

СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“  
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
КАТЕДРА „ИСТОРИЯ НА ФИЛОСОФИЯТА“

## А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

*на дисертация  
за присъждане на образователната и научна степен  
„доктор“*

НА ТЕМА:

Е з и к , р а з б и р а н е , с в я т  
Химеричното равновесие в  
херменевтиката на Ханс-Георг Гадамер  
в перспективата на каузалността на  
Доналд Дейвидсън

от: Боряна Стоянова Узунова

Научен ръководител: проф. дфн Стилиян Йотов

Професионално направление 2.3. Философия  
(История на философията. Съвременна философия)

СОФИЯ, 2018 г.

Дисертационният труд е обсъден и насрочен за публична защита на заседание на катедра „История на философията“ към Философски факултет на Софийски университет „Св. Климент Охридски“ от 22.02.2018 г.

Дисертационният труд „Език, разбиране, свят. Химеричното равновесие в херменевтиката на Ханс-Георг Гадамер в перспективата на каузалността на Доналд Дейвидсън“ е в обем 270 страници и се състои от увод, три части, заключение и библиография, наброяваща 106 заглавия.

Материалите по защитата са на разположение на интересуващите се в сградата на Ректората на СУ „Св. Климент Охридски“, Южно крило, 3 ет., каб. 62.

Защитата на дисертационния труд ще се проведе на ..... от ..... ч.  
в .....

## СЪДЪРЖАНИЕ НА АВТОРЕФЕРАТА

Структура на дисертационния труд.....	4
Обща характеристика на дисертационния труд.....	6
Ханс-Георг Гадамер.....	9
Гадамер и Дейвидсън.....	23
Доналд Дейвидсън.....	29
Заключение.....	37
Приноси моменти.....	40
Публикации по темата на дисертацията.....	40

# СТРУКТУРА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

## УВОД

### ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

#### **1. Разбиране**

- 1.1. Разбирането като „модус на битие“ при Хайдегер и Гадамер
- 1.2. Херменевтическият кръг
- 1.3. Кохерентност и кореспондентност
- 1.4. Обобщение

#### **2. Език**

- 2.1. Текстът и „самото нещо“
- 2.2. Езикът като среда на разбирането
- 2.3. Дотук
- 2.4. Диалектиката в херменевтическия процес

#### **3. Между обективизъм и релативизъм**

- 3.1. *Phronesis*
- 3.2. Играта
- 3.3. Сянката на същността
- 3.4. Условно, твърде условно
- 3.5. Гадамеровият „перспективистки реализъм“
- 3.6. Проблемът за кохерентността на философската херменевтика
- 3.7. Езикът като постигащ баланс между репродуктивно и продуктивно разбиране

### ГАДАМЕР И ДЕЙВИДСЪН

#### **1. Гадамер, Дейвидсън и основанието на разбирането**

#### **2. Гадамер, Дейвидсън и психологическият холизъм**

#### **3. Гадамер, Дейвидсън и трудностите пред херменевтиката**

#### **4. Гадамер и Дейвидсън: онтология срещу теория**

- 4.1. Сходно начинание
- 4.2. Различно отношение към практиката
- 4.3. Защо различието всъщност не е качествено, а в най-добрия случай –

количествено

## **5. Гадамер и Дейвидсън: идеализъм и релативизъм**

- 5.1. Фрийдмън. Оста „идеализъм / релативизъм“.
- 5.2. Макдауъл. Оста „разбиране / сливане на хоризонти“.
- 5.3. Двете оси. Разминаването.

## **6. Гадамер и Дейвидсън един за друг**

- 6.1. Дейвидсън за Гадамер
- 6.2. Гадамер за Дейвидсън

## **ДОНАЛД ДЕЙВИДСЪН**

### **1. Третата догма на емпиризма**

- 1.1. Върху самата идея за концептуална схема
- 1.2. Гадамер между първата и третата догма

### **2. Радикалната интерпретация**

- 2.1. Радикална интерпретация и радикален превод
- 2.2. Радикална интерпретация
- 2.3. Принципът на добронамереността и предсхващането за завършеност

### **3. Куайн и понятието за смисъл**

- 3.1. Куайновото понятие за смисъл
- 3.2. Дейвидсън и Куайновото понятие за смисъл
- 3.3. Епистемология от трето лице

### **4. Трите разновидности на познанието**

4.1. „Трите вида познание образуват триножник: ако един крак бъде загубен, всички части ще рухнат“

### **5. Причина срещу същност**

5.1. „Безсъмнено смисълът и познанието зависят от опита, а опитът – като крайно от сетивността. Но това е „зависимостта“ на причинността, а не на свидетелството, не на обосноваването.“

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ДЕЙВИДСЪН СРЕЩУ И КЪМ ГАДАМЕР**

## **БИБЛИОГРАФИЯ**

## ОБЩА ХАРАКТЕРИСТИКА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Както от заглавието на дисертацията става ясно, тя се занимава основно с двама философи – германеца Ханс-Георг Гадамер и американеца Доналд Дейвидсън. Творящи около средата и във втората половина на XX в., и двамата влизат в рубриката „съвременни философи“, но конкретните географски, езикови, културни и академични контексти, в които се изграждат и в които работят, ги поставят от двете страни на възприетото в наше време разделение между „континентално“ (Гадамер) и „аналитично“ (Дейвидсън) мисловно и писмовно пространство. Във философската литература се появяват все повече трудове, които се ангажират с въпросите на това разделение – какво го е породило, какво го характеризира, дали е непреодолимо, могат ли да се правят паралели и т.н. Дисертационният труд неминуемо влиза в рамките на това успоредяващо традициите усилие, но той прави и крачка напред. Ако повечето налични текстове обсъждат въпросите на възможността и удачността на едно сравнение между континентални и аналитични автори, този текст прави това само като средство към същинската си цел, а именно да се опита да изложи предпоставките за един продуктивен континуитет между двете страни, показвайки как проблемни полета от едната да могат да се решават със средствата на другата.

На фона на неизбежните различия в понятията, методологията и изходната позиция на двамата разглеждани автори, основната свързваща нишка между тях, на която стъпват тезите на работата, е общият им стремеж да покажат как е възможно разбирането, познанието или мисленето въобще в положение на трудноосъществим баланс между две крайни позиции, които ще наричам „обективизъм“ и „релативизъм“. Търсеният баланс е израз на желанието да се 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. И двамата остро разпознават невъзможността да се следват безпроблемно idolите 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 разбиране, когато същностите се динамизират и надисторическата им цялост се разпада. Когато вече нямаме „дадено“ в един класически смисъл, под въпрос попада и възможността да разбирате нещо. Но и двамата не искат в същото време да стигат до другата крайност – не искат да се откажат от идеята за разбиране или познание, което да не е френозно, крайно относително, несподелимо и нерегламентирано от света и нещата.

Опитвайки се да удържат този баланс, те всъщност използват доста сходно взаимодействие между три инстанции – двама диалогизиращи и свят. Водещите диалога участват в една търсеца кохерентност динамика, докато светът участва посредством механизмите на кореспондентността. Тези два вида отнесеност са това

именно, което спомага за удовлетворяването както на субективния, историчен, относителен елемент на разбирането/познанието, така и на по-обективистичния, регламентиран, общосподелен негов аспект. При Гадамер светът участва под формата на „самите неща“ – доста проблематично във функционирането си понятие, както ще видим. Това са донякъде мистични цялости, които хем се саморазкриват в предполагащата предварителна определеност роля на смислови норми, хем с това задават насочеността на собственото си определяне по все нов и нов начин. На плещите им лежи отговорността за несвоеволната отнесеност на разбиран-е-то към разбиран-о-то, но те следва да правят това по един деликатен начин – без да проявяват характера на надисторически същности. Че това именно иска да направи Гадамер и в него точно не съумява да е убедителен, се опитва да аргументира първата част на дисертационния труд. Като вторична и паралелна задача той си поставя да изведе по един колкото се може по-неагресивен начин някои от основните форми на херменевтическото функциониране до вид, в който да търпят по-информативно редопологане до съответните форми на функциониране на теорията на познанието на Дейвидсън. Касае се за своего рода преформатиране на тези форми в търсене на обща мяра с чуждите, изнамиране на общ аршин.

Третата част се обръща към Дейвидсън и начина, по който в търсене да определи как познаваме, той достига да доста сходна на херменевтическата формула на взаимодействие между хората и света. Това само по себе си е доста интересно. Сред на пръв поглед разнопорядковите усилия, проблематики и подходи, лека-полека очертания придобиват множеството паралели между него и Гадамер, които поразително сближават двамата ако не по буквата, то със сигурност по духа на търсенията им. Тази част от текста също търси да изпълни двойна задача. От една страна, тя се прицелва в онези именно моменти от Дейвидсъновите постановки, благодарение на които той бива привидян като даващ разрешение на забърканата в първата част Гадамерова главоблъсканица. Става въпрос тук най-вече за различното решение, което той дава на аспекта на кореспондентността между света и нашето познание, което различие дава възможност да се заобиколят редица от проблемните следствия, до които ни довежда решението на Гадамер. От друга страна, тази трета част се стреми да посочи – в гореспоменатата обща мяра – сходствата между двамата автори в един по-конкретен режим, така че цялото начинание по паралелизирането им да се види вече като съвсем не случайно.

Вземайки предвид характера на третата и най-вече на първата част, следваната методология няма да прозвучи изненадващо. В първата част се срещаме с опит да се изкара наяве определен проблем в кохерентността на реализацията на някаква философска програма. В този смисъл върху защитаваните тези лежи тежестта да бъдат солидно аргументирани, доколкото биха могли да се възприемат като спорни. В съответствие с това в тази част се прилагат множество цитати из първичната литература с цел тезите да бъдат плътно подкрепени с примери. Тук вторичната литература присъства по-спорадично поради простата (почти) липса на занимаваща се с тези

проблеми литература. Тя се намесва все пак (най-вече в трета глава), където определени изказани позиции към херменевтиката и (в общия случай) Гадамеровата реакция спрямо тези позиции спомагат за по-ясното очертаване на някои от неговите основни мотивации и търсения.

По подобен начин стоят нещата и в третата част. Там, макар аргументираното гледище за авторската философска концепция да не е „непопулярно“ (както е в първа част), задачата да се изведат на преден план точно определени връзки между двамата разглеждани автори и да се представи Дейвидсъновата позиция в ключа на нейната възможна позитивно-корективна отнесеност към Гадамеровата херменевтика поставя въпроса с вторичната литература отново в незавидно положение. И отново цитатите от първичните текстове се явяват от съществена важност, за да дадат основа на един тепърва изграждащ се наратив.

Точно обратното пък се случва във втората част. Ако третата търси точка по точка сходствата между разглежданите автори, то замисълът на втората е да позволи по-общо на начинанието по полагането на двамата автори на обща плоскост да добие плътност. Там са представени тезите на други автори, сравняващи Гадамер и Дейвидсън и в съответствие с това вниманието е насочено почти изцяло към вторичната литература. Изложението обаче не е неутрално, доколкото се предлагат и аргументи срещу позициите, стоящи против адекватността на подобно сравнение. И макар разглежданите текстове да не взимат пряко отношение към тезите на дисертационната работа, самият дебат относно смисъла и адекватността на такова сравнение въобще е важен за нея, доколкото проектира измерението, в което тя ще намери своето място.

Целият труд е форматиран през предположението, че различните начини, по които работи връзката между света и хората, между разбирано и разбиращи – кореспондентната линия на взаимодействие, – имат и своята връзка с контекстите, в които творят двамата разглеждани философи. В този смисъл тези начини сработват по-лошо при Гадамер и заради сблъсъка между наследените (най-пряко от Хайдегер), но и преутвърдени в неговото мислене зародиши на оставащото в себе си битие, които хвърлят дългата сянка на същността над всичко, което би произходило от тях нататък, и също тъй унаследеното и възприето желание за бягство от битието като наличност. Тази комбинация може да се интерпретира като една прото-форма на сблъсъка, стоящ в центъра на цялото му начинание, между стремежа да не се изпада в краен релативизъм и този да се запази в същото време историчността на познанието. При Дейвидсън онова, което той наследява (най-пряко от Куайн) и което в нашия случай му позволява да избегне каквато и да било форма на горепосочения конфликт, е проблематизирането на интенционалните понятия и желанието за прибягване към екстенционални, което го насочва към редуцирането на отношението между свят и човек в аспекта на познавателността до само каузално и не смислово. Тази цялостна и предварителна насоченост на Дейвидсъновото мислене към избягване на определен тип взаимодействия му помага (сред други неща) да очертае една траектория на познанието, която дава разрешение на конфликта при Гадамер.



## Ханс-Георг Гадамер

В предговора към второто издание на *Истина и метод* 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. 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 природата, а касаещ разбирането изобщо. Когато 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.

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. 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 разбиране. Човекът трябва да е отворен към битието и да се вслушва в него – в това той следва да се остави да бъде воден. Гадамер иска да прокара отношението на разбиране като основополагащо за познавателния подход в науките за духа. При него 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. 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. Разбирането дава на Гадамер възможността да изгради един херменевтичен модел, който да превърне философията 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 отговаря както на вече наложилата се теза за историчността и крайността на човека и неговите познавателни способности, така и на изискването за представеност на самите неща в познанието.

Следвайки така набелязаната във въведението на *Истина и метод* цел, Гадамер търси да се задълбочи в изследването на възприетата от Хайдегер „предварителна структура на разбирането“, или херменевтическият кръг, която и при него ще се явява

неотменен момент от случването на самото разбиране. От наименованието „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. Когато този предварителен смисъл се срещне с това, 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.

В този процес можем да открием (поне) два контролни принципа на функциониране. Единия наричам „кохерентност“, а другия – „кореспондентност“. Кохерентността заработва тогава, когато идващото отвън спрямо разбирацията се срещне и започне да си взаимодейства с предварителното смислово очакване, с което се подхожда към него. Именно процесът на „триене“, който постъпващата информация претърпява с корпуса на вече налични знания на разбирацията, 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. Благодарение на „митологичността“ на човешкия разум той е винаги вече разполагащ с предразсъдъци, нужни за задвижване на херменевтическия процес. Смесловите очаквания са „рожба“ на традицията, на която принадлежи разбирацията, 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. Поради неотменимостта на тази стъпка, характерното за нея като предпоставка бележи и крайния резултат от процеса – доколкото разбирацията не е никога неутрален, по силата на работата на принципа на кохерентността не-неутрално е винаги и разбирането.

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. 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. 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. 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. 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.

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. С оглед на задачата да запази разбирането като непроизволен процес, Гадамер удържа разбирането винаги в едно не твърде ясно описано отношение на кореспондентност със „самите неща“, които искаме да разберем. Макар и всеки път когато разбираме, да разбираме различно, все пак разбирацията винаги е свързан със същността, която ни проговаря в наследеното, винаги е свързан с нея, било то и 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 или „общият смисъл“. 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. 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. Тук не става въпрос за някакво пряко и исторически необусловено домогване до обективен общ за всички ни смисъл, разбира се, в тази линия на разсъждение кореспондентността не дава автоматично смисъл и не се прилага абсолютно, а по-скоро санкционира херменевтическия диалог, изпълнявайки ролята на своего рода универсална смислова норма. Значи възможността да разберем нещо чуждо на нас като правилно (опровергавайки принципа на кохерентността като абсолютен), но и разбирайки го, а 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 абсолютно 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.

Можем да кажем, следователно, че в разбирането според Гадамер важна роля играе една инстанция, наречена от него „самите неща“, „същността“, „общия смисъл“, а от мен в дисертацията – „третата инстанция“, доколкото играе ролята на третото в херменевтическия диалог (имаме разбиращ, разбирано и общ смисъл – медиатор или трета инстанция). 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 е 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.

А проговарянето в разбирането е проговаряне в езика, доколкото двете (разбирането и езикът) всъщност са една и съща смислово-артикулираща система. Езикът според Гадамер е универсалната среда на разбирането. 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. Тя има словесна структура. Измерението, в което светът е смислов, се изчерпва от измерението на езика. 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. Самото разбиране се описва като разговор между събеседници, като партньор може да ни бъде не само човек, но и текст, а също и предмет. И този разговор е езиков процес.

В съчетанието от описаните досега фактори, сработващи в разбирането при Гадамер, полка-лека очертания добива известна проблематичност. „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 общи 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; смисълът се изчерпва 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 прибъгва до участието на смисло-нормиращи, екстралингвистични общи същности – същия тип фундаментална инстанция, чието участие в познанието позицията му иска да отрече.

И нещо повече, тези екстралингвистични същности не са просто периферен езиков атавизъм, на който Гадамер остава по невнимание подвластен, нито са някакъв пренебрежим мисловен навик. Те стоят в основата на цялото херменевтическо взаимодействие като негово трансцендентално смислово ядро, както Гадамер сам свидетелства, отдавайки огромно значение на описанието на диалога като диалектика. Диалектическият аспект на диалога се изразява в съ-принадлежността на тълкувател и тълкувано – и тълкувателят обуславя разтълкуваното по мярата на собственото си дочуване във всеки път различно и неповторимо събитие на комуникиране между настояще и традиция, и тълкуваното обуславя собственото си разтълкуване, контролирайки различните запазени в традицията и достигнали до нас начини, по които се е самоизговорило. Но по-конкретно тук се обръща най-вече внимание на активността на тълкуваното, разбираното. Целият този мисловен ход на акцентирание върху активността на самите неща при разбирането е насочен към „разобличаване на недостатъците в съвременното понятие за метод“. Гадамер иска да се разграничи от него като „чужда за самите неща дейност“, търсейки един по-„истински метод“, който да е ръководен в провеждането си от самите неща, а не от външен за тях субект. Активността на разбираното, с други думи, е основно диалектическо изискване на херменевтическия процес, непостижимо без активно действащата смислова инстанция на „самите неща“. Все пак Гадамер разграничава, разбира се, метафизическата (както той я нарича) диалектика на Хегел и Платон от херменевтическата диалектика. Това обаче не го спасява от гореизложения проблем, доколкото именно в общото, което според него все пак остава между двете, т. нар. *спекулативно*, се съдържа основанието на този проблем. Защото това общо се оказва именно фундаменталната роля на „самите неща“.

В основата на обсъжданото вътрешнопротиворечиво положение стои желанието на Гадамер да запази идеята за крайността на човешкото познание, без обаче това да води до отказ от основаващо се на нещата разбиране. Той се поставя в такава трудна ситуация в търсене на компромисен път между универсалност и относителност на познанието. В една картина, изградена от така подредени приоритети, можем дори да видим идеала на обективистичното познание не като лош идеал по принцип, а като подвеждащ такъв. Става въпрос за идеала, според който най-общо реалността е сфера от обекти или факти, които съществуват независимо от ума или съзнанието в някаква своя автономна определеност, и съответно такава реалност търпи само едно правилно описание, универсално и независимо от субективни, ситуативни и исторически фактори. Идеята за безостатъчното, нехарактеризирано от исторически параметри познавателно овладяване се поставя под въпрос не поради причината, че такъв тип познание сам по себе си би бил незадоволителен, а защото възможността за реализацията на такъв се поставя под въпрос; доколкото той всъщност не отговаря на начина, по който човек познава, а също и, изглежда, на начина, по който нещата са. Но

в този смисъл всяка евентуална радикална релативизация на познанието, при която се стига до редуцирането му до ситуативна интерпретация без никакви претенции за споделимост или дори само за интерсубективна валидност, не би била търсен ефект, а в качеството си на изсилена крайност би се явила като нежелано следствие. Познаваме условно, но все пак познаваме нещо, разпознаваме го. Ако при всяко събитие на разбиране и да разбираме различно, важно за Гадамер е да се има предвид, че не конституираме свободно нов смисъл, а винаги нещо разбираме, усвояваме нещо, което е там. Имаме си работа с нещо винаги общо, което е в същото време винаги частно. Едно понятие, което той взема назаем от Аристотел с цел да илюстрира подобен тип взаимодействие между общо и частно, е *phronesis*. А балансът на взаимодействието е удържан в динамиката на играта.

Избирането именно на *phronesis* за илюстрация на динамиката при херменевтичското разбиране е пореден пример за неспособността или по-скоро нежеланието на Гадамер да се отърве от идеята за единосъщчен първоизточник на всяка интерпретация, на нещо, което да държи нишките на множеството от новопородени смисли в спретнато смислово снопче. Гадамер ползва Аристотеловото схващане за *phronesis*, или етическо знание, за да онагледя чрез специфичното познавателно отношение, на което то се базира, баланса между общо и частно, реализиращ се при херменевтичското разбиране. Онова, на което искам да обърна внимание тук, е именно отношението между общото – закона – и частното – неговото приложение в конкретния случай, що се отнася до етическото знание, *phronesis*. За Гадамер е интересно, че връзката е нееднозначна, че ситуацията винаги влияе на приложението на закона. Интересно му е, защото подобен тип динамика на еманципиралата се ситуация намираме и при херменевтичското разбиране. „Общото“ (в случая с херменевтиката това е „самото нещо“) бива припознато като нещо различно всеки път, щом добие конкретни измерения в дадена интерпретативна ситуация, като различно „частно“. Параметрите на частното променят общото. Както казах, това привлича Гадамер в понятието *phronesis*. Това, което пък аз, от своя страна, намирам за интересно в този Гадамеров интерес, е фактът, че при етическото знание, с което се аналогизира херменевтичското разбиране, имаме ясно обособено общо положение, смислово артикулирано първоположение. Важно е, че се прилага по различен начин, но също така е важно, че съществува безпроблемно като общо.

Онова, което ще привлече Гадамер във фигурата на играта пък, е онзи момент от нейната специфична динамика, който позволява активността да се отнеме от субекта/играча и да бъде вкарана в еманципиралото се взаимодействие. Подобно преакцентирание добре пасва на цялостната негова тенденция към отхвърляне на традиционното разбиране за битието като постоянно наличие и преосмислянето му в структурите на събитийността, на постоянното случване. Фигурата на играта като динамика и структура се произвежда в сечението на някои основни модели на отношение и поведение. Тя произвежда сама себе си, моделирайки тези отношения/поведения, в които бива изтъкана. В същото време тя не ги моделира

еднообразно, по някакъв свой постоянен и установен образ, а самата тя ситуативно се въобразява в термините на произвеждащата се като взаимоотношеност на играещите агенти постъпателна динамика. Номинирането на страните в играта за агенти не е неproblemатично. Наистина действията произтичат пряко из тях, но характерът на детерминираност на тези действия от страна на самата игра внася в ролята на играча и обратната страна, претърпяването. В този смисъл той е толкова агент, колкото и реципиент. Това претърпяване на въздействие обаче не е твърде проследимо. В участието на повече играчи сложно преплитащата се система от взаимодействия като да се еманципира от игровите намерения на агент-реципиентите и да придобива автономност. И то като активна инстанция на игро-творчеството. Играта започва все повече да играе самата себе си посредством играчите. Подобна фигура крие опасности. Удържана извън двете крайности на чиста спонтанност и чиста рецептивност на играещите по отношение на игровата даденост – като две стабилни позиции на гещалтно групиране – тя е най-конструктивна именно в полупозицията между тях. Това крехко равновесие всъщност не е единна позиция, не съществува в някакво неколебливо положение, а се постига като постоянно играене между двете позиции. Опасността идва именно от тази нестабилност на равновесната интерпретация. Защото и двете стабилни крайни позиции ще бъдат показани като опорните точки на такъв тип отнесеност, който се представя като отречен от самия Гадамер, а пък балансът между тях ще се види като проблематичен.

От описание на начина на съществуване на играта Гадамер преминава плавно към описание на начина на съществуване на произведението на изкуството по аналогия с нея. Това е пътят, който започва от играта като самопредставяне, преминава през играта като представяне пред публика и стига до творбата като представяне, при което играещите и авторът остават на заден план, а напред излиза разиграваното. Тук ставаме свидетели на едно важно за нас преакцентирание, което Гадамер нарича „преобразяване във фигура“. Това е моментът на кристализиране на динамиката в структура, когато вече не е важно само самото разиграване – както беше при играта, а най-вече разиграваното, взето в неговата цялостна и постоянстваща форма. Творбата е игра. Тя не притежава битие, откъснато от представянето ѝ. И все пак, независимо от промените, при всяко следващо разиграване се очертава в единството си една фигура. Това е фигура – норма, от която се извлича една правилност, към чиято мяра се отнася всяко представяне. Това е особено отношение. Представянето наистина е винаги повторение, то е представяне на нещо. В същото време обаче то е винаги първично спрямо творбата, защото само в него и чрез него тя е – творбата има битието си като представяне. За Гадамер казаното не важи собствено само в областта на естетическото. То е просто пример, по мярата на който да мислим за херменевтичeskото. Оттук насетне играта като взаимодействие между все-ново и все-същото в тоталното опосредяване на представянето ще бъде за Гадамер модел за разбирането. То ще се търси като баланс между освободената от всякакви опорни точки интерпретация и „изискването“ за придържане към определени образцови фигури.

Ако взните бъдат наклонени към прекалена активност и независимост на играещите спрямо игровата фигура, то случващото се престава да бъде игра, играчите стават просто някакви независими агенти, чиито действия не търпят никакво модифициращо ги отвън въздействие. Играта се превръща в импровизация без никакви правила, условията на удържането ѝ в някаква цялост са дискредитирани и в резултат на това тя се разпада. Това е едната крайност, която Гадамер се опитва да избегне, крайността на пълната относителност, или на релативизма. Осмислена в херменевтически термини тази крайност се изразява в това, че разбирането се случва като ненормиран процес, в който произвежданите смисли не следват никаква друга мяра, освен произволеността на ситуацията. Така удържането на всеки новороден смисъл като смисъл на нещо конкретно става проблематично – разбирането (като разбиране на това или онова нещо) става проблематично. Тук имаме по-скоро само и единствено конституиране на смисъл и никакво пресъздаване на такъв. Това не е начинът, по който Гадамер схваща херменевтическия процес.

Да обърнем внимание и на другата крайност. Нея пък наричам крайност на обективизма. При нея взаимодействието между играчите започва да придобива облика на нещо дадено, поставено веднъж завинаги пред играчите като такова, каквото е, завършено в целостта си. Те вече не играят, ами просто извършват предварително докрай определени действия. В този смисъл и самата игра се превръща в една независима наличност, простряла се пред играещите. Важно е да се отбележи тази взаимна разположеност на играта и играчите – тя сякаш лежи именно *пред* тях, а не те са *посред* нея. Това със сигурност е изкривено по отношение на мярата на играта като модел. Защото тук не откриваме едно вътрешно игрово отношение или взаимодействие, а по-скоро едно отношение на външно подхождане към някаква отделна и чужда на играчите даденост. В съответствие с това тук откриваме сякаш една изначална неангажираност в играта, отнасянето идва вторично. В това описание може да бъде разпознат субект – обектният познавателен образец. Играчът е чистият субект, а игровата реалност е светът на обектността. Всъщност тук вече нямаме никаква игра. Отказана е възможността за динамично взаимоотносяване на страните в процеса. Вместо това имаме нещо определено веднъж завинаги в своя смисъл, към което следва да се отнесем външно, като веднъж завинаги определени в метода си на познавателно отнасяне. А това също не е релевантно описание на херменевтическия процес.

Онова, към което Гадамер се стреми, е средината между двете крайности. Това не е точно стабилна позиция, а е нещо колебливо и променливо. В нея играчът е осъзнал, от една страна, че играе. Той има общото знание за това, че участва в игра, чрез което участие той е винаги динамично определен от нея. В нито един момент той не е самоопределен и независим, а винаги е в ситуация, т.е. в една зависима от игровата поставеност определена на битието му като играч. Това осъзнаване обаче не може да доведе до отмахване на зависимостта. Последната не би могла да се превърне в обект на независима, дистанцирана преценка и да бъде отстранена като някакво вредно отлагане, защото играчът е винаги вече в нея – дори преценявайки я, той е винаги вече играч и по



този начин никога не може да осъзнае докрай въздействието на игровия ефект. Обръщайки се към историята на играта, този хоризонт предопределя както подбора на интересуващата играча информация, така и начина, по който той ще я „чете“. Той ще преценява предишните ходове по мярата на собствения си начин на игрово поведение и във връзка с настоящия си ход (доколкото разбирането има приложението като свой интегрален момент). Разбира се, не всеки отминал ход може да се обясни през призмата на настоящия, да получи някаква смислена интерпретация през него. Ето защо търсеното разбиране може да се постигне само в разширяване на собствения хоризонт чрез сливането му с хоризонта на извършилия хода в миналото. Това не е сливане като изравняване или елиминиране, а като разгърнато се диалектически търсене и в крайна сметка намиране като напасване. Макар и осъзнаващ разнопорядковостта на своя хоризонт по отношение на миналия такъв, играчът все пак е намерил нещо за себе си в него, и то не по един случаен начин – защото все пак говорим за разбиране, а не за простото боравене с нещо по собствен маниер, без да се интересуваме как то е функционирало в своето време. А това е възможно само в предположението за възможността на една обща перспектива, която да пресича както миналото, така и настоящето (разбира се, тя е зададена от настоящата гледна точка, така че пресичането не става в едно и също отношение). Тази обща перспектива Гадамер нарича „единство на историческия хоризонт“ и на него се базира разбирането. Не може да се твърди, че този хоризонт очертава нишка на обективна последователност в развитието на играта, която да би позволила някакъв независим, извънигрови неин протокол. Това би било в разрез с всички характеристики на ситуативността. Като проектиран от играча в един момент от играта, този хоризонт е, от една страна, исторически белязан, относителен. Дотук добре. Не разчитайки обаче на никаква трансцендентална гаранция за възможността въобще на обединителна едноплановост, в която да се положи погледът към миналото, как може да се твърди, че се осъществява някакво разбиране откъм същност? Защото макар да допускаме подвижността на същността, то все пак тя приема дискретни стойности и кое дава фиксацията на тези стойности? В своята ангажираност в играта играчът може да обръща погледа си към минали игрови ситуации, може да ги ползва за свои цели, но може ли да твърди, че правейки ги смислени за себе си, той по какъвто и да било начин се е отнесъл към собствения им смисъл? Т.е. говори ли си той с тях или просто ги обговаря монологично? Не е ли пунктът на съгласуване всъщност едностранно нагаждане на минали игрови реалности по мярата на сегашни, а перспективата на подобно съгласуване – изцяло в параметрите на настоящето плоскост? Защото ако не се обръщаме към миналите ходове като към минали, нито като към настоящи, то как се обръщаме към тях, като какви ги заговаряме? Алтернативата е, което постановката на Гадамер иска да изключи, да има все пак някаква извън-игрова инстанция на допитване и сравнение.

Въпреки тези трудности херменевтиката никога не се отказва от тази задача – да разбира. И точно затова тази позиция се опитва да прокара път между крайностите на изопачаващия обективизъм и „изгървания“ релативизъм. Този стремеж стои в сърцето

й, прави я това, което е. Но също така именно той поражда противоречията, които дисертационният труд обсъжда. Следователно те би следвало да засягат херменевтиката по сходно централен начин.

Още една перспектива върху положението, че Гадамер се стреми да избегне гореописаните две крайности, се дава от начина, по който той се защитава спрямо „обвиненията“, които херменевтиката получава в посока и на двете (!) крайности. Едното „обвинение“ идва откъм Жак Дерида. Херменевтиката се оказва уличена в логоцентризъм, в преследване на смисъл като присъствие, в непреодолени метафизически остатъци. За целите на дисертацията логоцентризмът можем да отнесем към по-общата насока на използваното понятие за обективизъм. Става въпрос за онази характеристика на позицията „обективно“, според която онова, което търсим да разберем, има първоначален, автентичен, предзададен смисъл. А защитата на Гадамер може да се види като очертаваща един специфичен луфт в позициите му, през който те могат да бъдат още по-конкретно атакувани и който наричам „луфта между методологически и онтологически интерпретирания логоцентризъм“. В отговора си на Дерида той определя херменевтиката като разграничаваща се от идеята за статична същност. А в този смисъл той отрича и представата за думите като изразяващи фиксирани смисли. С това смята, че показва как в най-важното отношение на нелогоцентричност, а именно нетъждествеността на смисъла и липсата на архетипна смислозадаваща сфера, херменевтиката всъщност прави нещо много подобно на това, което самият Дерида прави. Херменевтиката според него от-мисля метафизическото царство на смисъла от сферата на валидното. Смисълът все пак някак функционира, но той не е смисъл – наличност, ами е смисъл – посока. Най-основното нещо, което херменевтиката отрича в този план, е идеята за един логически първоначален смисъл. Във връзка с това тя отрича и статичността на същността – последната никога не е завършена, тя винаги подлежи на допълване и развитие. Избягвайки тези два „капана“ на логоцентризма, Гадамер изглежда смята, че никак и никъде не се опира на добрата стара метафизически осмислена статична същност. И все пак обаче разбиране се осъществява, смисъл се предава. И това е една от основните разлики между херменевтиката и деконструкцията – при херменевтиката в диалога се ражда смисъл – може би всеки път той е различен, но все пак всеки път такъв бива произведен, смислообразуващият процес поспира за малко, следите свършват някъде, насочването се трансформира в пристигане. А възможността на тази временна смислова фиксация, както видяхме в предишните глави, се случва по силата на същностния норматив, наречен „самите неща“. Значи, от една страна, Гадамер иска да избегне „диагнозата“ логоцентризъм. Но от друга страна, дори да признаем, че в онтологически план той отрича „метафизическото царство на смисъла“, в методологически аспект – с оглед на начина на случване на разбирането – той има нужда от подозрително напомнящи „архе“-та смислови нормативи. Онова, чието съществуване в основни тези и главни положения се отрича, тихичко се промъква през задната врата на начина, по който конструираното херменевтическо цяло функционира.

Интересно е и отношението на Гадамер към универсалността на херменевтиката. От една страна, тя е съвсем логично следствие от мисленето на разбирането като модус на битието. Херменевтичското разбиране получава универсално значение, доколкото отвъд него не можем да престъпим – то маркира по фундаментален начин отнасянето на човека към света. От друга страна, Гадамер сякаш много лежерно се отнася към въпроса за отношението на херменевтиката към науките за природата – то е или само вторично, или пък – още по-добре – може да се окаже, че е и по-сериозно, но знае ли човек. Подобна лежерност по този въпрос не би следвало обаче да му подобава. Ако разбирането ще играе възприетата от него фундаментална роля, едно обективно познание в науките за природата би следвало да е доста трудно аргументируемо или най-малкото възможността за такова би следвало да е проблем, на който да се обърне сериозно внимание. Самият Гадамер държи на това направеното в *Истина и метод* да не се определя като теория на познанието, нито по-конкретно като методология на науките за духа. Подходът му към обсъжданите въпроси е по-широко философски – както видяхме, той си поставя за задача да изследва феномена на разбирането, мислено като модус на битие. Правейки това, той въвлеча в обсъждането най-вече науките за духа. Някак безгласно е склонен да „позволи“ на науките за природата да правят „сериозна наука“ – обективна, универсална, безспорна – някъде встрани на цялото му начинание. Това не твърде ангажирано отношение на Гадамер към универсалността на херменевтичското, що се отнася до всяко познание, ни служи за това да изведе на преден план факта, че той явно съзнателно допуска положението разбирането да не разбива понятието за същност, щом като допуска възможността за обективно, универсално познание в природните науки. С други думи позицията му относно „половинчатостта“ на универсалността на херменевтичския подход е още един знак за това, че той би бил склонен да допусне функционирането на същност и в науките за духа, че не е затворил с трясък всички врати пред нея и е уязвим за набезите ѝ.

Още нещо, което можем да видим като разкриващо същите току-що споменати предразположения, е отношението на Гадамер към битието и неговото само-разкриване. Според него това, което е, не може да бъде никога изцяло разбрано. Има нещо, което стои отвъд херменевтичското измерение; нещо, което последното не може никога да обхване. То е оставащото в себе си битие. Подобно описание може да прозвучи много подозрително, що се касае до характера на стоящото настрана и изплъзващо се битие и отношението му към диалогичността на смислоконституирането. Ако се върнем към „самите неща“, можем да си спомним, че те функционираха като онзи особен смислонормиращ и неизменен елемент, който удържаше самотъждествеността в цялата безкрайна историческа поредица на всяко следващо разбиране и смислоконституиране. Те по един парадоксален начин стояха хем преди смислозадаващите измерения на диалогичността, хем имаха пряко отношение към тяхното дефиниране. Тук се натъкваме на една различна гледна точка към същата динамика на битието. Битието се показва и разкрива в езика и там се конституира диалогичната смисловост, но в същото време то винаги се държи и настрана, оставайки назад като „самите неща“. Може би донякъде

парадоксално спрямо концепцията на настоящата работа, в този именно скриващо-разкриващ се характер на битието Гадамер вижда гаранцията за това, че то не може да бъде редуцирано до просто наличие. Нещата никога не се разкриват докрай в себепоказването си. Благодарение на обстоятелството, че нещо от тях винаги остава скрито, фиксирането им в статични, манипулируеми и винаги налични същности е невъзможно.

Но както по-рано подробно обърнах внимание, този аспект на оставане-в-себе си при Гадамер функционира под формата на онова общо, което „самите неща“ предоставят на разбиращите ги, за да могат те смислово релевантно да диалогизират помежду си, това е тяхната споделена територия. И значи то при него всъщност е смислово-нормиращо достъпно за диалогизиращите. То е регулативният критерий на разбирането и в този смисъл самото разбиране е обусловено от неговата смислова достъпност. Така оставането-в-себе си на нещата следва да е обстоятелството, което пречи те да бъдат превърнати в обекти, но в едно последващо осмисляне се оказва, че то всъщност е обстоятелството, което именно удържа същността им като в крайна сметка фиксирана и над-исторична. Битието като оставащо-в-себе си не е тук онова, което успява да избегне о-наличност-яването на нещата, а е онова, което го прави възможно.

В тази връзка е интересна и оценката, която Джон Капуто дава на Гадамеровата херменевтика. Според него тя е твърде консервативна в отношението си към над-историческия пласт на смисъла, към сферата на непреходните истини. Макар Гадамер, с други думи, да е привърженик на идеята за историзирането на смисъла и истината, онова, което всъщност го различава от Хегел, не е отхвърлянето на тезата за вечната истина, а отхвърлянето на представата, че последната може да се формулира по един последен и най-правилен начин. Множествеността, която той поддържа, е според Капуто множествеността на различните артикулации в историята на една и същата истина.

Но освен в метафизически уклон, херменевтиката на Гадамер, както бе загатнато по-горе, бива набеждавана в носителка и на другата крайност. Подобни критики пък биват отправени от Юрген Хабермас, който отнася херменевтиката към измеренията на твърде условното подхождане към познанието. Хабермас изразява, от една страна, съгласието си с херменевтиката като подход, що се отнася до това, че тя скъсва с позитивисткото разбиране за познанието. Той самият смята, че социалните науки само биха спечелили от подобно непозитивистко отнасяне. Това, което обаче не може да приеме, е абсолютизирането, което според него Гадамер прави, на херменевтиката за сметка на критиката. Много важен пункт в това отношение е отправеното от Хабермас несъгласие с оценената от него като твърде слаба роля на рефлексията в херменевтичното разбиране и свързаното с нея противостоене на разсъдъка спрямо предразсъдъците и авторитета. Според него Гадамер подценява силата на рефлексията, която се разгръща в процеса на разбиране. Вече не става въпрос за някаква абсолютна, основаваща се в себе си автономна инстанция; последната не може да се откъсне от контингентните си основания. Тя обаче може да разбере, да схване, да анализира

произхода на традицията, от която сама изхожда, разклащайки по този начин догматичното си начало. С други думи, Хабермас обвинява Гадамер в това, че превръща разбирането в твърде условно, а с това и в слабо и зависимо. То става толкова контекстуално, че губи всякакъв стабилен критерий за правилност. Според Гадамер Хабермас в концепцията си дава израз на идеалистко-рационалистката илюзия, че рефлексията може да преодолее принадлежността на историка към традицията. Според него херменевтиката ни учи именно на това, че да се държи на опозицията между настоящата, естествена традиция и нейното рефлектиращо усвояване е въпрос на догматически обективизъм. Положението, според което разбирацията може да се отдели от херменевтиката ситуация и начина, по който тя работи в собственото му съзнание, и да се отнася към нея като към външен обект, да я разгради, изкривява самото понятие за херменевтическа рефлексия. В този смисъл можем да кажем, че за Гадамер да поддържа подобна теза за съпринадлежността на мита и логоса, за положеността на разума в традицията, не е въпрос на това да релативизира разбирането, а се отнася до това да се отговори на изискванията на човешката ситуация в света. Начинът, по който той се защитава срещу обвиненията, че херменевтиката е беззъба, че няма критически потенциал заради прекалената обусловеност на разбирането от заварената традиция, ни показва, че дозата релативизъм, през която херменевтичното функционира, не е крайна, не е самоцелна и най-вече всъщност не е от такъв тип, че да превърне разбирането в инстанция, на която не може да се разчита да произведе адекватно познание.

„Перспективистки реализъм“ е начинът, по който Брайс Вахтерхаузер нарича позицията на Гадамер, искайки да я характеризира спрямо оста, която в дисертационната работа наричам обективизъм – релативизъм. За него може да се приеме, че споделя позицията на дисертацията, според която Гадамер държи да не изпада нито в крайността на универсалното, обективистично познание, нито в тази на крайно условното познание, при което познаваме не толкова самата реалност, колкото нашите собствени конструкции за нея. Затова и нарича Гадамеровата концепция „перспективистки реализъм“, като перспективизмът се отнася до историзма и крайността на човешкия начин на познаване, но свръх това все пак се настоява на реализъм – на това, че познаваме именно самите неща, а не нещо друго. Според Вахтерхаузер обаче Гадамер явно успява да удържи в работата си този епистемологически баланс – така да се каже, получава му се прокарването на този среден път. Това Вахтерхаузерово приемане минава най-вече през непроблематизирането функцията на „самите неща“ – положение, с което дисертацията, както стана ясно, не се съгласява. Друг пункт на несъгласие с Вахтерхаузер е интерпретацията му на кохерентното и кореспондентното при Гадамер. Сам по себе си е интересен фактът, че в текста на Вахтерхаузер също като в дисертационния труд се ползват тези две понятия, за да експлицират определени моменти от процеса на разбиране при Гадамер. Но според него те функционират също като при Дейвидсън, където критерий за истинност е само кохерентността, тя регулира разбирането. Това именно дисертацията отрича.

Според нея, както се видя, именно кореспондентността регулира разбирането – и точно в това се яви проблем.

Доста сходен на подробно изложението в дисертацията проблем в херменевтиката на Гадамер и нейните стремления и напрежения, струва ми се, отбелязва и Александър Кънев. Според него кохерентността на философската херменевтика страда поради това, че последната предприема един легитимационен проект на науките за духа, който хем се опитва да утвърди фундаменталната значимост на едно отношение към нещата в света, което отговаря на човешката крайност и е по-първично от субект – обектния познавателен подход, хем в същото време не иска да остане само в този негативен аспект на херменевтичното, в който смисълът се ражда различно във всеки исторически момент, а търси да го положи като все пак същински разбиращо и всъщност отговарящо по-автентично на начина, по който нещата сами ни се представят за опознаване. Този позитивен аспект на херменевтиката според Кънев я задържа близо до феноменологичното движение и е същото онова, което я поставя в спор с постструктурализма. И в центъра на възела от разнопосочни тежнениа попадат – очаквано – „самите неща“. Кънев обаче остава песимистичен относно възможността да бъде постигнат непротиворечиво търсеният от Гадамер баланс на херменевтиката. В противовес на това дисертацията твърди, че Дейвидсъновата философска позиция може да се види като предлагаща именно такова равновесно решение, макар изначално да не изхожда от същия контекст и да не се опитва да реши същите задачи.

Боян Знеполски на свой ред очертава една двойствена функция в херменевтиката на Гадамер. Тя успява според него да съчетае две, тегнещи в противоположни посоки интерпретативни действия, които за целите на работата можем също да положим по направлението, зададено като обективизъм срещу релативизъм. При Знеполски тези два курса биват изведени в положението за принадлежност към традицията, от една страна, и това на интерпретацията на традицията, от друга; в разбирането като едновременно репродуктивно и продуктивно. От една страна, традицията налага своите значения, диалогът е предетерминиран; критиката е невъзможна, нов глас няма откъде да дойде. Това е нещо като диктат на разбирането над разбиращия по отношение на собственото му значение, какъвто можем да видим като функциониращ и при обективизма. Освен чрез ролята на традиционното като авторитетно, диктатът на разбирането над разбиращия можем да видим като утвърждаващ се и в начина, по който Знеполски излага Гадамеровото схващане за херменевтичното знание като нравствено. Целта на херменевтичната интерпретация не е толкова да разбере и разкрие смисли, забулени от културните пластове на времето. Нейната функция също не е да се произнася по валидността на тези смисли, доколкото препредаването им в традицията вече е гарантирало тяхната правота. В този смисъл те са вече нещо като норми, по аналог на нравствените норми. Херменевтичната работа се състои в това да намери как да ги приложи в ситуацията на интерпретиращия. Така се оказва според Знеполски, че Гадамеровата херменевтика не може да бъде кой знае колко „основополагаща практика“, доколкото винаги се опира на някаква догматика. Бивайки

много повече практика по интерпретацията на заложените модели, отколкото (ако въобще) независим метод за постигане на разбиране, тя се свежда до „приложението и конкретизирането на духа на традицията в променливите исторически условия“ и не носи в себе си потенциал за критика. Поставяният от Знеполски акцент върху диктатурата на разбирането над разбирацията се смекчава благодарение на опосредяващата роля на езика. Езиковостта на всяко разбиране прави неизбежно обратното въздействие, макар и не под формата на диктат, разбира се, а по-скоро като диалогичната намеса, на разбирацията и неговата ситуация над разбирането. Езикът не може просто да възпроизвежда. Отразеното в него е винаги пресъздадено наново. Херменевтичната спекулативност никога не е просто рефлексия, тя е конституиране в езика, информирано от целостта на езиковите препрощания и на възгледа за света, на който самият език е израз. Така според Знеполски ясно се очертава тенденцията на Гадамер към баланс между репродуктивно и продуктивно или между метафизичност и субективност, примат на предмета и примат на мисълта или, мога да добавя, обективизъм и релативизъм. Голямата разлика с твърденията на дисертационната работа, изложени дотук, се състои в това, че Знеполски не намира за проблематично постигането на този баланс – напротив, в средата на езика той сякаш съвсем естествено се случва.

### **Гадамер и Дейвидсън**

Във философската литература са правени – има ги, макар че никак не са много – сравнения между Доналд Дейвидсън и Ханс-Георг Гадамер в аспекта на отношението им към разбирането. Някои автори твърдят, че това сравнение е не много удачно (тук можем да споменем Рюдигер Бубнер и Бьорн Рамберг), други намират в него откровение (сред тях са Джеф Малпас, Дейвид Хой, Ричард Рорти). Авторите, които са скептично настроени, имат на своя страна различните традиции, из които изхождат двамата представители на съвременната философия, а именно аналитичната (Дейвидсън) и континенталната (Гадамер), ако можем така условно да се изразим. Освен различни понятия и изходни позиции, това предполага и сериозно разминаване в проблематиките, през които всеки осмисля това, което пише, цялостно усещане за разнопорядковост лесно може да се добие при така трудно хармонизируеми трудове. Позицията на дисертационната работа е да не се съгласи с това положение. Тя търси да отличи сближеността на принципни позиции на сравняваните автори, на основата на която приликите между двамата да се явят като логично следствие. В крайна сметка и при Гадамер, и при Дейвидсън имаме конституиране на смисъла в диалога – и не преди него, и при двамата имаме неинструментално или арепрезентационистко схващане за езика, и при двамата имаме подобно на херменевтичския кръг развитие на събитието на разбирането/интерпретацията, при което започваме от своите предразбирания или вярвания, оставяйки отворена възможността те да бъдат променени в хода на диалога, и двамата полагат участието на света или нещата в ролята на трета инстанция в диалога

като необходимо условие за случването на разбиране, и при двамата функционира като неизбежна някаква форма на „принципа на добронамереността“ и още много други. Като най-основното, което ги свързва, е, че и двамата търсят да покажат как е възможно разбирането, интерпретацията, познанието – мисленето въобще – тогава, когато субект и обект нямат ясни ограничения, когато ситуацията на разбиращия внася не само времеви, но и съдържателен компонент в разбирането, историзирайки някогашните същности и разпадайки плътността им, когато изобличаването на догмите на емпиризма извежда на преден план „мита за даденото“. *Товава, когато самата възможност да разбираме се поставя под въпрос.* И двамата се застъпват за тази възможност по начин, който неизбежно я поставя под напрежението на двете крайности на обективизма и крайния релативизъм – в крайна сметка за да просъществува в тази среда, разбирането е осъдено да трябва да се справи с тези крайности и да намери крехкия баланс между тях. Този баланс именно – балансът между обективизъм и релативизъм – и конкретните начини, по които Гадамер и Дейвидсън го търсят, е общият за тях стремеж, на базата на който се гради и обосновава в дисертационния труд конструктивният паралел между тях.

В тази връзка втората част от дисертацията е посветена на излагане на позициите „за“ и „против“ на други автори относно удачността на сравнението между Гадамер и Дейвидсън и прилагане на аргументи срещу позициите „против“. Не всички изложени позиции се занимават с това пряко да отсъждат „за“ или „против“ сравнението, но тези, които не го правят, са подбрани заради това, че взимат отношение към такива аспекти от схващанията на някой от двамата (или и на двамата), които мотивират предприетото в работата сравнение между тях.

В първия проследен текст Джеф Малпас изразява несъгласието си с Рюдигер Бубнер, че между Гадамер и Дейвидсън не може да се прави сравнение. Бубнер базира позицията си на схващането, че докато Гадамер проблематизира самото разбиране и търси да го основе, да го покаже като възможно, то Дейвидсън приема действителността на разбирането за даденост и се интересува единствено от това как то да се случва най-добре. Малпас показва, че Гадамер също като Дейвидсън не дава никакво основание на разбирането, ами всъщност просто очертава как то се случва, проследява процеса, явно изхождайки от факта на неговото вече възможно случване.

Същият Джеф Малпас в един вече следващ текст прави сериозна стъпка напред по отношение на паралела между Гадамер и Дейвидсън. Той не само посочва множество пунктове на прилика, но нещо повече – възползва се от тези пунктове, за да експлицира някои по-необговорени предпоставки при Дейвидсън посредством схващанията на Хусерл, Хайдегер и Гадамер. Както казва самият Малпас, средната част на книгата му се занимава с холизма, който изглежда да е предпоставка на радикалната интерпретация, като за тази цел използва идеи от феноменологията и херменевтиката. Правейки опит да разгърне схващането на Дейвидсън за холизма, което последният само бегло скицира, авторът често поставя фокуса на изследването си върху гореизброените философи от



континенталната традиция, доколкото в техните работи намира търсената основа за едно по-пълно представяне на холистичния мотив.

Според Дейвид Хой пък херменевтиката не само може да влезе в диалог с Дейвидсън, но и последният може да бъде привлечен да помогне в защитата срещу критиците на Гадамер – както срещу тези, които го обвиняват в релативизъм, така и срещу по-деконструктивистки настроените сред тях, които пък го виждат като твърде консервативен. В хода на изложението си той намира много паралели между двамата, сред които отношението им към езика – интерпретиращото разбиране е по необходимост социално и се случва в езика – и холистичният характер на смисъла. Разбирането и при двамата е видно като необходимо социален процес, чиято схема включва най-малко три пункта – двама разговарящи и нещо, за което се разговаря. Сходни според Хой са и понятията им за интерпретация. За тях интерпретацията, или разбирането, не се занимава с това как да се представят по-правдиво обектите, които са ни дадени преди и независимо от интерпретацията, а всъщност е нещо, което маркира всички наши отнасяния към света. Радикалната интерпретация и при Гадамер, и при Дейвидсън се интересува от това да разбере как се случва разбирането, как бива проведен този неизбежен интерпретиращ модус. Друга близост между двамата философи Хой разпознава във факта, че и двамата, по негови думи, не са реалисти в метафизическия смисъл, т.е. те застават срещу представата, че за света може да се мисли като за съставен от концептуално изцяло независими от познаващите ги предмети., макар все пак да приемат позицията, че външният свят независимо съществува. Още нещо, в което паралелът е неизбежен, е „принципът на добронамереността“. И Гадамер, и Дейвидсън Хой вижда като ползващи някаква форма на този принцип не просто като епистемологически метод, чиято употреба е въпрос на избор, а като условие за възможност на разбирането. Поредната прилика Хой разпознава в отношението на двамата философи към вариативността на разбирането/интерпретациите. Той прави разграничение между релативизъм и плурализъм, поставяйки Гадамер и Дейвидсън като утвърждаващи второто. Макар интерпретациите да може да са множество, това не значи, че не може да има погрешни такива. Целта не е да се лишат от основание въпросите на епистемологията или да се обезсмисли въпросът за истинността на различните интерпретации.

Онова, което от статията на Хой има най-голяма тежест за дисертационната работа, е не толкова специфичният начин, по който той подема в текста си темата за паралела между двамата сравнявани философи, а самите връзки, които прокарва между тях, и най-вече изводът, който прави, заставайки съвсем ясно в защита на тезата за възможността на диалог между тези така различни по „стил и контекст“ философски позиции, и то на продуктивен диалог. Базата, на която той е възможен според него, е тяхното „споделено разбиране за интерпретацията“. Това е общата база, на която също и дисертацията очертава като възможен подобен диалог.

Макар Бьорн Рамберг да заявява явно намерението си да разкрие „подводните камъни“ в едно евентуално асоцииране и сравнение между Гадамер и Дейвидсън, той

всъщност очертава доста убедителна картина на сходствата между двамата философи. Такова например е общото и за двамата, несводимо до нищо друго, позоваване на истината. Както Гадамеровото „предсхващане за завършеност“, така и Дейвидсъновиат „принцип на добронамереността“ имплицират представата за достъпността на разбиращите се до [някаква форма на] истината. Друго голямо сходство между двамата е „езиковата природа на всяко разбиране“. Също така и двамата гледат на интерпретацията като на холистично начинание. Друго, което споделят, е симетричността на събитието на разбирането. И двамата участници са в позицията да бъдат трансформирани в процеса на разбиране. Нямаме си работа с еднопосочен процес. Още едно условие за възможност на разбирането, което намираме както у Гадамер, така и у Дейвидсън, е това водещите интерпретативния диалог да споделят един свят. И все пак Рамберг не е убеден. Основното различие според него се очертава в различния начин, по който схващанията на двамата следва да се мислят като отделени от практиката. Изразява се в това, че, да, твърденията и на двамата не бива да се мислят като пряко относими към нашите действителни изказвания, но всъщност посоките, в които те се отклоняват от описанието на практиката, са доста различни. Дейвидсън страни от практическото по посока на една идеализирана теория на познанието, а Гадамер страни от практическото, правейки онтология. Дейвидсън изгражда теоретичен проект, който борави с идеален модел на човешките способности и води след себе си следващи „конструктивни обяснителни задачи“, които могат да се мислят като даващи проверка на неговата издръжливост. При Гадамер нямаме нищо такова. Той не търси да създаде някакво *схващане* за истината, а говори за *опит* с истината; той не описва какво означава нещо да е истинно, а по-скоро ни запознава с различни начини, по които можем да *се срещнем* с истината. Този тип постигане на истината е насочен срещу сциентизма и установява легитимността на *sui generis* форми на познание, които не могат да бъдат описани в термините на методологическата рефлексия.

Рамберг тук описва херменевтичското случване при Гадамер като процес, който се опитва да избегне клопките както на сциентизма, така и на нелегитимността на въпроса за истината. В случая тези две крайности изпълняват същата функция, каквато изпълняват обективизмът и релативизмът в дисертацията. Според Рамберг Гадамер успява да лавира между двете крайности съвсем успешно, без да използва доказателствени процедури, чрез *sui generis* форми на познавателно конструиране, развиващи се в опита и диалогично създаващи тъканта на историческото ни *ние*. И това именно го разграничава от теоретизиращия, процедурен, идеален познавателен модел на Дейвидсън. Но дисертационната работа се опитва да покаже не само че Гадамер не е толкова успешен в това си начинание, накланяйки се в посоката на определен тип обективизъм и все пак използвайки нещо като нормиращи процедури и критерии за валидност, но също така и да напомни, че Дейвидсън не е толкова идеално-теоретичен, когато говори за радикалната интерпретация. Все пак радикалната интерпретация е неизменен момент от случването на всяко разбиране, тя е част от практиката; но освен това при нея също като при херменевтиката изхождаме от предварителните смислови

очаквания на един исторически и ситуативно определен интерпретатор. Т.е. независимо от различния контекст, от който тръгват и на базата на който изграждат схващанията си за разбирането, независимо от различния речник и различния тип наратив, който ползват, и двамата описват познавателни процеси, имащи твърде много сходства, и всъщност се разполагат много по-усреднено в същия този спектър, в който Рамберг ги полага като противоположни.

По-нататък дисертацията обръща внимание на Джон Макдауъл и Майкъл Фрийдмън. Според Макдауъл Фрийдмън го подозира в идеализъм – същата проба идеализъм, която последният прививда и у Гадамер. Дискусията между двамата по този въпрос се завърта (и) около схващането за отношението между разбиране и свят при Гадамер. Двамата застават на различни позиции по този въпрос и това никак не е необяснимо, по моему, имайки предвид нееднозначните напътствия, които самият Гадамер оставя по темата, опит за чието разчитане е дисертацията. Разминаването между двамата като че ли се дължи на акцентирание върху различни и трудно помиряващи се аспекти от концепцията на немския философ. А чрез обсъжданите позиции се очертават самите силови линии на проблематичността при Гадамер като възплътени в две боричкащи се интерпретации.

Според Фрийдмън Гадамеровата картина на света е продукт на човешката концептуална дейност и като такава е идеалистическа. А доколкото всяко разбиращо съзнание е потопено в традицията, този идеализъм е и релативизъм. Защиствайки на свой ред позицията на Гадамер (и своята), Макдауъл ще каже, че Гадамеровото представяне на света и разбирането не предполага подобно релативистично затваряне в собствената позиция. И това е така благодарение именно на отвореността на всеки един светоглед към всеки друг, посредством акта на сливане на хоризонти. А подобна картина на всеобхващаща възможност за разбиране, общуване и възприемчивост към чуждото не акомодира добре окачествявания като идеализъм и релативизъм.

Всъщност и двете позиции – на Макдауъл и на Фрийдмън – могат да се обяснят според дисертационния текст с положения, които Гадамер иска да защити. Фрийдмъновата може да се аргументира чрез нежеланието на немския философ да прибегва до трансценденталистски начала или надисторически същности, за да обясни възможността за диалог и разбиране помежду ни. Но тя е застрашена от релативизъм. Макдауълвата пък би могла да се обясни с желанието на Гадамер да гарантира възможността да се разбираме помежду си. Но тя пък е застрашена от обективизъм. Двамата в случая можем да видим като изразители на двете основни оси, около проблематичността на чието съчетаване се гради настоящата работа. Едната се опитва да спази антиметафизическа хигиена, докато другата реже безкрайно множащите се глави на релативизма. И двете трудно се помиряват една с друга.

Самите Доналд Дейвидсън и Ханс-Георг Гадамер също взимат отношение към евентуалната близост помежду си. Фокус на споделеното от Дейвидсън е хабилитационният труд на Гадамер – *Платоновата диалектическа етика*. Едно от нещата, които според Дейвидсън би следвало да са привлекли Гадамер към диалога *Филеб*, е

фактът, че в него повече отколкото във всеки друг Платонов диалог е илюстриран начинът, по който в разговора достига до споделено разбиране. Тук се откроява и още нещо – макар да става въпрос за класическия Сократов еленктически метод, моделът тук е различен. Докато на други места с подобна дискусия Сократ никога не бива показан да греша, макар и да твърди, че не знае истината, тук не само първоначалното предположение на Филеб, но и това на Сократ бива отхвърлено. Приема се за вярно трето положение, което се ражда като директен резултат от проведения се разговор. Дейвидсън обръща внимание и на още нещо, което би следвало да допада на Гадамер. Става въпрос за това, че целта на цялото упражнение не е ясна от самото начало; не се търси да се определи една статична идея или да се изведе някакъв вечен абстрактен принцип. По-скоро целта (в случая постигането на „добрия живот“) се изразява в това „да се познава изкуството на различаването, съденето, избирането и съчетаването на правилните елементи на един живот по начин, който показва мяра, пропорция и стабилност“. В този смисъл отговорът не е фиксиран, а се формира от всеки човек в зависимост от параметрите на собствения му живот; една цел, изключително съобразена с крайността и историчността на човешкото същество. Това са аспекти от Гадамеровото третиране на ситуацията на диалога, зад които би застанал, по думите му, и самият Дейвидсън. Той е съгласен с Гадамеровата позиция, че в разговора двамата участници попадат под влиянието на обектите и биват трансформирани по такъв начин, че никой не излиза същият, какъвто е влязъл. С крайността и ситуативността на човешкото разбиране също е в синхрон. А много своя тема пък припознава в твърдението на Гадамер, че езикът съществува истински само в разговора. Това за него означава, че само в диалога езикът може да има някакво съдържание. А доколкото според Гадамер мисълта зависи от езика и разбирането се случва в езика, от това би трябвало да следва според Дейвидсън, че само в междуличностната комуникация може да има мисъл – позиция, която, както ще видим, е основна за самия него. Без споделеност няма разбиране, няма и мислене въобще. Нещо, в което Дейвидсън се разграничава от Гадамер, е схващането на последния, че диалогът предполага или поне достига да общ език. Онова, което според него е нужно, е единствено разбиране, но разбирането няма нужда да се случва на база общ език. (За това повече в частта за Дейвидсън.)

Гадамер, от своя страна, се съгласява с Дейвидсън в това, че разбирането не е съгласие и че неговото „предсхващане за завършеност“ също като „принципа на добронамереността“ е условие за възможност на това да се случи комуникация и няма за следствие равняващо се на съгласие разбиране, което задължително да усвоява чуждото. Напротив, херменевтичското във всяко познавателно отнасяне е свързано именно с отвореността към чуждото, към това да се научи нещо ново и да се трансформира собствената позиция. Все пак Гадамер изразява определени резерви относно по-задълбоченото сравнително изследване върху собствените си позиции и тези на Дейвидсън. Всъщност проблемът според него се изразява в това, че разговорът при Дейвидсън, структурата на разговора – и въобще интерпретацията – се отнася само до „постигането на правилно познание“. А според Гадамер херменевтиката не се

интересува главно от наука и епистемология, ами от „онтологията“ на комуникацията се в езика живот“. Цялостно можем да кажем, че Гадамер подозира Дейвидсън в разгръщане на една методология на познанието – нещо, което той, както знаем, иска да избегне в своето творчество. Но както вече бе обсъдено, Гадамер е по-методологичен, отколкото му се иска, а пък в същото време – мога да добавя тук – Дейвидсън не е по този начин изчистено методологичен, както пък иска да го изкара Гадамер тук, че да му пречи това да е чувствителен към именно тези характеристики на разбирането, които го правят херменевтическо в Гадамеров смисъл. В крайна сметка Гадамер „наследява“ Хайдегеровата онтология – нещо, от което Дейвидсън е далеч, – но всъщност я използва периферно и само инструментално в основанията на херменевтическия си „метод“. Онова, което той прави, не е много различно от теория на познанието, базирана в акта на разбирането като диалог. Но точно същото прави и Дейвидсън.

### Доналд Дейвидсън

Причината, поради която Доналд Дейвидсън бива привлечен към дисертационната работа, е специфичният начин, по който в своите съчинения той „урежда“ отношението между вярванията ни и обективния свят. Доколкото първата част на работата е посветена на това да обособи и аргументира проблематичността, която се явява в отношението между „самите неща“ и нашето разбиране при Гадамер, целта на тази трета част е да се отнесе към гореспоменатото отношение свят – вярвания при Дейвидсън като към едно избягващо тази проблематичност отношение, което от своя страна е достатъчно близко по своето функциониране до проблематичното Гадамерово отношение, за да може да се сметне за добра негова алтернатива.

Във *Върху самата идея за концептуална схема* Дейвидсън иска да постави под въпрос самата идея за концептуална схема. С това обаче той не прави крачка назад към схващането за езика и концептуалния му апарат като за неутрален инструмент, описващ реалността по такъв начин, че да дава основание на тезата, че теориите ни за света са относителни единствено и само към самия свят и към нищо друго. Защото пък това би означавало да поддържа първата догма на емпиризма, формулирана от Куайн. Чертаейки тази конкретна траектория, той борави с такова понятие за свят, според което последният е обективен, общосподелен и достъпен, но не и картезиански. В това именно е и ключът към значимостта му спрямо поставената в дисертацията задача. Следвайки тази цел, едното от нещата, които прави, е да изложи две различни тези за отношението човек – свят: тези, които той приписва на Питър Стросън и на Томас Кун, съответно. Многото въображаеми светове на Стросън, казва Дейвидсън, се появяват без промяна в гледната точка. Дуализмът, който позволява такъв вид размножаване на световите, е този между теория и език или между аналитични и синтетични истини. За да е възможно да опишем съвсем различни светове от нашия с концептуалния ресурс на познатия ни език, трябва да предположим, че понятията ни имат фиксиран смисъл, независим от фактическите положения, които изразяваме с тях. Т.е. изискването е да имаме понятия,

чийто смисъл да не е „замърсен“ от твърденията, които изразяваме с тях, за да опишем света и неговите зависимости, или от теориите ни за света. Това би означавало да можем да правим строго разграничение между език и теория и то да е разграничението между автономен органон и набор от описания на света, изразени посредством този органон. С други думи Стросън Дейвидсън вижда като придържащ се към положението, което Куайн обявява за първа догма на емпиризма. Друг начин за размножаване на светове, с който Дейвидсън е несъгласен, е този на Кун. Него пък вижда като придържащ се към положение, което самият Дейвидсън ще обяви за третата догма на емпиризма. Там си имаме работа с един свят и множество гледни точки към него. Макар и всъщност да става въпрос, стриктно погледнато, за един свят, „несъизмеримостта“ между гледните точки към него ни поставя в ситуация да говорим по-скоро за различни *светове*, нежели да се задоволим само с твърде слабо звучащото като описание на тази ситуация различие в гледните точки. „Несъизмеримост“ е понятието, което Кун използва, за да назове непреводимостта между различните светове или парадигми. Този втори вариант на размножение на светове се гради върху отричането на една от двете догми на емпиризма, посочени от Куайн, а именно догмата за разликата между аналитично и синтетично или разликата между език и теория. Тук обаче като условие за възможност се появява друг дуализъм, който Дейвидсън ще нарече „трета догма на емпиризма“. И това е дуализмът между неинтерпретирано емпирично съдържание и концептуална схема. Новият свят е нов, защото се описва от нов език, а не защото е нов сам по себе си. Светът, т.е., остава същият. А с него остава и нещо постоянстващо и неутрално по отношение на различните парадигми. Това постоянстващо нещо е неинтерпретираният свят; той е единият член на споменатия дуализъм. Вторият член е интерпретацията на света или концептуалната схема. Макар че неинтерпретираният свят така се явява посредник между несъизмеримите концептуални схеми, той не може да опосреди превода между тях – и с това да го направи възможен – защото, както казва Кун, няма такъв език, който да може да се отнесе към природата пряко, нетеоретично, и така да ни даде липсващото звено на превода. Дейвидсън не вижда като удържимо понятието за концептуална схема, доколкото идеята за несъизмерими светове или взаимна непреводимост, на която то се базира, според него не може да бъде схваната. Става въпрос за това, че за да можем да схванем различието, то трябва да е базирано върху фон на базово съгласие. Положението за абсолютното различие не може да бъде схванато, то е в някакъв смисъл парадоксална постановка. И отказвайки се от тази идея за концептуална схема, той разчиства пътя към повторно установяване на един вид пряка връзка на човека със света.

Къде стои Гадамер спрямо така описаните догми на емпиризма? Той, както видяхме, опитва да очертае за разбирането път колкото далечен от обективистичното познание, толкова и неизпадащ в релативистичен разпад. За този път в новата ни нарративна ситуация можем да кажем, че търси баланса между първата и третата догма на емпиризма – езикът не е неутрален инструмент (не се поддава на първата догма), но не е и единовластен властелин (не изгражда концептуални светове, като така избягва и

третата догма). Начинът, по който се пречи на езика-теория да конституира концептуално самовластие, е чрез санкционирането му от страна на света. Това санкциониране не е никак еднозначна процедура – за него следва много да се внимава, за да не ни върне то към някоя от догмите, които се опитваме да избегнем. Коя инстанция има смислов приоритет при Гадамер – езикът или светът? Този въпрос засяга както ядрото на специфицирания от дисертационната работа проблем при Гадамер, така и характера на баланса между първата и третата догма на емпиризма. Така или иначе, целта на работата не е в крайна сметка непременно да бъде уличен Гадамер във връщане към първата догма на емпиризма. По-скоро позиционирането му спрямо тези догми помага за експлицирането на приликите и разликите между него и Дейвидсън именно по въпроса за отношението свят – вярвания/език. *Как да не прекъсваме връзката между свят и вярвания/език (да не попадаме в третата догма), без да даваме смислов приоритет на света по един обективистки начин (без да се връщаме към първата догма)?* Това е именно балансът, който и двамата търсят, който ни позволява да преследваме идеята за разбирането като възможно – идея, в която и двамата вярват. И това е именно балансът, към който Дейвидсън подхожда по един различен от Гадамер начин, успявайки да избегне противоречието, в което последният изпада.

Един от основните въпроси, които Дейвидсън в своята работа си задава, е – подобно на Гадамер – как се случва разбирането или интерпретацията. И все пак в изходните си интуиции, понятия и подходи двамата може да звучат доста разпонарядково. Макар и далеч да не тръгва като Гадамер от схващането за разбиране на Хайдегер – разбирането като модус на битие, – в крайна сметка визията на Дейвидсън за това как разбирането се случва, как езиковостта има отношение към него, за холистичността и интересубективността на един макар и не обективистичен, но все пак не разпадат в несъизмерими концептуални светове смисъл, доста си схожда с тази на първия. В търсене на своя отговор на въпроса за разбирането Дейвидсън подхожда чрез концепцията за „радикална интерпретация“. Тя е повлияна донякъде от „радикалния превод“ на Куайн, но представлява нещо различно. И при двамата отношението към смисъла е особено и внимателно; и двамата искат да се базират на нещо несемантично, на нещо по-основно и недвусмислено – като наблюдаемостта и наблюдаемия свят. Но макар и нетръгнал от семантичното, все пак Дейвидсън, за разлика от Куайн, иска да достигне до него с цялата тази процедура. Радикалността на радикалния превод и радикалната интерпретация се състои в това, че и при двете се касае до ситуация, в която наблюдателят (съответно преводач или интерпретатор) си има работа с изцяло непознат за него език/говорител в непознатата култура. При Куайн става въпрос за отношение на съгласие с определени изречения при наличието на определени стимули в определено време и несъгласие при неналичието им. Дейвидсън също използва този механизъм на съгласие и несъгласие с изречения, но при него не се касае до стимули, а до светови дадености от по-общ характер. Всяка теория на интерпретацията следва да бъде подкрепена само от свидетелства, за които е правдоподобно да се мисли, че са достъпни на интерпретатора. С други думи, не бива да се включват лингвистични

понятия като смисъл, интерпретация, синонимност и др., доколкото до такива нямаме достъп при радикалната интерпретация, а според Дейвидсън теорията на интерпретацията е по необходимост теория на радикалната интерпретация, защото всяко разбиране предполага такава. В търсене на теория на интерпретацията, Дейвидсън дава да се разбере, че едно ръководство за превод на всяко изречение от един език на друг (или на нашия) не може да служи само по себе си за теория на интерпретацията, защото в него липсва каквото и да било указание за това какво следва да знаем, за да интерпретираме собствения си език. Но ако към една теория на превода прибавим теория на интерпретацията на собствения ни език, би се получило според него точно това, което търсим, но все пак в ненужно раздута форма. Това, от което можем да се лишим, е посредничеството на собствения език – то се явява излишен среден член между интерпретацията и чуждоезичния израз, а „това, което остава след отпадането на отнасянето, е структурно разкриваща теория на интерпретацията за езика – обект, облечена, разбира се, в познати думи“. С такъв тип теория според Дейвидсън се срещаме в лицето на теорията за истината на Алфред Тарски. Това, което характеризира теорията на истината в стила на Тарски, е, че „снабдява“ всяко изречение  $s$  от езика – обект с изречение с формата:  $s$  е истинно (в езика – обект) тогава и само тогава, когато  $p$ , или така наречените изречения  $T$ . Те се получават като се замени „ $s$ “ с канонично описание на  $s$  и „ $p$ “ – с превод на  $s$ . Пример за изречение  $T$  е: „Снегът е бял“ е истинно тогава и само тогава, когато снегът е бял.“ В изречението  $T$  на Тарски втората част се приема за превод на първата. Но според Дейвидсън не можем предварително да предположим какъв е правилният превод на даденото изречение, без преди това да сме предположили някаква форма на интерпретацията му, а нали това именно, което търсим да създадем, е теория на интерпретацията – би се получило кръгова аргументация. Предложението му е да се обърне посоката на обяснението. Вместо чрез предпоставяне на превод да се дефинира истината, обратно – с предпоставяне на истината, с приемането ѝ за базово, аксиоматично понятие, да се стигне до схващане за превода или интерпретацията. Тогава преобразуваната Конвенция  $T$  би обвързвала всяко изречение  $s$  от езика – обект с изречение от следния вид:  $s$  е истинно тогава и само тогава, когато  $p$ , където „ $p$ “ се заменя с всяко изречение, което е истинно тогава и само тогава, когато  $s$  е истинно. И тези изречения не се взимат в изолация, едно по едно, ами в цялост, всички изречения от езика – обект заедно. След като вече има така преобразуваната Конвенция  $T$ , Дейвидсън си задава въпроса какви са свидетелствата, които радикалният интерпретатор може да получи по отношение на истинността на изречението  $T$ . Избягвайки свидетелства, почиващи на познаване на смисъл, той се насочва към отношението на приемане на дадено изречение за истинно. Но занимавайки се с радикална интерпретация, сме еднакво незапознати както с вярванията на интерпретираните, така и със смисъла на техните изказвания, което ни поставя в затруднено положение, що се отнася до това да фиксираме стойностите на едното спрямо другото в приеманите за истинни изречения на събеседника. Този проблем бива адресиран чрез полагане стойностите на вярванията като колкото е



възможно по-константни, докато се разкрива смисълът на изказванията. Това се реализира чрез следване на методологическото правило да се интерпретира по такъв начин, че да се постига оптимално съгласие с интерпретирания. На непознатите изказвания се назначава такъв смисъл, че интерпретираните говорещи да са прави (според нашите критерии за това какво е правилно), когато това е възможно. Целта на подобен подход на стремеж към максимално съгласие при интерпретацията не е да се отнеме възможността за несъгласие и грешка – това би било абсурдно. Идеята е, че спорните пунктове и грешките могат да станат разбираеми и да се открият само на фона на едно по-общо съгласие. И все пак, дори да приемем всичко това, пак остава въпросът може ли така изградената теория да работи за радикално интерпретиране на изказвания. Според Дейвидсън проблемът се явява в липсата ни на критерий при Изреченията *T* за превод между лявата и дясната част на условното изречение. Защото ако бихме имали такъв, бихме могли да знаем кога едно Изречение *T* отговаря на Конвенция *T* и кога – не. Той обаче вижда решение на този проблем в изискването за холистичност. В теорията боравим с всички *T*-изречения наведнъж и това изискване ни снабдява с друг критерий за съответствие, а именно, че всички *T*-изречения би трябвало да отговарят на свидетелствата за приеманите за верни от интерпретираните говорители изречения.

Методите, използвани от Дейвидсън с цел да се стигне до някакво работещо разграничение между вярванията на интерпретираните говорители и смисъла, който влагат в изказванията си, се основани на т. нар. „принцип на добронамереността“. За да можем да разберем някого, е нужно да можем да видим казаното от него като логически кохерентно (но то означава и да се стремим да нагаждаме интерпретацията си на казаното така, че тя да има за резултат нещо кохерентно). А също така нещо друго, което не можем да избегнем, когато се опитваме да разберем някого, е да му приписваме (някаква степен на) истинни вярвания (спрямо собствената ни оценка) за света. Кое то предполага някаква реакция спрямо света и нещата в него, някакъв вид кореспондентна обвързаност, която да споделяме с онзи, когото се опитваме да разберем. Тук веднага се налага аналогията с „предсхващането за завършеност“ на Гадамер. Там също можехме да обособим в отнасянето към текста едновременно кохерентен и кореспондентен принцип. Основната разлика се наблюдава в типа кореспондиране, което бива предполагано от единия и от другия. Гадамеровото кореспондиране, както вече знаем, се отнася до „самите неща“ и тяхната нормираещост на ниво същност. Дейвидсъновото кореспондиране отговаря на определен тип каузалност, който нещата в света имат като въздействие – по аналогичен начин и при разбиращите, и при разбираните. Характерът на тази кореспондентност е един от основните акценти на тази работа.

За да потърси произхода на гореспоменатото различие на начина, по който се търси балансът между обективизъм и релативизъм при Дейвидсън спрямо Гадамер, работата се обръща към Куайн и неговото отношение към понятието за смисъл като интенционално понятие, към натурализирането на епистемологията. Именно скептичното отношение към това понятие, което Дейвидсън заимства от Куайн, стои в

основата на една своего рода смислова „прекъснатост“, отваряща се между света и нашите вярвания. Тази смислова прекъснатост изглежда да подсигурира положението, че светът няма да носи обективистичен смислов приоритет при описанието на начина, по който се осъществява познанието ни просто защото между човек и свят всъщност не се осъществява никакъв смислов трансфер. Следвайки повелята на подобен един натуралистичен подход, за Куайн е очевидно, че говоренето за философията на съзнанието следва да направи лингвистичен обрат и да говори за езика. Смишълът е смисъл на езика. Той спира да бъде по мярата на една „безкритична семантика“ някаква предезикова цялост, за него започва да се мисли бихевиористки – релевантността на смисловостта се изчерпва от начините, по които тя се отразява в поведението. Не само смишълът при Куайн се размива като понятие (или поне като понятието, което е било преди това) – интензионалните понятия като цяло (сред които синонимност, дефиниция и аналитичност) се показват като подозрителни. Решението за епистемологията ще се търси при екстензионалните понятия, смишълът става емпиричен смисъл и по-конкретно стимулен смисъл. Един от основните пътища, които водят Дейвидсън в посока на това да може да даде разрешение на проблема на Гадамер, е именно възприетото най-пряко от Куайн проблематизиране на интензионалните понятия и желанието за прибъгване към екстензионални. При Куайн това води до замяната на понятието за смисъл с бихевиористичното понятие за стимулен смисъл, което търси да заличи всякакви семантични остатъци. Дейвидсън поема в малко по-друга посока. Той запазва – което в случая се явява важно – интенцията да си служи с екстензионални понятия, но въпреки това – което пък е важно заради паралела с Гадамер – не възприема стимулния смисъл, а търси все пак да запази някакво по-„традиционно“ понятие за смисъл. Това обаче ще бъде смисъл, който не е базово понятие, а се извежда от други, несемантични понятия. Това, което е най-важно за нас относно емпиричния смисъл, е, че се получава някакъв тип пренос на информация от света към човека, който е в едно отношение съвсем пряк, но в друго отношение носи някаква косвеност. Косвеността идва от там, че не описваме процедурата като прекия пренос на нещо от света в нещо в човека, а става въпрос за ситуация, при която при определено въздействие от света човекът е склонен да се съгласи или не с дадено изказано положение. Подходът не търси да изследва характера на прехода от светови реалии в познавателни реалии; важното е, че при осъщественото въздействие на света върху човека последният е склонен да обяви за истинни или не дадени изречения. Оказващите въздействие върху човека условия в света, при които той се съгласява с едно изречение на наблюдението, могат да бъдат обособени като емпиричния смисъл на това изречение. Виждаме, че смисъл тук се употребява някак условно и има за основа взаимодействие между свят и човек, което е изцяло причинно. Светът оказва причинно въздействие върху сетивата на човека и това е всичко, с което той допринася към смисъла. Нямаме никакъв предварителен смисъл, някаква обща същност или някаква форма на обособени неща сами по себе си, които да се описват като играещи каквато и да било роля при прехода между свят и човек.

Но да се обърнем към познанието при Дейвидсън. В една късна своя статия той разглежда в синтезиран план взаимовръзките между т. нар. „три разновидности на познанието“. Това са трите разновидности на емпирическото познание, а именно: познание за съдържанието на собственото ми съзнание [knowledge of the contents of my own mind], познание за света [knowledge of the world] и познание за съдържанието на съзнанието на другите хора [knowledge of the content of other people's minds]. Дейвидсън смята, че тези разновидности на познанието са взаимозависими, еднакво базови и нередуцируеми една до друга. Нито една от тях не е първична спрямо другите, което обособява динамиката им като холистична – всяка една от тях предполага другите две като условие за възможност. Причината, поради която всяка една от трите разновидности на познанието е несводима до другите две, се крие в познавателната роля, която те играят – роля, показваща всяка една от тях като незаменима в познавателния процес. За да имаш познание, ще ни каже Дейвидсън, трябва да имаш вярвания. Но за да имаш вярвания, не е достатъчно да разграничаваш различни аспекти от света. За да може да се каже, че някой има вярвания, той или тя трябва да може да прави разлика между истинни и неистинни такива, т.е. да разграничава илюзия от реалност, да има понятие за обективна истина като нещо различно от мнението. А източника на това понятие за обективна истина Дейвидсън вижда в междуличностната комуникация. За да мога да знам какво мисля – за да може да се каже въобще, че имам някакви вярвания, – трябва да съм в комуникация с другия, да знам какво той мисли, защото това ми дава критерий за обективност, без който като мислещо същество не мога. Но възможността да знам какво мисли другият зависи от споделеността на свят, за който имаме вярвания, от познание за споделен свят. Защото единственото, с което разполагам, за да придобия познание за това какво другият мисли, е неговото поведение, външната изява на отношението му към света, най-вече изказванията му, в комбинация с предположението, че той ги приема за верни. Така че споделеният свят ми дава нещо, без което не мога да разбера изказванията на другия – дава ми пресечната точка между това към какво се отнасят моите вярвания и това към какво се отнасят вярванията на другия. За да се получи комуникация, говорещият и интерпретиращият трябва да разбират какъв смисъл първият влага в думите си. Добър пример, който да ни даде представа как това се постига, е този с радикалната интерпретация, при която интерпретиращият не говори въобще езика на говорещите. Той, освен това, не може да има директни наблюдения върху вярванията, желанията или намеренията на говорещите. Единственото, до което има достъп, са външните изяви на тези пропозиционални отнасяния, сред които са и изказванията. Още нещо, което интерпретаторът може да направи, е да отчете, че достатъчно често говорещият изявява определен тип отнасяне към обект, който интерпретаторът възприема. И макар той да не може да предполага, без да влезе в порочен кръг, какво говорещият съдържателно влага в изречението, с което реагира на обекта, то има видове отнасяния, които интерпретиращият може все пак да припише на говорещия, без да знае предварително какво означават изказванията му, и сред тях е отношението на приемане на собственото

изказване за истинно. Но за да се случи комуникацията, трябва да се реализира някакво отделяне на смисъла, който говорещият влага в изказванията си, от вярванията, които има. Процесът по разграничаване на вярванията от вложения смисъл включва, както видяхме, заемането на собствените вярвания от страна на интерпретатора по посока на говорещия. За да проработи това заемане, трябва да сме подложили за основа принципа на добронамереността, който в кореспондентния си елемент предполагаше, че интерпретаторът приема говорителя за реагиращ на същите характеристики на света, на които самият той би реагирал при сходни обстоятелства. Без това няма как да минем, корелацията в отнасянето към характеристики на света между интерпретатора и говорещия се предполага от самото това, че се случва комуникация. Този процес Дейвидсън нарича триангулация. Двама човека реагират по някакъв начин на някаква сетивна стимулация, идваща от света. Чрез засичане на направлението, откъдето идва тази стимулация, на кръстопътя им се явява общата причина. По този начин се затваря триъгълникът, който позволява изказванията и мислите ни да придобият съдържание.

Що се отнася до езика, той и мисленето според Дейвидсън не могат да се мислят независимо едно от друго и нито едно от двете не е първично, по-скоро двете вървят заедно. Това е една не-редукционистка и не-инструментализираща визия за езика, която добре се схожда с Гадамеровата представа за същия. Една разлика между двамата относно езика, както бе споменато, е, че според Гадамер имаме нужда от достигане до общ език между събеседниците, за да се случи разбиране, а според Дейвидсън нямаме нужда от такова. Причината за това разминаване бихме могли да свържем с ролята, която светът или нещата изпълняват при разбирането в описанието на значението на общия език. „Самите неща“ на Гадамер имат нужда от измерение, в което да достигнат до събеседниците. И това измерение е езикът. Намирайки се един друг посредством общите същности, нормиращи конституирането на един общ смисъл в диалога, събеседниците със самото това вече са формулирали общ език. В този смисъл акцентът върху нуждата от общ език при Гадамер можем да обвържем с нуждата от това да имаме пренос – пренос на смисъл от общите същности към новите, конституирани в конкретния исторически разговор такива. За Дейвидсън нещата от света нямат нужда от обща арена за изява, която да позволява пренос на смисловост. Достатъчна е реакцията, която получават във всеки от участниците в триангулиращото общуване и сравняването на тези две реакции. За него събеседниците трябва просто да са „в присъствието на споделени обекти“, а не да „имат пред очи същността на нещо“. И в този смисъл за него езикът няма толкова фундаментална роля – да разбере не означава да споделя език с някого, да се срещнем при самопроговорилото се нещо; споделеността на език може да улесни разбирането, но не е задължително условие за случването му. *Защото той не е средата, в която светът ни говори, той е само средата, в която ние си говорим помежду си.*

Вече стана ясно, че споделеният свят според Доналд Дейвидсън не е нещо, без което можем да минем, ако искаме да говорим за разбиране, познание или мислене въобще. Връзката, онази непосредствена връзка между нас и света, която не се поддава на понятизиране, а с това и не подлежи на понятийно несъизмерими интерпретации и

релативизиращи концептуални схематизирания, е причинно-следствена връзка. Истината според него е кореспондиране с начина, по който нещата са, следователно една приемлива теория за истината следва да не си противоречи с подобно кореспондиране. Когато говори за кореспондентността като за поставяне на думите по някакъв начин в отношение към обектите, Дейвидсън не иска да лансира идеята за означаване във връзка с конструирането на теория на познанието, а по-скоро иска да не лиши последната от връзката ѝ със света въобще. Но всъщност според него теорията на познанието следва да е кохерентна. Тази му позиция е следствие на отхвърлянето на идеята, че основание за познанието (като под познание се разбира съвкупността от истинни вярвания) може да се търси в свидетелствата на сетивата. Проблемът тук според него се крие в обстоятелството, че за да могат да функционират като основаващи, сетивните усещания следва да са осъзнати, а осъзнати ли са, те са вече вярвания. А това ни връща към кохерентността – вярванията се основават на други вярвания. В този смисъл връзката между вярванията и сетивните усещания продължава да е неясна. Тя явно не може да е логическа, защото усещанията и вярванията са разнопорядкови. Но каква е тогава? Според Дейвидсън връзката е причинна. Усещанията ни причиняват някои наши вярвания и в този смисъл стоят в основата им по някакъв начин, но като техни *причини* [causes], което е различно от това да са техни *основания* [justifiers]. На въпроса дали едно вярване е обосновано или не е обосновано не може да се подходи през причинно-следствената връзка, която то има с някакво усещане. Този тип съотнасяне между света и нашите вярвания той нарича кореспондентност без съизмерване [correspondence without confrontation], като в случая под „съизмерване“ се разбира изправяне (или конфронтиране) на вярванията ни пред съда на света. Кореспондентността тук функционира само в това, че все пак тези вярвания имат еднозначна връзка с обективния свят, те не са независим продукт на нашата мисловност и също така нямат само условно отношение към света, към който се отнасят. *Вярванията се обосновават кохерентно, но важат кореспондентно.* Дейвидсън не само измества причините на вярванията от сетивните стимулации (както е при Куайн) към обектите и събития в света, но и – което е по-важно тук – отказва да търси основания в сферата на екстралингвистичното. Основанията за едно вярване могат да идват само вътрешно, из системата от вярвания. Отвън идват само причини, но не и свидетелства, не и епистемологически единици.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Да си припомним как започна всичко. Цялата първа част от работата беше посветена на това да очертае двете течения в позицията на Ханс-Георг Гадамер относно разбирането, които в пункта на своето взаимодействие пораждаат напрежение – и в крайна сметка проблем, останал неразпознат, необговорен, а в този смисъл и нерешен от Гадамер. Става въпрос за желанието на последния да възпроизведе

епистемологическата ситуация като удържаша баланса между незакотвеност към предварителни смислови цялости и в същото време като неизграждаща се по фриволния модел на изцяло разбягващи се следи от смисъл, които никога не се догонват в разбиране или познание. В крайна сметка обликът, в който Гадамер искаше да покаже човешкия познавателен маниер като цяло (и в частност познавателния маниер в науките за духа) не целеше да развенчае възможността за познание въобще, за разбиране въобще. Той искаше да реабилитира науките за духа в специфичния им тип епистемологичност (показвайки го като илюстрация на общия), а не да дискредитира науките въобще. Затова бягането и от двете крайности беше еднакво важно за него. Следователно проблемът, който се явяваше в резултат на търсения баланс, стоеше не просто периферно, ами доста централно спрямо така изградената позиция.

А проблемът се състоеше в това, че търсейки да гарантира възможността за балансиран по гореописания начин смисло-конструиращ диалог като основна познавателна ситуация, Гадамер прибегваше до участието на „самите неща“ в ролята на смисло-нормиращи, екстралингвистични общи същности – същия тип фундаментална инстанция, чието участие в познанието позицията му искаше да отрече. Частта от цялото взаимодействие, която се обслужваше от общите същности, беше моментът на кореспондиране. Кореспондирането с нещо споделено, нещо, което представлява самият свят, и също така нещо, до което и двамата диалогизиращи имат достъп. Това кореспондиране не само правеше разбирането възможно, но и удържаше познанието в пряко отношение към света, към нещото, което бива познавано. И точно то се оказва компрометирано.

Третата част се яви същинското съдържателно продължение на част първа, разкривайки структурата и принципите на позицията на Доналд Дейвидсън за разбирането и познанието, изнесени под такава форма и с такива акценти, че да се открие конструктивният паралел между него и Ханс-Георг Гадамер. Видяхме, че за Дейвидсън е от съществена важност не по-малко отколкото за Гадамер да бяга от крайностите на крайния релативизъм и универсалисткия обективизъм (позиция, която Дейвид Хой нарече „плурализъм, а не релативизъм“). Проследихме механизмите на неговата по подобен начин функционираща ситуация на разбирането в тяхната кохерентна и кореспондентна страна, спирайки се най-вече на втората. Кореспондирането при Дейвидсън представляваше някаква форма на съответствие между това, което казваме, и нещата и събитията в света. Това кореспондиране не се случваше обаче посредством същностно или по друг начин обосноваващо нормиране от страна на нещата по посока на нашите вярвания и изказвания. Подобен тип нормиране се случваше само кохерентно – чрез вътрешната за системата ни от вярвания тяхна съгласуваност. В този смисъл не говорехме и за някакъв тип директно отношение от вида означаващо – означавано между думите и реалността. Кореспондирането се изчерпваше в причинно-следствената връзка между вярванията ни и нещата и събитията в света.

Кореспондентността е елементът (за да се върнем в сегашно време), в който следва да кулминира цялото изложение на дисертационния труд. Тя е това, което прави

възможни два основни и за двамата автори епистемологически момента – диалога и „идеята, че има такова нещо като това да сме прави, или поне да грешим“, т.е. няма краен релативизъм. Гадамеровата кореспондентност изпълнява тази функция, но го вкарва в противоречие. Дейвидсъновата кореспондентност също изпълнява тази функция, избягвайки обаче капана, в който Гадамеровата попада. Всичко това ни дава възможността да видим какво именно е конструктивното в съпоставката между двамата. Моделът на Дейвидсъновата кореспондентност е добър пример за следване, що се отнася до начините, по които може да се излезе от затруднението при Гадамер. Затова Дейвидсън е своего рода срещу и към Гадамер – *срещу*, защото взима различно решение от него, но и *към*, защото в крайна сметка иска да стигне до същото място и с това прокарва възможен път дотам, докдето самият Гадамер иска да стигне.

Цялото това съпоставяне изпълнява в някакъв смисъл двойна функция. С него се цели, от една страна, нещо конкретно – съвсем определеното решение на проблема на един автор с инструментите на друг автор. В този смисъл различието в мисловните традиции, от които двамата изхождат, може да се види като недостатък, като трудност пред евентуалната аргументация на подобно паралелизиране. Много по-лесно би било да се борави с автори, връзките и приемствеността между които могат да се проследят. Но пък точно тази липса на конкретна приемственост оказва и благотворен ефект, доколкото различието в контекстите спомага за това определени (понякога проблематични) положения или понятия, които в единия контекст биват наследявани донякъде безкритично, да липсват в другия, доколкото въобще не са били апроприирани в него. И тогава паралелът може да се получи дори още по-сполучлив и конструктивен не *въпреки* различието, а именно *поради* различието.

От друга страна, съпоставката има и един по-общ смисъл. Тя израства от предположението, че между автори от две традиции като аналитичната и континенталната, често приемани за несъизмерими, могат да се намират не само идиосинкретични връзки и случайни съвпадения, но и да се търсят по-цялостни идейни паралели, от които да израстват конструктивни надграждания. Може би има нещо оптимистично в предположението, че из два уж толкова различни контекста с различни мотивации може да се достигне по различни пътища до сходни места. Дори – и защо не – да се утвърди интер-парадигмална приемственост. Подобно приемане със сигурност си хармонизира с едно от основните търсения на Ханс-Георг Гадамер и Доналд Дейвидсън – да покажат, че това да се разбираме помежду си е съвсем „реалистичен идеал“.

## ПРИНОСНИ МОМЕНТИ

1. Разгърнато и детайлно е проследено и аргументирано наличието на определено противоречие в херменевтиката на Ханс-Георг Гадамер, като то е показано не като случайно и периферно, а като маркиращо философската му позиция в ядрото на нейните основания.
2. Изработена е концепция за общото в търсенията на двама философи от различни философски традиции – континенталната (Гадамер) и аналитичната (Дейвидсън), – на базата на която да е възможен смислен паралел между тях.
3. Въз основа на гореспоменатата концепция за общото между двамата автори е показано как един от ходовете във философската позиция на Доналд Дейвидсън може да се види като даващ възможно разрешение на противоречието в херменевтиката.
4. Проведени са редица конкретни съпоставки между двамата автори, придаващи плътност на концепцията за общото между тях, но и черпеци плътност от нея.

## ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИЯТА

1. *The 'World' of Donald Davidson: Some Remarks on the Concept*, в електронно списание „Philosophia“ 1/2012, стр. 210-219. <<https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-1-2012/the-world-of-donald-davidson-some-remarks-on-the-concept/>>
2. *Химеричното равновесие в херменевтиката на Ханс-Георг Гадамер*, приета за публикуване в електронно списание „Philosophia“.