



Проблеми на
историята на
философията

ЕЗИКЪТ: ОПИТ ВЪРХУ ЕДИН ГРАНИЧЕН ФЕНОМЕН

Стефан Петров*

LANGUAGE: EXPERIENCE ON A BORDER PHENOMENON

DOI: 10.54664/XDMI1111

Stefan Petrov

Abstract: This article is focused on language's nature and its role as a condition of understanding. In this context, the basic question remains whether language represents reality or, on the contrary, constitutes it. In order to answer this question, the study examines the border as a phenomenon. If we consider the border as nothing more than a limit, then the world within the boundaries of language appears to be something constructed only by language. If we presume that the border is a field of communication between reality and the subject, then the understanding should include elements of subjectivity, as well as reality itself. This could be the main statement of dialectical symbolism.

Keywords: language, border, world, subject, knowledge, symbol, understanding, interpretation.

Настоящият текст е провокиран от опита да бъде разбрана една от най-знаковите пропозиции на Витгенщайн от неговия „Логико-философски трактат“, която гласи, че „границите на моя език означават границите на моя свят“ (Витгенщайн 1988: 106). Въпреки това тук не си поставяме за цел представянето на една аналитична историко-философска реконструкция нито на въпросното произведение, нито на философията на неговия ав-

* Стефан Петров, гл. ас., д-р, катедра „Философия“, Философски факултет, СУ „Св. Климент Охридски“, e-mail: stefan_petrov@phls.unisofia.bg

тор, като цяло, макар факта, че изхождаме тъкмо от тази фраза да правим неизбежни определени референции към „Трактата“ и философията на Витгенщайн. Основната цел, която си поставяме тук, е по-скоро да се опитаме да разкрием цялата многопластовост на тази пропозиция и да разгледаме възможните проблеми и хипотези, пред които тя ни изправя относно природата на езика и неговата функционалност в човешката култура.

Не се нуждае от обстойна аргументация тезата, че това изказване е действително фундаментално, защото в неговата вътрешна напрегнатост са изразени нагласите, които стоят в основата на последния, засега, парадигмален обрат във философското мислене – този към езика, който пък, от своя страна, довежда до разгръщането на изключително мощни и влиятелни течения в съвременната философия. Отново не бих казал нищо съществено ново с твърдението, че подобни на тези нагласи могат да бъдат открити във философията на Кант, завършила друг парадигмален философски обрат – този към субекта. Дори бих казал, че тези нагласи са налице още в зората на философското мислене, но придобиват своята най-детайлна обосновка именно в Кантовата критическа философия, която е преди всичко изследване на границите на познанието.

Осмисляйки хипотезите, стоящи в основата на тези глобални обрати на мисленето, считам, че решаваща за тяхното разбиране е определена интерпретация на понятието „граница“, което те латентно носят в себе си, без открито да го обговарят.

Първото, което би следвало да уточним в началото на нашия опит, е какво твърдим когато казваме, че границите на моя език означават границите на моя свят? Тук изглежда сме изправени пред отношенията на три понятия – езикът, светът и един Аз, даден чрез притежателното местоимение „мой“. При това, като отъждествяваме думите за език и свят чрез думата за граница, ние имаме претенцията да казваме нещо съществено и за езика, и за света, а именно, че доколкото ми принадлежат, съвпадат. По този начин пределът на света е даден чрез предела на езика. Щом имам свят, имам и език за него и ако имам език, то в него

задължително изговарям някакъв свят. Принципът на световото се осъществява чрез формата на езика. Първият въпрос, който излиза на дневен ред тук, е: „Дали от това следва да мислим езика и света като тъждествени понятия?“. Ако се опитаме да намерим отговор на този въпрос обръщайки се (засега безкритично) към понятието за граница, би следвало да стигнем тъкмо до това заключение.

Най-очевидната функция на границата е конституирането на идентичността на онова, чиято граница тя е. Затова първото от четирите определения, които Аристотел дава за границата в „Метафизика“ гласи, че тя е „пределът на всяко нещо, т.е. онова първо, извън което не може да се намери нищо от него и в пределите на което се намират всичките му части“ (Аристотел 2000: 108). Тогава следва да констатираме, че онова, което наричам „мой свят“ има изцяло езиков характер. Но на пръв поглед подобно заключение, изглежда, е напълно контраинтуитивно и редукционистко. Ако се обърнем към собствения си ежедневен опит, ще установим, че в него присъстват всякакви физически, физиологични, емоционални и т.н. компоненти, които нямат езиков характер и твърде често дори ни изправят пред категорична невъзможност да ги изразим чрез езика. Как, при това положение, следва да мислим подобни фрагменти на опита по отношение на понятието ни за свят?

Очевидно тук понятието за свят представлява сложна съвкупност. Това ни е подсказано с употребата на думата „всичко“ (нем.: alles), светът е „всичко, което...“ (Витгенщайн 1988: 51). При това обаче, тази целокупност притежава някаква особена характеристика и тъкмо тази особена характеристика е обвързана с езика. По отношение на нея понятието „свят“ изключва възможността за неназовими компоненти на опита. Това, което обуславя „мой свят“ е една специфична яснота, свързана със способността за езиковото му изразяване (Витгенщайн 1988: 124). Тази яснота предполага определеност и изключва неопределеността. Самият опит, в такъв случай, не е нещо хаотично, а е възможен само в рамките на определеността. Определеността, от своя страна, е

възможна само като език. Всички моменти от разгръщането на опита придобиват определеност само при срещата им със словото. Подобна концепция за ословеността на опита можем да срещнем и във философската херменевтика на Гадамер (Гадамер 2021: 415).

Как да мислим тогава това цяло на света, побрало се в границите на езиковото пространство? Какво представлява светът като език? Връщайки се към „Трактата“ ще видим, че тук става въпрос за случая¹, взет като тоталност от факти и даден в логическото пространство на езика (Витгенщайн 1988: 51). Но тогава под „случай“ трябва да разбираме не просто за наличното, не нещо, което присъства с някакъв смътен или неясен статут, а за конфигурирането на всичко, което откривам в своя опит в единна смислена цялост, взета в определена конкретност. Това, което ми позволява да мисля за тази конкретност като за мой свят, е факта, че ми е дадена като предмет на разбирането. Струва ми се, че тук етимологията на думата „свят“ в българския език е твърде продуктивна за интерпретацията на това положение. Светът е тоталността на о-светеното, всичко онова, което се намира *в-светлината-на* моето разбиране, т.е. притежава някакъв смисъл за мен. Следователно светът е поле, чиито граници са дефинирани от смисъла. В рамките на това поле се разгръща екзистирането на Аз-а. И макар екзистиране и разбиране да не са тъждествени, в рамките на световото всеки компонент на опита се стреми към разбиране, осъзнаване и определяне и тъкмо този стремеж описва по един характерен начин структурата на Аз-а дори в он-

¹ Въпреки двата български превода на Трактата, предпочитам тъкмо по този начин да превода неговата начална пропозиция, първо, защото така оставаме максимално близо както до немския вариант (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*), така и до двата английски превода (*The world is everything that is the case/ The world is all that is the case*). Решаващо значение има обаче факта че, от една страна, така е експлицитно заявена конотацията за цялостност, каквато навява думата „случай“, а, от друга, присъства и конотацията за случайността, с която е свързано конкретното състояние на нещата при Витгенщайн.

зи случаи, в които той е само една от структурите на субекта, както в психоаналитичната теория например. С други думи казано, макар преживяване и разбиране да не са тъждествени, всяко преживяване се интерпретира от хоризонта на едно вече налично разбиране, т.е. всяко ново преживяване бива интегрирано в „моя свят“ едва когато се яви като предмет на разбирането. Следователно светът е поле на определеност², дефиниращо разбирането.

По-нататък, изглежда че това поле на определеност, което представлява светът, не просто обозначава осъществяването на смисъла като ред, а представлява привилегировано пространство на това осъществяване. Индикация за това е присъствието на притежателното местоимение „мой“. Тук става дума за *моя* език (или още „езикът, който единствено аз разбирам“) и за *моя* свят (Витгенщайн 1988: 106). Следователно светът, като поле на определеност, е даден в контекста на една иманентна платформа на съзнанието или своеобразен план на иманентност, който удържа рамката на вътре-световото и е структуриран от езика. По такъв начин езикът се явява условие за възможност на имането на свят.

Затова, изглежда, че тъкмо притежателната местоименна форма е призвана да ни даде ключа към разгадаването на трояката загадка Аз–език–свят. Така се оказва, че тъкмо Аз–ът, субектът се явява граница и на езика, и на света – и езикът, и светът са мои, т.е. побират се в рамките на обзримото от мен. Действително на пръв поглед „Трактатът“ ни води именно в тази посока и това кулминира експлицитно в пропозиция 5.632, която гласи: „Субектът не принадлежи на света, а е граница на света“ (Витгенщайн 1988: 107). Приемайки тази констатация, сме изправени пред въпроса за възможността на споделения свят, в който „моят“ и „твоят“ свят са „нашия“ свят.

² Христо Стоев, в своята монография „Кант и проблемът за вътрешното сетиво“, употребява понятието „поле на априорна определеност“, изяснявайки смисъла на сетивността в Кантовата философия (Стоев 2005: 72). Тук то е използвано в по-общ смисъл, без да фиксира специално сферата на сетивото.

Наистина, в определен смисъл, разбирането може да се разглежда като дълбоко личен процес. Неговото конкретно измерение има тъкмо такъв характер. Конкретното, живо разбиране е винаги разбиране на един конкретен субект и затова представлява определена граница на нещо, което бихме могли да наречем „наш собствен свят“, зависим от факторите, обуславящи ситуацията на нашия конкретен Аз. Това индивидуално-лично разбиране обаче винаги се осъществява в условия от по-общ характер. Във формално отношение такова условие е логическата рамка, а в съдържателен план – общостният характер на човешкото съществуване.

Самият Витгенщайн, в „Логически изследвания“, дава аргумент срещу съществуването на личен език, който се основава на битието-с-другия. Аргументът е представен чрез пример, в който се опитваме да направим хронология на появяването на някакво свое усещане. За целта ни се налага да го фиксираме, като го свържем с езиков комплекс, с други думи, целта ни тук е да създадем значение. Парадоксът според Витгенщайн се състои в желанието ми да фиксирам връзката между усещането и езиковия знак като „правилно“. Това се оказва невъзможно, защото в описаната ситуация отсъства критерий за правилна или неправилна употреба. Как да разберем дали връзката между знак и означаемо действително е правилна или само ни се струва такава? Нужда от правилна употреба на един или друг словесен израз обаче има смисъл само в една възможна комуникативна ситуация. Ако индивидуалният субект е граница на света, което ще рече, че е положен в своя собствен език-свят, тогава алтернативните езици-светове са напълно плуралистични и изобщо не е налице никаква нужда от нормативността, която се налага чрез правилната и неправилната употреба. Да кажем, че връзката, която се опитвам да осъществя, е между собствените ми усещания и звуковия комплекс „любов“. Ако целта ми е просто да водя хронология на вътрешния си емоционален свят, не би имало никакъв смисъл да търся критерий за правилност. В този случай единственото, с което трябва да се съобразя, е дали осъществената

връзка знак – означаемо ми се струва адекватна на мен. При това мога да подбера критерий за адекватност, за който е достатъчно да бъде валиден в рамките на собствената ми субективност. Нуждата от критерий за правилност на знаковата употреба се появява само ако, освен да водя хронология на емоционалния си свят, аз искам и да го положа в условията на едно социално битие – да сравня усещанията си с тези на другите около мен, да кажа на някой „обичам те“ и да очаквам той/ тя да ме разбере по същия начин, т.е. да направи същата връзка между усещането и езиковия му еквивалент.

Ако интерпретираме единството на език и свят по този начин, артикулирането на света под формата на определеност има за своя граница езиковата традиция на една конкретна общност от индивиди. Аз винаги говоря в условията на някаква традиция, наследявам нейните критерии за правилно и неправилно. В този план границата е очертана от пределите на дадена социо-културна среда с всички следствия, произтичащи от това. От тази гледна точка „езикът, който единствено разбирам“ е, на първо място, родният ми език, онзи, чрез който (през чиято призма), ако не само, то поне със сигурност първо съм „видял“ света. Това означава, че в езика, като план на иманентност и условие за възможност на разбирането, са налице различни измерения. Налице са множество езици, както и множество диалекти на един и същи език, които често са много различни един от друг. Тези различия неминуемо детерминират и различия в конципирането на света. Така отново на преден план излиза проблема за споделения, този път от различни традиционни езикови общности, език-свят. Тази ситуация е формулирана от Куайн като „неопределеност на превода“ (Quine 1960: 27). Неопределеността на превода е свързана отново с липсата на какъвто и да е обективен критерий за правилност. Така положената неопределеност всъщност е невъзможност за какъвто и да е превод, който да претендира за адекватност. Оттук каквото и да е разбиране може да има само частен характер, да е валидно само в рамките на социо-културната общност, в която е формулирано. Означава ли това, че езиковата относителност

детерминира невъзможността на споделянето на крос-културен опит и диалог между различни, във времето и пространството, културни общности?

За да реши този проблем, С. Герджиков, следвайки възгледите за относителността на езиково регламентирани светове, както на „късния“ Витгенщайн, така и на Сепир, Уорф и Куайн, предлага модел на специалната и обща езикова относителност по аналогия с Айнщайновата теория на относителността (Герджиков 2006). Според тази теория светът бива конституиран от нас в нашите мисли и действия, в нашата реч и колективните ни стратегии за оцеляване. Неговата първична форма е формата на нашия роден език, в която са отразени традициите, социалните практики и институциите ни. Това дефинира езика като дейност, енергия на рода и оттук, като нещо относително по самата си природа. Следователно всяка културно-езикова общност функционира спрямо някакви собствени измерения на смисъла, което води до културната относителност, основана на спецификите на езика, на който говори съответната общност. Доколкото обаче абсолютизирането на тази езикова относителност на практика отрича възможността за продуктивно общуване между различни, във времето и пространството, културни и езикови общности, както и възможността за превод, Герджиков въвежда понятието „обща относителност на културата“. Тази обща културна относителност е своеобразна гравитационна зависимост, съгласно която локалните езикови форми, възникнали на почвата на местните човешки форми на живот в крайна сметка гравитират в границите на човешката форма.“ (Герджиков 2006: 483). Съществуването на такава обща относителност гарантира това, че в крайна сметка отделните културно-лингвистични ситуации, или езикови игри, не са радикално произволни, а всички те „гравитират“ около една форма – човешката. Тази форма се отнася към своите частно-културни мимикрии както конкретните социални практики към светуването като общочовешко практическо отнасяне към света, свързано с реализирането на онези практики на ексистирането, които имат идентичен характер във всичките му частно-културни измерения.

Ако интерпретираме тази теория в контекста на нашето изследване, се оказва, че границите на света се задават не от конкретно наличните артикулации, а от границите на изобщо възможното за артикулиране. И тази граница на възможното е свързана със субектността изобщо. Субектността е тази, която не може да бъде открита в света, а е негова граница. Като реално съществуващи в света откриваме нейни определени, конкретизирани форми.

Следователно самата граничност на Аз-овостта е зададена от границите на възможния (а не само на действителния) опит, а рамките на възможния (за артикулиране) опит са зададени от границите на езика. Границите на субектността изобщо и на езика съвпадат и само по този начин „аз съм моя език“ (Tilghman 1991: 50). В този смисъл границите на езика са неперсонални. Езикът задава границата както на субекта, така и на света, действайки като план на иманентността, само в който всеки един възможен Аз е в състояние да постави себе си в разбиращо отношение към цялото на случая. Под „езикът, който единствено аз разбирам“ става въпрос за езика, който е единствената възможна форма на разбирането, осъществяваща се в плана на субектността (Friedlander 2001: 115).

В този смисъл употребата на притежателното местоимение „мой“ изразява не притежание на, а причастност към нещо. По същия начин, както казвайки, че България е моя родина, имам предвид не че я притежавам, а тъкмо обратното – че аз по някакъв начин ѝ принадлежа. Затова тук „мой“ цели дефинирането на областта на субективното, в което аз не притежавам езика, а тъкмо обратното – самата област на субективното е възможна благодарение на езика, т.е. езикът се явява фундаментално условие за разбиращото екзистирание на субекта, а така и за самата субектност.

Поради полагането на езика като конституираща форма на субектността, Трактатът е наричан от някои изследователи „критика на чистия език“ (Stenius 1960: 220). Разбира се Витгенщайн не е кантианец и неговата философия има свои специфики, които

коренно я различават от тази на Кант. По отношение на границите на познанието обаче може да бъде открита ясна връзка в мисловните нагласи на двамата. Пресечната точка се намира в начина, по който човешката крайност се отнася към реалността, поне що се отнася до позицията на Витгенщайн от „Логико-философския трактат“. И двамата твърдят, че в реалността е налице фундаментална определеност. В своята „Критика на чистия разум“, Кант прави изричната уговорка, че нещото-само-по-себе си, т.е. фундаменталната определеност, не е фикция, „защото иначе би следвало безсмисленото положение, че явление би съществувало без нещо такова, което се явява в него“ (Кант 2013: 64). По подобен начин, в „Логико-философския трактат“ пропозициите от 2.02 до 2.04 описват основните положения на една субстанциална онтология (Витгенщайн 1988: 53–54). Същевременно субстанциалната онтология не намира израз в словесната картина на света. Това е видно от употребата на глагола „създавам“ (нем: machen) в пропозиция 2.1, която ни въвежда в картинната теория: „Ние си създаваме образи на фактите“ (Витгенщайн 1988: 55). Кулминацията на тази тенденция е в пропозиция 4.023: „пропозицията конструира (нем.: konstruiert) свят с помощта на логическото скелет“ (Витгенщайн 1988: 68). Последното ни навежда на мисълта за това, че изказването не е словесна реконструкция на обекта, а по-скоро го конституира като такъв.

Следователно езикът в „Логико-философския трактат“ на Витгенщайн има същата задача, каквато и априорните форми в Кантовата „Критика на чистия разум“, а именно – да подчертае човешката крайност. С други думи казано, езикът е граница на субекта по същия начин, по който и априорните форми на Кант. Функционалността на границата и в двата случая се състои в: 1) структуриране на вътрешното пространство на субекта и 2) тотално доминиране на тази вътрешна структура върху всички нейни възможни отнасяния към външни реалности. Разликата се състои в това, че ако при Кант става въпрос за крайно разумно същество, то при Витгенщайн можем да говорим за крайно езиково същество, т.е. разумността, като трансцендентална характеристика на субекта,

тук се намира под условието на езиковата способност. Последното е свързано с това, че езикът действително е онази структура, в която се артикулират всички разумни актове.

В този план езикът представлява план на иманентност с изцяло виртуален характер, на чийто основания се конституира, изгражда, изобретява един, също така, виртуален свят. Това е по съществуването си активност изцяло от страна на субекта, чрез която той приписва на света разбираемост чрез думите, организира го чрез качества и характеристики, които не са му вътрешно присъщи, с което налага мярата на собствената си субективност върху непроницаемостта на отвъдната нему реалност.

Общото във всички, разгледани дотук случаи е, че езикът е номиниран като граница на разбиращата субектност. По този начин практически светът бива „сведен“ под условието на тази субектност като крайна, т.е. ограничена битийна форма. От тази позиция идеята за „свят“ изглежда че не се отнася по никакъв начин към нещо екстрасубективно. Тя е тотално доминирана от плана на иманентност, в който се разгръща мисленето. По този начин „моят свят“ е конституирана на основанията на субектността определеност от вътрешно съгласувани фрагменти. Така субектът от хоризонт на културата се превръща в неин предел, а възможността за разбиране на самата реалност или фрагменти от нея остава принципно закрыта и нереализируема.

Основанията за последното се намират в безусловността на различаването на човешката форма и формата на света, т.е. безусловността на границата между тях. Тази хипотеза почива на един, в пълния смисъл на думата, аналитичен подход, т.е. подход, основан на различието. Той вижда в границата само принципа на различеността, на нееднородността. Това схващане на граничността, от своя страна, критикувайки репрезентационистките теории, неминуемо залага на замяната им с теории за конституирането на света в сферата на ограничената субектност.

Аргументът, с който бих нарекъл подобен възглед едностранчив е, че той почива на редукционистка гледна точка, която не успява да побере в себе си динамиката, характерна за

самата граничност, а я разглежда само в нейния аналитичен аспект – като принцип на различаването. В същината си обаче границата надхвърля този принцип. Тя е винаги дихотомична, т.е. диалектична. От една страна, границата е неминуемо предел, разделящ „отсам“ и „оттатък“. Доколкото конституира онова, чиято граница е, извън нея наистина не може да се намери нищо от самото него. В този смисъл тя по необходимост следва да бъде мислена като елемент от самото нещо, чиято граница е. Като външен контур, тя го различава от всичко останало и така го обособява като ето-тази-самата-вещ, а по този начин се явява и като принцип на нейната вътрешна определеност, задавайки иманентната ѝ структура. Затова границата е принцип на иманентното, о-пределя план на иманентността.

Това ще рече, че в моето „отсам“ аз на пръв поглед, изглежда, няма как едновременно да бъда и „оттатък“, а това „оттатък“ има дискусийна наличност в моето „отсам“. Именно това е и аналитичният смисъл на границата, който, акцентирайки върху полаганото от нея различие, се фокусира върху отсам даденото. Доколкото е гледано отсам, а границата е имплицитно предположена като синор на различаването, отсамното не е оттатъшно. От друга страна, обаче в самата граница това „отвъд“ е имплицитно предположено. В изричното ми говорене за „мой свят“, имплицитно присъства и някакъв свят изобщо. Притежателното местоимение, дефинирайки един модус на света, със самото това вече предполага наличието и на други негови модуси.

Практически завършвайки вещта, границата, също така, някак се дистанцира от нея, съдържа в себе си нейното отрицание, предполага в себе си съществуването на нещо друго на вещта. Именно в границата си вещта вече е „готова“ да влезе в определени диалектически взаимодействия с нейното друго. Това, от своя страна, ще рече, че освен аналитичния смисъл – на различаване на две неща едно от друго – границата има и синтетичен смисъл – на тяхното съвкупно разглеждане. Затова граничната ситуация не би трябвало да се мисли само като изключваща дизюнкция (или едното, или другото), а заедно с това и винаги като конюнк-

ция (и едното, и другото). От това диалектическият характер на понятието за граница е абсолютно очевиден. Привеждайки тъкмо граничните ситуации като пример за наличие на парадокси в действителността, Сивилов пише в „Грешките в познанието“, че „всеки преход, всяка граница между два обекта притежава едновременно качествата и на двата предмета“ (Сивилов 1993: 89), чиято граница е. Това осъвместяване на качества се случва не по силата на някакво механично отъждествяване, а диалектически – чрез снемането им в нещо трето. В снемането третото носи характеристиките и на нещото, и на неговото инобитие, без да е нито едното от тях.

По този начин субект-обектната опозиция не се заключава, а по-скоро се разрешава в езика. Субект-обектната граница принадлежи еднакво и на субекта, и на обекта, „както брегът на езерото напълно еднакво може да се окаже и линия на брега, и очертание на самото езеро“ (Лосев 2004: 167). Езикът е онази гранична структура, която сема в себе си различаването между „отсам“ и „отатък“, поради което се явява като комуникативна структура на субектността, която не я затваря в самата себе си, а напротив, я връща обратно в действителността. Кулминацията на езика като граница на субекта се състои в това, че той тъкмо *означава* границите на света така, както последният е даден в контекста на самата субектност. По силата на това означаване, граничността на езика се състои тъкмо в неговата извърнатост-към...самата действителност.

За да фиксираме терминологично разликата между аналитичния и диалектическия „прочит“ на означаването, ще я разгледаме представена в понятията „знак“ и „символ“. Под „знак“ ще мислим такава форма на означаването, която има подчертано конвенционален характер, т.е. функционира по споразумение, по силата на което смисълът на знака е конституиран условно с определена прагматична цел. Най-типичният пример за знак и знакова система, в този смисъл на употреба, са пътните знаци например. От друга страна, символът, като диалектическа категория, представлява точка на срещата на субекта и обекта, на по-

знаващия и познаването. Той се явява предмета на познанието в плана на иманентност на познаващия. Затова на български можем да преведем σύμβολον като съобраз (Русенов 2014: 11-12). Така „символът е нещо, което проявява чрез себе си нещо друго, различно от него самия, превъзхождащо го и, същевременно, съществено проявяващо се посредством него“ (Флоренский 1990: 287).

За каква конституция на познавателната ситуация ни „говори“ диалектически разбираният символизъм? Всеки един ноетичен акт, доколкото е действие на самосъзнаващото се биващо, следва да удържа в себе си, като конституиращи инстанции, както самото съзнаващо-разбиращо, или субекта, така и познавания предмет, или онова, което бива съзнавано (Лосев 1994: 69–86). Затова той е неминуемо означен от спецификите на всяка от конституиращите го инстанции. На първо място, това означава, че предметът, който бива познаван, не е съзнанието за него. Съзнаването за който и да било предмет е негово инобитие и предполага съществуването му извън себе си. Предметът на познанието е винаги самият себе си. Оставайки самият той, предметът се феноменализира винаги в контекста на плана на иманентност на един конкретен субект. Това, от своя страна, означава че като даден в и според един конкретен план на иманентност, предметът на познанието придобива такава определеност, която по необходимост отчита спецификите на конкретния план. Тези специфики са свързани както с индивидуалната психологическа ситуация на съзнаващия субект, така и с принадлежността му към една или друга социо-културна езикова среда.

Епистемологичният смисъл на граничността на езика се състои в това, че всеки конкретен познавателен акт абсорбира в себе си актуалната екзистенциална ситуация на познаващия субект, в който диалектически си взаимодействат неговата конкретна психо-физиологична структура, социо-културните условия на езиковата общност, но и самата действителност, дадена в модуса на осмислянето. Така описано, разбирането не може да бъде определено еднозначно нито като репрезентация, нито като форма

на конституиране, а като синтез от двете, т.е. като интерпретативен акт. В този езиков интерпретативен акт се осъществява срещата на две енергии – тази на субекта и тази на самата действителност. Тази среща се състои в конвертирането на действителността в по определен начин модифициран смислов образ, интегриращ в себе си емпиричните специфики на конкретния субект в пространството и времето (условията на културната среда) и, в крайна сметка, в един човешки, смислен свят. Интерпретацията има за своя основа разкриващите самите себе си фундаментални определености на реалността (самите неща). Поради специфичните условия, в които се осъществява обаче, феноменът на разкриването същевременно е и закриване. Интерпретираният в разбирането предмет и е, и не е самия себе си. Закриването, или това „не е“, се дължи на особеностите на разбиращия субект. В този ред на мисли разбирането следва да се противопостави не на обяснението, с което взаимно се предполагат, а на схващането, ако го мислим като форма на интелектуално притежаване на предмета. Разбирането не е завършен акт, а е отворен процес. Определеността, която се проявява в интерпретацията, никога не може да бъде докрай завършена. Затова е винаги в известна степен и неопределеност. Това, от своя страна, извежда на преден план необходимостта от диалог, от среща на интерпретациите.

Като следствие от казаното дотук, трябва да бъдат отхвърлени като непродуктивни претенциите както на всеки радикален реализъм, така и на радикалния субективизъм, които в еднаква степен не отчитат диалектическия характер на езика, като граница на Аз-а, и по тази причина редуцират смисъла на познанието. Затова надеждите за комплексно осмисляне на природата на езика и неговата роля в епистемологичен, а и отгук в екзистенциален, контекст са свързани със съсредоточаване на усилията за изследвания в областта на един диалектически разбран символизъм.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Аристотел, 2000: Аристотел, *Метафизика*. София// Aristotel, 2000: Aristotel, *Metafizika*. Sofia.

Витгенщайн, Л. 1988: Витгенщайн, Л. *Избрани произведения*. София// Vitgenshtayn, L. 1988: Vitgenshtayn, L. *Izbrani proizvedeniya*. Sofia.

Гадамер, Х-Г. 2020: Гадамер, Х-Г. *Истина и метод*. София// Gadamer, H-G. 2020: Gadamer, H-G. *Istina i metod*. Sofia.

Герджиков, С., „Философия на езика“. *Съвременник*, 3: 438–472, 2006// Gerdzhikov, S., „Filosofiya na ezika“. *Savremennik*, 3: 438–472, 2006.

Кант, И. 2013: Кант, И. *Критика на чистия разум*. София// Kant, I. 2013: Kant, I. *Kritika na chistiya razum*. Sofia.

Лосев, А. 2004: Лосев, А. *Самото само*. София// Losev, A. 2004: Losev, A. *Samoto samo*. Sofia.

Лосев, А. 1994: Лосев, А. *Философия на името*. София// Losev, A. 1994: Losev, A. *Filosofia na imeto*. Sofia.

Русенов, Р. 2014: Русенов, Р. *Езикът на знаците*. София// Rusevov, R. 2014: Rusevov, R. *Ezikat na znatsite*. Sofia.

Сивилов, Л. 1993: Сивилов, Л. *Грешките в познанието*. София// Sivilov, L. 1993: Sivilov, L. *Greshkite v poznaniето*. Sofia.

Стоев, Х. 2005: Стоев, Х. *Кант и проблемът за вътрешното сетиво*. София// Stoev, H. 2005: Stoev, H. *Kant i problemat za vatreshното setivo*. Sofia.

Флоренский, П. 1990. „Имеславие как философская предпосылка“. Във: Флоренски, П. *У водоразделов мысли*. Москва: 281-321// Florenskiy, P. 1990. „Imeslavie как filosofskaya predposlka“. Vav: Florenski, P. *U vodorazdelov mslji*. Moskva: 281–321

Friedlander, E. 2001: Friedlander, E. *Signs of Sense*. Cambridge.

Stenius, E. 1960: Stenius, E. *Wittgenstein's Tractatus*. New York.

Tilghman, B. 1991: Tilghman, B. *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics*. Albany.

Quine, W. 1960: Quine, W. *Word and Object*. New York.