

## СЕМИОТИЧЕСКАЯ СХЕМА ПРЯМОГО И КОСВЕННОГО ПОЗНАНИЯ\*

*А.Ю. Нестеров*

Представлена семиотическая интерпретация процедуры познания, включающая схемы прямого и косвенного познания. Терминология рассуждения определена версией семиотики Ч.У. Морриса. Базовый тезис заключается в том, что семиотическая модель описания применима не только к моментам коммуникации, но и к моментам познания, так что деятельность сознания по превращению внешнего во внутреннее или сущего в объект представима в виде процедуры обозначения.

**Ключевые слова:** познание, рефлексия, семиотика, интерпретация, обозначение

Познание, по определению Н. Гартмана [1], есть превращение сущего в объект, или объекция сущего в предмет. Эта предельно общая дефиниция подразумевает под познанием интериоризацию внешнего человеку мира средствами его познавательной способности. «Внешний мир» представлен в этом случае данными чувственного восприятия (явлениями в кантовском смысле), а «познавательная способность» – конечным рядом инстанций человеческого сознания, репрезентирующих эти чувственные данные. В свете истории теории познания наиболее экономной представляется интерпретация этого ряда репрезентирующих инстанций сознания в виде иерархии трех ступеней познания, последовательно трансформирующих внешнюю человеку действительность. Начиная с античности и вплоть до А. Шопенгауэра эти три ступени обозначаются как чувственное восприятие, рассудок и разум [2].

В целях снятия терминологической сложности мы будем исходить из того, что деятельность чувственного восприятия формирует для человеческого сознания «объекты», составляющие референциал мира или «внешний мир», как таковой; деятельность рассудка форми-

---

\* В статье представлены результаты исследования, выполненного при финансовой поддержке РГНФ и министерства образования и науки Самарской области в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Семиотическая модель познания как основание реалистической теории коммуникации», проект № 08-03-26301а/в.

рует «предметы», или знаки объектов, составляющие основу теоретической деятельности в отношении объектов; деятельность разума формирует «понятия» или знаки предметов, составляющие категориальный аппарат теоретической деятельности и позволяющие осуществляться процедуре рефлексии как в форме самосознания, так и в форме критики (рис. 1).

Чувственное восприятие	→ Объект
Рассудок	→ Предмет
Разум	→ Понятие

*Рис. 1*

Чувственное восприятие превращает нечто, лежащее за пределами сознания, в факт сознания, позволяя Я обнаружить некоторый объект. Слова «мир», «чувственное восприятие», «опыт» в этом аспекте можно охарактеризовать как имеющие один и тот же денотат, а именно, как указывающие на объектную ступень познания. Чувственное восприятие редуцирует возможное богатство мира каков он есть сам по себе, его гипотетическую бесконечность к доступным чувственному восприятию формам. Этот конструктивистский тезис фактически означает, что «мир» впервые создается для человека структурами чувственного восприятия в том смысле, что мир приобретает форму, представимую перцептивным аппаратом человека.

Рассудок вычленяет из объектов свои предметы, разъединя чувственное восприятие в соответствии с определенным целеполаганием. Предельно простое отличие предмета от объекта заключается в том, что предмет всегда есть только часть объекта, некоторое метонимическое замещение, осуществленное средствами рассудочной деятельности: связь между объектом и предметом носит характер обозначения, так что объект есть денотат предмета. Характер этой связи обычно эксплицируется как проблема индивидуации: когда я в чувственном восприятии пейзажа вычленил предмет «сосна» на фоне «гор», я фактически разложил целое восприятия на его части и, обозначив части именами (соотношение процедуры разложения на части и процедуры именованья – это отдельный вопрос), перевел уникальную картину в рассудочный шаблон, каковой, будучи воссоздан в иных обстоятельствах, скажем при описании переживания пейзажа другу, неминуемо поставит семантическую проблему обнаружения соответствия между предметами «сосна» и «гора» и уникальными объектами, обладающи-

ми существенно большим количеством свойств, нежели могут зафиксировать признаки рассудочного знака.

Разум позволяет видеть ограниченность предмета по отношению к объекту. То, что мы назвали «предметом», формальная логика в ее традиционном изложении обозначает как «понятие», подразумевая под ним или форму мышления, фиксирующую существенные свойства объекта в своих признаках [3], или – в терминах символической логики – функцию, обладающую истинностным значением для каждого своего аргумента [4]. Однако Г. Гегель не случайно оговаривает, что «понятие есть понимание самого себя» [5], – мы используем «понятие» в значении логической «категории», а именно, как то, чем человек продолжает пользоваться в процессе его родо-видового определения. Типичные и самые общие примеры понятий – «бытие», «сознание», «язык», «время», «пространство» и т.п. Их общим, прагматическим признаком являются неспособность человека занять по отношению к ним внешнюю, субъектную позицию и необходимо вытекающая из этого потребность в удвоении реального как абстрагировании или идеализации. Сознание раскрывается лишь на фоне спекуляции сознания о сознании, выражающей себя в Боге, бессознательном или терминологически иной метатеории. Сущность физического как такового раскрывается метафизически, через категории Аристотелевой первофилософии или через аксиоматику современной теоретической физики, вопрос о языке нуждается в модели метаязыка и т.д. Под разумной деятельностью понимается, таким образом, обращение сознания к самому себе, к своим объектам, предметам и возникающим здесь отношениям, под понятием подразумевается конкретный, обозначенный языком механизм рефлексии.

Понятие представляет собой способ фиксации предельных (функционирующих в качестве границы, за которую наше сознание не способно здесь и сейчас выйти) состояний сознания человека, в которых раскрывается относительность взаимодействий объекта и предмета. Если допустить, что предмет – это некоторое объяснение объекта, возможное как редукция его к заданной рассудочной схеме, то понятие – это объяснение предмета, показывающее его случайность или необходимость в отношении объекта как элемента чувственного восприятия.

Обозначенная схема репрезентации содержания сознания ступенями чувственного восприятия, рассудка и разума представляет собой схему познания с прямой интенциональностью, т.е. познания,

прямо направленного на данные чувственного восприятия как на внешний сознанию мир и способного проверить осуществление процедуры репрезентации через обращение к очевидности на уровне чувственного восприятия и к правилу вывода на уровне рассудка. Она вполне удовлетворяет задачам наук о природе, равно как и просвещенческому идеалу, отождествляющему теоретическое мировоззрение и философию [6], когда философия как деятельность разума обеспечивает методологическое взаимодействие между различными предметными областями науки.

Первая из возникающих здесь проблем заключается в том, что эта схема подразумевает исходную предпосылку, в соответствии с которой содержание чувственного восприятия существует как таковое само по себе, отчасти трансформируясь рассудком и разумом, – иными словами, эта схема подразумевает константное и в значительной степени объяснимое содержание в виде «мира», раскрываемое сознанием. Этот тезис о реальном наличии требующего раскрытия своих причин мира отвергается солипсизмом даже в его слабой версии в качестве субъективного идеализма. А неокантианской философией XX в. и конструктивизмом показаны реальные способы порождения мира языком описания, свидетельствующие о том, что в процессе репрезентации данные чувственного восприятия замещаются самими механизмами представления, так что разум имеет дело лишь с механизмами самого сознания, т.е., по сути дела, с самим собой, стирая не только объектное, но и предметное содержание. Кроме того, существует ряд понятий, в данной схеме необъяснимых, – это понятия, апеллирующие, как выражается Р. Карнап, к «чувству жизни» [7] и вообще не связанные ни с чувственным восприятием, ни с логическими операциями, однако с очевидностью являющиеся механизмами рефлексии: «любовь», «смерть», «страх», «честь» и т.п.

Для обыденного сознания именно эти понятия составляют предмет философских рассуждений, однако их нельзя обосновать в контексте ступенчатой схемы познания ни чувственной очевидностью, ни рассудочной выводимостью. М.К. Мамардашвили обозначил их как «точки интенсивности» человеческого сознания [8], Э. Гуссерль – как «предельные образы» [9]. С понятиями, к которым можно выйти путем прояснения оснований объектов и предметов, т.е. с тем, что исторически обозначается как «последние истины» [10] или «врожденные идеи» [11], их объединяет функция, выполняемая ими по отношению к объектам и предметам, а именно, способность обращать сознание

к самому себе, показывая заданность одной ступени познания на фоне другой. Можно было бы в терминах В. Дильтея, различая познание и переживание как различные способы соотнесения человека и мира, утверждать, что к последним истинам, или врожденным идеям, человек приходит в результате познания и что он начинает философствовать лишь в конце долгого пути эмпирического исследования внешнего мира, а точки интенсивности, или предельные образы, суть то, к чему человек приходит в результате переживания как интериоризации действительности, *Innenwerden von Wirklichkeit* [12], т.е. в результате осуществления «жизни».

Второй способ проблематизации, или определения границ представленной схемы, может заключаться в ее применении к ситуации косвенного познания как познания, объектом которого является само познание, или, в терминах теории систем, к ситуации наблюдения за наблюдением. Поскольку схема познания с прямой интенциональностью фиксирует то, каким образом человек коррелирует с действительностью, и сама эта корреляция полагается как необходимая или неизбежная для человека, постольку для определения возможности косвенного познания познаваемой действительностью должна стать сама схема прямого познания; непосредственный контакт человека с миром должен быть разорван или «выключен», а место, необходимо занимаемое данными чувственного восприятия, или «миром», должно быть занято самой процедурой познания, зафиксированной в схеме. Как возможна эта подмена необходимого содержания произвольным? Как трансформируется в рефлексии механизм познания и трансформируется ли он вообще?

Наша задача заключается в том, чтобы представить познание в широком смысле как семиотический процесс, т.е. такой, в котором объект, предмет и понятие являются знаками, чьи свойства описываются семантически, синтаксически и прагматически. Э. Кассирер, одним из первых поставивший задачу выражения гносеологии в терминах семиотики, определил функцию познания как «формирование мира (*Gestaltung zur Welt*), образование единой смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения», когда, «создавая знаки, сознание все больше освобождается от непосредственного субстрата ощущения и чувственного восприятия» [13]. Следуя представляемому Э. Кассирером кантианскому способу мышления, можно было бы сказать, что деятельность чувственного восприятия в качестве первого соприкосновения человека с миром представима

через процедуру обозначения: сущее, или мир каков он на самом деле, или вещь в себе, есть денотат, или обозначаемое; содержание чувственного восприятия, или реальный мир каким мы его видим, или явление, есть сигнификат, или означаемое; органы чувств, позволяющие человеку осуществлять процедуры чувственного восприятия, есть знаковое средство, или знак.

В такого рода переинтерпретации разница между реализмом в варианте Н. Гартмана и субъективным идеализмом И. Канта сводится к тому, что в этом гносеологическом треугольнике считать значением: обозначаемое сущее, означаемый объект (то содержание сознания, которое в художественных терминах можно назвать образом сущего, обусловленным как деятельностью восприятия, так и тем, что является сознанием как таковым) или средство восприятия, т.е. соответствующую физиологическую способность типа зрения или обоняния. Другими словами, выражение посредством семиотического треугольника первой ступени познания позволяет увидеть спор о реальности как спор о значении. Понятно, что по отношению к чувственному восприятию никакая догматическая позиция невозможна, – здесь просто нет такой прагматики, которая не описывалась бы физикалистским языком анатомии или биологии. Для нас речь идет лишь о спекулятивно вводимом способе описания чувственного восприятия, так что должно быть ясно, что в контексте этой переинтерпретации невозможно поставить вопрос о каком-либо «подлинном содержании» чувственного восприятия (в конечном итоге это дело физиолога и анатома, а не философствующего тем или иным способом субъекта).

Степень рассудочной деятельности, определяемой в терминах семиотики, существенно отличается от ступени чувственного восприятия наличием коммуникативной составляющей и включением момента собственно языка. Предмет – это чувственное восприятие, остановленное, или схваченное, в языке, при этом под языком понимается процедура символизации, имеющая индивидуально-всеобщий или индивидуально-социальный, т.е. коммуникативный, характер.

Сказанное, однако, не может быть интерпретировано таким образом, что язык совпадает с рассудком или что синтаксис языка представляет сознанию правила «образования и преобразования» для предметов. Ц.В. Тодоров удачно отмечает: «...Язык – это не запас слов, а механизм» [14], – что в наших терминах подразумевает язык в виде механизма осуществления предметов по отношению к объектам. Лишь в границах такой предпосылки можно допустить модель извлечения из

языка самих способов опредмечивания объектов сознания, как это делается в классических версиях структурализма (подразумевающих еще и наличие общего для всех коммуницирующих индивидов способа объективации сущего). Наиболее обсуждаемой в этой связи является редукционистская теория Б. Уорфа [15], согласно которой сознание есть языковое сознание. Эта гипотеза лингвистической относительности рассыпается, будучи описанной через ситуацию перевода, ведь само переключение между языками в сознании, например, работающего в кабине синхрониста невозможно описать синтаксическим правилом какого-либо естественного языка – и уже по одной этой причине нельзя принять тезис о тождестве грамматики языка и организации рассудочной ступени сознания. Однако если понимать рассудок (и может быть, даже то, что называют мировоззрением) как осуществление (или «задание», «Setzen») объектов чувственного восприятия через опосредование языковыми структурами, тогда появляется возможность крайне продуктивного структурного анализа самих языковых механизмов (того, что фактически дано и эмпирически, и логически) как рассудочных механизмов (того, что дано исключительно логически или «изобразительно»). Можно было бы выразиться проще: нет никаких иных источников, позволяющих анализировать структуры рассудочной деятельности, кроме грамматики языка.

Теперь необходимо представить в терминах семиотики ступень разумной деятельности сознания, дающую нам понятия. Пока семиотически выраженная ступенчатая процедура репрезентации выглядит так: на первой ступени знаковым средством является орган восприятия, на второй ступени – фонемы и более сложные фонологические единицы для слуха, системы зрительных образов для зрения, наборы аналогичных и сложно выразимых обыденным языком паттернов для осязания, обоняния и вкуса, означаемым являются соответственно содержание восприятия и сумма языковых отношений, денотатом – сущее и объект. Поскольку разумная деятельность есть рефлексия, а понятие – ее конкретный механизм, при этом «конкретность» подразумевает выраженность, постольку знаковым средством понятия необходимо должен выступать некоторый языковой знак как предмет, сформированный деятельностью рассудка, однако в остальном – и это метафизическое допущение, фактически спекуляция – понятие не является языковым и определимо в терминах любого языка лишь косвенно.

Мы допускаем, что обозначаемым понятия является то в сознании, что выше было введено как «точки интенсивности» М.К. Мамардашви-

ли, «предельные образы» Э. Гуссерля, «врожденные идеи» Р. Декарта, «последние истины» в интерпретации Дж. Реали и Дж. Антисери. В духе платонизма (как абсолютного идеализма или средневекового реализма) этот ряд можно было бы продолжить в терминах как античных, так и средневековых философов: «первовещество», «эйдос» или «Бог» в онтологическом доказательстве Св. Ансельма как «то, выше чего ничто не может быть помыслено» [16]. Допущение существования такого рода денотатов (в контексте платонизма), позволяющих человеку реализовать себя в качестве духовного существа, обосновано философией жизни в контексте разграничения наук о природе и наук о духе, – сам факт существования наук о духе обусловлен соотносительностью человека с нередуцируемой суммой таких «точек», или моментов, сознания, как «смерть», «Бог», «любовь» и т.д. Освоение этих моментов – предмет бесконечной, постоянно повторяющей себя в истории спекуляции не только философии, но и здравого смысла, транслируемого традицией и кодифицированного социальной нормой. Мы исходим из того, что в рекурсивном взаимодействии с предметами и объектами именно эти специфические невербализуемые денотаты понятий создают иллюзию «безграничности семиозиса», питающую не только формы наивно-мистического мышления (т.е. такие, в которых не учитывается знание о собственном незнании [17]), но и серьезное количество философских построений, обычно обозначаемых как «постмодернизм». Нередукционистская точка зрения на определение денотата понятия как знака разумной деятельности сознания заключается, таким образом, в том, что необходимо проанализировать связь человека с «абсолютным», рассмотрев само это абсолютное как обозначаемое понятия и показав семиотически как объективные трудности определения, так и внятные семиотически выраженные процессы, эти трудности обуславливающие. Исключение из рассмотрения парадигматики сознания момента абсолюта есть слишком простая редукция человеческой природы, приводящая к заведомо ущербной абстракции сознания.

То есть если допустить, что знаковым средством понятия выступают языковой знак или группа таких знаков предметной ступени (в более общем смысле – некоторое мировоззрение или некоторая риторика как система выражения), денотатом – отмеченный выше невербальный момент сознания, то сигнификат понятия будет раскрывать специфически человеческое содержание, выражающее отношение Я к себе.



\* \* \*

Восприятие может прямо обозначить как денотат лишь то сущее, которое не является самим восприятием, – именно это имеет в виду Г. Гегель, когда говорит о сознании как отношении к объекту, а А. Шопенгауэр – когда утверждает о невозможности субъекта быть объектом самого себя: чтобы здесь и сейчас видеть камень как объект, нужно не быть здесь и сейчас этим камнем. В семиотическом смысле познание, дающее возможность в чувственном восприятии осуществиться объекту «камень», а на уровне рассудка обозначить этот объект как знание-знакомство предмета «камень», нуждается в таком сущем, которое позволило бы означить себя как камень, т.е. в сущем, отличном от сущего самого восприятия. Соответственно, нельзя воспринять такое сущее, которое не может быть обозначено восприятием, т.е. само восприятие.

Однако несмотря на то что денотатом восприятия не может стать само восприятие, человек обладает знанием (коммуникативным) о самом себе, в том числе и о том, чем является его восприятие. Это ситуация, серьезно проблематизирующая возможность семиотической схемы прямого познания, т.е. требующая самоприменимости такой схемы, реализации возможности самоописания как семиозиса в представленных терминах. Мы будем исходить из того, что возможность рефлексии как процедуры самоописания сознания заключена в способности сознания фиксировать в понятиях (функцию которых могут выполнять как художественные образы, так и онтологические модели) сами процедуры познания таким образом, чтобы сигнификат понятия был обозначением действительности сознания как целого. Фактически это означает способность сознания превращать действительность сознания как набор механизмов своего осуществления в действительность бытия или «реальность», выраженную через системы художественных образов, нравственных ценностей или онтологических установок. Превращение действительности сознания в воспринимаемую действительность, в свою очередь, означает возможность удвоения действительности, так что человек оказывается, по сути дела, в ситуации множественности «реального».

Сигнификат понятия, получаемый через взаимодействие «точки интенсивности», или «последней истины», со знаковыми средствами уже определенных рассудком знаков, фиксируется объектным языком через метафору, – и в этом плане метафорического статуса заслуживает не только язык, например, К. Кастанеды, оперирующий терминами

«тональ», «нагваль» или «точка сборки», но и строгий язык физики [18]. Сигнификат понятия, сформированного в контексте прямого акта познания, репрезентирующего содержания чувственного восприятия, коммуницируется в любом случае косвенно, независимо от того, какого рода язык был использован для фиксации этого содержания рассудком, – иное именование невозможно, когда языковой знак обозначает не объект и не предмет, но способ осуществления предмета в отношении к «точке интенсивности», или «врожденной идее».

Когда речь идет об обозначении действительности сознания, обозначаемым в соответствии с семиотической схемой познания должен являться сигнификат понятия. Место, занимаемое в прямом познании объектом, замещается таким знаком, денотат которого – остановленная (схваченная в сигнификате понятия) действительность сознания. Существенной задачей является определение знакового средства и сигнификата такого знака.

В отношении знакового средства, способного обозначить сигнификат понятия, регулирующего прямое познание, возможен, видимо, исключительно спекулятивный подход. В контексте «принципа понятности мира» М.К. Мамардашвили или концепции предпонимания М. айдегера и Г.Г. Гадамера любого рода чувственное восприятие, и в том числе восприятие удвоенной действительности, подразумевает остановку сущего деятельностью познания и формирование в этой остановке того объектного содержания, которое затем может быть репрезентировано сознанием. Если физиология может комментировать этот принцип понятности, или предпонимания, в смысле прямого познания, то какого рода наука должна дать комментарий относительно объективации сигнификатов понятий, относительно формирования объектов косвенного познания? Науки о природе по этому поводу вынужденно молчат, потому что им пришлось бы отвечать на вопрос о том, каким органом человек способен остановить действительность собственного сознания, так чтобы она стала знаком, замещающим объект прямого чувственного восприятия. Идет ли речь о некоем «внутреннем зрении», или, в терминах В. Дильтея, о «переживании»?

Рефлексия, или самописание сознания, в виде осуществляемого конкретным индивидом процесса косвенного познания подразумевает осуществленный акт прямого познания, уже обеспечивший сознание индивида некоторым содержанием (набором сигнификатов объекта, предмета и понятия). Всякий раз, когда осуществляется процедура самописания, собственное сознание субъекта должно быть представ-

лено ему как прошлое и внешнее сознание, т.е. как действительность бытия. Поскольку эта действительность бытия в рефлексии есть новый объект, денотатом которого является сигнификат уже имеющегося понятия, постольку рефлектирующее сознание извлекает этот новый объект, расчленив имевшееся в его распоряжении содержание. Фактически рефлексия подразумевает так называемый «топос встречи самого себя», тематизируемый в художественной литературе начиная с Гомера как «возвращение домой». В данном случае это предполагает, что результат рефлексии для познания будет представлен как комбинация и переозначивание результатов прямого познания. В очевидном случае рефлексии как определении языка, сознания или бытия человек определяет не язык, сознание или бытие как таковые, но сигнификаты понятий как объективированное косвенным познанием сущее, т.е. как абстракции, или образы языка, сознания и бытия, схваченные в остановке прямого познания. В дальнейшем для обозначения этой процедуры остановки прямого познания мы будем пользоваться термином «внутреннее восприятие» по аналогии с чувственными восприятием, осуществляющим обозначение сущего как гипотетическую «остановку» внешней реальности, лежащей за границей человеческого сознания.

Конкретизировать разницу между объектом чувственного восприятия и объектом внутреннего восприятия в историко-философском аспекте проще всего через разницу между объектом наук о природе и объектом наук о духе в смысле В. Дильтея. Собственно, сами эти типы наук отличаются друг от друга исключительно объектом – В. Дильтей отмечает это предельно ясно [19]. Науки о природе имеют целью объяснение объектов чувственного восприятия, и метод «объяснения» подразумевает возможность предметного схватывания и учета эмпирических закономерностей. Науки о духе имеют целью объяснение объектов внутреннего восприятия как объективированных сигнификатов понятий, и метод «понимания» подразумевает невозможность некоммуникативного (т.е. в общем случае некосвенного) схватывания и учета неэмпирических закономерностей.

Очевидно, что объект внутреннего восприятия, если речь идет о познании, должен быть опредмечен некоторым языком или рассудком (хотя и проблематично утверждать об актуальности деятельности рассудка для опредмечивания объектов внутреннего восприятия в том же виде, что и для объектов чувственного восприятия), а сам этот языковой знак должен в предельном смысле стать планом

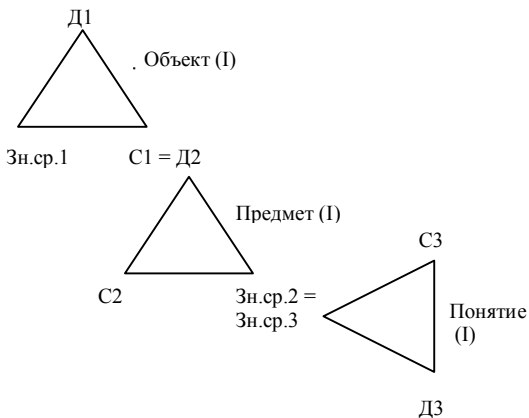
выражения некоторой точки интенсивности, формируя такое содержание, в котором схвачено содержание понятия, регулирующего прямое познание. Вполне можно признать, что мы сейчас занимаемся абсолютно бесполезным умножением сущностей (или неоправданным увеличением количества ступеней репрезентации). Однако если согласиться с В. Дильтеем в том, что науки о природе отличаются от наук о духе объектом, и не согласиться с ним в том, что науки о духе в отличие от наук о природе требуют особого метода понимания, но продолжать утверждать о самоотождественности познания как механизма репрезентации в отношении любых возможных содержаний, то вполне можно представить такую семиотическую схему, которая, будучи по определению спекулятивной, тем не менее, могла бы претендовать на выражение не только прямого, но и косвенного познания (рис. 2).

В анализе схемы прямого познания (I) мы получаем три не совпадающих друг с другом сигнификата (С1, С2, С3), два денотата, обладающих собственным, независимым от познания существованием (Д1 и Д3) и два способа существования знакового средства (Зн.ср.1 и Зн.ср.2), при этом Зн.ср.2 является языком в собственном смысле слова (в значении средства коммуникации), выражающим С2 и С3, первое – прямо, второе – косвенно.

То же самое необходимо сказать и относительно анализа схемы косвенного познания (II), связанной со схемой (I) через Д1(II), совпадающий с С3(I), через тождественное знаковое средство Зн.ср.2 и тождественный набор денотатов понятий Д3. Возникающая в схеме (II) сложность заключается в первую очередь в резкой перегрузке языковой предметной сферы, фиксирующей и способной коммуницировать знания. По сути дела, Зн.ср.2 для схем (I) и (II) – одно и то же, что подразумевает способность языкового знака служить средством выражения не только для объектов и понятий (I), но также для объектов и понятий (II), а это, как мы можем предположить, создает серьезные трудности в классификации денотатов высказывания для его реципиента. Понятно, что обе схемы реализованы в рамках общей онтологической модели (это является предпосылкой возможности их обеих, а не результатом интерпретации), обе задействуют одну и ту же предметную сферу и один и тот же набор точек интенсивности, или последних истин, что обусловлено платонистской установкой, в соответствии с которой они, как и Д1 (I), локали-

зованы вне пределов человеческого сознания, т.е. вне механизма ре-  
презентации как такового.

**Чувственное восприятие**  
(познание с прямой интенцией)  
**I**



**Внутреннее восприятие**  
(познание с косвенной интенцией, рефлексия)  
**II**

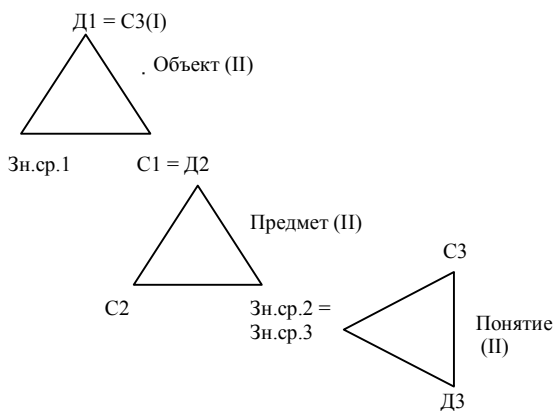


Рис. 2

Как метафизическая спекулятивная конструкция эта схема предельно проста, поскольку в семиотических терминах невозможно представить себе более элементарную форму, нежели семантический треугольник, и более элементарное отношение, нежели отношение обозначения [20]. Сложность схемы – в способе осуществления реальным сознанием, поскольку она предлагает лишь квазинаглядную идеализацию познания, совершенно не обязательно реализуемую каждым индивидуальным сознанием в том виде, в котором она представлена. В качестве идеализации схему можно представить во временном развертывании, в рамках своего рода бихевиористской интерпретации указания на последовательность ступеней познания: объект (I) – предмет (I) – понятие (I) – объект (II) – предмет (II) – понятие (II). Вместе они составляют действительность познания.

Если развить этот пример и представить познание как объяснение в терминах Нового времени, т.е. в виде редукции непонятого к понятному, то можно получить последовательность следующего вида. (Объект I) зрение обозначает некоторое сущее, предоставляя в распоряжение сознания сигнификат «зеленая трава» как исходное содержание этого сознания. (Предмет I) рассудок обозначает данный сигнификат как объект словосочетанием естественного языка «зеленая трава» в соответствии с грамматикой русского языка. (Понятие I) философ, следующий концепции логического анализа языка, методолог или лингвист будут заняты проверкой этого способа записи на соответствие как описываемому объекту (зеленой траве), так и неэмпирическим предпосылкам, определяющим понятие соответствующего набора правил записи (эта ревизия для понятия науки подразумевает в данном примере обращение к «рациональности» как точке интенсивности, или последней истине, функционирующее так, чтобы способ рассудочной фиксации зеленой травы был выражением рационального мышления). (Объект II) раскрывается деятельностью онтолога как метафизика в Аристотелевом смысле этого термина, объективирующего деятельность методолога, связанную с анализом языка и выявлением предпосылок метода, так что сигнификат объекта «зеленая трава» оказывается растворен в системах обозначений. (Предмет II) иллюстрируется деятельностью историка метафизических учений, применяющего некоторый вокабуляр для объяснения и именованя деятельности собственно метафизика как некоторый предмет собственной деятельности. Последним персонажем в этом примере должен стать методолог истории, объясняющий и ревизирующий (понятие II) предпосылки деятельности ис-

торика метафизики в отношении понятия истории, обозначающего в качестве последней истины денотат «время».

Понятно, что в рамках линейной последовательности мы имеем дело с наукой (в смысле научного миропонимания, сформулированного Венским кружком) на уровне предмета I и методологией науки (как ее философией) на уровне понятия I. Философия как «рефлексивная метамировоззренческая теория» [21] – это схема II, не имеющая к «науке» никакого отношения. Видимо, объект II есть собственно метамировоззрение, как его определяет В.П. Горан, с предметом II мы имеем дело в учебниках по философии, где он представлен как набор ярлыков для тех или иных историко-философских теорий и эпох, с понятием II в рамках этого примера можно связать способ интерпретации, транслируемый традицией истории и анализа понятий. Вряд ли реальная деятельность познания исчерпывается этой схемой, однако дальнейшее умножение сущностей без практической реализации (например, в виде попытки моделирования процедуры познания в среде, отличной от человеческого сознания) не прибавит ей ясности. Мы ограничиваемся утверждением о том, что минимальная схема прямого и косвенного познания, выраженная в терминах семиотики, включает в себя шесть ступеней, подразумевающих шесть отличных друг от друга сигнификатов (как содержаний сознания) и пять отличных друг от друга денотатов. Практическая деятельность сознания не нуждается в том, чтобы все эти ступени были отрефлектированы или задействованы в качестве таковых. Представленная схема интерпретирует познание как репрезентативный механизм осуществления содержаний сознания, но отнюдь не сами эти содержания в их качественной определенности.

### Примечания

1. См.: *Гартман Н. К основоположению онтологии.* – СПб., 2003. – С. 349–351.

2. По свидетельству Энциклопедии философии и теории науки Й. Миттельштрасса (см.: *Mittelstrass J. Enzyklopaedie Philosophie und Wissenschaftstheorie.* – Stuttgart; Weimar, 2004. – Bd. 4. – S. 518–519), противопоставление рассудка и разума восходит к греческому и средневековому противопоставлению *ratio* и *intellectus*, где термин «*ratio*» («рассудок», «*Verstand*») обозначает способность человека «возвышаться над животным, распознавать причины и последствия событий, различать и сравнивать...» (*Ibid.* – Bd. 3. – S. 462), а термин «*intellectus*» («разум», «*Vernunft*») – «способность схватывания и понимания предметов в их сущности, т.е. “форме”, которая в отличие от материи (*Hyle*) доступна интеллекту, т.е. “интеллигибельна”» (*Ibid.* – Bd. 2. – S. 254). Ср.: «В то время как интеллекту приписывается непосредственное познание истины, рассудок занят тем, чтобы заключать об истине исходя из чувственного восприятия или из подразумеваемых в качестве истинных общих предпосылок... Разум устанавливает взаимосвязь между фактами, в то время как

подчиненный рассудок остается ограниченным анализом фактов, применяющим определенные познанием правила к наличным фактам» (*Ibid.* – Bd. 3. – S. 462).

В терминах «Критики чистого разума» И. Канта рассудок есть «способность составлять суждения», или «способность мыслить»: «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком» (*Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. – М., 1994. – Т. 3. – В 94, В 359ff – С. 102, 276ff). В «Антропологии с прагматической точки зрения» рассудок, способность суждения и разум составляют высшую познавательную способность в отличие от чувственности как нижней познавательной способности: «Если рассудок есть способность давать правила, способность суждения – выявлять особенное, поскольку оно может быть подведено под это правило, то разум – это способность выводить особенное из общего и представлять это особенное по принципам и как необходимое. Следовательно, разум можно также пояснить как способность судить по основоположениям и (в практическом отношении) действовать соответственно им» (*Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. – М., 1994. – Т. 7. – § 43. – С. 225).

В терминах Г.В.Ф. Гегеля «разум без рассудка есть ничто, а рассудок без разума – все же нечто» (цит. по: *Mittelstrass J.* *Zykluspaedie Philosophie...* – Bd. 4. – S. 530). «Между рассудком и разумом должно быть установлено то определенное различие, что для последнего предмет есть нечто в-себе-и-для-себя-определенное, есть тождество содержания и формы, всеобщего и особенного, – тогда как для первого – предмет, напротив, распадается на форму и содержание, на всеобщее и особенное, на пустое в-себе и на извне приводящую к нему определенность, – так что, следовательно, в рассудочном мышлении содержание равнодушно к своей форме, тогда как в разумном, или понятийном, познании содержание из себя самого порождает свою форму. Но хотя рассудок и заключает в себе только что указанный недостаток, он тем не менее необходимый момент разумного мышления. Его деятельность состоит вообще в абстрагировании» (*Гегель Г.В.Ф.* *Энциклопедия философских наук:* В 8 т. – М., 1974–1977. – Т. 1–3. – § 467. – С. 309).

В терминах А. Шопенгауэра рассудок есть источник «первичного познания», объективным коррелятом которого является «материя»; разум же, напротив, обладает не материальным, но исключительно формальным содержанием, составляющим материал логики. В общем случае «правильно познанное рассудком есть реальность, правильно познанное разумом – истина, т.е. суждение, имеющее основание» (см.: *Schopenhauer A.* *Hauptwerke.* – Koeln, 2000. – Bd. 2. – S. 82–83, 111, 75f).

3. См.: *Строгович М.С.* *Логика.* – М., 2004. – С. 75.

4. См.: *Фреге Г.* *Логика и логическая семантика.* – М., 2000. – С. 222; *Patzig G.* *Sprache und Logik.* – Goettingen, 1981. – S. 97.

5. *Гегель Г.В.Ф.* *Энциклопедия философских наук.* – Т. 1. – С. 72.

6. Под «просвещенческим идеалом» имеется в виду дефиниция философии, предложенная Х. Вольфом: философия есть наука (или знание) обо всем, что возможно, так что предметом философии должны быть сделаны все вещи, какими бы они ни были, существуют ли они или нет (см.: *Christian Wolff* 1679–1754. *Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung: Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur.* – Hamburg, 1986).

7. См.: *Карнан П.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. – 1993. – № 6.



8. См.: *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. – М., 1993. – С. 33.
9. См.: *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // *Философия как строгая наука.* – Новочеркасск, 1994.
10. Ср.: «Природа последних истин именно такова: отрицая их, мы вынуждены их использовать и, следовательно, тем самым, утверждаем их с новой силой» (*Реале Дж., Антисери Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. – СПб., 1994. – Т. 1. – С. 165).
11. Декарт дал предельно ясное определение идеи в ответе на пятое возражение Т. Гоббса, а именно: «Я под идеей понимаю все, что постигается интеллектом непосредственно» (*Гоббс Т.* Возражения на «Размышления» Декарта и ответы последнего // Декарт Р. Разыскание истины. – СПб., 2000. – С. 228). А в ответе на десятое возражение он пишет: «Я понимаю под идеей форму какого-либо акта разумения. Всякий, таким образом, кто сознает, что он что-либо понимает, имеет одновременно с этим форму, или идею понимания, идею разума, которую ему остается только продолжить в представлении до бесконечности... Если мы, наконец, говорим, что какая-то идея врождена нам, то мы не хотим этим сказать, что она постоянно находится в поле нашего сознания. В этом смысле мы не имеем вообще ни одной врожденной идеи. Под врожденной идеей мы понимаем лишь то, что мы обладаем способностью развить ее» (Там же. – С. 236).
12. См.: *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. – F.-a/M., 1981. – S. 269.
13. См.: *Кассирер Э.* Философия символических форм: В 3 т. – Москва; Санкт-Петербург, 2002. – Т. 1. – С. 17, 43.
14. *Тодоров Цв.* Введение в фантастическую литературу. – М., 1997. – С. 13.
15. См.: *Уорф Б.* Наука и языкознание: о двух ошибочных воззрениях на речь и мышление, характеризующих систему естественной логики, и о том, как слова и обычаи влияют на мышление // *Зарубежная лингвистика I.* – М., 2002.
16. Цит. по: *Mittelstrass J.* Enzyklopaedie Philosophie... – Bd. 1. – S. 122–124, 122f.
17. См.: *Дубровский Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект: Сб. статей. – М., 2007. – С. 241.
18. Видимо, именно в этом ключе следует интерпретировать замечание Гегеля о том, что все «разумное мы, следовательно, должны вместе с тем, назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое» (*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. – Т. 1. – § 82. – С. 213), подразумевающее равнозначность сигнификата понятия как результата деятельности разума независимо от того, выражен ли он в терминах мистического озарения или в терминах обобщающей эмпирические наблюдения теории.
19. «... Человек исключает самого себя, чтобы из своих впечатлений сконструировать этот великий предмет – природу как законосообразный порядок. Затем он становится для человека центром действительности. Но тот же самый человек потом возвращается (wendet sich rückwärts) от него к жизни, к себе самому. Это возвращение человека к переживанию, посредством которого ему является природа, к жизни, в одной которой и только раскрываются значение, ценность и цель, есть другая великая тенденция, определяющая научную работу» (*Dilthey W.* Der Aufbau... – 1981. – S. 93).
20. В радикальной формулировке Ч.С. Пирса та же мысль выглядит так: «Мне никогда еще не удавалось исследовать что-либо, не представляя это в виде предмета

---

семиотической штудии» (цит. по: *Noeth W.* Handbuch der Semiotik. – Stuttgart; Weimar, 2000. – S. 62).

21. См.: *Горан В.П.* Философия. Что это такое? (начало статьи) // Философия науки. – 1996. – № 1 (2); *Он же.* Философия. Что это такое? (окончание статьи) // Философия науки. – 1997. – № 1 (3).

Самарский государственный  
аэрокосмический университет  
им. Академика С.П. Королева  
г. Самара  
E-mail: [aynesterow@yandex.ru](mailto:aynesterow@yandex.ru)

***Nesterov, A. Yu.* The semiotic scheme of direct and indirect cognition**

The paper presents the semiotic interpretation of the cognition process which includes schemes of direct and indirect cognition. The terminology is determined by Ch.W. Morris' version of semiotics. The basic thesis is that the semiotic model of description is applicable not only to communication, but also to cognition, so transformation of the external into the internal or the matter into the object may be presented as a process of denoting.

**Keywords:** cognition, reflection, semiotics, interpretation, denoting