се разбира *по друг начин*.“¹⁷

¹⁶ Пак там, стр. 408.

¹⁷ Пак там, стр. 408.

1.3.1.3. Кохерентността като неабсолютна

Дотук уточнихме, че всяко историческо време според Гадамер носи своята, изхождаща из традицията, интерпретация и че всяка следваща различна интерпретация не ни отдалечава от някакъв мним първоначален автентичен смисъл на онова, което се опитваме да разберем, а по-скоро добавя към него, произвежда също толкова автентичен нов смисъл. Или (1) разбирането е относително, но (2) по един не ощетяващ, а обогатяващ разбирането начин.

Схващането за разбирането като относително (или като (1)) оценихме като базиращо се на принципа на кохерентността, в качеството му на неабсолютно приложен. Това е така, защото разбирането е невъзможно според Гадамер без предварителни смислови очаквания за това, какво ще разберем. Смесловите очаквания, от своя страна, са „рожба“ на традицията, на която принадлежи разбиращият, а в този смисъл са исторически относителни; херменевтическият кръг оперира посредством кохерентност между смислови очаквания за онова, което имаме да разберем, и самото разбирано, следователно всяко следващо разбиране на нещо става по различен исторически и традиционно обусловен начин, бивайки съгласувано с историческите и традиционно обусловени смислови очаквания за него. И все пак поради шанса за погрешни предварителни смислови очаквания, от една страна, а и заради това да се гарантира възможността да научаваме/разбираме неща/текстове, чужди на нашия конкретен исторически усет (или да се гарантира възможността за сливане на хоризонти), от друга, изискването за кохерентност не следва да е изискване за абсолютна кохерентност.

Разбирането като (2), или като продуктивен, не само репродуктивен процес, също можем да видим като водещо се от принципа на кохерентността в качеството му на неабсолютно приложен. Що се отнася до частта с кохерентността, видяхме по-горе, че разбирането предполага винаги някаква форма на кохерентност. Но възможността да се случва все различно разбиране и то да се осмисля все пак като разбиране на същото нещо, т.е. като обогатяване на смисъла, а не просто като друг, различен смисъл, предполага пък някаква форма на възприемане на

различните от нашето разбиране интерпретации като все пак разбиращи интерпретации, а не просто като предхождащи случаи на неразбиране.

„Сега времето не е пропастта, която следва да бъде преодоляна на всяка цена, тъй като разделя и отдалечава, а по същество е носещата основа на случващото се, в което се корени настоящето. Ето защо времевият срез не е нещо, което следва да бъде предметно запълнено. По-скоро последното е наивната предпоставка на историзма, според която начинът за проникване до историческата обективност се състои в това, че следва да се пренесем в духа на времето, че сме длъжни да мислим в неговите понятия и представи и съответно да се откажем от нашите. В действителност въпросът е да схванем дистанцията във времето като позитивна и продуктивна за разбирането възможност. Тази дистанция не е зейнала бездна, а е изпълнена с непрекъснатостта на рода и традицията, в чиято светлина ни се открива всяко наследство. Тук не е никакво преувеличение да се говори за истинска продуктивност на събитийността.“¹⁸

Акцентът на този цитат е разликата между херменевтичското осмисляне на времевата дистанция като „позитивна и продуктивна“ и осмислянето ѝ от страна на историзма като чисто и просто бездна, отдалечаваща ни от онова, което се опитваме да разберем в неговата собствена мяра. Но нас ни интересува не конкретно, че тази дистинкция съществува като такава, ами скритата предпоставка на херменевтичското позитивно схващане на времевата дистанция. А тя е възможността тук и сега да можем да проследим историята на смисъла на едно нещо като обогатяването именно на неговия смисъл, а не като различен смисъл на различно нещо или просто като грешка в разбирането. Ако смисълът на един (в случая) текст е еднократно положен и стремежът към най-автентично разбиране е в максималното доближаване до този първичен смисъл, то тогава различаващите се от първичния смисъл интерпретации ще са просто

¹⁸ Пак там, стр. 409.

грешки, несвършени прочити; няма нужда да правим опит да ги интегрираме в разбирането, освен под формата на история на интерпретациите. При херменевтичното разбиране обаче нямаме този „лукс“. Тук нямаме единствен автентичен смисъл, а несекващ поток от смислообразуване, който „никога не достига някакъв завършек, а в действителност е безкраен процес“¹⁹. И ние като разбиращи следва да можем да проследим този процес именно като смислообогатяващ, а не като смислоотменящ, т.е. като отменящ един смисъл в полза на друг. А това пък означава, че можем да се отнесем разбиращо към различно от нашето разбиране, без да се отказваме от собственото си, т.е. можем да се отнесем разбиращо към нещо, което не е задължително докрай кохерентно със смисловите ни очаквания. С други думи възможността за обогатяване на смисъла с всяко следващо разбиране, продуктивното натрупване на интерпретации, предполага възможността за проследяване в това натрупване на някаква последователност в различната смисловост, а не просто на смяна на поредното неразбиране с разбиране, отмахването на един грешен смисъл и установяването на същинския. А това означава, че можем да отсъдим за нещо като за разбиране (в противовес на неразбиране), макар и да е различно от нашето такова и значи не докрай кохерентно с него. Ето как, ако се върнем към първото изречение на абзаца, разбирането като продуктивен, а не само репродуктивен процес, можем да видим като водещо се от принципа на кохерентността, но приложен неабсолютно.

Важно беше да бъде показано разбирането при Гадамер като базирано на неабсолютна кохерентност, защото именно по тази причина то ще се види като нуждаещо се от някаква форма на кореспондентност. А формата на кореспондентност, която Гадамер избира, пък ще искам да покажа като влизаща в конфликт най-вече с позицията му за езика, но още преди това и със самата му позиция за разбирането.

¹⁹ Пак там, стр. 411.

1.3.2. Кореспондентност

1.3.2.1. Общият смисъл

Както бе загатнато по-горе, фактът, че изискването за кохерентност при херменевтичското разбиране, както го описва Гадамер, не е изискване за абсолютна кохерентност, има както своите добри, така и своите негативни страни. Дотук обсъдихме добрите му страни. Сега да обърнем внимание на негативните. А те се концентрират около удържането на разбирането като неслучаен процес. Ако приемем, че *„щом нещо изобищо се разбира, нещо се разбира по друг начин“*²⁰, възниква въпросът доколко различен може да е този начин и има ли нещо, което регулира тази различност.

Да се върнем отново към следния цитат:

„Херменевтиката трябва да изхожда от това, че всеки, който иска да разбира, е свързан със същността на нещата, проговорила ни в наследеното, и има или постига единство с традицията, от която говори наследството. От друга страна, херменевтичското съзнание знае, че не може да бъде свързано с тази същност на нещата по начина на една безвъпросна еднократност, който важи за непрекъснатия живот на самата традиция.“²¹

Разбираме различно всеки път, но разбиращият винаги е свързан със същността, която ни проговаря в наследеното, винаги е свързан с нея, макар не по един еднократен начин, защото същността проговаря в традицията всеки път различно. Т.е. различието по някакъв начин се удържа в рамките на една и съща, изговаряща себе си различно, същност. То е все пак някаква вариация на тема, а не е продукт на пълен произвол. Тази тема е същността на нещата. А възможността разбирането да се санкционира от нея всеки път предполага някаква форма на кореспондиране с нещо отвъд обусловеното от историческата ситуация и традицията, с нещо из сферата на над-историчното и фиксираното.

²⁰ Вж. бел. 17.

²¹ Вж. бел. 13.

Разграничавайки се от Шлайермахеровата херменевтика – и от субективната, и от обективната страна на херменевтическия й кръг, – Гадамер отново чертае пътя на херменевтическото разбиране, както той го разбира, по същата тази линия на (както го нарекохме) непроизволно (или донякъде детерминирано) вариране, но все пак вариране. Ако според субективната страна на кръга разбирането би се случило най-добре, ако бихме се пренесли в главата на този, когото се опитваме да разберем, несъгласието на Гадамер се изразява в схващането му, че разбирането не е мистично общуване между две души, а причастност към общ смисъл.²²

„В много по-голяма степен при разбирането на писмовността важи, че ние се движим в едно измерение на смисловото, което е разбираемо в себе си и като такова не мотивира задължително връщане към субективността на другия. Задачата на херменевтиката е да разясни това чудо на разбирането, което не е тайнствено съприкосновение на душите, а е причастност към общия смисъл.“²³

Акцентът тук се поставя върху оттеглянето от конкретното и специфично намерение на другия, на онзи, когото се опитваме да разберем, и причастяването към някакво общо измерение на смисъла при разбирането на написаното от него. Т.е. не става въпрос за едва ли не съпреживяване на родилия написаното опит с цел разбиране на текста, а по-скоро за санкционирано от общия и за двама ни смисъл разбиране, без да се опитваме да се екстраполираме от собствената ни ситуация, традиция (което е така или иначе непостижимо). Този общ и за двама ни смисъл е инстанцията, с която в разбирането си кореспондираме. Тук се натъкваме на кореспондентния момент.²⁴ Възможността интерпретаторът въобще да бъде заговорен от текста, а не просто да проектира върху него смисъл – т.е. обстоятелството, което позволява на интерпретатора да не е чист субект – се гарантира от инстанцията на т.нар. общ смисъл. Между интерпретатора и

²² Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, стр. 402; cf. Gadamer, H.-G., *The Problem of Historical Consciousness*, pp. 146-148.

²³ Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, стр. 402.

²⁴ Cf. Gadamer, H.-G., *The Problem of Historical Consciousness*, p. 154.

текста има посредник. Той не е нито от страната на интерпретатора, нито от тази на интерпретираното; той е онова, което им позволява да се ангажират един с друг, онова, което прави възможен диалога между тях.

1.3.2.2. Кореспондентността като неабсолютна

Видяхме вече, че следвайки Гадамер, се натъкваме в процеса на разбирането на един момент, който можем да наречем кореспондентност с инстанцията на общия смисъл. В същото време обаче не става въпрос за пряко и абсолютно кореспондиране – несъгласен и с обективната страна на Шлайермахеровия херменевтически кръг (освен със субективната, както видяхме преди малко), Гадамер ще каже:

„Но също и обективната страна на този кръг, както е описан от Шлайермахер, не достига до същината на въпроса. Ние видяхме, че целта на всяко разбирателство и разбиране е съгласие по същността на нещата. [...] Следователно ние се срещаме с нещо качествено ново, когато романтизмът и Шлайермахер обосновават едно историческо съзнание с универсален обхват, без да допускат повече като твърдо основание за всяка херменевтическа работа валидността на последователно оформената традиция, от която иначе произхождат и в която стоят.“²⁵

Ключовата дума тук е *съгласие*. Разбирането като херменевтически процес, казва Гадамер, Шлайермахер иска да постигне като универсално или, както четем на следващата страница, като постигащо съзвучие с обективистичния идеал на природознанието²⁶. Или с други думи, целта е независимо от ситуацията на разбиращия универсално разбиране, което при идеални условия би се получавало по същия начин всеки път – като научен експеримент. Но в подобна схема е отречен много важният според Гадамер момент на разбирането като *съгласие*. Разбиращият и разбираното водят задочен диалог и разбраното е въпрос

²⁵ Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, стр. 402.

²⁶ Пак там, стр. 403.

на постигане на съгласие между двете страни. Ето го отново елемента на работа на принципа на кохерентността, а именно – за да разберем, не се прехвърляме изцяло някъде другаде, без да вземем и себе си, а напротив, винаги съотнасяме възприетото към един „наш си“ корпус от светогледни позиции и изходни знания, за да се случи именно съгласие, а не просто някакво неразбиращо преповтаряне.²⁷ Значи разбраното винаги е опосредено от изходната позиция на разбиращия, то е своего рода у-свояване на нещо чуждо, а не екстатичен акт на приобщаване към надисторически универсални смисли. Такава игра не би била възможна без някаква начална конкретна определеност на позицията на тълкуващия, която под формата на смислово очакване да заиграе с текста. Заигравайки, тя се модифицира, защото като осъзнато не-абсолютна тя е отворена за другостта в едно автентично аз – ти отношение. И ако не би я имало, ако би било възможно да се абстрахираме от нея, то в срещата си с другостта не бихме били разбиращи, а по-скоро бихме се отчуждили от себе си в другото, бихме излезли от себе си в едно неудържало ни екстатично изгнание. Защото същинското диалогизиране не предполага да лишиш партньора си от валидност на позицията, нито да лишиш себе си от такава в търсенето на разбиране. За да се осъществи позитивно диалектичната структура на задаване на въпроси и получаване на отговори, се изисква по-скоро една изходна отвореност на позицията за чуждото – като такава, като каквото въобще е възможно да ни се яви.

Ето защо кореспондентността, която обособихме във връзка с конкретния начин, по който Гадамер отрича субективната страна на херменевтичския кръг на Шлайермахер, а именно кореспондентността по отношение на общия за разбиращия и разбирания смисъл при процеса на разбиране, тук виждаме, че не ще да е някакво непосредствено кореспондиране с универсални смисли. Явно се случва отнасяне към общ смисъл, но то не е еднозначно като пряко и исторически необусловено домогване до обективен общ за всички ни смисъл. По-скоро става отново въпрос за кореспондентност, която не дава автоматично смисъл, а по някакъв начин санкционира диалога между разбиращия и

²⁷ Пак там, стр. 419.

разбираното и дава възможността за постигане на съгласие. Т.е. дава възможност за фиксиране на съгласието в определена точка на диалога, осигурявайки (отново) смисловата тема на варирането, около която самият диалог кръжи.

Следователно както кохерентността, така и кореспондентността могат да бъдат видени като работещи в процеса на разбиране по един неабсолютен начин. Техните абсолютни варианти биха функционирали (евентуално), ако разбирането, за което ставаше въпрос, беше абсолютно и надисторическо. Тук нямаме работа с такова, затова възможността да разберем нещо чуждо на нас като правилно (опровергавайки принципа на кохерентността като абсолютен), но и разбирайки го, не просто неразбиращо преповтаряйки го (благодарение на общия смисъл, който по някакъв начин „кореспондира“ както на нашето, така и на чуждото разбиране), означава да сме приложили и кохерентност, и кореспондентност по един не абсолютен задължаващ начин. Онова, което искам да открия, е, че при този херменевтически процес на разбиране кохерентността, доколкото е неабсолютна, предполага някакъв вид кореспондентност по смисъл, макар и тя на свой ред също да е неабсолютна поради историчния характер на човешкото познание.

На този фон да обърнем внимание на още нещо: онова, което се случва, когато разбираме, Гадамер нарича „сливане“ на хоризонти, отграничавайки го от простото „очертаване“ на такива.²⁸ И по-скоро, нарича го „сливане на мнимо съществуващи сами за себе си хоризонти“²⁹. Очертаването на хоризонти би представлявало просто отграничаване на перспективи в един общ хоризонт. Едно само сливане на хоризонти би изключило контекста на измерението, което ги общи. Напрежението, което откриваме във фразата „сливане на мнимо съществуващи сами за себе си хоризонти“, се опитва да удържи едновременно както историческата множественост на хоризонтите, така и някаква надхвърляща ги нишка на последователност, живата тъкан на непрекъснатото градящата се традиция, в чието лоно те проектират смисъл. Динамиката на това напрежение е

²⁸ Пак там, стр. 421.

²⁹ Пак там, стр. 421.

динамиката именно на смисъла като вариация на тема – нещо все ново, но и нещо все същото.

1.4. Обобщение

През гореописаните няколко момента от изложението на Гадамер в *Истина и метод* във връзка с начина, по който се случва според него херменевтичското разбиране, се опитам да открия факта, че за да функционира така описаното разбиране, е нужно да функционира както един определен тип кохерентност, така и (а точно заради това и) един определен вид кореспондентност. По-нататък ще направя опит да покажа концепцията на Гадамер за езика като превръщаща в проблематично оперирането на изискваната от разбирането кореспондентност, и то проблематично в някакъв централен пункт и от двете построения – както от това за разбирането, така и от това за езика. По тази причина нито един от тези пунктове не може да бъде пренебрегнат за сметка на другия, за да се преодолее противоречието. Причината, поради която същото това противоречие може да не изглежда толкова видимо на пръв поглед, е фактът, че самият Гадамер в описанието си на процеса на разбиране не проследява докрай с пределна яснота всички механизми, които споменава като сработващи за случването на този процес. Най-неясен и мистичен остава моментът за ролята на „самите неща“. Оказва се, че същността на самите неща функционира наистина не задължително като действителен конкретен предзададен смисъл, но поне като нормативна смислова граница, която контролира, насочва и спомага процеса на разбиране, поради което и логически би следвало да съществува преди всеки отделен акт на разбиране. Т.е. самите неща съществуват по един наистина не окончателно смислово зададен, но поне смисло-контролиращ собственото си разбиране начин, който сработва нормативно при всяко следващо тяхно разбиране, а значи и в някаква степен независимо от всяко тяхно разбиране.

2. Език

2.1. Текстът и „самото нещо“

Езикът според Гадамер е универсалната среда на разбирането.³⁰ За това повече ще говоря по-нататък, но засега нека кажа, че смисълът се артикулира в език и се препредава словесно. В този ред на мисли същността на самата традиция – като тъканта на съхраненото и едновременно постоянно обогатяваното – е съществуване в медиума на езика.³¹ Тя има словесна структура. Самото разбиране се описва като разговор между събеседници, като партньор може да ни бъде не само човек, но и текст, а също и предмет.³² И този разговор е езиков процес.³³ В него не водят събеседниците, а по-скоро самият разговор ги води; „в един действително състоял се разговор те попадат под истинността на самото нещо, за което говорят и което ги свързва в едно ново общуване“³⁴.

Гадамер ни казва, че ситуацията на разбирането най-добре и същински се откроява в разбирането на текстове.³⁵ Доколкото разбирането е езиков процес, то работи най-непосредствено, когато става въпрос за разбиране на някаква словесност. Тук може да става въпрос както за жив разговор, така и за писмен текст. Но Гадамер отдава предпочитание на текста за експлициране на херменевтическото разбиране, въпреки някои недостатъци, които могат да бъдат изтъкнати в това отношение. Става въпрос най-вече за това, че при един разговор с говорещ събеседник, при живото слово, погрешното разбиране бива

³⁰ Пак там, стр. 532.

³¹ Пак там, стр. 533.

³² Вж. пак там, стр.531: „Все пак при текстовете въпросът се отнася до „трайно фиксирани жизнени изяви“, които следва да бъдат разбрани, а това ще рече, че единият партньор в херменевтическия разговор – текстът – проговаря единствено чрез другия – интерпретатора.“ А също и: Gadamer, H.-G., *Letter to Dallmayr* in Michelfelder, D. P. and Palmer, R. E. eds., “Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida Encounter”, State University of New York Press, Albany, 1989, p. 95: „Фактът, че разговорът се случва навсякъде, с всекиго и винаги, когато нещо идва в езика – независимо дали то е друг човек или е нещо, дума, огнен сигнал (Готфрид Бен) – конституира универсалността на херменевтическия опит“ (курсивът мой).

³³ Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, стр. 525-6.

³⁴ Пак там, стр. 523.

³⁵ Пак там, стр. 528.

своевременно санкционирано и изправено. При писмен текст не можем да разчитаме на подобна пряка помощ:

„Тук отново трябва да напомним примера на Платон, виждащ своеобразната слабост на писмеността в това, че словото в нея не помага никому, когато тя склони глава пред желано или нежелано неразбиране.“³⁶

Писменото е недостатъчно в това, че оказва по-малка подкрепа при „възстановяването на знаците в слово и смисъл“³⁷, при пресъздаване на самоотчуждили се в текста смисъл. То обаче е много по-изчистено от психологически елементи в сравнение със словото, а това именно е важен момент за разбирането, доколкото последното цели не схващане на особеното у събеседника, а напротив – ориентирано е към общото, към общия за разбиращ и разбираан/о смисъл в неговата идеалност, а не в самобитността на изразяването му. А ако се върнем към изразения недостатък, макар и наистина да е по-мълчалив събеседник, писменото слово, както ще отбележи Гадамер, все пак далеч не се оставя на случайност на интерпретациите. Това става чрез познатата ни от предишната глава инстанция, която нарекохме нормативна същност.

„Разбирането е изцяло в плен на същността на разбирането. Затова неясно мисленото и „зле“ написаното не са никакви удобни случаи, към които церемониално би могло да се приложи херменевтическото изкуство в целия му блясък, а тъкмо напротив – те са гранични случаи, където се разколебава основната предпоставка за херменевтическия успех – еднозначността на имания предвид смисъл. [...] Тъй като нещата опират до споделянето на истинския смисъл на един текст, то неговото тълкуване винаги вече е поставено под една същностна норма.“³⁸

Тук отново се поставя акцент върху насочеността на разбирането към общото, споделяното между разбиращ и разбираан/о, и пренебрегването на особеното,

³⁶ Пак там, стр. 538.

³⁷ Пак там, стр. 538.

³⁸ Пак там, стр. 539-40.

случайното, мнението. Възможността за подобна общосподеленост изисква, както видяхме по-горе, някаква форма на същностно смислово ядро, което да постои отвъд всяка интерпретация. Т.е. имаме трета инстанция – към водещите диалога на разбирането разбиращ и разбираен/о, добавяме същностната норма, която контролира самия диалог. Доколкото тази трета инстанция ще искаме да покажем като проблематична в нейното функциониране, нужно е тук да се внесе едно уточнение във връзка с идентифицирането ѝ, що се отнася до разбирането на текстове.

Разбирането на текстове се явява просто един от типовете ситуации на разбиране, който е типът, избран от Гадамер за експлициране работата на херменевтиката. Що се отнася до третата инстанция при процеса на разбиране, „същността“, „самите неща“, „общия смисъл“, при разглеждането на разбирането точно на текстове лесно може да се стигне до смесване на текст (втората инстанция, разбираното), с онова, което текстът обговаря, онова, на което текстът е разбиране/интерпретация, неговото „самото нещо“ (третата инстанция). В предишната глава от настоящата работа стана ясно, че в схващането на Гадамер за херменевтическо разбиране можем да обособим такива три инстанции. Т.е. въпросът тук не се състои в това да се настоява срещу Гадамер по принцип, че инстанциите не са две, а три. Въпросът е в това да се подчертае, че ако след като вече инстанциите са показани като три, трябва да се удържат като три, а да не се допуска неправомерно съвпадане на втората и третата от тях. С други думи, важно е да държим през цялото време сметка за това, че текстът (нещо конкретно, посочимо и самотъждествено във времето) не е общият за нас и него (текста) смисъл, чрез който ние – като интерпретатори – разбираме същия този текст. Илюстрация на това твърдение можем да намерим в статията на Гадамер *Текст и интерпретация*³⁹. Текстът е нашият събеседник, този, с който водим разговора; той *не* е нормативната същност, посредством която разговорът е не просто случайно плямпане, а диалог на разбирането. Защото текстът иска да ни каже нещо. Задачата му е да ни предаде някаква „вест“. И макар че тази „вест“ „не е това, което говорещият, респ. пишещият по начало е

³⁹ Гадамер, Х.-Г., *Текст и интерпретация*, сп. „Литературата“, кн.1, 1994 г.

казал, а това, което той би искал да каже, ако аз бях неговият първоначален събеседник⁴⁰, то все пак става въпрос за предаване на някакъв смисъл. Херменевтическата задача се състои в разбирането на нещо, което е казано в текста. Самото това, че текстът може да бъде предаден по различни начини⁴¹, показва, че разбирането е насочено към нещо, което стои отвъд конкретния текст, което конкретният текст означава.

Самият Гадамер като да не акцентира достатъчно върху тази разлика. На места тя е по-ясна, на други – не съвсем. Значимостта на тази разлика за мен тук се състои в това, че за да проблематизирам естеството и функционалността на нормативната същност или общосподеления смисъл, то отграничаването им от нещо далеч не така проблематично в своето постоянство и достъпност като един текст е от основна важност. Или с други думи, проблематична ни е третата инстанция, затова държим тя да стои ясно разграничена от втората, за да не се припознае непроблематичността на втората като непроблематичност на третата.⁴²

Гадамер обаче като да не държи на подобна ясна отграниченост. В определени пасажии „текстът“ сякаш изпълнява аналогична на „нещата“ роля при разбирането, той е този, който ни се представя по различен начин всеки път, при

⁴⁰ Пак там, стр. 39.

⁴¹ с известни резерви по отношение на литературния текст, за който в *Текст и интерпретация* Гадамер казва, че конкретният му израз има също толкова значение колкото и това, което е т.нар. му смисъл, това, към което препраща. Т.е. той препраща толкова към нещо друго, колкото и към самия себе си като текст.

⁴² В Bernstein, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, p. 146 Ричард Бърнстейн споменава за „очевидния парадокс, който откриваме в сърцето на разяснението, което Гадамер дава на случването на разбирането“ [the apparent paradox that we find at the heart of Gadamer's elucidation of the happening of understanding]. Става въпрос за разбирането като едновременно винаги обусловено и водено от „самите неща“, а в същото време винаги случващо се по различен начин и според различни предразбирания. В пасажа, в който говори за това обаче, става ясно, че под разбиране всеки път на същото нещо той има предвид разбиране на „все същия текст или все същия отрязък традиция“ [the same text or the same piece of tradition]. Т.е. той изглежда да говори за същия парадокс, за който говори и аз тук, но заменяйки „самите неща“ с текстове отнема онази именно проблематичност, която лежи в центъра на настоящата работа.

всяко свое разбиране – нещо, което в друга част на Гадамеровия труд правеха „самите неща“.

„Чрез тълкуването трябва да ни проговори самият текст. Естествено, никой текст и никоя книга не говорят нищо, когато говорят на език, недостигащ до никого. Затова, ако действително иска да проговори текстът, тълкуването трябва да открие в него говорещия нещо и някому език. Тъкмо защото при всяко тълкуване става въпрос за самия текст, не може да има правилно „само по себе си“ тълкуване. Едно правилно „само по себе си“ тълкуване би било лишен от мисловност идеал, който постоянно би подминавал същността на традицията. Всяко тълкуване трябва да склони глава пред херменевтичката ситуация, към която принадлежи.“⁴³

Тук Гадамер отново обговаря идеята си за това, че тълкуването изхожда винаги из определена херменевтическа ситуация, което допринася за това то да е винаги ново и различно, без това да означава неправилно. В горния цитат текстът изпълнява роля, аналогична на същността в следния цитат:

„Херменевтиката трябва да изхожда от това, че всеки, който иска да разбира, е свързан със същността на нещата, проговорила ни в наследеното, и има или постига единство с традицията, от която говори наследството. От друга страна, херменевтичкото съзнание знае, че не може да бъде свързано с тази същност на нещата по начина на една безвъпросна еднократност, който важи за непрекъснатия живот на самата традиция.“⁴⁴

Но текстът и „проговарящата“ в разбирането същност би следвало да са от различен порядък. Текстът е резултат от вече проговорила по определен начин същност. Той е вече интерпретация, един увековечен резултат от диалога, който авторът му е провел с явилите му се по определен исторически начин неща.

⁴³ Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, стр. 544-5.

⁴⁴ Вж. бел. 13.

Достъпът до него не е проблематичен. Той е постоянен в своята самотъждественост източник, който подлежи на все нови и нови разбирания, които от своя страна да се впишат в него, навлизайки „в съдържанието на това, чието разбиране е налице“⁴⁵. Тази характеристика обаче важи така непроблематично за текста, но него не бива да смесваме със „същността“. И когато Гадамер ни казва:

„[...] освен това трябва да знаем, че един текст дори и когато следва да бъде разбран винаги различно, си остава все пак същият текст, който постоянно ни се представя по друг начин“⁴⁶,

това не ни звучи съмнително, защото това текстът да си остава все пак същият текст, макар да ни се представя различно, не е толкова притеснителна постановка. Запазващата се самотъждественост на конкретния текст никой не ще си помисли да оспори. Но тази непроблематична достъпност и постоянстваща самоидентичност на текста не бива да ни успокоява относно т.нар. „самите неща“, защото те изпълняват друга роля в диалога на разбирането въпреки подвеждащо аналогичния начин, по който се описва на места тяхната и тази на текста функция.

Друго такова място срещаме в *Текст и интерпретация*:

„Във всеки случай трябва да се констатира, че понятието текст се конституира като централно понятие в структурата на езиковостта едва от гледна точка на понятието интерпретация; та нали понятието текст се характеризира с това, че то се представя като действително даденото и подлежащо на разбиране само в контекста на интерпретацията и от нейна гледна точка. Това важи и за самото установяване на разбирателство в диалога, в случаите, когато молим да ни се повторят спорни изказвания и с това следваме интенцията за консеквентна формулировка – процес, който после кулминира

⁴⁵ Пак там, стр. 546.

⁴⁶ Пак там, стр. 545.

в протоколното фиксиране. В подобен смисъл интерпретаторът на даден текст пита какво всъщност има в него. Може да се намери и един също толкова предубеден и пълен с предразсъдъци отговор, доколкото всеки, който пита по този начин, се стреми да намери директно потвърждение на своите собствени допускания. Но и при такова позоваване на това, което е налице в текста, той все пак си остава твърдата отправна точка по отношение на проблематичността, произволността или най-малкото спрямо многообразието на интерпретативни възможности, ориентиращи се към текста.⁴⁷

И още повече:

„И двата естествени начина на употреба на думата текст ни връщат към езика на римските юристи в късната античност, които след като Юстиниан кодифицира законите, разграничават законовия текст от спорността на неговото тълкуване и приложение. Оттогава думата е намерила разпространение там, където нещо оказва съпротива на подреждането му в опита и където връщането към евентуално даденото трябва да даде ориентир на разбирането.“⁴⁸

Тук се срещаме отново с комбинацията от свойството самотъждественост (фиксираност, даденост) на текста и функцията му на обединител или изправител на всички интерпретации, на веднъж завинаги даден коректив на разбирането. А точно тази комбинация от характеристики описва всъщност и третата инстанция, самите неща. Подобни пасажи, по моему, могат да мотивират едно смесване между инстанциите.

На други места пък ролята на текста се представя по малко по-различен начин. Тогава проговаря онова, което *се има предвид в текста*:

„Нека напомним, че казаното не означава само, че така става възможно единното осъществяване на смисловото намерение

⁴⁷ Гадамер, Х.-Г., *Текст и интерпретация*, стр. 33-4.

⁴⁸ Пак там, стр. 34.

на текста, но също така, че по този начин достига до изказ самата същност на нещата, за които ни говори текстът.⁴⁹

Тук текстът е по-скоро описан като играещ свойствената си роля на втора инстанция, на събеседник в „разговора“, с който „достига до изказ самата същност на нещата“, за които той говори.

Така или иначе, акцентът на Гадамер в тези пасажии не е отъждествяването или просто смесването на текст и „самото нещо“, на т.нар. от нас втора и трета инстанция. Контекстът и целта там са други. Но макар и не в резултат на ясно и отчетливо твърдение с тази конкретна цел, четейки Гадамеровия текст, оставам с впечатлението, че не се държи на ясно отграничаване. Затова се и наех със задачата да акцентирам върху разликата, за да не се получи механично прехвърляне на характеристики от текста към „самите неща“, което да спомогне за превръщането на последните в по-ясна и отчетлива инстанция, отколкото в настоящия текст твърдя, че са.

2.2. Езикът като среда на разбирането

Досега в текста се опитвах да проследя ролята, която в разбирането според Гадамер играе една инстанция, наречена от него „самите неща“, „същността“, „общия смисъл“, а от мен – третата инстанция. Подобно проследяване беше нужно, доколкото тази трета инстанция като да има в Гадамеровите текстове една някак летлива идентичност и да не е с много ясен или пък постоянен комплекс от характеристики. Онова, което за мен беше важно да се посочи и да не се изпуска от поглед, е, че тази инстанция има властта да се налага под някаква форма на смислово нормиращ фактор при случването на разбиране, като „проговаря“ себе си в него. Т.е. явно някакви същностни ядра, някакви смислово-релевантни остатъци съществуват логически преди всеки акт на разбиране, по някакъв общодостъпен за всички разбиращи из всички исторически ситуации начин. Или с други думи – съществуват универсално, преди исторически обусловеното разбиране, над-исторически.

⁴⁹ Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, стр. 546.

А проговарянето в разбирането е проговаряне в езика, доколкото двете (разбирането и езикът) всъщност са една и съща смислово-артикулираща система:

„Това разбиране на „самото нещо“ по необходимост става в езиков облик, но не така, че едно разбиране допълнително да се „облича“ в думи, а по начин, в който разбирането се осъществява като „проговаряне на самото нещо“, без значение от вида, по който се споделя то – в текст или събеседване.“⁵⁰

С това преминаваме към ролята и значението на езика в херменевтичката концепция на Гадамер. Целта ми ще е да покажа, че според Гадамер смисълът се артикулира със и във езика, а не преди него. Това обаче ще влезе в конфликт с онова смислово ядро, онази остатъчна същност – третата инстанция, която остава твърдествена на себе си отвъд варирането във всяко следващо разбиране и която, значи, действа смислонормиращо, бивайки в същото време предезикова субстанция.

Език и свят си съпринадлежат.

„Езикът не е само едно от отличията, които се приписват на обитаващия свят човек, а на него се основава и в него се изразява положението, че хората имат изобщо *свят*. За човека светът съществува като свят по начин, по който той не е наличен за никое друго същество, което обитава света. Това съществуване на света е езиково устроено.“⁵¹

Светът такъв, какъвто той е за човека, съществува само във и чрез езика. Езиковата учлененост е световата учлененост, езиковите характеристики са и светови. Самият език също не съществува преди и независимо от света като някакъв неутрален инструмент за описание. Езикът е това, което е, доколкото е среда на световото самопредставяне.

„От своя страна езикът не предполага самостоятелно съществуване по отношение на света, който проговаря в него.

⁵⁰ Пак там, стр. 522.

⁵¹ Пак там, стр. 609.

Светът не е само свят, доколкото проговаря – самият език има същинското си съществуване само в това, че в него се представя светът.⁵²

Тук виждаме специфичната взаимоотношаност между език и свят в Гадамеровата концепция. Свят имаме благодарение на това, че имаме език, защото езикът е лицето на света. Но самият език, от своя страна, е език именно в това и чрез това, че светът проговаря в него.⁵³

2.3 Светът като възглед и светът сам по себе си

Според Гадамер езикът ни не е граница между нашето разбиране и света сам по себе си, защото езиковостта е единственият начин, по който имаме свят въобще.

„[...] собственият езиков свят, в който живее човек, не е преграда, осуetyаваща познанието на самото битие по себе си, а принципно обгръща всичко, относно което може да се разширява и издига собственото познание.“⁵⁴

Или с други думи, човешкият опит със света е езиково устроен. Доколкото разбираме и имаме свят, това става в лоното и структурите на езика. Измерението, в което светът е смислов, се изчерпва от измерението на езика. В този ред на мисли Гадамер ще ни каже, че проблематично става самото понятие за свят сам по себе си, доколкото за такъв не може да се мисли отделно от възгледите за него. Цялото на света се конституира от исторически и езиково изградените светови перспективи.

„Тъкмо това е от принципно значение, тъй като по този начин става твърде проблематична употребата на понятието „свят по себе си“. Мярата за прогресиращо разширяване на собствения образ на света не се образува от един положен от всяка словесност „свят по себе си“. Безкрайното уточняване на

⁵² Пак там, стр. 609-10.

⁵³ Cf. Gadamer, H.-G., *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, B. 2, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993, S. 243-4.

⁵⁴ Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, стр. 615.

човешкия светови опит много повече означава, че в какъвто и език човек да се движи, то той никога не достига до нещо по-различно от един винаги по-разширен аспект на този свят, до един „въз-глед“ за света.“⁵⁵

И макар да има различни възгледи за света, това не означава, че те са относителни. Не са относителни, защото не се съизмерват с един възможен най-правилен възглед за света из една надчовешка, надисторическа гледна точка – такава няма; не са относителни, защото нямат надезиков, автентично смислов образец, към който да се отнесат. Защото светът не е нещо различно от възгледите за него. И все пак всичко това не значи, че свят не би съществувал без човека и че в разбирането си той не се отнася към някакво общо светово битие само по себе си. Нека разгледаме пасажа, в който пряко се изказват тези позиции:

„Тези възгледи за света съвсем не са относителни в смисъла, според който на всички тях може така да им се противопостави един „свят по себе си“, чийто правилен възглед като че ли би могъл да ги сравни по силата на една пребиваваща извън човешкоезиковия свят възможна гледна точка откъм нейното битие в себе си. Казаното съвсем не иска да оспори положението, че светът може да съществува и сигурно ще продължи да „светува“ и без човека. Тази представа е заложена в самия усет за смисъл, в който живее всеки човешкоезиково устроен възглед за света. Във всеки възглед за света се има предвид световото битие само по себе си. Този представен по само себе си свят е целостта, към която е отнесен езиково схематизираният опит. Множествеността в обличията на такива възгледи за света не означава релативизиране на „света“, напротив, това, което е самият свят, не е нещо по-различно от възгледите, в които той се пред-полага.“⁵⁶

⁵⁵ Пак там, стр. 615.

⁵⁶ Пак там, стр. 615-16.

Това е един много важен пасаж. В него „проблясва“ онзи възел от схващания на Гадамер, който като да не успява добре да се стегне и докрай си остава хлабав. Езикът, тази исторически обусловена, човешки възникнала сфера, е последната или първата реалия на конституиране на смисъл – „това, което е самият свят, не е нещо по-различно от възгледите, в които той се предполага“. Езиковото представяне на света е *представяне* в един някак условен смисъл, доколкото то не представлява просто вторичен акт на повече или по-малко точна интерпретация на един предварително смислово учленен свят; то продуцира неговата смислова учлененост, то е „раждане“ на този свят в смислово релевантни измерения. В същото време обаче приложеният цитат освен че представя тази страна от концепцията на Гадамер, споменава и за другата, а именно:

„Във всеки възглед за света се има предвид световото битие само по себе си. Този представен по само себе си свят е целостта, към която е отнесен езиково схематизиращият опит.“⁵⁷

Т.е. споменава се онова откъдето „битие само по себе си“, което във всеки свой възглед имаме предвид. Тук може това само да се отбелязва и да не е ясно точно как функционира, но в предишната глава за разбирането видяхме, че подобна над-историческа смислова инстанция – третата инстанция – е необходима за реализацията на разбирането такова, каквото Гадамер го представя.

3. Заключение

Дотук, надявам се, вече е станало по-отчетливо ясно как в основата на проблема, който обсъждам, стои желанието на Гадамер да запази идеята за крайността на човешкото познание като неизменен фактор в съчетание обаче с възможността да осъществяваме все пак някакво, основаващо се на нещата, разбиране, а не да се лашкаме безкрайно в интерпретациите, без никаква надежда за споделимост въобще. Той се поставя в такава трудна ситуация в търсене на компромисен път между универсалност и относителност на познанието. Науките за духа не издържат на критерия за научност и обективност на природните науки. Начинът,

⁵⁷ Вж. бел. 56.

по който оперираме в тях, дори не може да се нарече метод, но всъщност отговаря на първичния човешки опит със света – разбирането. А неотменна характеристика на човешкото разбиране е неговата крайност и историчност. Всъщност се оказва, че невъзможността за обективност на познанието в науките за духа не идва толкова (или само) от характера на самите науки за духа, а най-вече от характера на познанието на самите познаващи, а именно – на човека, защото то се гради на базата на първичния опит на разбирането. Но този негов характер не го прави недостатъчно в смисъла на само условно, недостигащо до автентичен смисъл, а напротив – прави го по-мощно, доколкото то е сега не просто репродуциращо, а и продуциращо; то е конституиращо смисъл. Да разберем означава да разберем различно, но то не значи да не разберем добре, а да родим отново в диалога на разбирането. И все пак подобна роля има опасния потенциал да превърне това разбиране в случайно, неконтролируемо, непредвидимо, крайно субективно. Затова Гадамер има нужда от ограничаване продуциращия му потенциал и предотвратяването на една възможна безпорядъчна смислова вакханалия. Тази граница на херменевтическия процес се очертава от самите неща в аспекта им на смислови ядра. Смисълът се конституира в херменевтически диалог, рамкиран във вълнистото си колебание от изказващите себе си неща⁵⁸.

„Самите неща“ явно съществуват като отделни и самотъждествени цялости в някаква реалия, независима от разбирането и преди него, но което е по-важно – те явно съществуват по един над-исторически смислово определящ начин, като универсални същностни норми. Още тук се натъкваме на проблем. Разбирането хем е исторично, хем в същото време е исторично само в един условен смисъл. Проблемът обаче става още по-явен, когато разгледаме езика. Той при Гадамер не е просто инструмент за изразяване на разбирането, а е неговата смисло-артикулираща среда; преди езика не съществува световост, смисълът се изчерпва

⁵⁸ Срв. Bouma-Prediger, S., *Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics* in “Journal of the American Academy of Religion”, Vol. 57, No. 2 (Summer, 1989), където авторът, изброявайки разликите между прагматизма на Рорти и херменевтиката на Гадамер, се спира също (без да влиза в подробности) и на факта, че при Гадамер, за разлика от при Рорти, имаме и онтологични основания срещу радикален исторически релативизъм.

от езиково конституирания възглед. Със своята неоспорима историчност езикът би следвало да бележи всичко, що е смислово-релевантно. Но къде тогава е мястото на пред-езиковите неща, на света по себе си, който всички възгледи хем някак имат предвид, хем обаче без да са относителни спрямо него? Това не става ясно по някакъв непротиворечив начин. Оказва се, че търсейки да гарантира възможността за балансиран смисло-конструиращ диалог като основна познавателна ситуация, Гадамер прибегва до участието на смисло-нормиращи, екстралингвистични общи същности – същия тип фундаментална инстанция, чието участие в познанието позицията му иска да отрече.

БИБЛИОГРАФИЯ:

- Гадамер, Х.-Г., *Истина и метод*, изд. „Евразия-Абагар“, Плевен, 1997 г.
- Гадамер, Х.-Г., *Текст и интерпретация*, сп. „Литературата“, кн.1, 1994 г.
- Тодоров, Х. П., *Воля за диалог. Морални измерения на диалогичността*, „Работа върху понятията“, Издателство на Нов български университет, София, 2011 г.
- Хайдегер, М., *Битие и време*, Академично издателство „Марин Дринов“, София, 2005 г.
- Bernstein, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.
- Bernstein, R. J., *The Conversation That Never Happened (Gadamer/Derrida)* in “The Review of Metaphysics”, Vol. 61, No. 3 (Mar., 2008).
- Bouma-Prediger, S., *Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics* in “Journal of the American Academy of Religion”, Vol. 57, No. 2 (Summer, 1989).
- Gadamer, H.-G., Dutt, C., *Hermeneutic. Ästhetik. Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1995.
- Gadamer, H.-G., *Letter to Dallmayr* in Michelfelder, D. P. and Palmer, R. E. eds., “Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida Encounter”, State University of New York Press, Albany, 1989.
- Gadamer, H.-G., *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, „Gesammelte Werke“, B. 2, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993.
- Gadamer, H.-G., *The Problem of Historical Consciousness* in Paul Rabinow, William M. Sullivan eds., “Interpretive Social Science: A Reader”, University of California Press, 1979.

Gadamer, H.-G., *Wissenschaft und Philosophie*, „Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze“, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2000.

Palmer, Richard E., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969.