

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ  
БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АЭРОКОСМИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С.П. КОРОЛЕВА  
(НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)» (СГАУ)

**А. Ю. Нестеров**

## **Философия информационных технологий** **Электронное учебное пособие**

Работа выполнена по мероприятию блока 1 «Совершенствование образовательной деятельности» Программы развития СГАУ на 2009 – 2018 годы по проекту «Разработка образовательного контента «Прагматика хай-хьюм технологий: философия искусственного интеллекта и ее прикладные решения в свете эволюционного трансгуманизма» Соглашение № 1/30 от 03 июня 2013 г.

САМАРА 2013

ББК Ю0/8я7

Н 561

Автор: **Нестеров Александр Юрьевич**  
Редакторская обработка А.Ю. Нестеров  
Компьютерная верстка А.Ю. Нестеров  
Доверстка А.Ю. Нестеров

### **Нестеров, А. Ю. Философия информационных технологий**

[Электронный ресурс] : электрон. учеб. пособие / А. Ю. Нестеров; М-во образования и науки РФ, Самар. гос. аэрокосм. ун-т им. С. П. Королева (нац. исслед. ун-т); – Электрон. и граф. дан. (207 Кбайт). - Самара, 2013. -1 эл. опт. диск (CD-ROM).

В учебном пособии изложены классические философские вопросы (знак, познание, понимание, интерпретация), возникающие в теории и практике кибернетики и информатики. Особое внимание уделено семиотике как языку информационных технологий.

Учебное пособие предназначено для подготовки магистров по направлению 010400.68 «Прикладная математика и информатика» по дисциплине «История и методология прикладной математики и информатики», которая читается на факультете информатики СГАУ в семестрах 9, А. Разработано на кафедре философии.

## Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Проблема и понятие знака.....	7
1.1. Знак в познании и коммуникации.....	9
1.2. Знак в косвенном познании.....	31
Глава 2. Проблема и понятие интерпретации.....	42
2.1. Сильная и слабая интерпретация.....	43
2.2. Неопределённость интерпретации.....	47
Глава 3. Проблема и понятие понимания.....	51
Глава 4. Семиотические основания трансгуманизма.....	92
4.1. Знак и интерпретанта.....	94
4.2. Трансцендентальная структура сознания.....	98
4.3. Субстрат и эволюция.....	100
4.4. Фантазия, цель, техника.....	106
4.5. Идеология.....	110
Выводы и проблемы.....	118
Список использованных источников.....	120

## Введение

Поле исследований философии информационных технологий и искусственного интеллекта задаётся проблемой формального представления деятельности сознания. В качестве базовой научной задачи в сфере исследований искусственного интеллекта, объединяющей теоретический и практический контексты совместной работы математиков и философов, принимается задача выражения классической системной теории сознания средствами кибернетики.

Поскольку поставленная задача значительна как по объёму, так и по сложности, первым техническим моментом курса является раскрытие содержания и выявление корректных способов употребления понятий «интеллект» и «искусственный интеллект». Понятие интеллекта (интеллектуальности, разумности, рациональности) фиксирует набор признаков деятельности человека, в соответствии с которыми, во-первых, человеческая деятельность может быть отличена от нечеловеческой, во-вторых, может быть произведена классификация собственно человеческой деятельности. В логическом смысле понятие интеллекта выступает функциональным эквивалентом понятия разума: поскольку при всякой попытке родо-видового, генетического или контекстуального определения «разума» определяющий попадает в ситуацию герменевтического круга (т.е. вынужден определять то целое, частью которого сам является), постольку в целях снятия этой ситуации круга и во избежание введения произвольных предпосылок вместо ответа на вопрос «из чего состоит?» или «чем является?» отвечают на вопрос «что делает?» или «как проявляется?». Получаемые в качестве ответов на последний вопрос признаки интеллектуальности всегда подразумевают внятную и проверяемую антитезу разумного и неразумного, локализуемую исторически и эмпирически.

«Интеллектуальность», «разумность», «рациональность» подразумевает наличие у располагающего ею субъекта некоторой способности или компетенции, «неинтеллектуальность», «неразумность» или «нерациональность» – её отсутствие.

Добавление свойства искусственности к определению интеллекта можно интерпретировать двояко: во-первых, как указание на принципиальную неполноту любым образом определённого понятия интеллекта по отношению к реальному объекту «интеллект», то есть в виде указания на неснимаемую ситуацию круга в определении; во-вторых, как указание на формальный (логически корректный) характер способа построения абстракции интеллекта для одного или нескольких способов определения интеллектуальности. Первая интерпретация указывает на онтологический характер проблемы интеллекта как таковой; вторая интерпретация накладывает ограничения на применение термина «интеллект», подразумевая его корректность лишь для тех случаев, в отношении которых имеются технические способы проверки.

Вторая интерпретация термина «искусственный интеллект» позволяет ограничить контекст рассуждения об интеллектуальности или разумности теми случаями реализации признаков разумности, в отношении которых можно предложить технические или математические методы проверки, подразумевая под проверкой способы практической реализации систем искусственного интеллекта. В рамках этой интерпретации, несмотря на отсутствие сколько-нибудь значительных успехов в создании целостной системы ИИ (даже экспериментальной), теоретически разработаны как минимум два подхода. Это использование нейронных сетей и символьных систем.

В рабочем определении «искусственной интеллектуальности» подразумевается фактическая бессмысленность постановки задачи повторения человеческого интеллекта или какого бы то ни было

приближения к такому повторению: подлежащий решению вопрос заключается в выявлении корректных с точки зрения имеющихся средств проверки способов соотношения существующих абстракций интеллекта и их математического и кибернетического выражения. Практически данный вопрос раскрывается как совокупность предельно сложных задач по моделированию процессов познания и коммуникации в рамках комплексного (или междисциплинарного) исследования, объединяющего представителей философии и кибернетики.

В настоящем курсе речь идёт о семиотике информационных технологий и искусственного интеллекта, иными словами, о методологических и мировоззренческих вопросах, возникающих в связи с понятиями «знак», «коммуникация», «интерпретация», «понимание». Пособие завершается обсуждением трансгуманизма как мировоззрения и идеологии эпохи кибернетической революции. Язык пособия определён общей семиотикой.

## Глава 1. Проблема и понятие знака.

В первом приближении к проблематике искусственного интеллекта возникает вопрос о сущности знака как минимального элемента знаковой или интеллектуальной функции, моделируемой теми или иными техническими средствами. Этот вопрос ставится, во-первых, как вопрос о понятии знака или «о чём именно мы говорим, употребляя термин ‘знак’?»; во-вторых, как вопрос о релевантности дистинкции язык/сознание по отношению к понятию знака или «является ли знак элементом механизма коммуникации или элементом механизма познания?».

В отношении первого вопроса следует указать на то, что его решение в любой терминологической системе<sup>1</sup> носит метафизический характер: человек не в состоянии рассуждать о знаке, не пользуясь знаками, поэтому понятие знака является категорией, т. е. может быть определено лишь функционально, по отношению к способам своего употребления. Можно было бы сказать, что сущность знака заключается в его функционировании в качестве знака, так что любое говорение о знаке само по себе является функционированием знака, соответственно референциал этого говорения всегда будет исчерпываться в указании на определённую абстракцию или на определённый аксиоматически зафиксированный способ понимания функционирования знака. В методологическом смысле рассуждение о знаке относится к модели т. н. герменевтического круга, а именно: рассуждение о знаке и результаты этого рассуждения всегда являются элементами функционирования знака, т. е. частями целого, а само это функционирование

---

<sup>1</sup> Чтобы избежать недоразумений, отметим, что источниками, определяющими терминологический контекст данного рассуждения, являются следующие издания:

Аналитическая философия. / Сост. Лебедев М. В., Черняк А. З. – М.: Изд-во РУДН, 2006.

Семиотика: Антология. / Сост. Степанов Ю. С. – М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2001.

Фреге Г. Логика и логическая семантика. – М.: Аспект Пресс, 2000.

Blume T., Demmerling C. Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie: von Frege zu Dummett. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1998.

Nöth W. Handbuch der Semiotik. – Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2000.

Prechtl P. (Hrsg.) Grundbegriffe der analytischen Philosophie. – Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2004.

может быть определено лишь в рассуждении о знаке через результаты этого рассуждения, т. е. представление о целом как его определение складывается из частей этого же целого.

Поскольку понятие знака определяется по отношению к его функции, а функция знака заключается в том, что он замещает, обозначает, репрезентирует, денотирует или указывает на то, что в нём непосредственно отсутствует, постольку первое определение знака вводит его на фоне незнакового: знак – это то, что обозначает незнаковое или значение. Обозначение как связывание знака и значения зависит от типа семиозиса, а значит, способы обозначения значения или смыслы знака определяются не по отношению к знаку и не по отношению к значению, но по отношению к типу и способу устройства той деятельности человека, в которой реализуется подлежащее определению обозначение. Соответственно способ организации семантики знака (первое определение) зависит от его прагматики, так что семантические модели, определяющие смысл знака, т. е. т. н. индексальный, иконический или символический типы знака, равно как и наличие/отсутствие значения в рамках данного синтаксически корректно образованного смысла качественно определены типом семиозиса или контекстом, на фоне которого нечто распознаётся как текст, обладающий синтаксисом, выражающим семантику. Второе определение знака заключается в том, что функция знака качественно определена внешней по отношению к данной функции ситуацией, так что знак – это то, что обозначает значение в силу внешней по отношению данному знаку прагматической установки.

Акцентируя внимание на двух определениях знака, семантическом и прагматическом, и пренебрегая (в контексте данного рассуждения) синтаксисом, связывающим первое и второе, данное рассуждение занимает позицию не по отношению к логическому анализу языка с его требованием адекватного (однозначного) соотношения синтаксиса и семантики, но по отношению к технической герменевтике с её требованием прояснения



неязыковых условий, при которых данный знак может быть связан с данным значением. Фактически утверждаемая здесь зависимость функции обозначения от типа деятельности, которая нуждается в такой функции, позволяет выделять типы семиозиса в соответствии с типами активности человеческого сознания и предметно ставить вопрос о том, нуждаются ли такие виды деятельности как познание, понимание, коммуникация и пр. в функции знака и зависит ли осуществление этой функции от субстрата или среды соответствующих видов деятельности. Вопрос о существовании такого рода зависимости не может быть здесь решён, однако для данного рассуждения исходной предпосылкой выступает тот факт, что семиозис, осуществляемый, например, в деятельности познания, не совпадает с семиозисом, осуществляемым в коммуникативной деятельности (несмотря на то, что может быть выражен через ту же самую систему терминов). Соответственно подразумевается, что это несовпадение является результатом не разницы в структуре знаковой функции, а разницы в средах или прагматических контекстах, необходимых для её осуществления.

### **1.1. Знак в познании и коммуникации**

Познание есть превращение сущего в объект или объекция сущего в предмет, как определяет его Н.Гартман [2. С.349-351]. 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 смысле И.Канта), а «познавательная способность» – конечным рядом инстанций человеческого сознания, представляющих или 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 .

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 формирует «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:

Чувственное восприятие	→ Объект
Рассудок	→ Предмет
Разум	→ Понятие

Чувственное восприятие превращает нечто, лежащее за пределами сознания, в факт сознания , позволяя Я обнаружить некоторый объект. Слова «мир», «чувственное восприятие», «опыт» в этом смысле можно охарактеризовать как имеющие один и тот же денотат, а именно как указывающие на объектную ступень познания. Чувственное восприятие редуцирует возможное богатство мира как 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 – хотя для нашего рассуждения не играет особой роли ответ на вопрос, что именно происходит в актах чувственно восприятия, редукция или конструкция, –

важно, что мир приобретает форму, допускаемую и представимую перцептивным аппаратом человека.

Рассудок вычленяет из объектов свои предметы, разъединяя чувственное восприятие в соответствии с определенным целеполаганием. Предельно простое отличие предмета от объекта заключается в том, что предмет всегда 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 именованя – это отдельный вопрос), перевел уникальную картину в рассудочный шаблон. Этот шаблон, 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, обладающими существенно большим количеством свойств, нежели могут зафиксировать признаки рассудочного знака.

Разум позволяет видеть собственно ограниченность предмета по отношению к объекту. То, что мы назвали «предметом», формальная логика в её традиционном изложении обозначает как «понятие», подразумевая под ним или форму мышления, фиксирующую существенные свойства объекта в своих признаках, или – в терминах символической логики – функцию, обладающую истинностным значением для каждого своего аргумента. Однако Гегель не случайно оговаривает, что «понятие есть понимание самого себя» [4. Т.1. С.72] – мы используем «понятие» в значении логической «категории», того, 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 является неспособность человека занять по отношению к ним внешнюю, субъектную позицию и необходимо вытекающая потребность в удвоении реального как абстрагировании или идеализации: сознание раскрывается лишь на фоне спекуляции сознания о сознании, выражающей себя в божестве, 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 – конкретный, обозначенный языком механизм рефлексии. Оговоримся, что критику метафизики с позиции логического анализа языка, скажем, в варианте Р.Карнапа [Карнап Р. 1993], редуцирующую разум к рассудку, мы считаем в значительной степени ошибочной: например, «ничто» не обозначает никакого объекта и никакого предмета, если мы анализируем этот языковой знак в контексте требования эмпирической верификации, и это самоочевидно, поскольку не существует объекта чувственного восприятия, который мог бы быть так обозначен; однако уже на уровне рассудка «ничто» в состоянии обозначать отсутствие объекта или группы объектов хотя бы как логический или лингвистический знак отрицания, то есть, уже как предмет, а на уровне разума фиксировать предпосылки процедуры обращения сознанием к самому себе, не схватываемые объектно или предметно, – «ничто», как известно, технический термин онтологии Гегеля, позволяющий вводить категорию становления как развития.

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 в контексте сознания.

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, где философия как деятельность разума обеспечивает методологическое взаимодействие между различными предметными областями науки. Проблема 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 20-го века и конструктивизмом показаны реальные способы порождения мира языком описания, свидетельствующие, что в процессе репрезентации данные чувственного восприятия замещаются самими механизмами представления, так что разум имеет дело лишь с механизмами самого сознания, то есть по сути дела сами с собой, стирая не только объектное, но и предметное содержание. Кроме того, существует ряд понятий, в данной

схеме не объяснимых: это понятия, апеллирующие, как выражается Р.Карнап [23], к «чувству жизни», 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 нормального человека 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 [33. С.33], Э.Гуссерль – как «предельные образы» [8]. С понятиями, к которым можно выйти путем прояснения оснований объектов и предметов, т.е. с тем, что исторически обозначается как «последние истины» или «врожденные идеи», 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 начинает философствовать лишь в конце долгого пути эмпирического исследования внешнего мира, а точки интенсивности или предельные образы есть то, к чему человек приходит в результате переживания как интериоризации действительности, *Innenwerden von Wirklichkeit* [64. S. 269], то есть 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, 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?

А.Шопенгауэр построил критику системы абсолютного идеализма на утверждении невозможности субъекта быть объектом самого себя, каковое можно было бы уточнить до тезиса: невозможно, чтобы в одном акте деятельности субъект совпадал с объектом. Задача, которая сейчас перед нами стоит, – не примирение А.Шопенгауэра с Г.Гегелем, но обнаружение общего базиса прямого познания и рефлексии. Если в качестве такового использовать определение познания как отношения между сущим как оно есть и объектом как он явлен нашему сознанию, то возникает существенная проблема способа фиксации объекта. Продуктивно ли признать невозможность самосознания и взаимодействия? Продуктивно ли, с другой стороны, исходить из тождества языка, сознания и бытия?

Выход из этой апории видится в рамках здравого смысла, а именно в том, что сознание всегда дано себе как прошлое и внешнее сознание, то есть косвенное познание может быть представлено в виде процедуры, сущим для которой (под сущим понимается то содержание, которое станет объектом, предметом и, наконец, обнаружит себя в понятии) является некоторая абстракция сознания, понятие сознания или просто нечто, полагаемое в качестве сознания здесь и сейчас в данных терминах. В этом случае можно было бы допустить, что для рефлексии косвенность познания означает не

трансформацию механизма познания как такового, но только лишь изменение типа данных, в отношении которых познание себя осуществляет.

Выход же из ситуации синкретизма, требующего аппарата описания колоссальной сложности даже для самых простых и очевидных ситуаций, т.е. из способа философствования, обычно связываемого с именем Г.Гегеля, видится в четком разъединении элементов языка, сознания и действительности. Г.Гегель образца 1807г., на которого обычно указывают представители англоязычной аналитической философии как на эталон непонятности и бессмыслицы, кажется представителем того же взгляда на отношение языка и действительности, что и Кратил в споре с Гермогеном [44.Т.1 С.613-681] или Евномий в споре с Григорием Нисским [50]: язык определяется не созданной людьми конвенцией, требующей различения планов выражения и содержания, но «божественной природой», не позволяющей различать имя и предмет – в этом плане известное тождество мышления и бытия, являющееся условием возможности абсолютного идеализма как такого, допустимо интерпретировать как тождество языка, мышления (сознания) и бытия, нуждающееся в разъединении при отказе от претензии на абсолютное знание. Даже простейшие модели, с которых Гегель начинает анализ познания в «Феноменологии Духа», показывают читателю, родившемуся после лингвистического поворота, что речь идет не только о познавательной, но и языковой деятельности. Слово, слитое с понятием, и понятие, слитое с действительностью, дают не самый удобный терминологический аппарат, поэтому мы можем надеяться только на то, что чрезвычайная продуктивность теории сознания Гегеля образца 1817 и 1826 гг. раскроется в онтологической ситуации, абсолютному чуждой идеализму, а именно, в ситуации признания наличия трех пересекающихся, но вместе с тем жестко разъединенных (то есть не совпадающих друг с другом и не переходящих друг в друга) областей языка, сознания и реальности.



Разъединение языка, сознания и реальности исторически можно представить как следствие сначала коперниканского поворота И.Канта, а затем лингвистического поворота Г.Фреге. Во-первых, человек не был бы в состоянии осуществлять процедуры познания как акты объяснения или установления возможности чувственных восприятий, не владея языком, – на это положение вещей указано многими мыслителями. Уже И.Гердер отмечает, что «человек становится разумным благодаря языку» [5. С.155.]. Б.Рассел прямо утверждает, что без языка нашему сознанию пришлось бы довольствоваться своего рода смутными восприятиями [48. С.64-147. С.66f]. Наконец, Н.Гудмен констатирует, что «мы могли бы иметь слова без мира, но никакого мира без слов» [7. Глава 1, §3]. Во-вторых, логика языка не совпадает с манифестациями и деятельностью сознания, это самоочевидно хотя бы в осмыслении эпистемологического принципа привилегированного доступа к данным собственного сознания. В-третьих, реальное положение таково, что имеющее дело с действительным миром сознание необходимо фиксирует себя в языке и лишь в результате такой фиксации получает возможность осуществлять сложный процесс репрезентации чувственного содержания как перехода от объекта к понятию.

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, свойства которых 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», где «создавая знаки, сознание всё больше освобождается от непосредственного субстрата ощущения и чувственного восприятия». [25. Т.1. С.17, С.43]. Следуя представляемому 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 как он есть на самом деле или вещь в себе есть денотат или обозначаемое; содержание чувственного восприятия или реальный мир как 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 исходная 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, 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 в отношении к чувственному восприятию никакая догматическая позиция невозможна – здесь просто нет такой прагматики, которая не описывалась бы в физикалистском языке анатомии или биологии – для нас речь идёт лишь о спекулятивно вводимом способе описания чувственного восприятия, так что должно быть ясно, что в контексте этой переинтерпретации невозможно поставить вопрос о «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, где под языком понимается процедура символизации, имеющая индивидуально-всеобщий или индивидуально-социальный, коммуникативный характер. В качестве иллюстрации можно представить себе расхожую аналогию из истории науки: конкретная наука обретает самостоятельность тогда, когда вырабатывает свой способ освоения реальности в виде представления реального действительным, то есть свой собственный терминологический аппарат. Наука как таковая в рамках проекта Просвещения так или иначе имеет только один объект – природу, но у каждой конкретной науки есть собственный способ видения природы, зафиксированный в терминологии и неотделимый от неё, то, что составляет предмет этой науки. В этом смысле всё, обозначаемое как «предмет», – это в минимальном представлении языковой знак, обозначающий объект, т.е. знак первой ступени познания.

Представление о предмете как о знаке второго порядка, обозначающем с применением коммуникативных средств знаки чувственного восприятия, позволяет, как представляется, дать более строгую характеристику принципа привилегированного доступа, обоснование которого обычно носит сугубо наглядный характер. Коммуникация содержания чувственного восприятия действительно является философской проблемой, поскольку в такой ситуации коммуникации требуется передать означаемое объекта, то есть десигнат знака первого порядка, который как знак обозначается предметом как знаком второго порядка, а коммуницируется исключительно знаковое средство предмета: фактически проблема привилегированного доступа – это проблема разности десигнатов знаков первого и второго порядков, ситуаций, условно передаваемых как «видеть зелёное» и «видеть „зелёное“». В случае первого речь идёт о содержании восприятия, в случае второго – о некоторой сумме языковых отношений, задающих означаемое знака «зелёный». Известный пример Т.Нагеля со вкусом мороженого [37. С.27-29] выражает ту же мысль: когда я утверждаю, что мороженое приятно на вкус, я

фактически лишь указываю на способ опредметчивания характеристики моего чувственного восприятия грамматикой родного мне естественного языка безотносительно к положительной или отрицательной коннотации, сопровождающей этот акт чувственного восприятия, т.е. к содержанию или сигнификату объекта «вкус мороженого», раскрывающемуся исключительно для меня. Так как в описании такого рода крайне трудно отличать объект от объектного языка (и даже от метаязыка), то удобней пользоваться семиотическим аппаратом описания: сигнификат знака «зелёный» как предмета можно получить путём перебора и отрицания всех цветов спектра (на физикалистском языке – путём перебора всех длин волн, доступных сетчатке глаза), его знаковым средством является в данном случае слово русского языка «зелёный» (или указание конкретной длины волны зелёного цвета), а денотатом – объект чувственного восприятия; сигнификат знака «зелёный» как объекта можно получить, просто задействовав знаковое средство как орган зрения, денотируя то сущее, которое обозначится как «зелёное». Это разграничение сохраняет свою актуальность даже в том случае, если сущее, известное нам как зелёное и обозначаемое предметом «зелёный», вызывается в нашем восприятии фиксированной длиной волны (хотя бы в силу относительности способов фиксации длин волны по отношению к принятому физиками стандарту и относительности самого знакового сочетания объектного языка «длина волны»), ведь реципиент высказывания «вижу зелёное» в силу устройства коммуникативных процессов и процедур имеет дело исключительно со словами, то есть с оформленными грамматикой языка предметами, так что сигнификат объекта «зелёный» (то есть конкретно то, что в контексте здравого смысла должно бы являться интенцией отправителя высказывания), остаётся не сообщённым: реципиент действительно никогда не узнает, что именно ему сообщили или на какой сигнификат какого объекта ссылается эта фраза.

Сказанное однако не может быть интерпретировано таким образом, что язык совпадает с рассудком или что синтаксис языка предоставляет сознанию правила «образования и преобразования» для предметов. Ц.Тодоров удачно отмечает, «язык – это не запас слов, а механизм» [51. С.13], 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 опередметчивания объектов сознания, как это делается в классических версиях структурализма (подразумевающих ещё и наличие общего для всех коммуницирующих индивидов способа объективации сущего): наиболее обсуждаемой в этой связи является редукционистская теория Б.Уорфа [52], согласно которой сознание – это 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 этой одной 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.

Сам этот вопрос о соотношении языка и обозначаемых им моментов известен в историко-философской традиции как философская проблема

языка или как метафизическая проблема референции. Проблемой этот вопрос является постольку, поскольку требует в качестве ответа указать на дефиницию обозначения, связывающего знак и денотат; однако любого рода дефиниция референции (будь то родо-видовая, генетическая, контекстуальная, полученная через анализ понятия как функции, обладающей истинным значением, через анализ истории понятия или с помощью любого другого способа определять) всегда будет дефиницией, полученной в контексте определённой «абстракции» языка и определённой «абстракции» реальности. Или, как уже говорилось, по отношению к языку как таковому и, соответственно, к референции как таковой невозможно предложить никакой процедуры определения, которая была бы внешней по отношению к этому языку; т.е. нельзя перестать пользоваться языком в процессе определения языка, точно так же как и нельзя выйти за пределы сознания, чтобы сказать, что оно из себя представляет. Язык в этом смысле является метафизическим предметом и требует для своего определения моделирования по принципу «герменевтического круга» или рекурсии.

Это очевидное положение дел требует уточнения тех абстракций языка, сознания и действительности, которые связываются представлением о референции. Язык представляет собой семиотически выражаемый механизм трансляции денотатов от одного человека к другому, а сам транслируемый денотат – нечто внешнее этому языку, объект, данность которого человеческому сознанию определена не языком, но репрезентативным механизмом познания, который позволяет денотатам наличествовать для сознания. Соответственно, представляется разумным исходить из того, что в самом языке нет ничего, кроме необходимых для обеспечения трансляции денотатов семиотических процедур, т. е., перефразируя Г.-Г. Гадамера, язык является всего лишь средой, на уровне семантики обозначающей некоторый опыт в силу определенных прагматических условий или норм. В качестве прагматического условия, позволяющего языку обладать семантикой, на

самом деле может быть введено всё, что угодно (поскольку это метафизический вопрос, предельные основания его решения не подлежат никакой норме и никакому правилу вывода, поскольку впервые предоставляют возможность осуществить этот вывод и сформулировать правило или норму); продуктивным, однако, представляется оставаться в рамках семиотики и, используя мысль Л.Виттгенштейна, согласно которой для того, чтобы была возможной связь между языком и действительностью, необходимо наличие общей логической формы или формы отражения, связывающей язык и действительность, утвердить в качестве таковой формы форму знака. Таким образом, в семиотической абстракции языка нет ни необходимости, ни возможности отвечать на вопрос, что из себя представляет референция (что такое обозначение), однако, зная функцию обозначения как связывание знаковым средством денотата, можно и нужно ограничивать круг обозначаемых. Сказанное можно сформулировать в виде правила, регулирующего соотношение языка и обозначаемых значений: знак языка может обозначать лишь те денотаты, которые обладают структурой знака. Основанием этого правила будет далее не проверяемая очевидность того факта, что всё, обозначаемое языком, указывает на что-то вне себя. Понятно, что это ограничение ни к чему вне рамок семиотической абстракции языка не обязывает, равно как понятно и то, что подобное ограничение по признаку наличия/отсутствия структуры знака в связываемом обозначением значении есть не более чем интерпретация метафоры отражения и в более общем смысле – метафоры зеркала и скрывающейся за ней процедуры рефлексии, знающей лишь свои собственные механизмы как способы осуществления содержаний сознаний. Однако это ограничение/правило позволяет утверждать и семиотически прояснять референцию как связь между предметом и объектом, исключая несемиотические и, как следствие, внесистемные для семиотического описания моменты.

Следует отметить, что при использовании семиотической абстракции языка не может быть поставлена проблема условий, при которых некоторое неязыковое значение истинным для корреспондентской теории образом обозначается некоторым языковым знаком, поскольку таковыми условиями являются правила семиозиса. Подобная ситуация известна и для моделей, не пользующихся семантическим треугольником, в частности, для А.Тарского [85.S.156-157ff.] вопрос о корреспондентском соответствии пропозициональной функции и предметов точно так же решается в рекурсии, необходимо осуществляемой до реализации «исполнения» как замещения свободной переменной предметом и устанавливающей возможность и границы этого «исполнения», так что никакой возможности говорить о корреспондентски истинной связи языка и действительности в «исполнении» не возникает. По сути дела, А.Тарский распространяет правило, нормирующее говорение языком о языке (т. н. «эквивалентность формы (Т)»), на говорение языком о действительности: однако если не установлено (а это не может быть установлено иначе как с аподиктической достоверностью, т.е. рекурсивно или аксиоматически), что действительность как денотат языка-объекта эквивалентна языку как денотату метаязыка, то приписывание конструкции, связывающей метаязык и язык-объект статуса корреспондентской теории, истинным образом связывающей язык и неязыковой предмет, есть элементарное нарушение закона тождества посредством аналогии. Поскольку семиотический способ описания по эпистемологическому статусу не отличается от предложенной А.Тарским модели, необходимо указать на недопустимость его корреспондентской интерпретации, осуществляемой вне определенной метафизики, устанавливающей изоморфизм системы и её окружения, внутреннего и внешнего.

Поскольку любого рода обращение к концепции общей логической формы подразумевает редукционизм или навязывание миру определённой



структуры, то необходимо ответить на вопрос о том, в чём могла бы заключаться попытка нередукционистского решения этой фундаментальной проблемы соотношения языка и действительности с учётом следования представленному выше гипотетическому правилу референции. Мы могли бы предложить тезис о реальной множественности грамматик, организующих пространство опыта как «мира», обусловленного аппаратом чувственного восприятия. С этой целью под единством формы сознания необходимо признать единство механизма репрезентации как ступенчатого представления содержаний чувственного восприятия, а под языком – элемент этого механизма, извлекаемый как аппарат символического представления с проверяемой системой правил (собственно грамматикой). Рассудок прагматически подразумевает некоторое множество языков (и их количество понятным образом зависит от возраста, образования etc. того человека, рассудок которого рассматривается), выполняющих функцию обозначения объектов и формирующих в результате выполнения этой функции предметный мир человека. Насколько мы можем судить, именно гипотеза о множественности такого рода языков как грамматик рассудка и возможности взаимодействия между ними как символическими аппаратами представления позволяет структуралистским и конструктивистским теориям порождения мира языком претендовать на статус моделирования реального положения вещей.

Теперь необходимо представить в терминах семиотики ступень разумной деятельности сознания, предоставляющую в наше распоряжение понятия. Пока семиотически выраженная ступенчатая процедура репрезентации выглядит так: на первой ступени знаковым средством является орган восприятия (зрение, слух, осязание, обоняние, вкус), 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 является соответственно содержание восприятия и сумма языковых отношений; денотатом – сущее и объект. Поскольку разумная деятельность есть рефлексия, а понятие – её конкретный механизм, где «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.Мамардашвили, «предельные образы» Э.Гуссерля, «врождённые идеи» Р.Декарта, «последние истины» в смысле 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» [74. Bd.1. S.122-124, S.122f.]. 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 соотносённостью человека с нередуцируемой суммой таких «точек» или моментов сознания как «смерть», «бог», «любовь» etc. 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 (и надеемся ясно показать обоснованность такой точки зрения), 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 (то есть такие, в которых не учитывается знание о собственном незнании [12. С.241]), но и серьёзное количество философских построений, обычно обозначаемых как «постмодернизм». Нередуционистская 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.

\*

Уточняя представленную схему познания с прямой интенцией, то есть ситуацию, когда субъект не является объектом для самого себя, сформулируем более точно полученные пока результаты. Поскольку понятие знака определяется по отношению к его функции, а функция знака заключается в том, что он замещает, обозначает, репрезентирует, денотирует или указывает на то, что в нём непосредственно отсутствует, постольку первое определение знака вводит его на фоне незнакового: знак – это то, что обозначает незнаковое. В виде того, что обозначение как связывание знакового средства и денотата зависит от типа семиозиса, способы обозначения денотата или сигнификаты знака определяются не по отношению к знаку и не по отношению к самому денотату, но по отношению к типу и способу устройства той деятельности человека, в которой реализуется подлежащее определению обозначение. Соответственно, способ организации семантики знака зависит от его прагматики, так что семантические модели, определяющие сигнификат знака, то есть

индексальный, иконический или символический типы знака, равно как и наличие/отсутствие денотата в рамках данного синтаксически корректно образованного сигнификата, качественно определены типом семиозиса или контекстом, на фоне которого нечто распознаётся как текст, обладающий синтаксисом, выражающим семантику. Второе определение знака заключается в том, что функция знака качественно определена внешней по отношению к данной функции ситуацией, так что знак – это то, что обозначает денотат в силу внешней по отношению данному знаку прагматической установки.

Фактически утверждаемая здесь зависимость функции обозначения от типа деятельности, которая нуждается в такой функции, позволяет выделять типы семиозиса в соответствии с типами активности человеческого сознания и предметно ставить вопрос о том, нуждаются ли такие виды деятельности как познание, понимание, коммуникация и пр. в функции знака и зависит ли осуществление этой функции от субстрата или среды соответствующих видов деятельности. Вопрос о существовании такого рода зависимости не может быть здесь решён, однако исходной предпосылкой для нас выступает тот факт, что семиозис, осуществляемый, например, в деятельности познания, не совпадает с семиозисом, осуществляемым в коммуникативной деятельности (несмотря на то, что может быть выражен через ту же самую систему терминов). Соответственно, подразумевается, что это несовпадение является результатом не разницы в структуре знаковой функции, но разницы в средах или прагматических контекстах, необходимых для её осуществления.

Человек познаёт, интериоризируя внешнюю для своего сознания действительность, и сообщает о познанном, связывая языковыми знаками полученные в познании объекты. Представляя познание в виде семиотического процесса и используя для него семиотическую модель описания, мы фактически говорим о гносеологическом субстрате

осуществления функции знака и тем самым – о гносеологическом знаке. Термин «гносеологический знак» в данном случае используется как термин языка-объекта, т.е. обозначает не способ или традицию говорения о познании, но деятельность познания как таковую, безотносительно к способам её объяснения в разнородных метаязыках, известных истории философии. Представляя говорение в виде семиотического процесса, мы подразумеваем коммуникативный субстрат осуществления функции знака и тем самым – коммуникативный знак. Ясно, что сам термин «знак» исторически возник как способ описания, в первую очередь, коммуникативных процессов, однако, поскольку утверждается необходимость выделения различных субстратов осуществления семиозиса, следует отграничить собственно языковой знак от всех остальных: именно этой цели и служит термин «коммуникативный знак», также употребляемый как термин языка-объекта.

Функция знака для процесса познания может быть выявлена в ответах на вопрос: чем является то, что непосредственно в гносеологическом знаке отсутствует, но им репрезентируется или какого рода значения могут быть обозначены гносеологическим знаком? Или каким образом объект, предмет и понятие представлены в виде гносеологических знаков?

Функция знака для процесса коммуникации может быть определена как ответ на вопрос: что является отсутствующим для языковой деятельности и вообще для языка как механизма коммуникативной деятельности? Какого рода значения могут быть обозначены языковым знаком?

В соответствии с принятой семиотической моделью непосредственно отсутствующим для коммуникативного знака является объект, понятие или предмет как гносеологический знак первого, второго или третьего видов. Безотносительно к метафизике референции следует отметить, что коммуникативный знак отличается от гносеологического как минимум одной существенной чертой: гносеологический знак прагматически связан только с

одним субъектом или, другими словами, прагматическое измерение гносеологической среды семиозиса связывает знак и одного (единственного) субъекта этого знака; коммуникативный же знак прагматически связан как минимум с двумя субъектами, для одного из которых целью коммуникации является связать определённый гносеологический знак с определённым коммуникативным знаком путём обращения к языку, для другого целью коммуникации является реконструировать или воссоздать денотат, то есть гносеологический знак, замещённый коммуникативным знаком с помощью языка первым субъектом. Можно сказать, что коммуникативный знак с необходимостью существует в двух прагматических измерениях: первое есть говорение как переход от денотата к знаку как его обозначению, а второе есть понимание как переход от знака к его денотату. Соответственно, семантика коммуникативного знака всегда оказывается определена его прагматикой хотя бы в уже обсуждавшемся смысле, что объект и понятие как гносеологические знаки первого и второго видов не сообщаемы другому субъекту иначе, нежели через коммуникативные знаки, так что получатель знака на самом деле никогда не имеет дело с тем денотатом, который обозначил этим знаком его отправитель. Проекты, в которых семантика коммуникативного знака определяется синтаксисом языка, всегда так или иначе апеллируют к прагматической норме, то есть фактически запрещают все те прагматические способы функционирования языка, по отношению к которым не выполняется условие выводимости данной семантики из данного синтаксиса: такой редуцированный способ определения семантики работает только для случаев, когда коммуникативные знаки являются именами предметов как гносеологических знаков третьего вида (или вообще не нуждаются в обозначаемых денотатах), а синтаксис, связывающий коммуникативные знаки, показывает или изображает расположения гносеологических знаков по отношению друг к другу. Для определения семантики коммуникативных знаков, не исчерпывающейся обозначением

предметов, сведение её к синтаксису без реального анализа прагматики невозможно.

Если сказанное верно, то так называемая проблема значения для семиотической абстракции языка и познания является рядом технических вопросов о механизмах и соотношении элементов семиозиса. Поскольку количество этих элементов конечно, это не неразрешимая и тем самым не метафизическая проблема.

## **1.2. Знак в косвенном познании**

Пока мы сформулировали в семиотических терминах схему познания, прямо направленного на свой объект, и пришли к тому, что в случае, если эта интерпретация верна и правило референции действительно заключается в том, что коммуникативные знаки в состоянии обозначать только знаки (в данном случае – коммуникативного или гносеологического вида), то прямо коммуницироваться может лишь сигнификат предмета, т.е. содержание рассудочной или собственно языковой деятельности. Для трансляции сигнификата объекта или понятия мы вынуждены пользоваться косвенным языком, и в этой связи необходимо сформулировать семиотическую схему косвенного познания, представляющего предметы для «косвенного именованя».

Если знание представляет собой некоторый способ осуществления «мира» в сознании или некоторый способ фиксации мира переживанием, выражаемый в формировании таких полаганий, которые обладают свойством быть обоснованно истинными в отношении полагаемого, то нет препятствий к тому, чтобы начать рассмотрение прямого и косвенного познания через антитезу Б.Рассела между знанием-знакомством и знанием по описанию. Знание-знакомство можно интерпретировать в виде прямо направленной на свой объект процедуры репрезентации, подразумевающей в соответствии с изложенной в §1 настоящей главы схемой ступени объекта, предмета и

понятия. С точки зрения коммуникации такого рода знание является прямо сообщаемым на уровне предмета – под прямой коммуницируемостью или сообщаемостью мы имеем в виду прагматическую возможность использовать объектный язык для обозначения денотата. Знание-знакомство подразумевает сначала наличие гносеологического знака хотя бы на уровне объекта, а затем обозначение данного знака средствами языка: вменяемый коммуникативный субъект знания-знакомства – это отправитель высказывания, способный подтвердить истинность того, о чём он говорит, обращением к результатам осуществлённой процедуры познания.

Знание по описанию на фоне знания-знакомства подразумевает ситуацию коммуникации, в которой денотат языкового знака, использованного отправителем сообщения, есть (в простейшем случае) объект чувственного восприятия, отсутствующий в опыте чувственного восприятия реципиента. В случае, если реципиент благосклонен (в соответствии с принципом герменевтической доверительности) к сообщению, то его сознание конструирует некоторый объект как денотат данного сообщения. Эта способность сознания к конструированию денотатов собственно и является тем условием возможности непредметной коммуникации, к которому мы будем постоянно возвращаться. Пока отметим, что знание по описанию представляет собой так называемое коммуникативное или историческое знание, разрабатываемое в контексте анализа исторического сознания в философии жизни, в частности, у Фр.Ницше [42. Т.1. С.158-230] и В.Дильтея [64]: само обозначение обоснованного истинного убеждения как «коммуникативного», «исторического» или «по описанию» подразумевает, насколько можно судить, указание на источник обоснования его истинности. В случае классического разграничения Лейбница между истинами факта и истинами разума [30. Т.1 §33, С.417; С.528] источник стратегии обоснования ясен – это либо очевидное свидетельство органов чувств, либо необходимый



логический вывод, апеллирующий к «грамматике разума». В случае коммуникативно определённого знания, не сводимого к истинам факта или к истинам разума – а большая часть объёма того, что полагается истинным нормальным человеком, не выводимо ни логически, ни эмпирически, достаточно указать на принципиальную фикциональность транслируемых беллетристической или средствами массовой коммуникации значений: условием возможности или источником какой-либо стратегии обоснования истинности является сама коммуникация. Однако это проблематичное с точки зрения проверки истинности «знание по описанию» является необходимым для определения косвенного познания. Как пишет В.Дильтей: «о том, что человек есть, ему говорит история» [63].

Возможность превращения знания по описанию в знание-знакомство связана с конкретизацией или замещением объекта, сконструированного в качестве денотата коммуникативного знака, объектом, сформированным познанием: это своего рода дополнение коммуникации реальным познанием, возможное в том случае, если коммуницируемое содержание в принципе реализуемо эмпирически или логически, то есть как действительность или язык. Однако если содержанием коммуникации является действительность сознания, то есть если языковой знак обозначает понятие как гносеологический знак второго вида, то условием перехода коммуникативного знания в знание-знакомство является необходимое осуществление рефлексии тем реципиентом, сознание которого должно осуществить этот переход от сконструированного к реально познанному. В этой связи часто ставится вопрос о гносеологической функции коммуникации или с позиции отправителя сообщения накладываются ограничения на круг реципиентов или их способность к пониманию – известным примером такого ограничения является первое предложение Витгенштейна в предисловии к «Логико-философскому трактату» о том, что

«эту книгу, видимо, поймёт лишь тот, кто сам уже продумывал мысли – или же сходные мысли, – которые в ней выражены [87. S.9] .

Отношение «знания по описанию» к «знанию-знакомству» демонстрирует соотношение процедур познания и коммуникации. Если знание – это полагание истинным (Fürwahrhalten), то само это полагание должно быть реализацией какой-то системы правил, то есть быть обоснованным какой-то грамматикой или каким-то синтаксисом. Поскольку на трёх ступенях механизма репрезентации мы имеем дело с тремя различными типами организации синтагматики (правила соотношения знаков чувственного восприятия очевидным образом не совпадают с правилами их рассудочного представления, а правила деятельности разума не вытекают из правил низших ступеней), объединёнными парадигматикой представления, постольку полагание истинным в зависимости от того, на какой ступени познания локализован полагаемый истинным знак, может быть обосновано четырьмя типами правил, обуславливающими соотношение объектов, предметов, понятий или сам механизм репрезентации содержания от объекта к предмету и понятию. Истины факта и истины разума апеллируют к правилам для объекта и предмета; правила для понятия и механизма репрезентации, представляя собой арену философской и теологической спекуляции, не допускают однозначного выражения, однако могут быть интерпретированы как правила толкования или экзегезы, разрабатываемые герменевтикой.

Сейчас важно указать на то, что стратегия коммуникативного обоснования истинности – «знание по описанию» – является прямым конкурентом для правил рассудочного представления. Это позволяет интерпретировать соотношение знания по описанию и знания-знакомства как противопоставление языков (способов рассудочного представления), в отношении которых человек является отправителем и получателем, так что фактически это противопоставление между выражением как обозначением

имеющимися у конкретного индивида коммуникативными средствами наличного содержания и пониманием как воссозданием отсутствующего содержания на основании наличных коммуникативных средств.

Соответственно, факт существования знания по описанию как такого знания, установление истинности которого даже на ступени объекта и предмета необходимо требует от индивида сложной комбинации процедур выражения и понимания, подразумевает существование таких полаганий, истинность которых не может быть установлена иначе, нежели посредством коммуникации. Если метафизика – это та область знания, в которой нельзя прибегнуть к эксперименту [22. В XIX, С.24; В869-875, С.612-616], которая не может быть выражена иначе, нежели через нарушение «научного языка», требующего такого обозначения, где каждому языковому предмету соответствовал бы эмпирически фиксируемый объект [24], то область коммуникативного (исторического или по описанию) знания есть сфера именно метафизики. В эту сферу попадают объекты и предметы, если невозможна процедура их эмпирической верификации – скажем, фикциональные по определению объекты, фиксируемые сознанием реципиента в виде художественных образов; в рамках этой сферы локализуются любого рода понятия, поскольку они представляют рефлексивные механизмы, в рамках этой сферы осуществляется косвенное познание, поскольку последнее сущностно определено понятийным аппаратом как способом своей фиксации.

Фактически мы утверждаем, что осуществление косвенного познания фиксируется в терминах коомуникативного знания, так что сообщить (выразить языком) о результатах косвенного познания можно лишь посредством метафорического высказывания или метаязыка, реципиент которого будет обязан распознать в обозначаемом языковой конструкцией денотате языковой знак, обозначающий некоторое понятие. Эта ситуация двойного обозначения неоднократно отмечалась философами различных

школ, и мы к ней вернёмся в терминах герменевтики, для нашего рассуждения указание на это двойное означивание самоприменимо – семиотическая модель позволяет использовать единый языковой аппарат описания, но не избавляет от удвоения процедуры обозначения.

\*

Восприятие может прямо обозначить как денотат лишь то сущее, которое не является самим восприятием – именно в этом смысле Гегель говорит о сознании как отношении к объекту, а Шопенгауэр утверждает невозможность 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, позволяющее 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, то есть в сущем, отличном от сущего самого восприятия. Соответственно, нельзя воспринять такое сущее, которое не может быть обозначено восприятием, то есть само восприятие.

Однако несмотря на то, что денотатом восприятия не может стать само восприятие, человек обладает (коммуникативным) знанием о самом себе, в том числе и о том, чем является его восприятие. Это ситуация, серьёзно проблематизирующая возможность семиотической схемы прямого познания, то есть требующая самоприменимости этой схемы, реализации возможности самоописания как семиозиса в представленных терминах. Указав на необходимость учёта метафизических полаганий и их коммуникативный статус, мы будем исходить из того, что возможность рефлексии как процедуры самоописания сознания заключена в способности сознания фиксировать в понятиях (функцию которых могут выполнять и художественные образы и онтологические системы) 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, выраженную в системе художественных образов, нравственных ценностей или онтологических установок. Превращение действительности сознания в действительность бытия, 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» с знаковыми средствами уже определённых рассудком знаков, фиксируется объектным языком через метафору: и в этом плане метафорического статуса заслуживает не только язык, например, Карлоса Кастанеды, оперирующий терминами «тональ», «нагваль» или «точка сборки», но и строгий язык физики. 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 «врождённой идее».

Когда речь идёт об обозначении действительности бытия как превращённой 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 в качестве денотата сигнификат понятия, регулирующего прямое познание, возможен, видимо, исключительно спекулятивный подход. В контексте «принципа понятности мира» М.К.Мамардашвили или концепции предпонимания М.Хайдеггера 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. Это можно проиллюстрировать притчей Эддингтона о рыбаке, образно раскрывающей гносеологическую установку не только И.Канта, но и вообще идеализма как такового: человек воспринимает мир в той и только в той мере, в какой это допускает перцептуальная «сеть», выраженная в нашем случае механизмом репрезентации. Восприятие мира есть его остановка, вычлняющая средствами самого аппарата восприятия объект из гипотетической «целостности» сущего. Если физиология может комментировать этот принцип понятности или предпонимания в смысле прямого познания, то какого рода наука должна дать комментарий по поводу объективации сигнификатов понятий, по поводу формирования объектов косвенного познания? Науки о природе в этом вопросе вынужденно молчат, потому что им пришлось бы ответить на вопрос о том, каким органом человек способен остановить действительность собственного сознания, так чтобы она стала знаком, замещающим объект прямого чувственного восприятия. Идёт ли речь о некоем «внутреннем зрении» или, в терминах Дильтея, о «переживании»? Или о своего рода «приставках» или «инструментах», которые воспроизводят человеческие состояния в сознании человека, делая его собственно «человеческим», как это изображал М.К.Мамардашвили?

Пожалуй, самым простым способом ухода от ответа на эти вопросы является указание на социальную заданность человека как на

обусловленность механизмов и содержания индивидуального сознания, включая рефлексию, структурами всеобщего, выразимыми в терминах «объективного духа» или собственно социальной теории. Однако мы рассуждаем о человеке как индивиде, в распоряжении которого находятся (пусть и социально определённые) механизмы означивания, требующие его индивидуального усилия.

Рефлексия или самописание сознания в виде осуществляемого конкретным индивидом процесса косвенного познания подразумевает осуществлённый 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 представлено ему как прошлое и внешнее сознание, то есть 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, расчлняя 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 подразумевает, 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, то есть 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 смысле 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, Дильтей отмечает это предельно ясно [64. S.89f] . Науки о природе имеют целью объяснение объектов чувственного восприятия и метод «объяснения» подразумевает возможность предметного схватывания и учёта 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 учёта неэмпирических закономерностей.

Очевидно, что объект внутреннего восприятия, если речь идёт о познании, должен быть опредмечен некоторым языком или рассудком (хотя и проблематично утверждать актуальность 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 согласиться с тем, 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 и И.Г.Дройзенем [11] в том, что науки о духе в отличие от наук о природе требуют особого метода понимания, но продолжать утверждать самотождественность познания как механизма репрезентации в отношении



любых возможных содержаниях, то вполне можно представить такую семиотическую схему, которая, будучи, разумеется, спекулятивной, тем не менее могла бы претендовать на выражение не только прямого, но и косвенного познания.

## Глава 2. Проблема и понятие интерпретации

Интерпретация или процедура декодирования знака представляет собой переход от знака к его значению, то есть реконструкцию обозначаемого знаком объекта или такую семиотическую деятельность субъекта, в которой он использует в отношении некоторого знака не только прагматическое и синтаксическое, но и семантическое правило. Интерпретация – это выбор и применение семантического правила. Вплоть до XX века интерпретация рассматривается как понимание в том смысле, что в традиции Августина «переход от знака к его значению» определяется как понимание [1.§1.1], так что всякая работа с семантическим правилом по определению является пониманием. В лучшем случае можно было определить интерпретацию как процесс, ведущий к пониманию, а понимание – как целевой результат интерпретации, предложив тем самым некоторую ступенчатую модель интерпретационных (семантических) переходов знак-значение, ведущих к означенной цели.

С разработкой и усложнением представлений о семантическом измерении семиозиса необходимо трансформируются и представления о соотношении интерпретации и понимания. Исходным является двухкомпонентное отношение, включающее собственно знак и обозначаемый данным знаком объект, это интуитивно принимаемая в качестве исходной экстерналистская точка зрения здравого смысла, которая требует отождествления интерпретации и понимания. Однако уже в сформулированном Ф.де Соссюром двухкомпонентном отношении означающего и означаемого [4] (где означающее – это собственно знак, а означаемое – место данного знака в системе знаков) отождествление такого рода провести крайне сложно. Для сформулированного Г.Фреге отношения знака, смысла и значения [3], в котором наряду со знаком и смыслом (в терминах Соссюра это означающее и означаемое) учитывается значение как

реальный референт знака, подобного рода тождество вообще теряет какой-либо методологический смысл. Сказанное верно и для модели семантики Ч.С.Пирса и Ч.У.Морриса [6], где к трём указанным компонентам добавляется интерпретанта в виде некоторого навыка, позволяющего знаку быть знаком, то есть осуществлять референцию.

Если мы используем четырехкомпонентную модель семантики, называя значением обозначаемый объект, смыслом – синтаксическое место знаковой (языковой или иной) системы, посредством которого значение задаётся (означивается), знаком – выраженный в некотором субстрате носитель функций обозначения и означивания, интерпретантой – условие возможности для знака осуществлять функции обозначения и означивания, то процедура интерпретации для субъекта семиозиса подразумевает работу со значением, понимание – работу со смыслом (собственно понимание – это обращение выражения, то есть слушающий нечто понимает там, где говорящий нечто выражает), работа с интерпретантой подразумевает процедуру применения или употребления знака. Данный набор дефиниций позволяет согласиться с мыслью А.Бюлера о том, что «понимание – это всегда правильное понимание (Richtig-Verstehen). Интерпретация, напротив, может быть правильной или неправильной, как минимум успешной или неуспешной. Интерпретирование таким образом не обязано заканчиваться успехом» [9. S.119].

## **2.1. Сильная и слабая интерпретация**

Интерпретация как в смысле процедуры поиска субъектом значения знака, так и в смысле её целевого результата, то есть реализованного семантического правила, в исторической перспективе оказывается подвержена различным ограничениям, отвечающим на требования технической или философской герменевтики. Соотнесение процедуры

интерпретации с набором ограничений, требуемым той или иной дисциплиной герменевтики, мы в дальнейшем будем называть стратегией интерпретации, понимая под технической стратегией ограничения, накладываемые технической герменевтикой, под содержательной стратегией – ограничения философской герменевтики.

Наиболее существенное отличие в технических стратегиях – это различие в том, что является субстратом знака. Оно отвечает на вопрос, что собственно может быть подвергнуто толкованию, только языковые знаки или в том числе и неязыковые факты. Г.Шольц ввёл эту дифференцию в исторической перспективе как переход от классической филологической интерпретации (так называемой «сильной интерпретации») Ф.Шляйермахера и А.Бёка к «слабой интерпретации», например, интерпретации фактов в свете теории у К.Р.Поппера [14]. Эта разница определяется ответом на вопрос, где заканчивается интерпретация, то есть какова цель этой деятельности для индивида, сформулированная в её определении. Если в начале XIX века Ф.Шляйермахер определяет понимание как обращение говорения, то в начале XX В.Дильтей определяет его как обращение того способа, которым была дана действительность отправителю интерпретируемого высказывания .

В семиотическом смысле это разница в том, к какого рода субстрату приложимо прагматическое правило употребления знака, влекущее за собой определение синтаксического ряда и правила обозначения. Если интерпретируются только коммуникативные языковые знаки, то сама интерпретация завершается там, где исчерпывается коммуникативный субстрат, так что вопросы об эпистемологическом статусе значения и о способах его фиксации не требуют какого-либо интерпретационного решения, поскольку располагаются за пределами среды коммуникации, в которой работают интерпретационные техники. Интерпретационная техника раскрывается как способ соотнесения релевантных предпосылок философского, политического, бытового и пр. характера говорящего и

слушающего в пространстве объективного языкового выражения, то есть сама по себе она не воздействует ни на предпосылки, ни на их выражение, не определяет их каким-либо образом.

Если техническая стратегия допускает и языковой субстрат знака и гносеологический, то интерпретационный круг включает в себя все знания индивида, завершаясь лишь там, где на понятийном уровне формируется знание о собственном незнании. Эта сформулированная в явном виде Ч.С.Пирсом идея безграничного семиозиса подразумевает отсутствие каких-либо внешних, несемиотических способов ограничения интерпретации. Соответственно семиозис, его категории и правила получают статус универсального философского метода, применимого к коммуникации, к эпистемологии и к онтологическим основаниям. Подобного рода универсализация ставит семиотические опосредования в один ряд с техникой снятия Гегеля, требуя, во-первых, формулировки чёткой технической системы семиотических правил, включая их различие для различных прагматических сред, во-вторых, учёта содержательных стратегий, определяющих характер значения в актах рецепции. Вместе с тем, одна из наиболее существенных проблем «мягкой интерпретации» связана с учётом значения гносеологического знака: если в рамках сильной интерпретации значение как таковое есть конечная цель, достижимая или не достижимая в той или иной технике, то здесь значение даже для простейших выражений есть знак, замещающий или обозначающий нечто, что по определению не объективируется иначе, нежели как в самом этом акте референции. Это положение вещей усложняет содержательные стратегии даже для элементарных случаев интерпретации протокольных предложений.

Две наиболее влиятельные содержательные стратегии заключаются в различных подходах к контексту, в который должен быть включен интерпретируемый знак, чтобы он мог иметь значение. Обе стратегии разделяют трансцендентную точку зрения на значение знака/текста,

подразумевая, что знак или текст обладает значением только в том случае, если обладает местом в некотором внешнем ему ряду или целом, однако по-разному понимают характер и функции этого целого. Стратегия понимания автора лучше, нежели он сам себя понимал, сформулированная Ф.Шляйермахером в так называемой «позитивной формуле герменевтики», требует в качестве контекста рассмотреть историю эпохи автора как реализацию набора грамматических и психологических особенностей с тем, чтобы реконструировать те аспекты авторского высказывания, которые ему самому не были очевидны: в самом простом изложении это требование к реципиенту изучить реализацию семиотических правил в тексте автора, которая была применена им интуитивно. Данная стратегия является каноном филологической интерпретации: филолог знает речь автора лучше, нежели сам автор, в том смысле, что способен увидеть в ней реализацию большего числа правил, нежели видел автор. Подразумевается обнаружение внешним наблюдателем (читателем, филологом) дополнительного к тексту набора фактов или значений, каковой становится фоном для уточнения и конкретизации применяемого в интерпретации семантического правила. Герменевтический круг требует здесь огромной работы по выявлению фактического конкретного материала, ограничивающего интерпретацию знака за счёт выявления исторических и психологических норм; важно, что стратегия понимания речи автора лучше, нежели он сам её понимал, подразумевает не конструирование, а открытие уже существующих значений знака. Соответственно бесконечность интерпретации, о которой говорит Шляйермахер, – это бесконечность филологической работы в оппозиции часть-целое, проясняющей значение текста.

Стратегия понимания автора иначе, нежели он сам себя понимал, предложена Г.-Г.Гадамером в знаменитой концепции действительно-исторического сознания и понимания как растворения горизонтов. «Понимание иначе» подразумевает, что значение не существует как факт,

интерсубъективно доступный хотя бы двум субъектам, так что контекстом в данной стратегии выступает собственно сознание реципиента текста, сложным образом формирующее объект. Если для стратегии «понимания лучше» принцип *aequitas hermeneutica*, требующий предполагать наличие значения у высказывания до тех пор, пока не будет выявлено обратное, является необходимым и выражается в тезисе о конгениальности автора и читателя, то стратегия «понимания иначе», игнорируя конгениальность, превращает герменевтическую доверительность в принцип «совершенства и полноты», обращённый не к субъекту говорения в его отношении к тексту, а к тексту в его отношении к сознанию реципиента. В семиотическом выражении стратегия «понимания иначе» вводит значение как конструирование объекта в представлении индивида за счёт соотношения смысла знака и некоторого прагматического контекста.

Классическая «сильная интерпретация» предпочитает использовать содержательную стратегию «понимания лучше», а «мягкая интерпретация» заинтересована в разработке возможностей стратегии «понимания иначе». Комбинации стратегий, их развёртывание, столкновение способов, предлагаемых ими для решения возникающих в практике и теории интерпретации вопросов, создают проблемное поле занятых интерпретацией предметных дисциплин.

## **2.2. Неопределённость интерпретации**

Один из вопросов, разработка которого серьёзно влияет на развитие теоретических моделей интерпретации – это вопрос о неопределённом или недостаточно определённом значении знака. Вопрос о неопределённости сформулирован Р.Ингарденом в «Литературном художественном произведении» [12] в виде концепции точек или мест неопределённости, его разработка в рецептивной эстетике подразумевает ссылку на «Акт чтения»

В.Изера [19]. «Неопределённость» подразумевает, что в акте рецепции текста или речи, то есть в коммуникативной ситуации, которая требует от участника интерпретации и понимания, на самом деле невозможно средствами самой коммуникативной среды однозначно задать объекты, к которым реципиентом будет применено семантическое правило. Р.Ингарден располагает область значений в так называемой «конкретизации» интерпретируемого текста, показывая, что одно произведение порождает по сути бесчисленное число конкретизаций. Текст произведения содержит в себе маркированные или немаркированные неопределённые места, которые достраиваются, определяются его реципиентом. Применительно к коммуникативному знаку «неопределённость» – это тривиальная асимметрия знака, подразумевающая, что план выражения (смысл) обладает меньшим количеством свойств, нежели план содержания (значение), так что задача сильной интерпретации в стратегии «понимания лучше» заключается в снятии неопределённости путём обращения к историческим и психологическим контекстам произведения. Интерпретация завершается тогда, когда неопределённость снята, то есть идентифицировано значение неизвестных реципиенту слов, раскрыты аллюзии и тропы, показаны обуславливающие их языковые, исторические и психологические контексты, вскрыта мера оригинальности того или иного текста, позволяющая включить его в систему истории литературы или культуры в целом. Таким образом наличие неопределённости – это условие возможности интерпретации, её снятие – целевой результат интерпретационной работы, в этом смысле технические модели сильной интерпретации от экзегезы Оригена и Августина до правил В.Кюнне и О.Р.Шольца – это механизмы снятия коммуникативной неопределённости.

Применительно к гносеологическому знаку для слабой интерпретации «неопределённость» – это указание на границу познаваемого. Как ни парадоксально, но в стратегии «понимания иначе» наиболее полно



оказываются определены те значения, которые наименее сообщаемы для стратегии «понимания лучше» (то есть вызывают наибольшие трудности при попытке определения каких-либо объективно данных контекстов): значения фикциональных знаков, художественные образы, значения, подлежащие привилегированному доступу, и т.п. Если факты суть знаки, то чувственное восприятие задано теорией как прагматическим фоном, то есть некоторой индивидуальной и неповторимой конфигурацией действенно-исторического сознания, которая очевидна лишь самому реципиенту. Граница познаваемого, таким образом, располагается там, где возникает вопрос о «другом сознании», то есть там, где возникает необходимость применить перенос по аналогии или принцип доверия. Если в методологическом плане сохранять установку мягкой интерпретации, то основной техникой вопрос заключается в том, как совместить стратегии «понимания иначе» и «понимания лучше», то есть технику формирования значения в индивидуальном сознании участника коммуникации с техникой выявления его объективных или хотя бы intersubjectively доступных свойств. Если неопределённость сильной интерпретации поставила проблему значения как проблему соотношения смысла знака и прагматического правила его употребления, снимаемую в зависимости от принимаемой субъектом онтологической установки, то неопределённость слабой интерпретации возвращает нас к проблеме преодоления солипсизма и в целом – к проблеме объективного обоснования знания .

Это ситуация, обозначенная М.В.Лебедевым как «онтологическая недоопределённость», подразумевает, насколько мы можем судить, необходимость формулировки новой стратегии интерпретации, требующей не только совмещения эпистемологических и коммуникативных интерпретационных техник в одной интерпретационной модели, но и такого онтологического основания, которое позволяло бы учитывать в каждый момент времени принципиальную заданность значения некоторым

прагматическим фоном. Неприемлемость необходимого в сильной интерпретации догматизма, равно и как ведущей к солипсизму субъективисткой анархии мягкой интерпретации требует пересмотра принципиальной границы интерпретации: то место, которое сейчас занимают коммуникативная и эпистемологическая неопределённость в предметных дисциплинах, должно быть занято онтологической моделью недостаточной определённости, которая показала бы некоторую внятную перспективу развития обусловленных понятием интерпретации дисциплин.

### Глава 3. Проблема и понятие понимания

Если в случае познания любой исследователь может опереться на внятные определения, позволяющие анализировать абстракции, отвечающие на вопросы как о сущности, так и о функции познания, то в случае понимания ситуация, особенно для русскоязычной философской среды, не выглядит ни внятной, ни прозрачной. В связи с этим, прежде чем мы сможем в терминах семиотической схемы ответить на вопрос о роли процедуры понимания в предметной и не предметной коммуникации, необходимо прояснить те наиболее общие способы, которые в последние два десятилетия используются европейской герменевтикой для классификации теорий понимания и определения содержания и объёма понятия понимания.

В качестве базовой классификации, позволяющей разделять понятие герменевтики, мы будем использовать модель Г.Шольтца [81]. Она включает техническую герменевтику, философскую герменевтику и герменевтическую философию. Техническая герменевтика формулирует правила, которым необходимо следовать, чтобы добиться понимания чего-то. Философская герменевтика приводит основания, в соответствии с которыми правила, сформулированные технической герменевтикой, могут быть объяснены в контексте определённой парадигмы. Герменевтическая философия позволяет рассматривать вопрос о бытии, т.е. онтологический вопрос, используя терминологический контекст учения о понимании и интерпретации.

Следуя Гунтеру Шольтцу в его классификации и применяя к общему полю герменевтики модель Р.Коллингвуда, в соответствии с которой нечто (некоторый текст) может быть понято лишь тогда, когда понят вопрос, ответом на который является именно данное нечто (данный текст), согласимся с тем, что собственный вопрос герменевтики есть вопрос технической герменевтики. Это вопрос о технике понимания, которая должна быть сформулирована или заново открыта каждой новой эпохой (и каждым

отдельным человеком), чтобы впоследствии быть объяснённой или послужить фундаментом некоторой онтологической модели. В соответствии с этим любое сущностное (эссенциальное) определение понимания как ответ на вопрос «что есть понимание?» опирается на функциональное определение как ответ на вопрос «что делает понимание?».

Рассматривая понимание в контексте технической герменевтики как некоторую практическую деятельность, изначально обусловленную практическими нуждами человека, можно увидеть в истории определения этого понятия два контекста, на фоне которых обычно раскрывают его содержание. Первый контекст образуется теорией познания и берёт своё начало с определения, данного Августином [26. С.20], где понимание есть переход от знака к его значению. Второй контекст образуется теорией коммуникации и подразумевает дефиницию Ф.Шляйермахера [79. S.93], в соответствии с которой понимание есть воссоздание данной нам речи. Все влиятельные технические определения понимания восходят к одному из этих двух контекстов, то есть ориентированы в большей степени на понимание либо гносеологических, либо коммуникативных знаков. Среди последователей Августина в 18-м веке следует в первую очередь указать на Фридриха Майера [72. §1. S.5], который в первом параграфе «Попытки об общем искусстве интерпретации» даёт дефиницию искусства интерпретации как науки о правилах, при учёте которых в широком смысле можно познавать значения на основании их знаков, а в узком – смысл на основании речи. На рубеже 19-го и 20-го веков Вильгельм Дильтей [10. С.237-262; 64. S.235] занимает гносеологическую позицию, определяя понимание как процесс, в котором внутреннее познаётся на основании знаков, даваемых человеку чувствами извне, и одновременно коммуникативную, определяя понимание как «обнаружение Я в Ты». В контексте теории коммуникации следует указать на влиятельных мыслителей 20-го века, Людвиг Виттгенштейна [87. §43, 560. S.262, 449] и Ганса Георга Гадамера [65. S.346

ff.], предложивших определять понимание как применение языка, фактически как в контексте теории познания, так и в контексте теории коммуникации.

Самое простое определение понимания можно было бы предложить, ограничив сферу применения термина «понимание» до коммуникативных явлений: с пониманием мы имеем дело только тогда, когда вынуждены, будучи реципиентами, определять денотаты коммуникативных знаков; во всех остальных случаях мы имеем дело с познанием. В этом случае понимание было бы тождественно интерпретации. Такова установка так называемой «общей герменевтики» 17-18в.в., применяющей понятие «интерпретации» исключительно к коммуникативным знакам и текстам; однако в 19-20 вв. понятие интерпретации было существенно расширено вплоть до применения его к некоммуницируемым объектам чувственного восприятия, к «миру», что привело к растождествлению понимания и интерпретации. Рассмотрим предметно наиболее часто цитируемые западноевропейской философией определения понимания в технической герменевтике, предлагающие конкретные ответы на вопрос о том, что нужно сделать для того, чтобы преодолеть непонимание.

\*

В первую очередь необходимо прояснить концепцию понимания как «воссоздания» (Nachconstruiren) Ф.Шляйермахера в свете созданной им «позитивной формулы» герменевтики, подразумевающей последовательный набор правил, при следовании которым реципиент в состоянии раскрыть семантику речевого высказывания. А на фоне правил, определяющих понимание коммуникативного знака, проанализировать расширительный, относящийся не только к коммуникативным, но и к гносеологическим знакам набор принципов понимания М.К.Мамардашвили. В общем случае это противопоставление, связывающее разделённые по времени создания без

малого на два века техники интерпретации, должно показать сложное переплетение онтологических, гносеологических, герменевтических и собственно коммуникативных установок, регулирующих казалось бы элементарный переход от высказывания к тому, что в нём высказано.

Понимание как «воссоздание» есть воссоздание данной реципиенту речи автора, процесс, обратный акту говорения и позволяющий включить в анализ момент «понимания через язык» и «понимания через говорящего» [78; 79; анализ предложен в 61, S.37f]. Дуальность прагматических оснований, то есть презумпций, правилам которых должна следовать процедура понимания, в «Общей герменевтике» Ф.Шляйермахера фиксируется как противопоставление грамматической («понимание через язык») и технической («понимание через говорящего») сторон интерпретации; само же разграничение двух форм понимания (описывающее в отличие от герменевтики 19-го в. разницу между пониманием знаков с фиксированным и произвольным значением) известно и герменевтике 18-го в. – у Фр.Майера его можно обнаружить как разграничение природных знаков (область природы, создателем которой является бог) и произвольных знаков (область социальной жизни, создателем которой является человек) [72. §33-102, S.17-41].

В рамках рабочего определения герменевтики как «искусства правильно понимать речь другого» [79. S.75] значимой оказывается структура процесса воссоздания, осуществляемого сознанием реципиента, а именно соотнесение принципиально различных прагматических оснований в акте понимания. Мы могли бы утверждать, что это процедура выявления так-бытия объекта (в терминах Н.Гартмана) или сигнификата коммуникативного знака (в терминах представляемой данной работой коммуникативной схемы) в сознании реципиента; в терминах В.Дильтея принцип воссоздания и позитивная формула герменевтики представляют собой правила интерпретации текста; в терминах Э.Кассирера это правила репрезентации,

механизм представления одного содержания сознания другим, которому необходимо следовать, чтобы добиться правильного понимания речи другого субъекта. В этом указании на значимость самой процедуры индивидуального понимания заключается существенное отличие технической герменевтики Ф.Шляйермахера от «общей герменевтики» 17 и 18 веков, подразумевавшей возможность, выражаясь словами Хр.Вольфа «понять автора так же хорошо, как он сам себя понимал»: иными словами, технически Ф.Шляйермахер требует учёта сложного взаимодействия индивидуальных процессов познания, осуществляемых как автором (отправителем сообщения), так и реципиентом, с способами их коммуникации конвенциональным языком.

Позитивная формула Ф.Шляйермахера включает в себя четыре этапа, на каждом из которых сознание реципиента занимает определённую позицию по отношению к «данной ему речи», т.е. на каждом этапе происходит определённого рода «воссоздание» текста чужой речи. В контексте нашего рассуждения «данная субъекту речь» есть ни что иное, как коммуникативный знак в сознании реципиента. Речь идёт о своего рода задачах, последовательно формулируемых каждым этапом воссоздания, так что их комплексное решение даст реципиенту искомое правильное понимание:

(1) объективно исторический и объективно профетический этап («Objectiv geschichtlich und objectiv prophetisch») требует выявления структуры речи как продукта языка в её самом общем отношении к языку эпохи и выявления того, как данная речь сама становится моментом производства языка;

(2) субъективно исторический и субъективно профетический этап (“Subjectiv geschichtlich und subjectiv prophetisch”) требует выявления того, как речь становится фактом в сознании говорящего, как она воздействует на говорящего, на мысли, содержащиеся в его сознании;

(3) задача на этом этапе формулируется как необходимость «понять речь сначала так же хорошо, а потом и лучше, чем сам её автор», она

обуславливается тем, что для самого автора многое в его сознании могло оставаться неосознанным. При этом сам автор с объективной точки зрения не обладает перед исследователем преимуществом, если он является своим собственным читателем;

(4) последний этап требует понять задачу третьего этапа как бесконечную, поскольку то, что мы хотим увидеть в моменте речи, есть бесконечность будущего и прошлого [79. S.93-94].

Первый и второй этапы воссоздания соотнесены с «пониманием через речь», то есть с историческим или грамматическим пониманием, третий и четвёртый – с «пониманием через говорящего», т.е. с техническим или психологическим пониманием. Чрезвычайно важным кажется тот факт, что на каждом из этапов воссоздания «речь» включается в некоторую целостность сознания и должна находить в этой целостности своё место. А находя своё место, она должна показывать себя как момент воспроизведения этой целостности. Тем самым принцип герменевтического круга как соотнесения части и целого формулируется как принцип работы понимания: «повсюду совершенное знание в этом кажущемся круге, что всякое особенное может быть понято лишь из общего, чьей частью оно является, и наоборот» [79. S.95]. Что это за целое и почему круг лишь кажущийся? Кажимость круга связана, очевидно, с обусловленной онтологически невозможностью осмыслить деятельность понимания без деятельности познания. Вот-бытийственный момент, открываемый познанием, впервые делает сущее фактом сознания, а так-бытийственный момент, открываемый пониманием, позволяет раскрыть этот факт в отношении всего опыта восприятия человека. Любой элемент сознания изначально схватывается в тождестве его так-бытия и вот-бытия, и процедуры понимания и познания дополнительны по отношению друг к другу. Целое, в которое включается через понимание речевой знак, – это целое сознания, целое опыта восприятия и представления, взаимодействующее с этим знаком лишь через момент



тождества его факта и сущности (или, в терминах семиотической схемы – через соотнесение денотата и сигнификта). Круг понимания неизменен только с точки зрения самого процесса понимания, который есть воссоздание только одного объекта или, иными словами, объекта, схваченного только одним тождеством, являющим его сознанию в качестве объекта. Отметим, что в «позитивной формуле герменевтики» Ф.Шляйермахера «речь» уже подразумевает наличие денотата в виде объекта, нужно лишь правильно её воссоздать, чтобы добиться понимания, то есть реконструировать обозначенный ей денотат.

Здесь возникает вопрос, который определяет понятие герменевтики как методологии гуманитарного знания, равно как и место того «единства формы», которым обладает понимание и которое отлично от «единства формы» познания. Вопрос заключается в том, что именно воссоздаётся в рамках этой позитивной формулы или, иными словами, так ли беспрепятственно для герменевтики изначально наличие подлежащей пониманию «речи» в сознании в качестве объекта? Как представляется, это вопрос, актуальность которого определяется не только и не столько теорией понимания, сколько теорией познания. Рассмотрим его сначала на примере принципов понимания М.К.Мамардашвили.

«Формулы понимания» как у Ф.Шляйермахера, так и у М.К.Мамардашвили, хотя они и сформулированы в совершенно различных философских традициях, имеют целью определить правила выявления содержания обозначаемого речью объекта через последовательность операций, осуществляемую пониманием. Принципиальное отличие заключается в том, что немецкий классик говорит о речи другого субъекта и о необходимости воссоздания этой речи в сознании понимающего, то есть опирается де факто на классическую дефиницию интерпретации как интерпретации только речи, а грузинский – о том, как нечто вообще оказывается способным быть понятым субъектом. Первый включает в сферу

рассмотрения только коммуникативные знаки и понимает правила интерпретации как правила реконструкции денотатов этих знаков, второй включает в сферу рассмотрения и гносеологические знаки, отвечая в терминах понимания на вопрос не только о реконструкции денотатов речевых выражений, но и о реконструкции денотатов объектов и понятий, пользуясь соответственно слабым понятием интерпретации как интерпретации не только речи или текста, но и мира. Итак, М.К.Мамардашвили выделяет:

(1) Принцип конечности (локального совершенства и полноты), он же принцип объективации, предполагает остановку актуальной деятельности сознания, то, что можно обозначить как остановку восприятия или «неделание». Здесь происходит формирование «объекта», по отношению к которому на дальнейших этапах процесса понимания оказываются возможны какие-то суждения.

(2) Принцип понятности (включения в континуум) позволяет нам включить самих себя как познающих (понимающих) существ в контекст мира как целого, т.е. на этом этапе понимающее сознание включается в некоторый язык, реализуя «онтологическую абстракцию порядка» [34. С.290]. Именно это включение субъекта в (пока ещё чужой для себя) язык для Ф.Шляйермахера формулируется как необходимость осмыслить речь в контексте той эпохи, которой она по определению принадлежит, т.е. этот принцип аналогичен первому этапу «позитивной формулы».

(3) Принцип квазифизической локализации (сингулярности феномена мира). Этот этап в последовательной структуре понимания определяется как некоторое «порождение [смысла – А.Н.] местом, невидимым ни для рефлексии, ни для марсианина (и несоизмеримым, некоммуникабельным для других)» [34. С.291]. Можно предположить, что это момент, который для Ф.Шляйермахера означает «понять автора».

(4) Принцип трансцендентальности «реальной сущности» возвращает к первому принципу с точки зрения самого работающего сознания и свидетельствует о том, что «акт мысли не есть эманация простой натуральной способности – он ещё должен быть создан, творческое мышление есть прежде всего создание акта мысли в мысли (т.е. не производство конкретных мыслей о предметах, а самого акта как их априорной возможности)» [34. С.163]. Это этап, который собственно фиксирует трансцендентность понимания-результата пониманию-процессу. Здесь аналогично Ф.Шляйермахеру формулируется принцип бесконечности осмысления того порождения смысла (той точки фиксации сознания субъекта, когда он утверждает, что «понимает»), которое осуществляется на третьем этапе процесса понимания [34. С.295].

В сугубо техническом смысле эти два набора требований к процедуре понимания принципиально различаются лишь в том, что полагается в качестве «объекта» понимания. Для первого это некоторая «речь», которая реципиенту уже дана в качестве коммуникативного знака, для второго – это то, что ещё только должно быть введено в качестве знака, каковой может быть как коммуникативным, так и гносеологическим. Это различие, которое в контексте философии науки можно было бы представить как различие идеалов субъект-объектной рациональности: Ф.Шляйермахер следует классическому идеалу, для которого характерно тождество способа задания предмета и самого предмета; М.К.Мамардашвили же, следуя неклассическому типу рациональности, эти моменты разводит и, следовательно, вводит понимание как определённое отношение сознания субъекта к объекту своего же сознания, требующему распознавания в качестве знака. Если следовать М.К.Мамардашвили, «речь» должна сначала стать таким объектом сознания, который распознаётся им в качестве предмета, знака рассудочного уровня репрезентации, и лишь потом она может быть осмыслена с точки зрения той эпохи, которой эта речь

принадлежит, наших возможностей по присвоению культурного контекста этой эпохи и т.д. Дополнительный технический момент, который вводят принципы понимания М.К.Мамардашвили по отношению к позитивной формуле Ф.Шляйермахера, связан только со статусом «речи» как предмета сознания по отношению к самой процедуре понимания, в прочих моментах обе классификации сходны. Мы увидим, что эта проблематизация перехода сознания реципиента от объекта к предмету или распознавание того факта, что интерпретатор имеет дело с речью, а не объектом чувственного восприятия, играет существенную роль в аналитических теориях понятия 20-го века.

Если обратить внимание на временной характер процедур понимания, то будет характерным факт, что деятельность понимания у М.К.Мамардашвили должна остановиться в том моменте, где формируется объект понимания. В моменте этого зазора «отрабатывает» деятельность познания, формирующая собственно сам понимаемый объект, и только после этого может включиться деятельность понимания. Этот момент, который Ф.Шляйермахер обходит с помощью исходного факта «данности речи» сознанию исследователя, т.е. такой данности, которая не требует экспликации: речь сначала дана, а потом она понимается.

Хотя технически эти модели отличаются не так сильно, как того можно было бы ожидать, следует отметить весьма серьёзное различие, существенное для любого рода интерпретационной деятельности, фиксируемой в последние три века, а именно отличие в содержательном наполнении прагматических презумпций, регулирующих на втором этапе воссоздания отношение высказывания к действительности, то есть в отношении к истинности подлежащего пониманию высказывания в смысле корреспондентской теории. Речь идёт об отношении, обозначаемом в герменевтике как «герменевтическая доверительность», «принцип доверия» или «принцип милосердия» (лат. *aeqitas hermeneutica*, нем. *Hermeneutische*

Billigkeit, англ. Principle of Charity). Конкретные формулировки этого принципа приводились во введении к нашей работе при обсуждении антиредукционистской стратегии интерпретации. Сейчас важно показать, что начиная с Фр.Майера этот принцип используется герменевтикой для введения правил соответствия между знаковым средством и денотатом, то есть для ответа на вопрос: каким образом люди вообще передают друг другу какие-то сообщения?

Ф.Шляйермахер исходит из того, что прагматические презумпции, задающие семантику высказывания, регулируются исторически изменчивым контекстом взаимодействия языка и сознания, так что реципиент не в состоянии понять высказывание, если он не знаком с системой внешних коммуникативных кодов, обуславливающих внутренние коды как способ опредметчивания объектов рассудком. М.К.Мамардашвили исходит из того, что прагматические презумпции заданы неизменной природой человека. Это проблемный момент, к которому техническая герменевтика вынуждена постоянно возвращаться. Если в 19-м веке контекстуальная интерпретация Ф.Шляйермахера противопоставляется модели абсолютного знания Г.В.Ф.Гегеля, порождая устойчивый конфликт в интерпретации понятия истории [80. S.286-313f.], в 20-м веке Эмилио Бэтти, чтобы объяснить феномен трансляции непредметных содержаний, ссылается на В.фон Гумбольдта. Мы могли бы предположить, что это, казалось бы, неснимаемое противоречие между гипотетической неизменностью природы человека и исторической изменчивостью способов и форм её самовыражения может быть описано как несовпадение денотата и сигнификата коммуникативного знакового средства, так что М.К.Мамардашвили, используя радикальную интерпретацию принципа доверия, указывает на неизменность механизма или способа осуществления индивидуального понимания, а Ф.Шляйермахер ориентирован на выявление вскрываемого пониманием содержания, принципиально обусловленного исторически изменчивым способом как

выражения, так и воссоздания. Иными словами, для одного речь идёт о выявлении парадигматики (или иерархически организованной структуры) познавательного акта, для другого – о его содержании, и по этой причине первый занят анализом гносеологического знака, денотаты и сигнификаты которого прагматически определены одним субъектом, находящимся в ситуации автокоммуникации, а второй – коммуникативными знаками, прагматически определёнными отправителем и получателем, где отправитель в абсолютном большинстве случаев никогда ничего не узнает о получателе. Это соотношение лучше всего иллюстрирует определение филологии, данное А.Бёком – если познание впервые схватывает мир, то филология есть не понимание мира, но «понимание понятого» (или «познание познанного») мира, то есть «мира», возникшего в результате познания мира.

\*

Проблема прагматического соотношения гносеологического и коммуникативного знака, существенно осложняющая технику понимания, на рубеже веков была поставлена В.Дильтеем в разграничении элементарных и высших форм понимания, позднее этот вопрос формулирует Э.Бэтти, разграничивая понятия интерпретации и понимания.

В.Дильтей сформулировал большое количество определений понимания, не всегда коррелирующих друг с другом. Наиболее известные дефиниции мы предлагаем сгруппировать вокруг базовой оппозиции между элементарными и высшими формами понимания, играющей фундаментальную роль в технической герменевтике. Элементарное понимание представляет собой «толкование единичного выражения жизни», которое опирается на «базовое отношение выражения... к тому, что в нём выражено» [64. S.255]. До этой дефиниции, представленной в 1910г., Дильтей в 1900г. предлагал определять понимание «как распознавание внутреннего на основании знаков, даваемых нам чувствами извне» [10.

С.238.]. Возможность такого рода понимания определяется переносом по аналогии, обусловленным тождественной природой всех коммуницирующих субъектов (как человеческих существ).

Высшее понимание раскрывается как «отношение выражения к тому, что через него выражено» подразумевая индуктивный вывод, позволяющий из ряда данных выражений понять целое. Высшим пониманием является, например, осуществление переживания, вызываемого поэтом в своём слушателе. В более точных терминах элементарное понимание есть отношение выражения к выраженному, а высшее – отношение творения к творящему [64. S.256-263]. Принимая во внимание сформулированную В.Дильтеем в 1887 г. модель эстетической коммуникации [10. С.263-433], можно было бы сказать, что высшее понимание есть одновременно процесс и результат данной коммуникации, а именно переживание читателем переживания поэта. Понимание как познание отдельных фактов становится, таким образом, пониманием как познанием целого (или же познанием единичного посредством целого) или, в формулировке 1900г., высшее понимание есть интерпретация, «искусное понимание длительно фиксируемых жизненных проявлений» [10. С.239].

Набор прагматических презумпций, позволяющий осуществляться как высшему, так и элементарному пониманию, для В.Дильтея и позже для Э.Бэтти определяется онтологическими предпосылками объективного и абсолютного идеализма. Что значит обнаружить себя в другом в элементарной или высшей форме? Это «обнаружение Я в Ты» возможно как самотождественность духа в Я, в Ты, в любом субъекте любого сообщества» [64. S.235] или, как говорит Э.Бетти, понимание есть «узнавание и воссоздание смысла, посредством духа, обращённого к мыслящему духу через формы своей объективации» [60. S.15]. Эти онтологические ходы мы имеем возможность наблюдать и у Гумбольдта, и у Гегеля, поэтому нетрудно увидеть, что понимание в формулировках, использующих таким образом

понятие духа, – это на самом деле процедура познания, занятая в соответствии с заданным прагматическим правилом поиском условий собственной истинности, то есть сопоставлением денотата языкового выражения с адекватным ему сигнификатом объекта в случае элементарного понимания и сигнификатом понятия – в случае высшего понимания. В терминах лингвистики можно было бы сказать, что элементарное понимание ориентировано на воссоздание значений буквального высказывания, а высшее – на воссоздание значений метафорического высказывания.

Критику двух предложенных В.Дильтеем форм понимания можно сформулировать двояко. Во-первых, аналогия, на которую опирается элементарное понимание, также является формой индуктивного вывода, так что элементарное понимание также строится через некоторое целое – для самого В.Дильтея таковым является целое практической жизни и практических потребностей. Таким образом, совершенно не ясно, чем технически (или структурно) отличается это элементарное целое от высшего, ведь речь идёт лишь о количественном, но не о качественном различии. Во-вторых, отношение выражения к выраженному, конституирующее элементарное понимание, должно сохраняться и во всех высших формах понимания, чтобы понимание было возможным. Если выраженное элементарно само становится выражением, которое выражает невыразимое, целое или идеал, это означает скорее усложнение структуры понимания в его отношении к себе, нежели применение доселе не задействованных форм или механизмов, являющихся «высшими».

Однако, несмотря на эту критику, равно как и на тяжеловесность и противоречивость используемой В.Дильтеем терминологии, он впервые выдвигает тезис о необходимости двух принципиально различных установок реципиента в отношении понимаемого им речевого выражения: на самом деле, откуда реципиенту может быть известно, имеет он дело с косвенным или прямым именованием, как не из внимательного изучения исторического



контекста, в котором это выражение было сформулировано его отправителем? Фигура объективного духа маркирует для В.Дильтея неизменность способа осуществления речевых высказываний (способа кодирования) в отношении сознания отправителя и реципиента, а требование разграничения элементарных и высших форм понимания – попытку учёта разности тех денотатов, которые могут быть обозначены языком, и разности тех сигнификатов, которые такое обозначение порождает. В терминах Бл.Августина высшее понимание было бы необходимо тогда, когда при переходе знака к его значению последнее для реципиента вновь оказывается знаком, то есть фактически В.Дильтей апеллирует к семиотической природе понимания.

Фактически благодаря В.Дильтею в герменевтике 20-го века складывается жёсткое противостояние между собственно технической герменевтикой, почти целиком выражающей себя в традиции аналитической философии (за исключением Э.Бэтти и Э.Д.Хирша) и занятой формулированием и обсуждением по образцу «общей герменевтики» 17-18 века ступенчатых формул понимания и правил к ним, и философской герменевтикой, отвечающей на вопрос о том, как возможно понимание. Можно было бы сформулировать это таким образом: техническая герменевтика выявляет способ функционирования сознания в процессах познания и коммуникации с тем, чтобы представить его в виде набора алгоритмов, а философская герменевтика отвечает на вопрос, как это вообще возможно, чтобы в процессах познания и коммуникации транслировалось какое-то содержание. С одной стороны, конкретизируется техника, в которой транслируются содержания сознания, с другой стороны, формулируются способы определения «содержания» как такового.

\*

Объяснению возможности понимания (а фактически объяснению возможности непредметной коммуникации) в терминах духа, обусловленному традицией немецкой классики и объединяющему фигуры В.Дильтея, Э.Бэtti и К.-О.Апеля, в философской герменевтике противостоит концепция действенно-исторического сознания Г.-Г.Гадамера, вводящая понимание как применение языка, однако не предлагающая никакой техники понимания. Принципиальная несамоприменимость герменевтики Г.-Г.Гадамера, не позволяющая перевести её в набор банальных правил, при следовании которым реципиент высказывания в состоянии это высказывание понять, тем не менее, не мешает проанализировать значимый вывод, в соответствии с которым реципиент никогда не имеет дело с тем же набором сигнификатов коммуникативного знака, с которым имеет дело его отправитель. Это вывод, который в эпистемологии формулируется как обсуждавшийся выше принцип привилегированного доступа к данным собственного сознания, в герменевтике Ф.Шляйермахера – как требование понять автора лучше, чем он сам себя понимал, в герменевтике В.Дильтея – как способность реконструировать выраженное через предметное высказывание. Итак, если «бытие, которое может быть понято, это язык», а «понимание есть применение языка», то каким образом, понимая собеседника иначе, нежели он сам себя понимает, мы его всё же понимаем, то есть реконструируем сложную систему сигнификатов высказывания, репрезентируемую как отправителем, так и нами, то есть получателем?

Способ осуществления понимания сознанием индивида определён историей, так что понятие понимания есть в значительной мере способ освоения истории или «предания», то есть содержания некоторого количества текстов, выражающего сумму опыта той или иной эпохи. Понимание начинается с того, что нечто заговаривает с нами, затрагивает нас – Г.-Г.Гадамер называет это «высшим из всех герменевтических условий» [65. S.304]. Что такое затронутость, если не Аристотелево удивление, которое

кладёт начало любого рода вопросам о себе и о мире? Г.-Г.Гадамер, который вслед за М.Хайдеггером критикует просвещенческий проект беспредпосылочного разумного познания, показывая неснимаемость предрассудков, или, пользуясь наглядным примером Гегеля, невозможность научиться плавать, стоя на берегу, то есть осуществить процедуру самоописания сознанием, лишённым какого бы то ни было содержания, понимает это удивление как вопрос. Это ход, который вполне соответствует герменевтической традиции 18 и 19 веков: вопрос возникает там, где человек способен зафиксировать собственное незнание и/или непонимание в виде констатации несоответствия денотата знакового средства прагматическому правилу, позволяющему соотнести этот денотат с сигнификатом объекта или понятия и/или констатации отсутствия сигнификата при наличии знакового средства и денотата. Сам Г.-Г.Гадамер вводит «вопрос» как проблематизацию предрассудка, то есть занимает не герменевтическую, но гносеологическую позицию; поскольку же предрассудок укоренён в исторической традиции, то он подразумевает для вопрошающего субъекта ситуацию самоосмысления традиции через самого этого субъекта. Иными словами, если вопрос есть «открытость» субъекта, то вопрошающий субъект есть среда взаимодействия конфликтующих предрассудочных структур: «подлинно историческое мышление должно мыслить собственную историчность».

Фактически Г.-Г.Гадамер вводит в рассуждение (и признаёт это) то, что в традиции немецкого идеализма обозначается как «дух»: «действенная история» (*Wirkungsgeschichte*), определённая как практическое требование вскрывать в понимании действительность истории и как теоретическое требование осознавать, что «в пресловутой непосредственности, с которой [историческое сознание – А.Н.] имеет дело с произведением или с преданием, всегда уже задействована эта другая постановка вопроса [то есть воздействие произведения или предания на историю – А.Н.], даже если она

остаётся нераспознанной и соответственно неконтролируемой» [65. S.305], раскрывается как действенно-историческое сознание, подразумевающее независимый от индивида способ осуществления.

Под действенно-историческим сознанием Г.-Г.Гадамер понимает «сознание герменевтической ситуации», обусловленное тем, что, во-первых, оно не может быть объективировано для самого себя – «понятие ситуации характеризуется тем, что невозможно находиться вне её, и поэтому невозможно иметь о ней какое-либо предметное знание» [65. S.307]; во-вторых, оно горизонтно, то есть определено конкретной точкой зрения. Можно сказать, что вопрошающим, затронутым чем-то субъектом человек становится в случае проблематизации его горизонта.

Если интерпретировать Г.-Г.Гадамера (и в целом использование феноменологами визуальной метафоры горизонта для характеристики восприятия) в контексте семиотической схемы, то «горизонт» в общем случае можно понять как способ представления сигнификатов объектов рассудком и разумом. Вертикальным «горизонтообразующим» механизмом является механизм репрезентации, позволяющий вводить денотат языкового знака на фоне или «в горизонте» как чувственного восприятия, так и разумной деятельности, так что в семиотических терминах визуальные метафоры «на фоне» и «в горизонте» вполне заменимы выражением «в соответствии с прагматическим правилом»; горизонтальным «горизонтообразующим» механизмом являются, с одной стороны, синтаксис естественного языка, с другой стороны – правила перевода с одного языка на другой, то есть способы соотношения разнородных рассудочных способов предметчивания объектов и выражения понятий. Это достаточно широкая интерпретация горизонта, позволяющая ставить вопрос о горизонтах говорящего и слушающего, диалектике переднего и заднего плана, фона и знака и так далее, то есть горизонт представляет собой метафору герменевтического круга, положительное значение которой на фоне истории

герменевтики – в принципиальном очерчивании границ целого, на фоне которого неизбежно раскрывается единичное; «целое» раскрывается уже не как интуитивная возможность применения индуктивного вывода, объединяющего единичные явления, но как ясно ограниченная имеющимся в сознании индивида набором правил возможность представления единичного знака или текста. «Проблематизация горизонта» в этом случае подразумевает для индивида столкновение различных способов опредметчивания объекта чувственного восприятия или содержаний разумной деятельности, то есть своего рода «диалог» между языками выражения.

Однако сам Г.-Г.Гадамер такой широкой интерпретации горизонта не предлагает, рассуждая о соотношении «горизонта настоящего» и «горизонта прошедшего» в индивидуальном сознании понимающего субъекта и вводя модель понимания как «растворения горизонтов»: «На самом деле горизонт настоящего существует в постоянном образовании [ist in steter Bildung begriffen] в той мере, в какой мы постоянно испытываем на прочность наши предрассудки. Это испытание включает не в последнюю очередь встречу с прошедшим и понимание предания, из которого мы исходим. Горизонт настоящего не образуется без прошедшего. Не существует горизонта настоящего для себя, как нет и исторического горизонта, который необходимо завоевать. Скорее понимание есть всегда процесс растворения таких как бы в себе сущих горизонтов». [65. S. 311]. Выделенное самим Г.-Г.Гадамером определение понимания заставляет задать вопрос о том, что же конкретно представляет из себя это растворение, если оно представляет собой «работу языка» [65. S. 383]? Применяемая Г.-Г.Гадамером модель сопоставления прошедшего и настоящего как «горизонтов» для индивидуального сознания обусловлена известным определением истории Ф.Ницше как взаимодействия вспоминания и забывания. Действительно, всякое прошедшее для индивида есть тот опыт, который он не успел забыть, причём содержание незабытого опыта чётко структурируется внешней

индивиду пражматической нормой, определяющий тип исторического сознания, реализуемого индивидом: Ницше именно в смысле такой регулятивной нормы говорит о неисторическом, историческом и надисторическом типах сознания [42. Т.1. С.158-230]. Можно было бы даже сказать, что соотношение вспоминания и забывания как способ осуществления истории для индивида обусловлен онтологической моделью становления в абсолютном идеализме: история как становление подразумевает взаимное отрицание памяти как бытия, и забывания как ничто, так что во всяком типе исторического сознания это взимоотрицание уже содержится в снятом виде.

Однако действенно-историческое сознание есть такое историческое сознание, которое знает о своей заданности не только механизмом вспоминания и забывания, но и об относительности связи между механизмом осуществления истории индивидуальным сознанием и содержанием самой этой осуществляемой истории. Иными словами, в понимании осуществляется постоянная трансформация предрассудков, то есть трансформация прагматического правила, регулирующего не только способ обозначения объектов или выражения понятий, но и способ полагания их истинными. «Растворение горизонтов» есть, таким образом, метафора становления, показывающая принципиальную неопределённость исторического знания, взятого вне контекста, под каковым понимается способ и конкретное место осуществления этого знания. Если в гносеологическом смысле понимание было определено учителем Г.-Г.Гадамера в виде способа осуществления наличного бытия, то сам Г.-Г.Гадамер в герменевтическом смысле показывает неопределённость содержания этого наличного бытия, обусловленную необходимым взаимодействием человека с историей. В терминах семиотической схемы эту ситуацию растворения горизонтов прошедшего и настоящего можно представить как взаимодействие грамматической системы предания и грамматической системы,

выполняющей функцию опредметчивания объектов в сознании реципиента этого предания. Память (то, о чём индивид не успел забыть) реципиента, выраженная в его способности или навыке применения семантического правила, в акте рецепции сталкивается с реализованным в тексте семантическим правилом, так что способ определения денотата и сигнификата этого предания есть вопрос совпадения или конкуренции в применении правила означивания. Это весьма банальная мысль, очевидная любому здравомыслящему человеку, хотя бы раз сталкивавшемуся с неоднозначностью семантики.

Однако Г.-Г.Гадамер, в отличие от своего учителя, анализирует не гносеологический механизм осуществления наличного бытия, но выясняет способ наполнения его содержанием, подразумевая последнее как понимание: «...В осуществлении понимания происходит действительное растворение горизонтов, которое одновременно развёртывает и снимает исторический горизонт... В то время как эстетико-исторический позитивизм в русле романтической герменевтики скрывает эту задачу, именно здесь в действительности лежит центральная проблема герменевтики как таковой. Это проблема применения, заложенного во всяком понимании» [65. S. 312]. Ставя вопрос о применении – «в понимании всегда имеет место что-то наподобие применения понимаемого текста к актуальной [gegenwärtige] ситуации интерпретатора» [65. S. 313] – Г.-Г.Гадамер завершает рассуждение о процедуре понимания как таковой. Общая последовательность предлагаемых Гадамером операций понимания следующая: 1) удивление или «затронутость» индивида, вызванное актуальной неспособностью найти для воспринимаемого объекта или ощущаемого переживания соответствие в собственном опыте восприятия и переживания, 2) формулировка вопроса, вызывающая обращение к ресурсам языка, 3) «растворение горизонтов» в сознании индивида, то есть трансформация прагматических правил, регулирующих опыт применения языка, 4) применение языка в соответствии

с трансформированным прагматическим правилом для выражения (обозначения) той ситуации, которая вызвала его удивление. В элементарном виде этот процесс понимания можно иллюстрировать как простое освоение индивидом языка: для того, чтобы узнать, что чувственное восприятие красного цвета обозначается в русском языке словом «красный», нужно действительно задать вопрос и трансформировать навык обозначения цветов спектра, дополнив его знаковым средством «красный», а потом применить это знаковое средство для обозначения чувственного восприятия красного цвета. Если этот пример адекватен, то сложность Гадамеровых конструкций вызвана лишь тем, что он рассуждает не об освоении языком объектов чувственного восприятия, но об освоении способов выражений содержания понятий, впервые предстающих индивиду в виде коммуникативного знания, которому нужно сначала поверить (то есть принять его прагматические предпосылки) и лишь потом обнаружить возможность его применения для выражения способов обращения к себе. Понятно, что это сложность не механизма понимания как такового, но самого понимаемого материала, который Г.-Г.Гадамер перенимает в конечном итоге у В.Дильтея, ответственного за проблему языкового выражения гуманитарных понятий.

Значимость философской герменевтики Г.-Г.Гадамера на фоне истории герменевтики заключается, с нашей точки зрения, всё же не в интерпретации способа осуществления понимания в виде учёта принципиальной неснимаемости предрассудочных навыков, «растворения горизонтов» или применения к собственной ситуации реципиента, но в разъяснении принципиальной невозможности сведения объекта понимания к объекту познания – именно здесь, видимо, кроется причина сознательного пренебрежения анализом грамматической интерпретации у Ф.Шляйермахера, равно как и причина принципиального отказа от анализа «метода» как такового. Понимание нельзя объективировать, поскольку оно всегда



подвержено действенно-исторической трансформации – это наиболее существенный урок герменевтики Г.-Г.Гадамера.

Другими словами, понимание нельзя передать другому субъекту, Г.-Г.Гадамер выражает это в тезисе о неконгениальности понимания, который, с одной стороны, подразумевает разрыв с традицией обоснования возможности понимания абсолютными или объективными манифестациями духа, с другой, открывает дорогу анархии субъективных интерпретаций: «...Чудо понимания в большей степени заключается в том, что оно не требует конгениальности для того, чтобы познать подлинно значимое и изначально несущее смысл в предании. Мы открываемся превосходящему требованию текста, соответствуя в понимании значению, в котором он к нам обращается» [65. S. 316]. Понимание не нуждается в филологии и философии, чтобы быть пониманием.

В общем случае ясно, что Г.-Г.Гадамера не интересует историческая и психологическая корректность интерпретации текста, которая легитимируется знанием исторического и психологического контекста, в котором данный текст возник, как это интересовало «общую герменевтику» 17-18 веков и герменевтику Ф.Шляйермахера. Его задача – показать историческую заданность и некоммуницируемость индивидуального понимания, имеющего дело с традицией и преданием, каковая предстаёт в виде традиции самоопределения человека в формах религии, искусства, права и философии. В наших терминах можно было выразиться так: Г.-Г.Гадамер решает задачу обоснования коммуникативного знания, показывая его языковой характер и одновременно утверждая несообщаемость его содержания средствами языка, вынуждающую каждого затронутого непредметной коммуникацией индивида апеллировать к действенно-историческому сознанию, обеспечивающему понимание этого знания.

\*

Способность к пониманию, даже если содержательно она заставляет реципиента реконструировать иные сигнификаты, нежели сконструированные оставшимся некоммуницируемым сознанием отправителя, в технической герменевтике нуждается в более или менее внятном или хотя бы подлежащем процедурам верификации/фальсификации определении, позволяющем строить формальный алгоритм понимания. Эту задачу технической герменевтики формулирует, например, Г.Альберт, требуя, чтобы вопрос «как возможно понимание» был заменён на вопрос о реальных условиях деятельности понимания и рассмотрен в качестве проблемы реальной науки [58. S.78-112f.].

В контексте «реальной науки» понимание описывает деятельность сознания реципиента по распознаванию денотатов речевых высказываний, то есть фактически использует дефиницию Бл.Августина, вводя проблему понимания как проблему семантики языкового знака или проблему референции. Для Э.Бетти такого рода реализм подразумевает растождествление понятий понимания и интерпретации, так что интерпретация есть «действие и метод, успехом и целевым результатом которого является понимание» [60. S.13]. Конкретное соотношение понимания и интерпретации формулируется им следующим образом: «Процесс интерпретации, в той мере в какой он обусловлен (как это представлял себе Гумбольдт) решением проблемы понимания, является в своих изначальных основаниях единым и идентичным, несмотря на неизбежные при его применении оттенки [...] Таким образом этот феномен [понимания – А.Н.] раскрывается в троичном процессе, конечными точками которого являются, с одной стороны, интерпретатор как живой и мыслящий дух, с другой стороны, дух, объективированный в смыслодержущих формах [in sinnhaltigen Formen]. Эти конечные точки соприкасаются друг с другом не непосредственно, но через опосредование этими смыслодержущими формами, в которых объективированный дух

противостоит субъекту интерпретации как неустранимое инобытие. Субъект и объект процесса интерпретации – то есть интерпретатор и смылосодержащие формы – те же самые, как они обнаруживают себя в каждом процессе познания» [60.S.14-15]. Очевидно, что под смылосодержащей формой понимается знак – в этом смысле Э.Бетти можно считать одним из немногих представителей собственно герменевтики, заявившим о возможности использования семиотики как языка описания процессов интерпретации и понимания.

Нетождественность понимания и интерпретации выражает себя для Э.Бетти в «задачах интерпретации», включающих «познавательную или рекогнитивную», «нормативную» и «репродуктивную или изобразительную» [60. S.58, S.64-68] задачи. Если бы интерпретация «потенциально содержалась в понимании», как того хотел Г.-Г.Гадамер, тогда распознавание денотатов речевых высказываний, структурно заданных социальной нормой употребления языка, совпадало бы с определением их индивидуального содержания, то есть тех сигнификатов, которые они приобретают собственно в применении языка для обозначения опыта самого реципиента. Это по сути дела означало бы хаос субъективных обозначений, в котором ни один индивид не смог ни понять, ни интерпретировать речь другого. По этой причине Э.Бетти, самый авторитетный критик Г.-Г.Гадамера, утверждает, что функция обнаружения денотатов высказывания есть функция интерпретации, в которой понимание есть лишь воссоздание содержания смылосодержащей формы, конституированной рекогнитивной функцией. В силу этого интерпретация ограничивает хаос субъективных содержаний воссоздания, выполняя нормативную функцию: подобного рода задача в логике начала 20-го века была реализована логицизмом в отношении психологизма, предоставивших в терминах Г.Фреге возможность внятной антитезы между смыслом и значением, с одной стороны, и субъективным представлением, с другой. Характер процедуры интерпретации как процедуры познания

вскрывает третья функция, требующая социальности и коммуницируемости результатов воссоздания денотатов в соответствии с зафиксированной нормой: «Этот [процесс интерпретации – А.Н.] характеризуется как раз тем фактом, что репродукция не является чисто внутренней, созерцательной и как таковой несообщаемой [intransitiv] и не исчерпывается в том, чтобы представить добытый смысл самому понимающему; в гораздо большей степени это внешняя репродукция и воссоздание, в определенной степени сообщаемая [transitiv] и социальная в той мере, в какой подразумевается видимая или невидимая публика, к которой обращаешься» [60. S.60]. Этот пассаж, характеризующий третью функцию интерпретации, отчётливо показывает разницу между «пониманием» у Г.-Г.Гадамера и «пониманием» у Э.Бетти: первый говорит о понимании как производстве сигнификатов или индивидуальных смыслов, второй – о реконструкции денотатов или социальных значений; в собственных терминах этих авторов первый растворяет интерпретацию в понимании, второй их растождествляет, анализируя только интерпретацию и подразумевая, что она приведёт к пониманию.

Анализ интерпретации в техническом плане предложен Э.Бетти в виде «канонов» или правил для субъекта интерпретации, то есть собственно интерпретатора, и объекта интерпретации, то есть «смыслосодержащей формы». Правила для объекта это 1. «Канон герменевтической автономии» или «канон имманентности герменевтического масштаба» и 2. «Канон целостности (тотальности) и внутренней смысловой взаимосвязи герменевтического созерцания». Правила для субъекта это 3. «Канон актуальности понимания» и 4. «Канон приспособления (смысловой адекватности) понимания» или «канон герменевтического соответствия смысла».

Первый канон требует, «чтобы смылосодержащая форма интерпретировалась и понималась в её самозаконности, в соответствии с её

собственным законом возникновения и структурирования, в соответствии с её интендируемой взаимосвязью, в её необходимости, когерентности и рациональности: следовательно, она должна измеряться по имманентному её изначальному определению масштабу» [60. S.22]. Это интерпретационное требование, подразумевающее для реципиента запрет на навязывание речевому высказыванию собственной системы кодов, у Г.-Г.Гадамера можно обнаружить в виде тезиса: «кто стремится понять текст, тот готов позволить сказать ему что-то» [65. S.273]; иными словами это тезис о наличии у высказывания самостоятельных денотатов, которые только обнаруживаются и воссоздаются интерпретацией, но никак не создаются ей.

Второй канон требует учитывать взаимодействие, «которое существует между отдельными составными частями речи, равно как и любого другого выражения мысли, а также их общее отношение к тому целому, части которого они образуют» [60. S.24]. Фактически это требование учёта синтаксической и парадигматической заданности каждого отдельного знака в речевом высказывании, которая у Ф.Шляйермахера и его современников обозначалась как «герменевтический круг», раскрывающийся в грамматическом и психологическом контекстах; у Г.-Г.Гадамера это основание диалектики вопроса и ответа, порождающей действенно-историческое сознание. Э.Бетти здесь подразумевает возможность анализа герменевтического круга вне учёта того, что этот анализ опосредуется сознанием интерпретатора; так что собственно техническая разница между философской герменевтикой Г.-Г.Гадамера и герменевтикой Э.Бэтти заключается в том, что не тождественная пониманию интерпретация в состоянии предложить не зависящий от содержания сознания интерпретатора, то есть объективный анализ синтаксической и парадигматической заданности денотатов речевого высказывания, а растворяющее в себе интерпретацию понимание – не в состоянии, поскольку имеет дело с сигнификатами.

Третий канон требует от интерпретатора «проследить внутри себя [in seinem Innern] процесс творения в обратном порядке, реконструировать его изнутри, изнутри актуальности собственной жизни распознать чужую мысль, кусок прошлого, вспоминаемое переживание, то есть включить его в рамки собственного опыта, собственного духовного горизонта с помощью своего рода перестановки, того самого синтеза, посредством которого он его распознаёт и воссоздаёт» [60. S.34]. Этот, казалось бы, наиболее близкий Г.-Г.Гадамеру ход подразумевает тем не менее наиболее существенное отличие двух моделей: для Э.Бетти включение субъективности интерпретатора есть момент, позволяющий увидеть собственное значение высказывания в его отличии от субъективности интерпретатора, такова цель интерпретации; для Г.-Г.Гадамера собственно понимание исчерпывается применением текста для обозначения собственного переживания. Характеризуя этот канон, Э.Бетти в терминах идеализма показывает ограниченность и даже наивность отождествления интерпретации и понимания: «...Если верно, что лишь дух говорит с духом, тогда верно и то, что лишь дух того же уровня и конгениального предрасположения в состоянии понять обращающийся к нему дух в адекватном смысле виде» [60. S.38]. Так или иначе, базовое противоречие между технической герменевтикой Э.Бетти и философской герменевтикой Г.-Г.Гадамера заключается в противоречии между фигурой объективного или абсолютного духа, обеспечивающего воссоздаваемость или реконструируемость непредметных содержаний коммуникации (когда сообщение обозначает содержание понятия или вообще реализуется как косвенный язык), и фигурой действенно-исторического сознания, показывающего понимание не в отношении независимых от индивида форм духа, но в отношении определённых его жизненным опытом содержаний его собственного сознания, не контролируемых ничем, кроме способа своего осуществления.

Наконец, четвертый канон требует от интерпретатора стремления «привести собственную живую актуальность в теснейшее согласие и гармонию с тем возбуждением, которое он... воспринимает как исходящее из объекта, таким образом, чтобы и одно и другое резонировали согласованным образом, то есть были настроены друг на друга» [60. S.42]. Собственно этот резонанс и создаёт, насколько можно судить, понимание. «Резонанс» оставляет интерпретатору некоторую свободу в отношении интерпретируемой смыслодержающей формы, так что можно добиться понимания, не осуществляя процедуру непосредственного применения интерпретируемого к ситуациям собственной жизни. Можно сформулировать это противостояние так, что понятие интерпретации в формулировке Э.Бетти является более общим, нежели понятие понимания Г.-Г.Гадамера, и оставляет интерпретатору большую свободу выбора, реализующуюся как выбор допускаемых канонами денотатов, обозначаемых смыслодержающей формой.

\*

Положительное значение представленной Э.Бетти техники интерпретации заключается в том, что процедуру понимания, если она определяется в терминах Бл.Августина, то есть через правила, позволяющие переходить от знака к его денотату, мы можем назвать процедурой интерпретации. Однако модель Э.Бетти, несмотря на формулирование ряда внятных и реальных требований, выполнение которых позволяет корректно обнаружить денотат коммуникативного знака, обосновывается идеалистической онтологией, вовлекающей в рассуждение абсолютные содержания, не допускающие иного выражения, нежели заданное процедурой самообнаружения или объективации духа. В этом плане интересно рассмотреть модели интерпретации (обозначаемые, правда, их авторами в качестве моделей понимания), предлагаемые принципиально

антиметафизическим способом философствования, а именно аналитической философией.

Для группы представителей западноевропейской герменевтики последних двадцати лет, следующих аналитической традиции, характерными способами введения понятия интерпретации (как процедуры перехода от знака к его значению) являются ступенчатые «модели понимания», представляемые впервые в 1981 году Вольфгангом Кюнне и в 1998 году – Оливером Шольцом.

Первый предлагает шестиступенчатую конструкцию, включающую: 1) перцептивное понимание, 2) буквальное понимание, 3) буквальное понимание в данном контексте, 4) схватывание пропозиционального смысла выражения, 5) понимание модального смысла выражения, 6) понимание как объяснение действия говорящего субъекта (как раскрытие контекста, в котором его высказывание объяснимо) [71. S.65-67].

Второй предлагает девятиступенчатую конструкцию, включающую: 1) перцептивное понимание, 2) понимание в качестве знака, 3) понимание в качестве языкового знака, 4) понимание в качестве символа определённого языка, 5) понимание потенциального смысла высказывания в языке (буквальный смысл), 6) понимание актуализованного в контексте языкового смысла (снятие многозначности), 7) понимание сказанного выражением предложения (пропозиция), 8) понимание модальности высказывания (сила высказывания), 9) понимание прагматически имплицированного смысла (косвенное понимание) [82. S.294-312].

Исходная ступень понимания подразумевает для обоих авторов физическое восприятие высказывания. В.Кюнне: «Интерпретатор понял высказывание... перцептивно, если он знает, какое языковое выражение высказал другой, если он в состоянии на основании восприятия произведённых знаков дословно их процитировать» [71. S.65]; О.Р.Шольц: «Критерием понимания этого типа является способность на основании



восприятия высказывания его корректным образом дословно воспроизвести, корректно процитировать и также проверить это воспроизведение на правильность, в том числе и с помощью других говорящих» [82. S.295]. О.Р.Шольц формулирует критерий непонимания и неправильного понимания для этого уровня: если высказывание произнесено слишком тихо или с непривычной слушателю артикуляцией, равно как если шрифт неразборчив или повреждён, у реципиента нет возможности корректного воспроизведения услышанного/прочитанного, что собственно и является непониманием или приводит к неправильному пониманию. Оба автора подчёркивают, что перцептивное понимание, хотя и является самостоятельной когнитивной деятельностью, не имеет отношения к семантике, на этом уровне из него невозможно извлечь никакого «смысла» .

Вторая ступень понимания (используя нумерацию ступеней, мы следуем более детальной последовательности ступеней О.Р.Шольца) отсутствует у В.Кюнне и подразумевает, что реципиент распознаёт в физическом восприятии «знак или символ какого-либо рода»: «интерпретационная гипотеза на этой ступни имеет форму: „х есть знак“» [82. S.297]. О.Р.Шольц иллюстрирует эту ступень интерпретации деятельностью археолога или этнолога, зачастую не имеющего представления о том, следует ли ему интерпретировать некоторый артефакт как знак или не следует. Отметим, что выделение этого уровня фундировано абсолютно однозначным представлением о знаке как об исключительно коммуникативном знаке, не допускающем расширенного «гносеологического» толкования.

Третья ступень понимания (она также не артикулируется В.Кюнне) подразумевает, что некоторый артефакт, интерпретируемый как знак, интерпретируется как языковой знак: интерпретационная гипотеза имеет здесь форму «х есть языковой (вербальный) знак». О.Р.Шольц не предлагает никаких дополнительных комментариев, указывая лишь на то, что языковые

знаки являются неприродными, то есть конвенциональными, обладающими алфавитом или вокабуляром, и их следует отличать от иконических знаков, называемых им «изобразительными» [«bildlich»].

Четвёртая ступень (также отсутствующая у В.Кюнне) подразумевает конкретизацию языка, которому принадлежит интерпретируемый в качестве языкового знака артефакт. Интерпретационная гипотеза имеет здесь вид «х есть символ (выражение, слово, предложение и т.д.) языка L». О.Р.Шольц показывает, что интерпретация этой ступени описывается, например, у Дж.Остина как фатический акт, подразумевающий говорение как действие высказывания определённых слов, то есть «звуков определенной организации, принадлежащих определённому вокабуляру... определённые конструкции, принадлежащие определённой грамматике... определённую интонацию» [82. S.298]. На этом уровне интерпретации впервые задействуются те способности реципиента, исследованием и фиксацией которых занимается лингвистика в разделах морфологии и синтаксиса.

Пятая ступень понимания (или вторая у В.Кюнне) подразумевает осуществление семантики. «Кто понимает потенциальный лингвистический смысл языкового высказывания, тот знает, какой смысл имеет высказанное предложение или выражение (в виде типа предложения или высказывания) в использованном говорящим языке. Традиционно на этом уровне говорят о грамматической интерпретации, о «sensus litteralis» или буквальном смысле» [82. S.299]. «Интерпретатор достиг второй ступени понимания, если он знает, каким смыслом высказанное предложение Z обладает в использованном говорящим языке S. Я называю это понимание схватыванием буквального смысла выражения» [71. S.65]. Критерием понимания выступает способность реципиента «перефразировать или перевести высказанное предложение; способность употребить его в подходящем контексте; способность соразмерно реагировать на выражение предложения» [71. S.65]. Непонимание обусловлено, насколько можно судить, «языковой

бессмысленностью», не позволяющей реципиенту определить смысл выражения в используемом говорящим языке. Эту языковую бессмысленность О.Р.Шольц делит на три класса случаев: синтаксическая бессмысленность или псевдопредложения, категориальные ошибки или нарушения правил селекции, лексическая бессмысленность.

Шестая ступень понимания (или третья у В.Кюнне) подразумевает снятие многозначности высказывания. Реципиент распознаёт здесь «буквальный смысл  $Z$  в  $S$  в данном контексте высказывания» [71. S.65]; сама процедура снятия многозначности подразумевает реализацию общих принципов интерпретации: «снятие многозначности показывает, что принципы доброжелательной интерпретации неизбежны уже на уровне языкового смысла [...] Объяснение значения на этой ступени принимает характерную форму вида „... обозначает здесь (в данном контексте) –“.» [82. S.302] Видимо, начиная с пятой и шестой ступени, возникает возможность сопоставления этой аналитической формулы с классическими герменевтическими моделями, поскольку здесь отчётливо задействуется принцип контекстуальной интерпретации или герменевтического круга, требующий всякую часть рассматривать в контексте целого, а целое – в контексте его частей. Однако пока речь идёт о сугубо языковых смыслах, определяющих референцию средствами грамматики языка, так что снимаемая на шестой ступени многозначность – это пока только языковая многозначность, хотя и нуждающаяся уже в неязыковом, внешнем упорядочивании, каковое обеспечивает принцип милосердия в рассуждении О.Р.Шольца.

Седьмая ступень понимания, или четвёртая у В.Кюнне, подразумевает такое снятие многозначности высказывания, которое позволяет реципиенту определить пропозицию высказывания, то есть то, что сказал говорящий. «Манифестацией понимания четвёртой ступени является косвенная речь. Говорящий высказывается: «you lost something», интерпретатор распознаёт (к

примеру): говорящий сказал, что я что-то потерял». [71. S.66]. Речь идет, таким образом, об определении принципиально зависящего от контекста денотата индексикальных или дейктических выражений. О.Р.Шольц значительно конкретизирует проблему интерпретации, возникающую на этой ступени, включая в рассмотрение неполные или неопределённые дескрипции вида «человек вышел из сберкассы» и класс имен собственных, включающих, например, «Зенон», «Кембридж», «Зевс». Оба автора указывают на источник этой проблемы, а именно на рассуждение Г.Фреге о соотношении смысла и мысли в статье «Мысль: логическое исследование». Мы могли бы добавить, что здесь в интерпретации проявляет себя внятно сформулированная Б.Расселом проблема значения скрытых дескрипций, подразумевающая определение значения через знание-по-описанию, то есть через систему коммуникативно сформированных денотатов, не обосновываемых обращением к эмпирически или логически подтверждаемому знанию. О.Р.Шольц резюмирует эту проблему выявления пропозиционального содержания: «К знанию [Kenntnis] языкового смысла индексикальных элементов предложения относится имплицитное овладение теми правилами, по которым измеряется соответствие их референции [Sachbezug] обстоятельствам выражения» [82. S.304]. Если попытаться соотнести эту ступень понимания с нашими собственными рассуждениями, то именно здесь впервые проявляется проблема прагматического соответствия между денотатом языкового выражения и соответствующим ему сигнификатом объекта или понятия.

Восьмая ступень понимания, или пятая у В.Кюнне, подразумевает «способность реципиента заменить нейтральное описание действия вида „другой говорит, что P“ более специфическим, например „он утверждает, что P“ или (если другой выступает на сцене) „он поступает так, как если бы он утверждал, что P“» [71. S.67]. Раскрытие модальности высказывания требует в терминах Г.Фреге определения «силы» суждения, в терминах теории

речевых актов Д.Остина – определения иллокутивной роли и перформативной силы суждения. Традиционная грамматическая и логическая категория модальности, рассматривающая отношение высказывания (в логике – суждения) к действительности, подразумевает здесь лишь выявление способа задания синтагмой повелительного, утвердительного или вопросительного отношения к обозначаемому знаком (как целым высказыванием) денотату; обращение же обоих авторов к понятию «силы» вполне способно свидетельствовать о том, что речь здесь идёт о выявлении такого отношения пропозиции высказывания к неязыковой действительности, которое задаёт способ определения истинности высказывания. В этом случае шестая – восьмая ступени понимания ставят проблему корреспондентского определения истинности, невозможного средствами одной только семантики коммуникативного знака, но принципиально задаваемого ею.

На последней ступени, подразумевающей воссоздание прагматически имплицированного смысла или объяснение действия говорящего субъекта, реципиенту необходимо понять, почему говорящий субъект сказал то, что он сказал. Или, другими словами, реципиент должен отреагировать на высказывание как на действие. Скажем, в ответ на оскорбление больно ударить говорящего по лицу. Примеры, которые приводят и В.Кюнне, и О.Р.Шольц, свидетельствуют о том, что речь здесь идёт уже не об интерпретации языковых выражений как таковых, но о знании реципиентом жизненных ситуаций, устойчивым конвенциональным выражением которых служат языковые выражения, и способности на них адекватно реагировать: оба иллюстрируют эту степень неадекватностью ответа «да» на вопрос «не знаете ли Вы, который час?». В общем случае В.Кюнне предлагает здесь использовать принцип «подразумеваемой целевой рациональности»: «Если мы вообще хотим понять языковое выражение другого, мы должны его рассматривать как (а) направленное на реализуемую (в его глазах) цель и как

(б) соразмерное цели (в его глазах) средство» [71. S.69]. О.Р.Шольц ещё менее конкретен: «У теории прагматически имплицированного смысла... далеко простирающаяся область задач. Она есть теория всего того, что косвенно понимается с помощью языковых средств. Косвенность может касаться как выраженного содержания, так и модальности, как это показывают косвенные речевые акты. Столь различные феномены как метафора, ирония, гиперболы и т.д. или же сами косвенные речевые акты могут быть исследованы и адекватно проанализированы в её рамках» [82. S.312]. Собственно говоря, первый предлагает в качестве результата анализа процедуры понимания модель рациональности цели и средства, сформированную герменевтикой 17-18 века, а второй – теорию косвенного именованья, подчинённую принципу герменевтической доверительности. В качестве последней ремарки по поводу последней ступени понимания отметим неадекватность утверждения В.Кюнне о том, что возможность объяснения речевого высказывания как действия субъекта показывает ошибочность антитезы «понимание/объяснение» И.Г.Дройзена и В.Дильтея; фактически это утверждение В.Кюнне ложно, поскольку он сознательно подменяет содержание понятия понимание у В.Дильтея тем содержанием, которое в него вкладывает он сам, в чём легко убедиться даже в контексте данного экскурса.

Обобщая, можно сказать, что техническая герменевтика в качестве аналитической модели, обеспечивающей эксплицируемость того, о чём говорится в речи или тексте, подразумевает, таким образом, что понимание имеет дело как минимум 1) с восприятием, 2) со снятием непосредственности восприятия в знаке и 2.1) с включением данного знака в систему кодов, 3) с выявлением отношения знака к денотату (отношения текста к условиям, при которых он может быть истинным), 4) с выявлением отношения отправителя сообщения к сообщению как к осуществляемому им действию. Это, пожалуй,

самое широкое толкование объёма понятия понимания, включающее в себя практически любого рода работу сознания человека с информацией.

Можно упомянуть ещё одну схему понимания, коренящуюся в теории информации и подвергавшуюся жёсткой критике со стороны феноменологически ориентированных исследователей. В терминологической модели Д.И.Дубровского [18], определяющего понимание как процесс расшифровки кодов, т.е. как выявление соответствия между информацией и её носителем, задача определения понимания раскрывается как задача определения механизма преобразования системой «чуждого» кода в «естественный», как задача перевода неизвестного системе кода в известный. В этом случае утверждение о том, что некто «понимает» есть утверждение как минимум о том, что этот некто 1) обладает системой естественных кодов, т.е. способен оперировать информацией (знаками), 2) способен на фоне системы естественных кодов распознавать нечто ему неизвестное в качестве непонятого кода, где «непонятность» или «непонимание» есть знание субъекта о собственном незнании кода, 3) способен к переводу или трансформации «неизвестного», представленного в виде знания о собственном незнании кода, в известные или естественные коды. Данная модель удобна тем, что с её помощью можно непротиворечиво представить наиболее влиятельные технические модели понимания как способы работы субъекта с системами известных ему кодов, не акцентируя внимание на содержательной интерпретации этих кодов, то есть эта модель представима как компактный и внятный вариант ступеней языкового понимания В.Кюнне и О.Р.Шольца.

Перечень проблем, связанных с определением понимания в терминах «теории кодов», сформулирован Х.М.Энценсбергер: во-первых, теория кодов не учитывает субъективность интерпретатора; во-вторых, она имплицитно статическое определение знака с жёстко связанными сигнификантом и сигнификатом; в-третьих, она пренебрегает формальными явлениями

эстетического текста в пользу рационализованного содержательного значения; в четвёртых, она рассматривает процесс интерпретации как репродуктивный, а не продуктивный [77. S.46]. Мы могли бы добавить к этому, хоть и несколько устаревшему, но тем не менее прозрачному набору претензий чрезвычайную размытость объёма понятия понимания и, соответственно, отсутствие чётко очерченной сферы его применения: если в рамках одного определения возможно и перцептивное «понимание», и «понимание» прагматически имплицированного смысла, то как отличить понимание от познания, интерпретации и даже коммуникации? Насколько мы можем судить, подобного рода вопросы возникают не только при определении герменевтических и гносеологических оснований непредметной теории коммуникации, но и в аргументации в сфере исследований искусственного интеллекта, а также при обсуждении понятия интерпретации в философии науки.

Поскольку в самих обсуждаемых схемах ответа на большую часть этих вопросов нет, а модель «расшифровки кодов» принадлежит больше сфере философской, нежели технической герменевтики, эту неясность необходимо устранять средствами как самой аналитической философии, так и альтернативных историко-философских моделей, рискуя в противном случае потерять сам предмет рассуждения о понимании и поставить под вопрос продуктивность полученных В.Кюнне и О.Р.Шольцом моделей. Во-первых, необходимо указать на во многом созвучное цитировавшемуся выше определению отличия понимания от интерпретации Э.Бэтти, предложенное А.Бюлером: «Понимание – это всегда правильное понимание [Richtig-Verstehen]. Интерпретация, напротив, может быть правильной или неправильной, как минимум успешной или неуспешной. Интерпретирование таким образом не обязано заканчиваться успехом» [62. S.119]. Интерпретация – это деятельность, возможным, но не обязательным результатом которой является понимание. Интерпретация, таким образом,



занята выявлением денотатов коммуникативных знаков и способна быть истинной или ложной. Понимание есть восстановление связи между денотатом и его знаковым средством и как таковое оно не в состоянии быть истинным или ложным. Если теперь отождествить таким образом определённое понятие интерпретации с понятием познания, то можно утверждать, что понимание как реконструкция зависит от познания, однако не может быть им всесторонне определено и, тем более, не может быть с ним отождествлено.

Во-вторых, необходимо указать на то, что излагаемые В.Кюнне и О.Р.Шольцом ступени «понимания» не исключают действенно-исторического способа наполнения их содержанием. Процедура понимания для аналитической версии технической герменевтики (то есть на самом деле процедура интерпретации) раскрывает отношение между выражением и выраженным, отношение референции, связывающее знак с некоторым денотатом. Тождество (или как минимум параллелизм) между современным понятием референции и определённым в терминах теории познания пониманием можно найти, как упоминалось, уже в определении Бл.Августина. Вопрос только в том, продуктивно ли это тождество в начале 21-го века, после века философствования в терминах «лингвистического поворота». Бинарная семантика, из которой исходит традиция Бл.Августина и которая была фундаментом герменевтики 18-го века как науки об истолковании, благодаря Готтлобу Фреге замещается в конце 19-го века троичной семантикой, включающей не только знаки и значения, но и смыслы или, в используемой в нашем рассуждении терминологии Ч.У.Морриса, не только знаковое средство и денотат, но и сигнификат. При анализе схем В.Кюнне и О.Р.Шольца очевидно, что оба пользуются бинарной семантикой, допуская возможность «неправильного» или «неистинного» в корреспондентском смысле понимания, что невозможно при использовании троичной семантики: истинным или ложным знаковое средство делает

денотат высказывания как соответствующий или не соответствующий (индивидуально определённом сознанием реципиента) сигнификату объекта или понятия, каковое соответствие регулируется исторически изменчивым прагматическим правилом; деятельность понимания может осуществляться (как процесс осуществления семантики), формируя некоторый сигнификат в виде содержания, возникающего во взаимодействии истинного денотата и обозначающего его знакового средства, или не осуществляться. С точки зрения троичной семантики, денотат есть всегда, а сигнификата может и не быть (это верно для гносеологического знака, для языкового – наоборот, способ задания денотата языковой системой есть всегда, а содержательного наполнения этого места может и не быть): И.Хладениус ещё в 18-м веке определял непонимание как отсутствие мысли при восприятии высказывания.

Если на вопрос, имеет ли понимание дело с денотатом знака или с его сигнификатом в рамках семиотической схемы дать однозначный ответ – с сигнификатом, то мы получаем возможность непротиворечивого, в том числе и в контексте истории понятий технической и философской герменевтики, ответа на вопрос о функции понимания по отношению к познанию, и, в контексте истории фундаментальных философских споров 20-го века – ответа на вопрос о способе соединения в рамках одной онтологической модели действенно-исторического содержания сознания и технически корректного (самоприменимого) способа его выражения в системе правил понимания и интерпретации.

\*

Концепция понимания, выраженная в семиотических терминах, должна отличать себя от познания и коммуникации. Семиотическая схема, представляемая настоящим рассуждением, предполагает в аспекте технической герменевтики нетождественность интерпретации и понимания

и, за счёт этого, – снятие противопоставления между анализом и интерпретацией как методами работы реципиента с речевыми высказываниями или текстами: интерпретация именно в качестве общего термина для различных методов анализа противопоставляется пониманию как целевому результату, подразумевающему определённое соотношение элементов или содержаний сознания (исследователя), отличное от того, что было до данной интерпретации. В аспекте философской герменевтики понимание в виде процесса и результата формирования сигнификата знака раскрывается как необходимый коррелят познания как в качестве подразумеваемого результата познания, так и в качестве условия его возможности. Другими словами, понимание в техническом выражении этого термина должно представлять не только результат интерпретации, возникающий в индивидуальном сознании исследователя, и не только необходимое условие возможности (предпонимание) интерпретации, но и обратную сторону деятельности познания, требующую терминологической фиксации. Таким образом в знаке снимается противопоставление герменевтики и гносеологии, равно как и противопоставление герменевтики и семиотики, если последнее вообще возможно в какой-либо вменяемой форме.

## Глава 4. Семиотические основания трансгуманизма

Трансгуманизм – это термин, производный от введённого в англоязычный обиход переводчиком «Божественной комедии» Данте Генри Френсисом Кери прилагательного «transhuman»<sup>2</sup>, обозначающий сейчас набор мировоззренческих установок, связанных с улучшением биологических свойств человека за счёт технологического прогресса. Содержательно «трансгуманизм» подразумевает анализ границ человеческого в естественнонаучном, нравственном, эстетическом измерениях с целью обнаружения путей их качественного преодоления<sup>3</sup>.

Проблема границы, вопрос о конечности человека – это исконный философский вопрос. Его постановка в терминах трансгуманистического мировоззрения *volens nolens* учитывает историю и методологию построения определений и аргументов, сложившихся в человеческой культуре. В онтологическом плане трансгуманизм определяется стремлением найти внешнюю модель описания человека средствами современной науки – и тем самым оказывается в ситуации диалога с традиционными конфессиями и

---

<sup>2</sup> Речь идёт о PARADISO, Canto 1, 70.

Итальянский оригинал : «Trasumanar significar per verba / non si poria; però l'esempio basti / a cui esperienza grazia serba». <http://www.edicolaweb.net/nonsoloufo/par01.htm>

Английский перевод (Г.Кери): «Words may not tell of that trans-human change; / And therefore let the example serve, though weak, / For those whom grace hath better proof in store». <http://www.bartleby.com/20/301.html>

Английский перевод (Г.Лонгфелло): «To represent transhumanise in words / Impossible were; the example, then, suffice / Him for whom Grace the experience reserves». <http://www.gutenberg.org/cache/epub/1003/pg1003.html>

Английский перевод (Ч.Нортон): «Transhumanizing cannot be signified in words; therefore let the example suffice for him to whom grace reserves experience». <http://www.gutenberg.org/cache/epub/1997/pg1997.html>

Немецкий перевод (К.Штрекфус): «Verzückung fühlt ich. Was sie sei, entdeckt / Die Sprache nicht, mag drum dies Beispiel Lehren, / Wenn je in euch die Gnade sie erweckt». <http://www.gutenberg.org/cache/epub/8085/pg8085.html>

Русский перевод (М.Лозинский): «Пречеловеченье вместить в слова // Нельзя; пример мой близок по приметам, // Но самый опыт - милость божества». <http://lib.ru/POEZIQ/DANTE/comedy.txt>

<sup>3</sup> Мы отсылаем к подробным обзорам истории и логики формирования трансгуманизма, представленным в настоящем сборнике.

естественнонаучным материализмом; в гносеологическом плане ставится задача качественного расширения спектра восприятия человека и способов его обработки, сравнимых с появлением новых органов восприятия, – и возникает требование понимания эволюционных механизмов, методологии работы с ними; в аксиологическом плане формулируется требование высокой этики – и неизбежно встаёт вопрос о её основании; в праксеологическом плане утверждается необходимость создания социального субъекта, способного реализовать трансгуманистическую систему ценностей, – и возникает проблема идеологии. В исследовательской литературе трансгуманизм во многом рассматривается как способ постановки целей, визионерства, духовидения, фантазии, научно-технологическая реализация которого приведёт человека к неочеловеку, постчеловеку, богочеловеку, киберчеловеку, сверхчеловеку: «Постгуманизм формулирует цель, трансгуманизм – путь» [70. С. 112]<sup>4</sup>.

Набор мировоззренческих установок, связываемых с осознанием конечности отдельного человеческого существа и с попыткой её преодоления, присущ человеку как таковому. В истории философии наиболее яркие формулировки предлагают индийское учение Адвайты Веданты, Платон и неоплатоники, христианство, проект Просвещения. Современный трансгуманизм в этом ряду отличается терминологией и настойчивым стремлением использовать экзосоматические технологии, и в силу относительно незрелого возраста он пока не предлагает какой-либо общей внятной методологии анализа оснований и верификации своих положений.

Исторически рассуждение о конечности человека сопровождается разработкой семиотических категорий: знака, знаковой или символической функции, обозначения или представления в эпистемологическом и

---

<sup>4</sup> Отметим сугубо в терминологическом смысле, что европейская философия предпочитает в определении целей эволюционного развития человека использовать приставку «пост-», классическая русская религиозная философия – «бого-», современные русскоговорящие мыслители – приставку «нео-». Краткий анализ перспектив, задаваемых каждым термином, был представлен Д.И.Дубровским [14; 56].

коммуникативном ключе. Семиотика является методологией, позволяющей фиксировать разнородные границы и способы их взаимодействия в человеке, общественном сознании и мире. Таковы, например, фундаментальные работы Августина в IV-V в., Р.Бэкона и Ф.Аквинского в XIII в. или А.Г.Баумгартена в XVIII в. Базовой характеристикой семиотики является её индифферентность к спорам о субстанции или сущности человека: как удивляющееся, воспринимающее, фантазирующее, говорящее или действующее существо, в контемплативном или сугубо проективном плане, человек оказывается представлен конечным числом вертикально и горизонтально взаимодействующих функций, обладающих вполне ясно фиксируемыми границами как в плане реализации отдельной функции, так и в плане условий возможности взаимодействия ряда функций. Постановка проблемы границ сопровождается развитием семиотики, это существенная черта западной культуры от Платона до наших дней.

В представляемых рассуждениях поддерживается традиция разработки теории символических функций в исследовании границ человека и способов их преодоления. Цель заключается в том, чтобы проанализировать ресурсы современной семиотики как методологии, способной корректно отобразить онтологические, гносеологические, аксиологические и праксеологические основания трансгуманистического мировоззрения, сформулировать некоторые условия верифицируемости и фальсифицируемости его выражений.

#### **4.1. Знак и интерпретанта.**

Знаком обычно называют четырёхкомпонентную сущность, включающую 1) значение как обозначаемый объект, 2) смысл как синтаксическое место знаковой системы, посредством которого значение задаётся (означивается), 3) субстрат знака как материальный носитель

функций обозначения и означивания (субстрат знака традиционно называют «знаковым средством»), 4) интерпретанту как условие возможности для знака осуществлять функции обозначения и означивания. Эта модель сформулирована Ч.С.Пирсом, в прикладных разработках лингвистики, логики или теории культуры она обычно используется в редуцированной к треугольнику Г.Фреге (знак-значение-смысл) или бинарной оппозиции Ф.де Соссюра (знак-смысл) форме. Компоненты знака после Ч.У.Морииса рассматриваются через призму измерений семиозиса как процесса, в котором нечто выступает в качестве знака: семантики, задающей отношение знака к объекту посредством семантического правила, синтаксиса, задающего отношение знаков между собой посредством синтаксического правила, и прагматики, задающей отношение знака и его интерпретатора посредством прагматического правила.

Каждый из элементов знака исследуется комплексом научных дисциплин. В рассуждении общего порядка важно подчеркнуть последовательность осуществления элементов знака, актуальную для семиозиса любой природы: интерпретанта как навык или условный рефлекс впервые выделяет нечто в качестве знака на незнаковом – в рамках именно этого конкретного навыка – фоне; это выделение осуществляется в определённом и конкретном материальном субстрате, допускающем те или иные комбинации смыслов; элемент субстрата, выделенный интерпретантой и соотнесённый с прочими элементами того же субстрата синтаксическими правилами, задаёт объект или значение. Задающее конкретный объект семантическое правило, будучи конечным звеном этой последовательности, таким образом определяется сначала интерпретантой, затем смыслом (местом знакового средства в субстратно определённой системе знаков). Наиболее значимые вопросы общего характера, остающиеся пока вне окончательных ответов, – это вопросы о классификации интерпретанта и о соотношении субстрата и смысла в знаке.

Поскольку ни бинарная модель, ни треугольник Г.Фреге (а это магистральные способы понимания знака в прикладной семиотике XX в.) не затрагивают вопроса об интерпретанте, отметим, что этот элемент знака впервые проблематизируется Платоном в «Государстве» в примере с тремя кроватями [44. Т.3. С.391]. Интерпретанта – это то, что позволяет учесть слой или уровень действительности, в котором реализован знак. Христианская семиотика использует для этого оппозицию произвольных и непроизвольных знаков, вводя её как прагматическое разъединение семиозиса чувственного восприятия и человеческой коммуникации<sup>5</sup>. В XX в. после постановки проблемы интерпретанты как условия возможности знака Ч.С.Пирсом прямо или косвенно предлагается ряд определений: для бихевиористской семиотики Ч.У.Морриса интерпретанта – это навык, то есть условный или безусловный рефлекс [36. С.72 f]; для аналитической модели О.Шольца – презумпция [82. С.147-249], для синтетической модели В.Изера это диалектика переднего и заднего плана [69. С. 155-174 ff.], метафора растворения горизонтов Г.-Г.Гадамера нуждается в наличии как минимум двух растворяющихся горизонтов [65. С. 305-316 f.].

Интерпретанта определяет тип семиозиса, то есть задаёт субстрат знака, отвечая на вопрос, носит семиозис коммуникативный или эмпирический характер, имеет место процесс коммуникации или же процесс познания как некомуникативной интериоризации сущего. Далее интерпретанта определяет вид семиозиса, отвечая на вопрос, дескриптивную или перформативную функцию выполняет знак, имеет ли место значение как объект до употребления знака или значение ещё только должно быть создано при реализации семантического правила.

---

<sup>5</sup> А.Г. Баумгартен в «Метафизике» прямо указывает: «Способность обозначения... или чувственна, или рассудочна. Первая представляет связь знака и значения смутно, вторая – ясно» [59. С.142]; Ф.Майер приводит разграничение природных знаков (область природы, создателем которой является бог) и произвольных знаков (область социальной жизни, создателем которой является человек) [72. С.14]. Аналогичны рассуждения Д. Беркли [1].



Категория интерпретанты позволяет понять способы соотношения субстрата и смысла знака, заданные принципом изофункционализма систем А.Тьюринга<sup>6</sup>. А.Тьюринг говорит об «имитации» функции мышления, присущей человеку, средствами вычислительной машины на основании представимости «мышления» в виде вычисления<sup>7</sup>, соответственно, наиболее существенным вопросом оказывается вопрос о реализации дискретного синтаксиса в недискретном материальном субстрате; эта реализация обсуждается в виде вопроса о мере информации на единицу материи: оппозиция дискретного «машинного» и недискретного «человеческого» мышления, между которыми возникает отношение имитации, обсуждающаяся в связи с А.Тьюрингом, принципиально обусловлена разницей в соотношении синтаксиса и субстрата (единицей информации и единицей материи) для экзосоматической вычислительной системы, с одной стороны, и сформированного биологической эволюцией человеческого мозга, с другой. Д.И.Дубровский предлагает более радикальную версию принципа изофункционализма: «Один и тот же комплекс функций может быть воспроизведен на разных по своим физическим свойствам субстратах» [13]. Ясно сформулированное требование тождества синтаксического правила при его реализации в разных субстратах ставит вопрос уже не об имитации одной функции с помощью другой для некоторого субъекта, осуществляющего на более или менее строгих основаниях процедуру сравнения, но

---

<sup>6</sup> Формулировки А.Тьюринга не являются строгими: «...Мы высказали предположение, что вопрос «могут ли машины мыслить?» можно заменить вопросом «существуют ли воображаемые цифровые вычислительные машины, которые могли бы хорошо играть в имитацию?». Если угодно, мы можем придать этому вопросу видимость большей общности и спросить: «Существуют ли машины с дискретными состояниями, которые могли бы хорошо играть в эту игру?» Но в свете того, что цифровые вычислительные машины универсальны, мы видим, что любой из таких вопросов эквивалентен следующему: «Если взять только одну конкретную цифровую вычислительную машину Ц, то спрашивается: справедливо ли утверждение о том, что, изменяя емкость памяти этой машины, увеличивая скорость ее действия и снабжая ее подходящей программой, можно заставить Ц удовлетворительно исполнять роль А в „игре в имитацию“ (причем роль В будет исполнять человек)» [86. С.442f.].

<sup>7</sup> Сейчас это прямо формулируемая гипотеза, согласно которой мышление есть вычисление. Обзор и список литературы представлен у В.В. Целищева [54].

онтологический вопрос о способе данности субстрата (материи) субъекту, о конкретных условиях возможности и границах реализации функциональной зависимости в том или ином субстрате: учёт интерпретанты в виде минимальной таблицы соотношения типов и видов семиозиса позволяет здесь избежать бесконечного индуктивного перебора.

Таким образом, фундаментальная и хорошо описанная проблема взаимодействия синтаксиса и семантики при учёте интерпретанты должна рассматриваться как проблема соотношения прагматики, синтаксиса и семантики в конкретном субстрате реализации знака, а это существенно более сложный подход, нежели те, что сейчас транслируются философской традицией и наукой.

#### **4.2. Трансцендентальная структура сознания**

Субстраты реализации семиозиса в истории западной философии обсуждаются в рамках исследования сознания и представлены в виде иерархически объединённого отношением обозначения набора функций: функции восприятия внешней среды, функции обработки данных восприятия рассудком и функции анализа разумом восприятия и рассудка. Сознание как таковое в рамках теории познания есть в той или иной мере развёрнутая на каждой ступени познания трансцендентальная структура.

Чувственное восприятие как семиозис на уровне семантики представимо в терминах И.Канта, где значением является вещь сама по себе, смыслом – её явление, субстратом – нервная система индивида или конкретно то, что Д.И.Дубровский называет «нейродинамическим субстратом субъективного образа» [16. Гл.5], «мозговой нейродинамической системой» [12. С.193]. На уровне синтаксиса речь идёт о способах соотношения смыслов как образов (например, в психологии или обыденном сознании) и как кодов этих образов (например, в нейрофизиологии). На

уровне прагматики речь идёт об эволюционно сформированных навыках употребления знаков в связи с имеющимися у человека органами чувств.

Рассудок на уровне семантики в качестве значений обозначает смыслы знаков чувственного восприятия (явления И.Канта), означивая их через места intersубъективных систем естественных языков, математики, логики, искусственных языков и здравого смысла. Субстрат семиозиса для рассудка выражает себя для позиции говорящего в процессах говорения и письма, так что в свете традиции под ним можно понимать устную и письменную речь в конкретных условиях её произнесения/написания. Синтаксис рассудка – это в собственном смысле правила образования и преобразования знаков в intersубъективных знаковых системах; поскольку очевидно, что знаковая система в рассудке не одна (открытие этого факта лингвистикой XX века скомпрометировало онтологию объективного идеализма), к области синтаксиса необходимо отнести и перекодировки между различными системами. Прагматика рассудка – это набор таких условных рефлексов, которые допускают применение тех или иных знаковых систем и их комбинаций для описания явлений.

Разум с позиций семиотического подхода представляет собой исключительно сложный объект описания, поскольку семиотика здесь впервые сталкивается с необходимостью фиксировать метафизическую конструкцию. Для семантического уровня денотатом является то, что в традиции Р.Декарта известно как «врождённая идея» (М.К.Мамардашвили, с нашей точки зрения, вполне удачно обозначил этот объект как «фиксированную точку интенсивности» [33. С.32f.]), субстрат этого знака является тем же самым, что и в рассудке, а в качестве смысла (то есть способа данности врождённой идеи в субстрате рассудка) формируется уникальное для каждого акта означивания переживание или образ. Отметим, что объектом рефлексии, если она повторяет все ступени прямого познания, будет в качестве денотата выступать именно этот уникальный смысл,

полученный при реализации семантического правила семиозиса на уровне разума. Синтаксические правила как таковые совпадают для рассудка и разума, однако, поскольку для последнего существенно изменяется прагматика, традиционно говорят о некоторой особой логике, о метафорическом или иносказательном языке, так что если по релевантности для рассудка на первом месте будут максимально простые синтаксические правила, позволяющие за счёт минимальных усилий вычислить какое-то отдельное место, то для разума – принципиально более сложные.

### 4.3. Субстрат и эволюция

Знаковые системы, в которых осуществляет себя сознание человека, с позиции субстрата их реализации выражаются не только в эпистемологической перспективе, но и в онтологической. Вопрос о переводимости друг в друга этих перспектив остаётся открытым, однако ясно, что чувственное и умопостигаемое у греков, чувственное восприятие и рассудок у немецких классиков или эмпирическое познание и логический анализ в Венском кружке – это оппозиция двух субстратов реализации семиозиса, дуализм, актуальный как для теории познания, так и для онтологии. Во второй половине XX в. значимую роль в философии науки начинает играть плюралистическая онтология, прямо противопоставляющая физический, психический и языковой субстраты (в виде «миров», разъединённых способом фальсификации предположений, сформулированных в терминах этих миров [45; 46; 47]), к которым часто добавляются эстетический и этический.

В теории познания взаимодействие типов семиозиса описывается через отношение референции, принцип которого прост: знак в качестве значения прямо может обозначить только знак (явления становятся денотатами знаков рассудочных языковых структур, эти знаки становятся значениями

метаязыков и т.д.)<sup>8</sup>. Онтологически задача описания взаимодействия типов семиозиса существенно шире: необходимо не только показать способы их корреляции, но и ответить на вопрос об условии её возможности<sup>9</sup>. Если фальсификационизм позволяет получить как минимум пять несовпадающих субстратов, из которых два являются традиционной парой (физический мир и мир языка или физический мир и психический мир в зависимости от того, берётся ли дуализм в неопозитивистском или картезианском смысле), а остающиеся три не только не добавляют ясности при анализе взаимодействия, но – наоборот – ставят новые вопросы о структуре знака в них и о способах общезначимого выражения этой структуры, то задача сформулировать онтологию для типов семиозиса приобретает характер программы фундаментальных научных исследований.

Оппозиция эпистемологического и онтологического подходов к фиксации типов семиозиса важна для понимания эволюции. Описание развития (как формирования новых качеств) осуществляется через анализ границ познаваемого на фоне существенно более широких онтологических границ, где последние для теории познания остаются в виде явных или скрытых предпосылок. Развитие или возникновение «нового» как такового представляет собой фундаментальную философскую проблему; известные подходы к её решению разделяются на диалектический, системно-теоретический и синергетический.

Диалектическое решение проблемы «нового» сформулировано Г.Гегелем в рамках онтологии абсолютного идеализма и вводит его как синтез тезиса и его отрицания. Это знаменитая фигура треугольника, семиотически выражающая знак как тезис, значение как отрицание, а смысл

---

<sup>8</sup> А.Г.Баугартен сформулировал этот принцип так: «Закон способности обозначения: одно из связанных друг с другом представлений становится средством познать действительность другого» [59. С.143.].

<sup>9</sup> Физики и теологи склонны предлагать при решении этой задачи диаметрально противоположные решения в виде материализма и абсолютного идеализма, в методологическом рассуждении противопоставлением такого рода можно пренебречь, поскольку в техническом плане речь идёт об одних и тех же отношениях.

– как синтез, то есть то новое качество, которое в субстрате одного слоя позволяет учесть признаки более низкого слоя, и в свою очередь быть обозначенным, то есть быть подвергнутым отрицанию. Так понятие «новое» позволяет разграничивать количественные и качественные границы, то есть рассматривать новое или как раскрытие ресурсов субстрата конкретного типа семиозиса, или как переход от одного субстрата к другому<sup>10</sup>. Системно-теоретическое решение проблемы «нового» подразумевает, что «новое» есть результат наложения систем, переноса по аналогии<sup>11</sup>. Научная продуктивность этого подхода, выражающаяся, например, в фундаментальном расширении границ физического знания средствами математики в XX в., обусловлена соотнесением как минимум двух субстратов семиозиса с целью обнаружения изоморфизмов или расширения границ отображения одного субстрата в другом. Синергетическое решение проблемы «нового» вводит эту категорию как описание состояния системы при выходе из точки бифуркации; эвристический потенциал этого подхода ясен пока не до конца.

Проблема эволюции сознания формулируется в виде ряда вопросов, каждый из которых задаёт соответствующее содержание понятия эволюции. Первый вопрос заключается в выявлении новых синтаксических правил той или иной функции сознания без изменения интерпретанты и субстрата её реализации, второй вопрос связан с изменением интерпретанты и субстрата для отдельной функции, третий вопрос – с появлением, выработкой или открытием новых интерпретант и новых субстратов осуществления семиозиса.

Первый вопрос располагается в русле нормальной науки и, как правило, ответы на него формулируются с помощью системно-теоретического подхода. Типичным примером служит изоморфность

---

<sup>10</sup> В философии науки эта модель прямо реализована Г.Гюнтером, косвенно – К.Р.Поппером. В рамках общей теории значения в разработке концепции значения как отрицания наиболее влиятельными являются работы В.Изера.

<sup>11</sup> Обзор базовых подходов в [43].

синтаксиса языка и построения чувственного восприятия, в явном виде сформулированная Л.Виттенштейном<sup>12</sup>, и допускающая в средствах математики расширение границ анализа вселенной за пределы чувственного восприятия человека: наложение системы описания на систему восприятия и есть способ получения новых фактов. Этот механизм демонстрируется структурой современного физического знания<sup>13</sup>. Аналогичным образом возникает новое в рассудочных структурах, где друг на друга накладываются сугубо языковые правила, трансформируя и расширяя каждый конкретный язык: примером служит трансформация лексических и грамматических структур одного естественного языка под воздействием другого естественного или искусственного языка.

Второй вопрос располагается на стыке нормальной и революционной науки. Ответы на него связаны с анализом условий возможности процедур понимания коммуникативных знаков и познания эмпирических знаков, с выявлением истории переноса техник интерпретации из области филологии в область естественных наук.

В качестве описания условий возможности трансформации интерпретанты коммуникативного знака исторически используется принцип *aequitas hermeneutica* (принцип доверия или герменевтической доверительности), генетически связанный с абдуктивным выводом (выдвижением объясняющей гипотезы). В качестве требования к интерпретации текста он появляется в христианской традиции у Августина («верь, чтобы понимать»), выступая, например, у Ансельма основанием онтологического доказательства. Первое определение этого принципа представлено у Ф.Майера: «Герменевтическая доверительность (*aequitas hermeneutica*) есть стремление толкователя считать те значения герменевтически истинными, которые наиболее соответствуют совершенствам автора знаков, пока не раскроется обратное» [72. S.17]. В

---

<sup>12</sup> «Границы моего языка обозначают границы моего мира» [87. Т.1. С.67.].

<sup>13</sup> См. например [6].

технической герменевтике история этого принципа представлена сначала в виде требования понять автора так же хорошо, как он сам себя понимал (у Х.Вольфа), затем лучше, нежели он сам себя понимал (у Ф.Шляйермахера), а затем тезисом о том, что автора вообще нельзя понять, не понимая его каждый раз иначе (у Г.-Г.Гадамера). Будучи заново открытым в аналитической философии Н.Уилсоном, он широко обсуждался во второй половине XX в.; современное определение таково: «Интерпретатор конвенционального знака должен считать истинной ту интерпретацию, которая наиболее соответствует предпосылке «совершенства» знака, настолько долго, насколько это будет возможно» [71. S.72].

Принцип герменевтической доверительности есть требование к реципиенту (толкователю, интерпретатору, слушателю, зрителю и т.д.) сообщения, реализация которого обеспечивает возможность коммуникации в виде наличия значений, соотнесённых с синтаксическими смыслами языка. В общем случае это требование «стремиться понять»<sup>14</sup>, проективным эквивалентом которого является требование «ясности выражения» к отправителю сообщения. Реализация этого стремления приводит к трансформации навыка означивания, открывая новые синтаксические и семантические ресурсы языков.

Перенос принципа доверия с семиозиса коммуникации на семиозис познания произошёл вследствие развития теории интерпретации в XX в. Если для классической филологической традиции XIX века интерпретацией является процедура обнаружения истинностного значения знака, то XX век осуществляет переход от так называемой «сильной» интерпретации к «слабой»: разница между первой и второй заключается в том, что рассматривается в качестве интерпретируемого: «сильная» интерпретация ограничивает интерпретируемое коммуникативными знаками (соответственно интерпретация заканчивается там, где устанавливается связь

---

<sup>14</sup> Гадамер справедливо отмечает: «Кто стремится понять текст, тот готов позволить ему сначала что-то себе сказать» [65.C.273].



между знаком и его незнаковым значением, фактом), «слабая» же интерпретация вообще не накладывает ограничений на область интерпретируемого, так что любой факт может быть проинтерпретирован как знак эмпирического уровня в свете какой-либо теории<sup>15</sup>. Таким образом, трансформация интерпретанты эмпирического знака также определяется принципом доверия, регулирующим навык использования органов восприятия для фиксации тех или иных образов, называемых «существующей действительностью», «фактом» и т.п.

Если прагматика коммуникативных процессов, устанавливающая правило употребления, есть результат обучения, то прагматика акта восприятия, отображаемая в биологически заданном принципе доверия, также может быть подвергнута обучению, трансформирована и развита. Развитие техники (где под техникой понимается экзосоматическое проективное осуществление рассудочных и воспринимающих механизмов) пока осуществляется на основании принципа аналогии, неосознанном копировании интерпретант, присущих восприятию человека. Внимательный же анализ прагматического измерения семиозиса для процессов чувственного восприятия должен обеспечить возможность радикально иных навыков фиксации среды, сопоставимых с появлением тех или иных органов восприятия в процессе эволюции.

Третий вопрос, формулирующий проблему эволюции сознания, представляется наиболее сложным. Не трансформация существующей интерпретанты в рамках имеющегося субстрата, но создание нового навыка, открывающего новые субстраты осуществления семиозиса,— это вопрос, выходящий за пределы сугубо научного знания и вовлекающий в обсуждение литературные, мистические, религиозные и собственно философские модели. После Декарта единственным инструментом, допускающим последовательный переход от одной интерпретанты к другой, от одного

---

<sup>15</sup> Эта мысль впервые была озвучена Г.Шольцом [55], её дальнейшая разработка представлена в [38].

субстрата к другому, является отрицание, после Гегеля синтетическое единство субстрата и его отрицания интерпретируется как новый субстрат. Следует, однако, отметить, что за пределами онтологии абсолютного идеализма (в любой из версий онтологического монизма как учения о недвойственности) отрицательный или диалектический подход носит сугубо описательный характер: диалектически удобно описывать, например, переход от восприятия к его фиксации языком, однако это описание отнюдь не отвечает на вопрос о том, почему восприятие означивается языком, а не чем-то иным<sup>16</sup>. Нельзя утверждать, что структура взаимодействия функций сознания полностью описывается диалектикой, равно как нельзя утверждать, что диалектика объясняет это взаимодействие, осуществляющееся в виде референции. Позитивный инструмент, который предлагает диалектика, - это механизм анализа процесса создания инобытия (образа или модели) некоторой функции сознания или комплекса функций. Подобного рода инобытие всегда определяется синтезом модели, фиксируемой разумом в рефлексии, и её отрицании. Эволюцию культуры можно в целом охарактеризовать через механизмы создания инобытия функций сознания и последующего его переноса в сферы разума, рассудка и чувственного восприятия. История западной культуры показывает, что такого рода диалектический синтез в комбинации с переносом по аналогии серьёзно воздействует не только на синтаксические и семантические правила функций сознания, и на их интерпретанты, позволяя изменять и дополнять исходные субстраты.

#### **4.4. Фантазия, цель, техника.**

---

<sup>16</sup> Эта ситуация впервые зафиксирована софистами. Совершенно непонятно, как отвечать на вопрос «как можно спрашивать о том, что не знаешь?», хотя в каждый момент времени можно задать вопрос о том, чего не знаешь, без каких-либо проблем. Эпистемология описывает эту ситуацию, классифицирует и анализирует варианты оппозиций знания и незнания [15], но онтологическое условие её возможности – открытая проблема.

Эволюция как открытие новых форм семиозиса – в истории человечества и в границах эпистемически фиксируемой семиосферы – определяется сочетанием ряда процессов, включающих как минимум рефлексивную способность к созданию инобытия (образа или модели), способность соотнесения рефлексивной модели и синтаксиса рассудка (последний может браться в виде систем логико-грамматических правил или экзосоматической технической среды), способность фиксировать инобытие в качестве цели и комбинировать ресурсы семиосферы для её достижения. Онтологические основания эволюции как таковые в методологическом смысле возникают в виде такого инобытия, которое обеспечивает то или иное расширение границ познаваемого.

Эволюция сознания на описанном периоде истории человечества носит характер автокоммуникативной самодетерминации. Человечество как субъект коммуникации оставляет самому себе сообщение, фиксирующее инобытие функций сознания, осуществляет на основании этого сообщения перенос по аналогии и далее прилагает усилия для его технического осуществления. В глобальном смысле эволюция человечества (материально фиксируемая в развитии новых художественных языков, новых научных теорий, новых систем социальной организации) является единственным выражением его свободы<sup>17</sup>.

Исключительно важным в этом вопросе является понимание конкретных семиотических механизмов осуществления инобытия, способов установления инобытия в качестве цели и выявления соотношения целеполагания и средств его реализации. Инобытие как фантазия или вымысел – это фикциональный знак, формулируемый в субстрате разума<sup>18</sup>,

---

<sup>17</sup> Свободы в смысле отношения к себе и способности к самодетерминации.

<sup>18</sup> Фикциональный знак как таковой, определённый в четырёхкомпонентной модели знака, включает в себя:

1. Интенциональный объект или субъективное представление, подлежащее принципу привилегированного доступа, то есть обладающее конкретным значением только для одного субъекта. Качественное отличие фикционального (вымышленного) объекта от объектов, формируемых чувственным восприятием, от предметов рассудка и от объектов,

---

полученных рефлексией, заключается в том, что он не может быть представлен, визуализован или воображён двумя субъектами одним и тем же образом за исключением случаев подмены индивидуальной способности представления стабильными коллективными шаблонами. Семантическое правило в случае вымысла формулируется для всех типов знаков как ограничение стандартного правила: индекс, икона или символ обозначают здесь индивидуальные, далее не сообщаемые значения.

2. Порядок следования знаков, отличающийся от стандартного. Сказанное верно для простого случая художественного высказывания, где под художественным высказыванием понимается квазисуждение в смысле Р.Ингардена или псевдопредложение в смысле Р.Карнапа, то есть такое суждение или предложение, которое не является ни истинным, ни ложным для корреспондентской теории. В смысле Ю.М.Лотмана синтаксическое правило художественного высказывания определяется как более сложный, нежели в обыденной речи, набор правил образования и преобразования, где под сложностью понимается включение дополнительных правил, маркирующих отличие художественной речи (дискурса вымысла) от обыденной. Технически указанная сложность выражена в учёте синтаксических механизмов отрицания возможности суждения быть истинным или ложным. Смысл знака, обозначающего вымышленный объект, - это тем или иным способом маркированное место в знаковой системе. Если маркирование осуществляется не синтаксически, то есть если имеет место не художественный, а иной вымысел, то маркирование осуществляется на уровне прагматики.

3. Собственно материальная данность знака, обозначающего вымышленный объект. В случае языковых знаков, описывающих реальный эмпирический опыт, трансцендентальные или логические структуры, не возникает серьёзных затруднений с тем, чтобы построить иерархию метаязыков, отделив для каждого уровня метаязык от языка-объекта. В случае вымысла сам объект как таковой не дан для анализа, так что его реальная структура включает в себя все компоненты не только обозначающего знака, но и обозначаемого знака, то есть чёткого логического разделения на план языка, знаки которого обозначают вымышленные объекты, и план мышления (воображения, представления и т.п.), знаки которого обозначаются языком, построить нельзя. В этом существенное отличие привилегированного доступа к собственным, эмпирически данным психофизическим состояниям, выступающих знаками тех или иных состояний организма, от привилегированного доступа к вымышленным объектам. Субстрат языкового знака, обозначающего вымышленный объект, включает в себя и язык, и мышление (не выражаемую на естественном языке деятельность сознания).

4. Особый навык распознавания, понимания или кодирования/декодирования знаков вымышленных объектов. Было бы существенно легче показать, чем прагматика вымысла отличается от прагматики обыденной речи, если бы существовал внятный, построенный не по принципу логического круга, ответ на вопрос, что вообще делает знак знаком или что такое знак. Пока такого рода ответа нет, можно довольствоваться диалектикой знака и фона, а именно некоторым правилом употребления знака в некоторой незнаковой среде, в соответствии с которым субъект должен располагать навыком обозначения отсутствующих в его эмпирическом или рефлексивном опыте объектов. Этот навык обычно формулируется как способность воображения (или представления), являясь после Канта вместе с эмпирическим опытом и трансцендентальными структурами источником нового познания. Опыт лжи, непонимания и вымысла показывает, что прагматический навык здесь более сложен и строится как снятие навыка обыденного означивания. Литературное высказывание, например, является более сложным, нежели асерторическое суждение науки потому, что оно не обозначает действительность, но либо подражает ей, либо создаёт «действительность» в свете некоторой литературной нормы, выраженной

технически получаемый путём рефлексии, содержательно определённый границами восприятия и рассудка, навыками осуществления рефлексии. Статус цели инобытие обретает тогда, когда возникает изоморфизм ресурсов проективной деятельности (технических систем рассудка) и семантики фикционального знака, то есть тогда, когда семантическое правило инобытия носит иконический по отношению к рассудку характер, обладая некоторым общим с ним набором черт, позволяющим рассудку рассматривать этот знак как образец, следование которому раздвинет его границы. В прочих случаях инобытие остаётся либо просто вымыслом (индексальным знаком), либо превращается в символ веры (символический знак).

Реализация семантического правила фикционального знака (инобытия), определение его статуса как индекса, иконы или символа, содержательно задает самодетерминацию семиосферы и тем самым – направление эволюции сознания. В реальной коммуникации этот процесс определяется порядком учёта субъектом правил измерений семиозиса и зависит от того, является ли он субъектом или реципиентом фикционального высказывания. Фикциональный знак для говорящего – это ситуация нахождения синтаксического места в речи для наличного объекта субъективного представления, который как таковой возникает вместе с выражающим его синтаксисом: семантическое и синтаксическое правило реализуются одновременно, прагматическое правило здесь по сути совпадает с семантическим. Фикциональный знак для слушающего – это ситуация, в которой на уровне реализации прагматического правила субъект должен решить, какого рода навык интерпретации ему следует применить. В более общем плане процесс реализации семантического правила фикционального знака формулируется для текста или системы коммуникации безотносительно к субъекту или реципиенту конкретного сообщения.

---

набором эстетических и художественных кодов своей эпохи. Соответственно поэт и читатель нуждаются в более сложно устроенном навыке распознавания чего-либо в качестве знака, который включал бы в себя большее число опосредований. Подробнее в [40].

Положение Ю.М.Лотмана о двойной активности текста и слушателя позволяет ввести текст как систему, навязывающую среде определённую систему кодов, так что для семиосферы, где релевантный набор прагматических навыков упорядочен, представлен системно, вопрос о соотношении смысла фикционального знака и правила его употребления – это вопрос стабилизации употребления [28; 29] некоторого образа в его определённой семиотической реализации. Применительно к автокоммуникации этот процесс обозначается термином «идеология».

#### 4.5. Идеология

Идеология в антропологическом измерении – это доступный отдельно взятому человеку набор магистральных сюжетов культуры, интеллектуальное (семиотическое) пространство рефлексии, позволяющее ему отвечать на вопросы «кто я?», «каков этот мир?», «зачем я живу?», то есть решать наиболее общие смысложизненные проблемы общечеловеческого, планетарного масштаба, познавать себя, быть включённым в общество, социум, понимать и ставить коммуникативные задачи, быть рациональным, осуществлять функции (само)контроля и (само)управления в рамках общественного сознания, решать задачи выживания, выстраивая логики практических действий в отношении собственного «я», общества и мира в целом. Идеология в политическом измерении – это практически реализованная система социального взаимодействия, субъектами которой являются человек и инфраструктура этой системы, выраженная в институтах государства и общества. В сугубо семиотическом методологическом плане идеология – это функционирующая в семиосфере система фикциональных знаков, обеспечивающих условие возможности эволюции сознания субъекта, его автокоммуникативной самодетерминации как на уровне индивида, так и на уровне социума.

Реализация семантического правила фикционального знака, в субстрате которого по определению невозможно разделить план языка и план мышления, определяется стратегией интерпретации. Идеология – это в собственном смысле формулировка магистральных для семиосферы стратегий интерпретации фикциональных знаков, создание прагматического фона, регулирующего конкретный способ соотношения смысла и значения. Прагматический фон всегда оказывается соотнесён с одной из трёх моделей, содержательно задающих или запрещающих эволюцию сознания на уровне условия её возможности: это модели эмпиризма, идеализма или реализма.

Эмпиризм подразумевает, что человек есть наблюдаемое в нём. Идеализм – человек есть способ осуществления наблюдения (в рецептивном и проективном смыслах). Реализм – человек есть синтез наблюдаемого в нём и способа наблюдения.

С технической стороны эмпиристский подход подразумевает практику работы с объектами, их познание и создание. Ответ на вопрос о сущности человека требует создания образа человека и, как следствие, антропоморфного (гуманистического) образа мира. Идеалистский подход подразумевает практику работы с правилами, их выявление и реализацию. Человек представлен как правилосообразная машина, актуальная или потенциальная сумма дегуманизированных техник в неантропоморфной среде. Реалистский подход подразумевает соотнесение практик работы с объектами и практик работы с правилами, то есть вовлекает в дискуссию прагматический уровень анализа. Человек здесь появляется в виде субъекта, определённого эволюционно трансформирующимся набором прагматических навыков, позволяющих соотносить разнородные правила и объекты, и способного к обоснованию необходимости выбора определённой прагматики для тех или иных условий.

Перечень базовых проблем идеологии самого общего уровня включает понятия границы (природы конечности), понятий сознания и тела (mind-body

problem), понятия языка, понятий смерти и бессмертия, понятия счастья. Далее этот перечень включает понятия коммуникации, рациональности, модели соотношения государства и общества (коллектива и индивида). Для бытового мировоззрения идеология раскрывается через понятия «смысла жизни» и здоровья. В техническом плане сложность идеологии связана не только со смешением проблем различных уровней, различных моделей в одном описании, но и с тем, что «объект» принципиально задаётся как минимум тремя не совпадающими друг с другом семантическими правилами (чувственного восприятия, рассудка и разума), соответственно и «правила» для одного только синтаксиса заданы как минимум тройко. Отдельную проблему представляет собой порядок соотнесения (взаимодействие) правил различных «миров», составляющих человеческое сознание<sup>19</sup>, её можно сформулировать как проблему интерпретанты частных интерпретант, как вопрос об условии возможности семиозиса или системы культуры как таковых.

В целом эволюция культуры (под культурой понимаются все формы интеллектуальной активности человека) – это движение к реалистскому пониманию человека, синтезирующему эмпирические и идеалистские основания и техники. Эволюция культуры в реалистском плане – это попытка найти и обосновать надчеловеческие (сверх– или трансчеловеческие) прагматические основания, на фоне которых осуществляются собственно человеческие прагматические основания и навыки, задающие привычные и традиционные соотношения синтаксиса и семантики. Поскольку в настоящем рассуждении нет возможности обсудить проблемы идеологии в их содержательной полноте, ограничимся тремя наиболее значимыми и обсуждаемыми темами, раскрывающими реалистскую стратегию интерпретации как трансгуманистическую в собственном смысле слова.

---

<sup>19</sup> В качестве предположения здесь можно высказаться таким образом, что именно этот порядок тематизируется этикой, однако это слишком обширная и самостоятельная тема, чтобы в рамках настоящего рассуждения это предположение можно было обосновать и развить.



### *Тело – сознание (проблема тела)*

Эта проблема теоретически хорошо освещена в отечественной и западной литературе<sup>20</sup>. Для эмпиристского подхода тело вписано в порядок мироздания и является его необходимым единственно возможным в имеющихся условиях продуктом; тело и физические процессы в теле являются единственным основанием любых интеллектуальных функций; завершение физических телесных процессов есть завершение человека. Это подход материалистической науки, для которой качественная граница мышления (сознания) определена качественной границей тела, осуществляющего мышление.

Для идеалистского подхода тело есть субстрат осуществления внетелесного сознания или интеллектуальной функции, реализующей себя в той мере, в какой ей удаётся установить контроль над субстанцией. Это подход во многом с позиций т.н. духовных практик от шаманизма (насколько он изложен в современной литературе) до доктрины мистического христианства розенкрейцеров или Агни-йоги. Ортодоксальный идеалистский подход к телу понимает его как неизменяемую субстанцию в отличие неортодоксального идеалистского подхода (например, у Шри Ауробиндо), по сути, последний носит реалистский характер.

Для реалистского подхода тело представляет собой материальную систему, удовлетворяющую по своим параметрам выполнению интеллектуальных задач в «физическом» слое реальности; как система тело есть инструмент и субстрат реализации некоторого набора функций. Отличие от идеалистского подхода в том, что спектр параметров тела может быть расширен (разнородные искусственные и естественные языки, различным образом кодирующие доступ к реальности, научные приборы как дополнительные внетелесные органы); далее тело может быть развито в силу

---

<sup>20</sup> Необходимая литература и актуальное состояние обсуждения приведены в [19].

того, что интеллектуальная функция за счёт управления способна перестроить тело необходимым способом; тело может быть заменено частично или полностью в силу принципа изофункционализма систем<sup>21</sup>.

### *Смерть и бессмертие*

Проблема смерти представляет собой частный случай проблемы границы. История понимания смерти и бессмертия в западной культуре определена историей понятия границы, она нуждается в отдельной экспликации.

В общем случае для эмпиризма смерти как таковой не существует. Если человек есть воспринимающее существо и объекты в мире существуют в той мере, в какой они воспринимаются человеком, то с завершением функции восприятия завершаются и объекты восприятия, это верно в равной мере и для мифологических представлений, и для бытового христианства (бытового или языческого в той мере, в какой определение Беркли «существовать – значить быть воспринимаемым» рассматривается как самоприменимое для человека). Философская модель эмпиристского отношения к смерти носит эпикурейский характер: когда человек есть, смерти нет, когда смерть есть, человека нет. Соответственно, вместо смерти основанные на эмпиризме онтологические модели предполагают

---

<sup>21</sup> Реалистским примером в художественной культуре может служить каноническая версия истории Фауста, изложенная книгоиздателем Шписом в XVII в.: Мефистофель изменял тело Фауста, что обеспечивало ему возможность чудесных с человеческой точки зрения действий (аналогичные телесные трансформации характеризуют всю Фаустиану, вне её эта модель изменения тела в современной литературе представлена, например, А.Мейченом, равно как и литературой, транслирующей опыт употребления психоактивных препаратов, например, Ф.Диком). Важно, что в классической идеалистской традиции телесные трансформации, расширяющие спектр возможностей тела, не оказывают воздействия на собственно интеллектуальную функцию (спасение Фауста как «доброе злое христианина», сохранение социальных структур и канонов безотносительно к физическому субстрату их реализации в киберпанке). Трансформация же интеллектуальной функции в связи с трансформацией тела в реалистском подходе – это, как правило, тема антиутопии. Литература по этому вопросу безгранична, её последний по времени публикации анализ в связи с трансгуманистической проблематикой предложен в [73].

трансформацию восприятия, какой-либо набор телесных переходов (тибетская и древнеегипетская «Книги мёртвых», мифологическое учение о мире и вытекающий из него культ предков): эмпиристский подход к смерти либо связывает завершение мира с завершением восприятия (в узкоэмпиристском смысле, характерном, в том числе, и для научного мировоззрения), либо становится идеалистским или реалистским подходом, создавая учения о трансформации восприятия через акт смерти. Понятие бессмертия здесь либо не возникает вообще, либо (при переходе к идеалистскому и реалистскому подходам) оно подразумевается как нечто само собой разумеющееся, не подлежащее рефлексии.

Идеалистское решение вопроса смерти подразумевает неантропоморфные основания, то есть анализ категорий времени, процесса, понятий начала и конца. В христианском монотеизме неантропоморфность оснований мира и человека в нём введена в терминах акта творения: мир появился из ничего в определённой последовательности актов, создающей качество времени, так что мир и человек в нём есть нечто конечное (тварное), определяемое на фоне бесконечного (нетварного ничто). Смерть есть необходимое завершение тварного периода существования мира и человека, на фоне и по отношению к которому возникают специфические качества собственно человека, сформулированные в этическом кодексе (заповедях) монотеизма. Бессмертие есть то, что ожидает человека по завершению тварного периода существования, оно качественно определено исполнением человеком этического кодекса в течение конечного периода жизни в мире. Для философской рефлексии идеалистское понимание бессмертия представляет собой форму интеллектуального преодоления человеком своей конечности в стремлении к полноте познания (счастью или благу), определённое тем, что самопознание человека связано с осознанием себя конечной сущностью на фоне того, что для него в той перспективе, которой он располагает, конечным не является. То есть такого рода бессмертие

является способом удовлетворения метафизической потребности самопознания на неантропоморфных основаниях, подразумевающих наличие разработанной метафизики (подобно рода метафизика составляет предмет философии религии и религиозных учений любого рода).

Реалистский подход рассматривает смерть и бессмертие в диалектике конечного и бесконечного. Если действительность представляет собой реализацию одной или многих интеллектуальных функций в различных субстратах, где человек, объединяя в себе ряд субстратов, выступает способом соотнесения и средой взаимодействия интеллектуальных функций, то вопрос о смерти и бессмертии есть вопрос устойчивости различных типов границ как границ тех или иных субстратов при реализации ими той или иной функции. Реализм, понимая под бессмертием самоидентичность интеллектуальной функции при смене субстратов её реализации, в общем случае стремится к синтезу эмпиризма и идеализма в анализе темы бессмертия: устойчивость субстрата, время его жизни при исполнении в нём тех или иных функций – это вопросы научного характера, анализ же самой интеллектуальной функции, оснований, на которых она может быть реализована в субстрате, структуры взаимодействия субстрата и функции возможен исключительно в терминах философской рефлексии.

### *Счастье*

Вопрос о счастье, достижении блага, содержании этих понятий фактически является вопросом о цели человеческой жизни, квинтэссенцией смысложизненных вопросов, на которые отвечает идеология. Наиболее внятная формулировка формального характера, определяющая понятие счастья, дана Платоном: счастье есть достижение блага, где благо – это условие возможности познания. Конкретные пути достижения счастья заданы, таким образом, характером реализации познания в его проективном и рецептивном аспектах.

Эмпиристки счастье заключается в удовлетворении потребностей, обусловленных биологической и социальной природой человека: неререфлексируемая потребность в познании носит здесь, как правило, характер потребления, где самопознание есть простое или опосредованное отождествление себя с объектами потребления.

Идеалистки счастье заключается в познании блага как такового и выражается в стремлении познания бога, абсолюта, абсолютной истины и т.п.; самопознание осуществляется здесь в достижении самоотождественности через опосредование надличностными структурами. Собственно идеологию можно было бы в идеалистском ключе определить как создание таких сюжетов культуры, которые позволяют индивиду быть счастливым, то есть добиться надличностной самоотождественности на том или ином уровне социальной иерархии.

Реалистское понимание счастья отличается от идеалистского познанием условий возможности познания в различных надличностных формах. Оно выражается в достижении самоотождественности через опосредование некоторым множеством не совпадающих друг с другом надличностных структур, миров и сред. В лапидарной формулировке счастье есть приращение определенности. Существующая в обыденном сознании антитеза между идеологией и научной истиной здесь может быть интерпретирована как принципиальная антитеза между идеалистским и реалистским содержанием понятия счастья.

## Выводы и проблемы

Нет парадокса в том, что онтологические модели абсолютного идеализма и материализма в равной мере рассматривают человека в виде взаимодействия суммы иерархически упорядоченных кодов, реализованных в различных субстратах, равно как и нет его в требовании эволюционного развития, выдвигаемом обеими фундаментальными доктринами. Семиотический анализ показывает, что подлинный парадокс заключается в систематическом отказе коммуникативного сообщества учитывать научные и мировоззренческие ресурсы, открывающиеся при анализе прагматического измерения семиозиса. Насущная задача анализа прагматических кодов, уточнение его методов исторически и сейчас носит трансгуманистический или, другими словами, реалистский характер. Как в техническом, так и в мировоззренческом планах человек нуждается в новой (внечеловеческой) модели целого, в создании такой моделью среды, на фоне и в субстрате которой было бы возможно расширение технических границ познаваемого и за счёт этого – содержательных границ самопонимания.

Трансгуманизм с позицией семиотического анализа раскрывается в виде реализма, дополненного – на фоне классического понимания реализма – требованием эволюционного развития. В онтологическом и гносеологическом планах трансгуманизм ставит более сложные вопросы и проблемы, нежели те, что обсуждаются сейчас в терминах философии науки, связанные с проблемой взаимодействия в плюрализме, принципом изофункционализма систем, вопросами эволюции. Это вызов не только для учёных, но и для философов-методологов. В аксиологическом плане трансгуманизм позволяет в рамках научного анализа подойти к пониманию природы и способа осуществления ценностей, для семиотического моделирования в данный момент это наиболее сложный вопрос. В праксеологическом плане трансгуманизм впервые позволяет построить

идеологический каркас, обеспечивающий эволюцию самосознания каждого отдельного человека и тем самым – эволюцию общества. Сама по себе это задача колоссальной сложности, определяемая не только семиотической техникой, но и волей к её реализации, однако видно, что трансгуманистическое наполнение содержанием понятий тела, бессмертия или счастья ставит новые вопросы, новые проблемы, заставляет искать корректные переходы от имеющегося научного знания к такому, которое обеспечивало бы практическую реализацию, например, бессмертия.

Трансгуманизм – особенно в его русскоязычном выражении – это первое релевантное для философии информационных технологий и искусственного интеллекта неигровое направление западной мысли, заявившее о себе после Великой Отечественной Войны. Он впервые требует от философа в публичной деятельности не переозначивания известных от сотворения мира банальностей и не игры со словами ради минутной фельетонной славы, а серьёзного анализа и основанного на внятной методологии прогноза. Надеюсь, именно в трансгуманистическом ключе отечественная философская традиция сможет вернуться к проекту «единой науки», когда, как мечтал Ч.У.Моррис в 1936 г.: «Институт философии станет центром интеграции всего ВУЗа или университета. Философия как органон, как инструмент предоставит средства понятийного анализа. Философия как система будет работать над системой единой науки. Философия как представление займётся оценкой социальных и культурных импликаций имеющегося в распоряжении в тот или иной момент времени знания. Философия начнёт функционировать как точка интеграции естественных наук и прочих занятий и интересов людей» [75. С.340.].

## Список использованных источников

1. Беркли, Джордж Сочинения [Текст] / Д.Беркли ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Нарского И. С. — М. : Мысль, 2000. — 554с.
2. Гартман, Николай К основоположению онтологии [Текст] = Zur Grundlegung der Ontologie / Н. Гартман ; Пер. с нем. Медведева Ю. В. под ред. Складнева Д. В. — СПб. : Наука, 2003. — 639с.
3. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих Энциклопедия философских наук [Текст] Т. 1 : Наука логики / Г.Ф.В. Гегель ; Вступ. ст. Ситковского Е. — М. : Мысль, 1974. — 452с.
4. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих Энциклопедия философских наук [Текст] Т. 2 : Философия природы / Г.В.Ф. Гегель ; Вступ. ст. Ситковского Е. — М. : Мысль, 1975. — 695с.
5. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих Энциклопедия философских наук [Текст] Т. 3 : Философия духа / Г.В.Ф. Гегель ; Отв. ред. Ситковского Е. — М. : Мысль, 1977. — 471с.
6. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих Работы разных лет [Текст] : в 2-х т. Т. 1 / Г.В.Ф. Гегель ; АН СССР, Ин-т философии; Сост., общ. ред. и вступ. ст. Гулыги А. В. — М. : Мысль, 1972. — 668с.
7. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих Работы разных лет [Текст] : в 2-х т. Т. 2 / Г.В.Ф. Гегель ; АН СССР, Ин-т философии; Сост., общ. ред. и вступ. ст. Гулыги А. В. — М. : Мысль, 1973. — 630с.
8. Гердер, И. Идеи о философии истории человечества [Текст] // История языкознания (Донаучный период): очерки и извлечения. — Томск, 2002. —192 с.
9. Головкин, Н.В. Философские вопросы научных представлений о пространстве и времени. Концептуальное пространство-время и реальность . [Текст]. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2006. —226с.



10. Гудмен, Нельсон Факт, фантазия и предсказание; Способы создания миров; Статьи [Текст] : пер. с англ. / Н. Гудмен ; Послесл. Лебедева М. В. — М. : Идея-пресс: Логос: Праксис, 2001. — 375с.
11. Гуссерль, Эдмунд Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология [Текст] : введ. в феноменол. философию / Э. Гуссерль ; авт. предисл. Бимель В. ; пер. с нем. Складнева Д. В. — СПб. : Даль, 2004. — 398с.
12. Декарт, Рене Сочинения [Текст] : В 2-х т.: Перевод Т. 1 / Р. Декарт ; Сост., ред., вступ. ст. Соколова В. В., с. 3-76; Примеч. Гарнцева М. А., Соколова В. В.; АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1989. — 654с.
13. Дильтей, В. Собрание сочинений в 6 тт.. [Текст]. Т.4: Герменевтика и теория литературы. —М., 2001. —531с.
14. Дройзен, И.Г. Энциклопедия и методология истории [Текст]. — СПб., 2004. —591с.
15. Дубровский, Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект [Текст]: сб. статей. — М.,2007. —272с.
16. Дубровский Д.И. Кибернетическое бессмертие. Фантастика или научная проблема? [Текст] // <http://2045.ru/articles/30785.html>
17. Дубровский, Д.И. Массовое сознание, массовый человек, массовая культура. Что впереди? [Рукопись]
18. Дубровский, Д.И. Обман: философско-психологический анализ [Текст]. — М., 1994. —120с.
19. Дубровский, Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность [Текст]. — М., 2002. —368с.
20. Дубровский, Д.И. Проблема сознания: опыт обзора основных вопросов и теоретических трудностей [Текст] // Проблема сознания в философии и науке. — М., 2009. —472с.

21. Дубровский, Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект: сб. статей [Текст]. – М., 2007. —272с.
22. Иванов, Дмитрий Валерьевич Природа феноменального сознания [Текст] / Д.В. Иванов ; Рос. АН, Ин-т философии. — Москва : URSS, 2013. — 236с.
23. Ицков, Д.И. Путь к нечеловечеству [Текст] // <http://vz.ru/opinions/2012/11/9/606449.html>
24. Ицков, Д.И. Футуризм, космизм и русская экспансия [Текст] // <http://vz.ru/opinions/2012/10/9/601701.html>
25. Кант, Иммануил Собрание сочинений [Текст] : В 8 т.: Пер. с нем. Т. 1 : "Докритические" произведения / И. Кант ; Под общ. ред. и со вступ. ст. Гулыги А. В. — Юбил. изд., 1794-1994. — М. : Чоро, 1994. — 543с.
26. Кант, Иммануил Собрание сочинений [Текст] : В 8 т.: Пер. с нем. Т. 2 : "Докритические" произведения / И. Кант ; Под общ. ред. Гулыги А. В. — Юбил. изд., 1794-1994. — М. : Чоро, 1994. — 428с.
27. Кант, Иммануил Собрание сочинений [Текст] : В 8 т.: Пер. с нем. Т. 3 : Критика чистого разума / И. Кант ; Под общ. ред. Гулыги А. В. — Юбил. изд., 1794-1994. — М. : Чоро, 1994. — 740с.
28. Кант, Иммануил Собрание сочинений [Текст] : В 8 т.: Пер. с нем. Т. 4 : Прологомены; Основоположения метафизики нравов; Метафизические начала естествознания; Критика практического разума / И. Кант ; Под общ. ред. Гулыги А. В. — Юбил. изд., 1794-1994. — М. : Чоро, 1994. — 629с.
29. Кант, Иммануил Собрание сочинений [Текст] : В 8 т.: Пер. с нем. Т. 5 : Критика способности суждения / И. Кант ; Под общ. ред. Гулыги А. В. — Юбил. изд., 1794-1994. — М. : Чоро, 1994. — 413с.
30. Кант, Иммануил Собрание сочинений [Текст] : В 8 т.: Пер. с нем. Т. 6 : Религия в пределах только разума; Метафизика нравов / И. Кант ; Под

- общ. ред. Гулыги А. В. — Юбил. изд., 1794-1994. — М. : Чоро, 1994. — 612с.
31. Кант, Иммануил Собрание сочинений [Текст] : В 8 т.: Пер. с нем. Т. 7 : К вечному миру; Спор факультетов; Антропология; Успехи метафизики / И. Кант ; Под общ. ред. Гулыги А. В. — Юбил. изд., 1794-1994. — М. : Чоро, 1994. — 494с.
32. Кант, Иммануил Собрание сочинений [Текст] : В 8 т.: Пер. с нем. Т. 8 : Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия / И. Кант ; Под общ. ред. Гулыги А. В. — Юбил. изд., 1794-1994. — М. : Чоро, 1994. — 717с.
33. Карнап, Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка [Текст] // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. -1993. -№6.
34. Карнап, Р., Ган, Г., Нейрат, О. Научное миропонимание [Текст]. – Венский кружок // Логос. -2005. -№2 (47).
35. Кассирер, Э. Философия символических форм [Текст]. Т.1. – М., – СПб., 2002. — 272с.
36. Кузнецов, Валерий Григорьевич Герменевтика и гуманитарное познание [Текст] / В.Г. Кузнецов. — М. : Изд-во МГУ, 1991. — 191с.
37. Кун, Томас Структура научных революций [Текст] : Сборник: Пер. с англ. / Т. Кун ; Предисл. Кузнецова В. — М. : АСТ, 2001. — 605с.
38. Лебедев, М.В. Значение, истина, обоснование [Текст]. – М., 2011. — 368с.
39. Лебедев, Максим Владимирович Стабильность языкового значения [Текст] / М.В. Лебедев. — М. : Едиториал УРСС, 1998. — 167с.
40. Лейбниц, Готфрид Вильгельм Сочинения [Текст] : в 4 т. Т. 1 / Г.В. Лейбниц ; Редкол.: Быховский Б. Э. и др.; АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1982. — 636с.

41. Лейбниц, Готфрид Вильгельм Сочинения [Текст] : в 4 т. Т. 2 / Г.В. Лейбниц ; Редкол.: Быховский Б. Э. и др.; АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1983. — 686с.
42. Лейбниц, Готфрид Вильгельм Сочинения [Текст] : в 4 т. : переводы Т. 3 / Г.В. Лейбниц ; АН СССР, Ин-т философии ; редкол.: Быховский Б. Э. ; ред. и сост., авт. вступ. и примеч. ст. Майоров Г. Г, Субботин А. Л. — М. : Мысль, 1984. — 734с.
43. Лейбниц, Готфрид Вильгельм Сочинения [Текст] : в 4 т. : [пер. с фр. и латин.] Т. 4 / Г.В. Лейбниц ; АН СССР, Ин-т философии ; редкол.: Быховский Б. Э. [и др.] ; ред. тома, авт. вступ. ст., и примеч. Соколов В. В. — М. : Мысль, 1989. — 554с.
44. Лотман, Юрий Михайлович Внутри мыслящих миров. Человек - текст - семиосфера - история [Текст] / Ю.М. Лотман ; Предисл. Иванова Вяч. Вс.; Тартус. ун-т. — М. : Яз. рус. культуры: Кошелев, 1999. — 447с.
45. Лотман, Юрий Михайлович Об искусстве [Текст] : [сборник] / Ю.М. Лотман ; вступ. ст. Григорьева Р. Г., Даниэля С. М. ; послесл. Лотмана М. Ю. ; сост. Григорьев Р. Г., Лотман М. Ю. — СПб : Искусство-СПб., 1998. — 702 с.
46. Мамардашвили, Мераб Константинович Картезианские размышления (январь 1981 г.) [Текст] / М.К. Мамардашвили ; под ред. Сенокосова Ю. П. — 2-е изд. — М. : Прогресс, 2001. — 350с.
47. Мамардашвили, Мераб Константинович Стрела познания [Текст] : набросок естественноист. гносеологии / М.К. Мамардашвили ; Под ред. и с послесл. Сенокосова Ю. П. — М. : Шк. "Яз. рус. культуры", 1996. — 303с.
48. Манифест стратегического общественного движения «Россия 2045» [Текст] // <http://2045.ru/manifest/>
49. Моррис, Ч.У. Основания теории знаков [Текст] / Степанов Ю.С. (Сост.) Семиотика: Антология. —М. —Екатеринбург, 2001. — 702с.

50. Нагель, Томас Что все это значит? [Текст] : Очень крат. введ. в философию / Т. Нагель ; Пер. с англ. Толстова А. — М. : Идея-пресс, 2001. — 83с.
51. Нестеров, А.Ю. Интерпретация, её стратегии и проблема недостаточной определённости значения [Текст] // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. - 2011. -№4 (16).
52. Нестеров, А.Ю. Проблема и понятие знака в эпистемологии и теории коммуникации [Текст] // Философия науки. - 2008. -№1 (36).
53. Нестеров, А.Ю. Семантика вымысла: эпистемологический статус значения фикционального знака [Текст] // Именование, необходимость и современная философия. – СПб., 2011. — с. 154-169
54. Нестеров, А.Ю. Семиотическая схема познания и коммуникации [Текст]. – Самара, 2008. — 193 с.
55. Ницше, Фридрих Сочинения [Текст] : В 2 т.: Пер. с нем. Т. 1 / Ф. Ницше ; Сост., ред., вступ. ст. и примеч. Свасьяна К. А. — М. : Мысль, 1990. — 831с.
56. Ницше, Фридрих Сочинения [Текст] : В 2 т.: Пер. с нем. Т. 2 / Ф. Ницше ; Сост., ред., вступ. ст. и примеч. Свасьяна К. А. — М. : Мысль, 1990. — 829с.
57. Общая теория систем [Текст]. – М., 1966.
58. Платон, Собрание сочинений [Текст] : В 4 т.: Пер. с древнегреч. Т. 1 / Платон ; Общ. ред. Лосева А. Ф. и др.; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. Лосев А. Ф.; АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1990. — 860с.
59. Платон, Собрание сочинений [Текст] : в 4 т. Т. 2 / Платон ; Общ. ред. Лосева А. Ф. и др.; Рос. АН, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1993. — 526с.

60. Платон, Собрание сочинений [Текст] : в 4 т. Т. 3 / Платон ; Пер. с древнегреч. Аверинцева С. С. и др.; Общ. ред. Лосева А. Ф. и др.; Рос. АН, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1994. — 654с.
61. Платон, Собрание сочинений [Текст] : В 4 т.: Пер. с древнегреч. Т. 4 / Платон ; Общ. ред. Лосева А. Ф., Асмуса В. Ф., Тахо-Годи А. А.; Авт. ст. в примеч. Лосев А. Ф.; Примеч. Тахо-Годи А. А. — М. : Мысль, 1994. — 830с.
62. Поппер, Карл Раймунд Знание и психофизическая проблема. В защиту взаимодействия [Текст] = Knowledge and the body-mind problem. In defence of interaction / К.Р. Поппер ; пер. с англ. и послесл. Журавлева И. В. — М. : URSS, 2008. — 251с.
63. Поппер, Карл Раймунд Объективное знание [Текст] : Эволюц. подход / К.Р. Поппер ; Пер. с англ. и послесл. Лахути Д. Г.; Отв. ред. Садовский В. Н.; Послесл. Миллера Д. — М. : Едиториал УРСС, 2002. — 381с.
64. Поппер, Карл Раймунд Предположения и опровержения [Текст] : рост научного знания / К.Р. Поппер ; пер. с англ. Никифорова А. Л. Новичковой Г. А. — М. : АСТ : Ермак, 2004. — 638с.
65. Рассел, Бертран Человеческое познание: его сфера и границы; Статьи [Текст] : [Пер. с англ.] / Б. Рассел ; общ. ред., сост. и вступ. ст. Грязнова А. Ф. — М. : ТЕРРА-Кн. клуб, 2000. — 463с.
66. Соссюр, Фердинанд де Курс общей лингвистики [Текст]. — М., 2004. — 235 с.
67. Творения святого Григория Ниссаго [Текст] // История языкознания (Донаучный период): очерки и извлечения. —Томск, 2002. — 192 с.
68. Тодоров, Цветан Введение в фантастическую литературу [Текст] / Ц. Тодоров ; Пер. с фр. Нарумова Б. — М. : Дом интеллектуал. кн., 1997. — 136с.
69. 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) [Текст] // Зарубежная лингвистика. I. –М., 2002. — 308с.
70. Фреге, Готлоб Логика и логическая семантика [Текст] : Сб. тр. / Г. Фреге ; Пер. с нем. Бирюкова Б. В. под ред. Кузичевой З. А.; Введ. и послесл. Бирюкова Б. В.; Комментар. Бирюкова Б. В., Кузичевой З. А. — М. : Аспект-Пресс, 2000. — 511с.
71. Целищев, В.В. Алгоритмизация мышления. Гёделевский аргумент [Текст]. – Новосибирск, 2005. — 304с.
72. Шольц, Г. Корни спора о герменевтике [Текст] // Литературоведение и герменевтика. Феномен границы в литературе. – Самара, 2010. — 338с.
73. «Россия 2045» представила свою программу Научному совету РАН по методологии искусственного интеллекта [Текст] // <http://2045.ru/articles/30803.html>
74. «Эволюция 2045» – партия интеллектуального, технологического и духовного прорыва. Манифест [Текст] // <http://evolution.2045.ru/>
75. Albert, H. Kritik der reinen Hermeneutik [Текст]. – Tübingen, 1994.
76. Baumgarten, A.G. Metaphysik [Текст]. – Jena, 2004.
77. Betti, E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre [Текст]. – Tübingen, 1988
78. Birus, H. Hermeneutische Positionen [Текст]. – Göttingen, 1982
79. Bühler, A. Die Velfalt des Interpretierens [Текст] / Bühler A. (Hrsg.) Hermeneutik. – Heidelberg, 2003.
80. Dilthey, W. Das Wesen der Philosophie [Текст]. – Wiesbaden, 2008.
81. Dilthey, W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften [Текст]. – F.a.M., 1981.
82. Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [Текст]. – Tübingen, 1990.
83. Günthe,r G. Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik [Текст]. – Baden-Baden, 2002.

84. Ingarden, R. Das literarische Kunstwerk [Текст]. – Tübingen, 1960.
85. Ingarden, R. Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes [Текст].  
– Tübingen, 1968.
86. Iser, W. Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung [Текст].  
– München, 1994.
87. Krüger, O. Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des  
Posthumanismus [Текст]. – Freiburg im Breisgau, 2004.
88. Künne, W. Verstehen und Sinn. Eine sprachanalytische Betrachtung [Текст]  
/ Bühler A. (Hrsg.) Hermeneutik. – Heidelberg, 2003.
89. Meier, G. F. Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst [Текст].  
– Hamburg. 1996.
90. Metz, M., Seesslen G. Wir Untote! [Текст] – Berlin, 2012.
91. Mittelstraß, J. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie [Текст].  
– Stuttgart, – Weimar, 2004.
92. Morris, Ch.W. Symbolik und Realität [Текст]. – F.a.M., 1981.
93. Nöth, W. Handbuch der Semiotik [Текст]. – Stuttgart, – Weimar, 2000.
94. Rusterholz, P. Semiotik und Hermeneutik [Текст] / Nassen U. (Hrsg.)  
Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik. – Paderborn. – München. –  
Wien. – Zürich, 1979.
95. Schleiermacher, F.D.E. Die allgemeine Hermeneutik [Текст] /  
Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984. – Berlin. – New  
York, 1985.
96. Schleiermacher, F.D.E. Hermeneutik und Kritik [Текст]: mit einem Anhang  
philosophischer Texte Schleiermachers. – F.a.M., 1999.
97. Scholtz, G. Etnik und Hermeneutik [Текст]. – F.a.M., 1995.
98. Scholtz, G. Was ist und seit wann gibt es «hermeneutische Philosophie»?  
[Текст] / Diltey-Jahrbuch. Bd.8. 1992-93. – Göttingen, 1993.



99. Scholz, O.R. Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie [Текст]. – F.a.M., 2001.
100. Schopenhauer, A. Hauptwerke [Текст]. – Köln, 2000.
101. Stöltzner, M., Uebel, T. (Hrsg.). Wiener Kreis [Текст]. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel und Gustav Bergman. – Hamburg, 2006.
102. Tarski, A. Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik [Текст] / Skirbekk G. (Hrsg.) Wahrheitstheorien. – F.a.M., 1977.
103. Turing, A.M. Computing Machinery and Intelligence [Текст] / Mind, New Series. – Vol. 59. –No. 236 (Oct., 1950).
104. Wittgenstein, L. Werkausgabe in 8 Bänden [Текст]. Bd.1. – F.a.M., 1999.