

Синергетика времени

Аршинов В.И.

«Итак, что же в конце концов есть время, это неуловимое понятие, которое озадачивало Св. Августина, ввело в заблуждение Ньютона, вдохновляло Эйнштейна, мучило Хайдеггера? И как оно трансформировалось в нашем обществе?»

Мануэль Кастельс

С конца XX века на нашей планете стала возникать новая антропо-социальная структура, сопряженная с переходом к новому способу развития человеческой цивилизации, названного одним из крупнейших социологов современности М.Кастельсом, *информационализмом*. Специфика *информационализма*, как нового способа развития, состоит в формировании нового источника креативности в современной цивилизации, заключающегося «в технологии генерирования знаний, обработки информации и символической коммуникации». Кастельс подчеркивает, что хотя «знания и информация являются критически важными элементами во всех способах развития», поскольку «процесс производства всегда основан на некотором уровне знаний и обработке информации», тем не менее, специфика информационного способа развития состоит в том, что главным источником производительности в данном случае оказывается «воздействие знания на само знание»¹.

Было бы, поэтому, не совсем верным утверждать, что новый способ развития порождает или, напротив, порожден тем, что в наши дни принято именовать информационным обществом. Такое утверждение лишь затрудняет осознание того, что не знание и информация как таковые являются определяющим фактором развития. Таковым является конкретная специфика их взаимодействия. И именно эта специфика приводит к тому, что одной из важнейших характеристик новой антропо-социальной структуры становится понятие «вневременного времени» – концепт введенный в обиход М.Кастельсом, апеллировавшим к аргументам о сжатии пространства-времени в обществе основанном на информационном способе развития в современном мире. Согласно

¹ Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общества и культура. Москва, 2000, с.39

М.Кастельсу современное сетевое общество ориентированный на информационализм как новый способ развития пытается создать «вечную вселенную», в которой временные ограничения будут все больше и больше сниматься. Такого рода аргументы применительно к социологии впервые в явном виде были сформулированным Э. Гидденсом и Д. Харвеем².

Поэтому лучше было бы вообще отказаться от понятия «информационное общество» из-за его исторической неопределенности. Взаимодействие знаний и информация как таковые являются значимыми в любом типе общества. Гораздо важнее уяснить смысл становления качественно новой технологической парадигмы, центральными моментами которой являются основывающиеся на микроэлектронике информационно-коммуникативные технологии и геновая инженерия. То, что действительно является новым в современную эпоху – это новые сети информационных технологий, придающие качество нелинейности и цикличности взаимодействиям знаний и информации. Расширенное воспроизводство знания и информации в циклическом режиме сжимающегося нелинейного (мета)времени порождает куда более радикальные изменения, чем технологии, связанные с Индустриальной или Информационной революциями. Сейчас мы находимся в самом начале технологической революции и по мере того как ИНТЕРНЕТ, а теперь уже и ГРИД, становятся все более эффективными инструментами интерактивной глобальной коммуникации, по мере того как мы переходим к распределенным сетевым технологиям и, что не менее важно, снимаем традиционные этические ограничители для развертывания биологической революции, мы создаем практически неограниченные возможности для глобального манипулирования, клонирования и воссоздания живых организмов, в том числе и человеческие организмы.

Соответственно, возникающая на нашей планете новая антропосоциальная структура может быть охарактеризована не только как общество, основанное на производстве знания и информации посредством организации их нелинейного коммуникативного взаимодействия, но и как общество, связанное с производством рисков и неопределенностей, а так же с их распознаванием.

И все же, что такое время, как можно его конструировать, и как можно им управлять? Такой вопрос возникает естественно как только пытаешься углубиться в процесс «герменевтического понимания» понятия «вневременного времени», знакомясь с аргументами Кастельса, показывающего, в частности, как манипулируют временем «электронно управляемые рынки капитала». Здесь столь же естественно возникает

² УэбстерФ. Теории информационного общества. Москва.2004, с.144

вопрос: о каком времени идет речь? Принято различать время «внешнее», «объективное», физическое и время «внутреннее», «субъективное», психологическое, а так же время социальное, историческое.³ И тогда, в контексте такого различения, ответ выглядит достаточно простым. Феномен «сжатия времени», возможность управления им, относится к времени внутреннему, психологическому, а так же, в какой-то степени, к времени социально-историческому. Что же касается естественных наук, прежде всего физики, то здесь господствует время теории относительности, в контексте которой мы можем говорить о релятивистском эффекте его замедления, о том, что время течет «по-разному» в разных движущихся друг относительно друга системах координат и т.д. Но такой ответ был бы слишком простым. Особенно, если мы перейдем от дисциплинарного взгляда на время к междисциплинарному его рассмотрению в синергетическом контексте. Необходимость именно такого подхода, как мы попытаемся далее показать, диктуется самой сутью проблемы понимания и объяснения феноменов изменения времени, в частности, таких как феномен «вневременного времени» М. Кастельса-Э. Гидденса.

В контексте такого подхода наша деятельность, будучи все более сфокусированной на работе с информацией и знаниями, с необходимостью обретает существенно нелинейный, инновационно-циклический характер. Она все более осознается в качестве субъектно-коммуникативной ответственной деятельности, ориентированной на конструирование сетей обмена между людьми не только материальными предметами, веществом и информацией, но и чувствами, знаками, символами и смыслами. Она становится креативным действием,⁴ подчиненным задаче коммуникативного конструирования новых сопряженных реальностей: эмоциональных, знаково-символических, интеллектуальных и духовных.

Забегая вперед, сразу же отмечу два момента, важные для понимания дальнейшего. Во-первых, говоря о междисциплинарном подходе, я имею ввиду прежде всего системно-синергетический подход, как он видится сегодня в контексте современного этапа развития науки, именуемого постнеклассическим. Во — вторых, синергетический подход — это прежде всего установка на познание процессов самоорганизации, установка, предполагающая переход к качественно новой междисциплинарной философско-научной парадигме самоорганизующейся (эволюционирующей) вселенной (И.Пригожин, Г.Хакен, Э.Янч), познавае-

³ См. Любинская Л.Н., Лепилин С.В. Философские проблемы времени. Москва. Прогресс-Традиция.2002

⁴Йонас Х. Креативность действия. Санкт-Петербург.АЛЕТЕЙЯ.2005

мой погруженным в эту вселенную самоорганизующимся (эволюционирующим) субъектом. Однако этот переход представляется мне далеким от своего завершения и я здесь не имею возможности останавливаться на всех возникающих в этой связи вопросах как конкретно-научного, так и философского характера. Вместо этого, я, отчасти следуя И.Пригожину⁵, буду говорить о преоткрытии времени, происходящего в рамках его нового постнеклассического понимания, как своего рода синергичного конструкта, выстраиваемого в совместном диалоге самых разных дисциплин в диапазоне от философии до физики.

Я начну с философии с тем, что бы, пройдя круг рассуждений междисциплинарного характера, вернуться опять к философии, в надежде обрести на этом пути некоторое приращение смысла. Именно такой путь символизирует для меня то, что я обозначаю словом переоткрытие. Для лучшего понимания дальнейшего, замечу сразу, что для меня термин «переоткрытие» есть некий «средний», а еще точнее — «третий» термин, коммуникативно опосредующий бинарную оппозицию терминов-понятий «открытие-конструирование». Необходимость такой тринитарной логики диктуется синергетически интерпретированной междисциплинарностью постнеклассической науки, ориентированной на познание саморазвивающихся «человекомерных» (В.С.Степин) систем,⁶ а потому на сближение и диалогическую интеграцию естественнонаучного, социогуманитарного и технического знания. Хотелось бы так же подчеркнуть, что речь идет именно о диалоге и интеграции в контексте нелинейной (круговой) коммуникации, а не о редукции одного типа знания к другому как к чему-то более фундаментальному. То есть, речь идет о динамической сети взаимосвязанных, познавательно-креативных процессов, а вовсе не о статической иерархии упорядоченных результатов этих процессов. Следует так же отметить, что этот диалог и интеграция происходят прежде всего в сфере исторически конкретного человеческого опыта, важной составной частью которого является и наука как человеческое предприятие, и что в сфере этого опыта взаимодействуют между собой, строго говоря, не разные науки, а конкретные люди (или коллективы людей) — ученые, физики, биологи, психологи, лингвисты, историки, программисты и т.д. Такое смещение фокуса рассмотрения — от мира идей к миру людей — необходимо для того чтобы увидеть «эмпирические» трудности коммуникативного взаимодействия разных дисциплин, обусловленные прежде всего тем, что их представители плохо понимают друг друга. Оно необходимо

⁵ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Москва, УРСС, 2003

⁶ Степин В.С.. Теоретическое знание. Москва. Прогресс-Традиция, 2000.

так же того, что бы обозначить «место встречи» представлений о самоорганизующейся вселенной и самоорганизующегося субъекта.

Здесь мы уже «встречаемся» с конкретной практической философией, а именно — с философией понимания, известной так же под названием философской герменевтики, которую так же можно рассматривать как необходимую составную часть междисциплинарной философии самоорганизующегося субъекта. Именно с философской герменевтикой связана стратегия человеческого понимания (интерпретации) как кругового процесса от частей к целому и обратно; процесса который всякий раз с необходимостью заставляет нас возвращаться, в конечном итоге, в мир идей, идеальных сущностей в духе Платона, или, в третий (объективированный) мир теорий, проблем, моделей Карла Поппера, если иметь ввиду более близкие нам по времени фигуры современных философов.

В этом же мире идеальных сущностей Платона-Поппера «живут» и парадигмы Т.Куна как программы познавательно-деятельностных практик, моделей и образцов, принимаемые большинством научного сообщества в качестве эталонов решения научных задач в той или иной дисциплине, находящейся на стадии своего «нормального роста», прерываемого время от времени кризисами и революциями и, соответственно, сменой парадигм. Существенно, что, по Куну, приверженцы разных парадигм обычно разделены барьером непонимания, обусловленного не просто различием используемых ими научных языков, но и их мировоззренческими установками (картинами мира), что делает их, согласно тому же Куну, несоизмеримыми между собой. И хотя эти барьеры есть продукт совместной человеческой познавательной деятельности, то=есть они созданы ей самой, как некий ее побочный продукт, именно Томасу Куну⁷ (а до него — Людвигу Флеку⁸) мы обязаны их методологическим открытием в качестве факта, принадлежащего миру интересубъективной реальности. Однако на этот факт можно посмотреть по-разному: именно, как на факт открытия существования разделяющих научное познание барьеров или как на факт открытия между ними границ. Сам Кун первоначально интерпретировал свое открытие в первом смысле: как факт существования барьеров языковой несоизмеримости между разными парадигмами. При это он ссылался на историю науки, на познавательный опыт физики, в частности, на фундаментальное различие образцов классического и квантового типов мышления, особенно выпукло продемонстрированное в дебатах Эйнштейна и Бора по поводу интерпретации квантовой механики. Иллю-

⁷Кун Т. Структура научных революций. М.,1974

⁸Флек Л. Возникновение научного факта. М.,1999

стрируя это различие, Кун обращался так же к примерам из гештальт-психологии, в частности, к хорошо известным примерам восприятия неоднозначных фигур типа «Утка — кролик» или две вазы и бюст Вольтера и т.д. По аналогии предполагалось, что приверженцы разных парадигм не могут понять друг друга прежде всего по тому, что имеют разные устойчивые видения «одного и того же паттерна событий», стабилизируемых посредством обратных коммуникативных связей, задаваемых разными теоретически нагруженными языками интерпретаций. («Лишь теория решает, что наблюдаемо, а что нет» --так сказал Эйнштейн в беседе с Гейзенбергом на заре создания квантовой механики.⁹ Мысль эта, надо сказать, в свое время Гейзенберга, по его собственному свидетельству, его немало удивившая).

Надо сказать, что модель (а точнее говоря — мета-модель) развития научного знания Куна имела своей изначальной целью противостоять двум, в 60-е годы прошлого столетия достаточно влиятельным, взглядам на этот процесс. Первый — позитивистский рассматривал развитие научного познания как прогресс в накоплении добываемых им эмпирических фактов, представляемых в систематизированном виде посредством разного рода теорий. Второй — диалектико-материалистический — видел прогресс науки в асимптотическом приближении к абсолютной истине, реализуемый посредством познания наукой истин относительных; как процесс все более полного и всестороннего (и, прежде всего, теоретического) отражения человеком объективно, независимо от него существующей реальности.

Общим для этих, на первый взгляд полностью противоположных взглядов на развитие научного знания, была вера в прогресс, понимаемый однако в первом случае линейно-механически, а во втором — чисто телеологически и в обоих случаях реализуемого как бы автоматически, без всякого человеческого участия, в лучшем случае — в его присутствии. Завороженность этой изначальной целью привела Куна к убеждению в необходимости отказа от идеи прогресса научного познания, что послужило поводом для его критиков как справа так и слева упрекать его в релятивизме и иррационализме.

Меня в данном случае не интересует вопрос об уместности или степени справедливости этой критики. Меня больше интересует вопрос возможности рефрейминга (переформулирования) модели парадигмы Т.Куна как факта открытия границ коммуникации в рамках не только одной дисциплины, но и как в контексте границ междисциплинарных. Замечу в этой связи, что Кун не был склонен отрицать прогресс науки вообще, а скорее лишь его идеализированные, абстрактно-линейные и

⁹ В.Гейзенберг. Физика и философия. Часть и целое .М., 1989, с.135

столь же абстрактные провиденциально-телеологические модели. Отклоняя упреки в релятивизме, он ссылаясь на дарвиновскую модель биологической эволюции, как на более уместную для ведения диалога на эту тему. Несколько сложнее дело обстоит с упреками в иррационализме. Термин иррациональное многозначен и весьма сильно нагружен разного рода ценностными философскими оценками и суждениями как со знаком плюс, так и минус. Сам Кун дал повод для таких упреков, говоря о том, что переход от одной парадигмы к другой не опирается на логику рационального познания, а происходит в форме быстро протекающего переключения гештальта, наподобие внезапного, непредсказуемого обращения в новую веру, откровения свыше и т.д. Но здесь он, будучи физиком (а не философом) по образованию, скорее всего следовал традициям физики, где слово «иррациональное поведение» использовалось, например, Н.Бором, а потом Шредингером для обозначения ситуации теоретического описания квантовых переходов электрона в атоме. И все же дело не в иррациональности как таковой, что бы мы не имели ввиду под этим термином. (Замечу в скобках, что сам я не вижу необходимости нагружать этот термин каким-то изначально негативным смыслом, видя в иррациональности попытку принизить роль разума в познавательной деятельности человека.). Дело в разрыве (или сбое) определенной, исторически сложившейся, формы intersubjectивной интеллектуальной коммуникации, а именно коммуникации, представленной в ее предельно объективированной, обезличенной логико-математической форме теоретического знания. Констатация иррациональности в данном случае есть не более чем фиксация познавательного разрыва посредством классической (аристотелевской) логики бинарных оппозиций. И эта констатация ставит нас перед сложным гносеологическим выбором, обусловленным необходимостью восстановления непрерывности, идентичности субъекта современного научного познания. Этот разрыв можно попытаться преодолеть, оставаясь в контексте рациональной интеллектуальной коммуникации, отказавшись от восходящей к Аристотелю логики бинарных оппозиций посредством перехода к разного рода «неклассическим логикам», известными так же под названиями квантовых, модальных, временных и т.д. логик. Но такого «внутриконтекстного» переход недостаточно. Нужен мета-контекстный переход с подключением необходимых ресурсов философского знания. Здесь нам может помочь принцип дополнительности Н.Бора, обобщенно интерпретируемый как коммуникативное средство такого метаконтекстного перехода. С точки зрения так понимаемой обобщенной логики принципа дополнительности мы можем говорить об ограниченной и открытой — (пост)неклассической формах

рациональности. И то и другое будет верно. Мы говорим об ограничении разума, чтобы, следуя в какой-то мере философской стратегии Канта, дать место другим формам человеческого познания — нравственно-этическому, художественному, интуитивному, чувственному, образному и т.д. И мы говорим об открытом разуме, что бы заново соединить эти формы с ним, имея ввиду здесь прежде всего коммуникативное воссоединение сферы разума со сферами чувства и нравственности; воссоединение, в результате которого мы получаем разум не только как разум практический, мыследействующий, но и разум эмоциональный, мыслечувствующий, а так же разум посткритический, ограничивающий сомнение верой, прежде всего верой в существование некоего высшего трансцендентного(космического) начала в мироздании. В контексте такой коммуникативно-диалогической картографии сфере иррационального просто нет места. Можно сказать и иначе: именно, что место иррационального занимает автономный разум «сам по себе», разум претендующий на то, что бы «разговаривать с самим собой», а потому неизбежно впадающий в заблуждение тотальной рационализации. Это верно даже по отношению к критической рациональности в смысле Поппера. Последняя, как пишет Эдгар Морен, «...упражняется в в частности на заблуждениях и иллюзии, содержащихся в верованиях, доктринах и теориях. Но эта рациональность так же несет в своих недрах возможность заблуждения и иллюзии, когда она превращается.... в рационализацию. Рационализация считает себя рациональной, поскольку создает совершенную логическую систему, основанную на дедукции или индукции. Но такая рациональность, основываясь на ложных или искаженных базовых элементах, остается замкнутой....»¹⁰

Здесь самое время еще раз вернуться к Куну и его критикам, упрекавшим его в иррационализме, якобы присутствующим в его концепции научных революций как скачкообразной, дискретной сменой парадигм. Защищая свою концепцию, Кун, помимо прочих аргументов, ссылаясь на научные приборы и эксперимент, которые, несмотря на смену парадигм, все же оставались неизменными, а потому могли в принципе рассматриваться в качестве основы для восстановления непрерывности научного знания, в качестве ее потенциального носителя. Но Кун, насколько мне известно, не пошел по этому пути. Как уже отмечалось выше, в фокусе его внимания было открытие феномена срыва коммуникации в науке, отождествляемой с ее «высшей» рационально-интеллектуальной формой. Он не был философом техники и научные

¹⁰ Морен Э. Образование в будущем: семь неотложных задач. М. :Синергетика и образование.Выпуск 5 Прогресс-Традиция. 2006, с

приборы и инструменты были для него (в рамках все той же бинарной логики), скорее «средствами производства» научного знания, чем дополнительным средством коммуникации между учеными. Приводимый Н.Бором психологический пример дополнительности взглядов на посох в руке слепого как на внешний объект и как на инструмент коммуникации с внешним миром, его познания, остался невостребованным. Несмотря на это, мне все же кажется странным, что Кун не стал развивать инструментально — коммуникативный подход к познанию. Ведь отказавшись от понятия истины, он пошел по пути философии прагматизма с ее акцентом на инструментальном, орудийном характере науки как деятельности. Не случайно, что такой выдающийся представитель современного американского неопрагматизма, как Ричард Рорти, причисляет Куна к лику великих философов¹¹. Но сам Рорти видит вклад Куна в философию в его понятии парадигмы, хотя Кун о парадигмах в философии как таковой ничего не утверждал. Понятием философской парадигмы как таковой мы обязаны скорее самому Рорти, использовавшим его в качестве инструментально-коммуникативного средства для восстановления преемственности в историческом диалоге философов разных школ, времен и поколений, от Платона и Сократа до Витгенштейна, Гуссерля, Хайдеггера и далее. Здесь важно, что таким (коммуникативным) средством понятие парадигмы становится благодаря признанию (осознанию) возможности существования разных философских парадигм не только в виде последовательно сменяющих друг друга и замкнутых на себя исторических образцов философствования, но и в качестве многообразия параллельно сосуществующих миров, между которыми возможна содержательная коммуникация.

Тем самым закладываются основы новой коммуникативной метапарадигмы самоорганизации, основы новой практической философии, нового трансцендентального эмпиризма. Эта (мета)парадигма соответствует коммуникативной парадигме современной постнеклассической науки, ориентированной на междисциплинарный подход к познанию сложноорганизованных саморазвивающихся систем, включая так же и системы, называемые В.С.Степиным «человекомерными». Но не только. Новая философская метапарадигма коррелирует с процессом становления нового информационного общества, появлением новых информационных технологий, сети ИНТЕРНЕТ и т.д. Проще говоря, новая философская метапарадигма — это философия коммуникации, философия коммуникативного действия (Ю.Хабермас). И в этом качестве она нуждается в осмыслении заново того, кто (или что) является носителем ис-

¹¹ См.: Философский прагматизм Ричарда Рорти и Российский контекст. М.: Традиция, 1997

тинных посланий-сообщений — природа, передовой класс или Бог. Это, в свою очередь, ведет к переосмыслению проблемы сознания и самосознания как не только чисто философских, но и, одновременно, междисциплинарных. То-есть, сознание и самосознание уже не осмысливаются только как нечто (объективно) истинное или ложное, но скорее как нечто эффективное или неэффективное. Такая трактовка более ориентирована на парадигму философии техники, философию технических наук, а точнее — на современную философию информационного общества, философию высоких технологий. Но такая философия еще только становится, только возникает, что не означает однако, что о ней нам пока нечего сказать. Напротив, сейчас, как никогда, истоки этой философии становятся все более отчетливо различимыми, узнаваемыми, особенно, если рассматривать эту философию как некий идеальный продукт развития коммуникативных техник в самом широком смысле этого слова. В контексте исторического горизонта эволюции способов коммуникации мы видим истоки этой философии в таких трансцендентальных мировых религиях как христианство, иудаизм вместе с такой, относительно автономной от него коммуникативной технологией как каббала. Не имея возможности входить в детали, отмечу только, что междисциплинарная коммуникативная философия во много воспроизводит сюжеты трансцендентальной философии Э. Гуссерля как философии субъективного сознания и самосознания, где с необходимостью появляющийся трансцендентальный субъект становится «новым идеальным медиумом коммуникативной системы»¹². Кратко суммируя сказанное выше, можно сказать, что новая, ориентированная на эволюцию способов человеческой коммуникации, междисциплинарная философия (или быть может точнее, философская парадигма) это философия, в фокусе которой находится самотрансцендирующий (самоорганизующийся) субъект, это субъект-ориентированная философия, видящая свою главную задачу открытия (конструирования) новых способов человеческой коммуникации и, одновременно, в восстановлении (реконструкции) прежних, традиционных ее технологий...

Здесь я подошел к кульминационному пункту своих рассуждений, с тем что бы вернуться к рассмотрению главного интересующего меня вопроса, а именно: междисциплинарного переоткрытия времени как открытия его операционально-коммуникативной конструктивной природы. Философия трансцендентального субъекта как междисципли-

¹² Б.В.Марков. Трансцендентальная феноменология с телекоммуникативной точки зрения.// Я.А.Слинин) и МБ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слиннина. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. (Серия «Мыслители». Выпуск 10)

нарная феноменология здесь подходит только отчасти, поскольку она в значительной степени ориентирована на пространственные представления, на возможность овладения пространством, на освоение его, но не времени. Здесь, конечно, на ум приходит феноменология Хайдеггера, и, прежде всего, его книга «Бытие и Время». Однако рассмотрение философии Хайдеггера как (рефлексии над) длящейся во времени коммуникации внутри бытия «здесь и сейчас» — это отдельный разговор, выходящий за рамки настоящей статьи.

Здесь уместнее вспомнить о работах Анри Бергсона, с которым, «вопрошая время», вел диалог И.Пригожин — один из самых ярких и, к сожалению недавно ушедший от нас, представителей постнеклассической науки.

Упоминая в начале написанной им в сотрудничестве с И. Стенгерс книги «Время, Хаос, Квант» одну из ключевых работ Анри Бергсона «Творческая эволюция», И.Пригожин далее пишет: «В этом труде Бергсон высказал мысль о том, что наука успешно развивалась только в тех случаях, когда ей удавалось свести происходящие в природе к монотонному повторению, иллюстрацией чего могут служить детерминистические законы природы, Но всякий раз, когда наука пыталась описывать созидательную силу времени, возникновение нового, она неизбежно терпела неудачу. Выводы Бергсона были восприняты как выпад против науки. Люди охотно признавали, что естественные науки не проникли в области, традиционно оставляемые за философией, такие как свобода и этика. Но, с точки зрения Бергсона, даже в тех областях, где успехи естествознания могли бы быть весьма внушительными, результаты оказались гораздо скромнее ожидаемых. Согласно Бергсону наше понимание природы должно опираться не на объекты, выделенные наукой вследствие их повторяющегося временного поведения, а на наш собственный субъективный опыт, который является в первую очередь и по большей части опытом длительности и творчества. По мнению Бергсона, «прожитое время», ассоциируемое с нашим опытом длительности, не противопоставляет нас миру, подверженному действию инвариантных во времени законов. Наоборот, оно выражает нашу погруженность в природу, наше единство с реальностью. Одна из целей, которую преследовал А.Бергсон при написании книги «Творческая эволюция», было намерение «показать, что Целое имеет такую же природу, как и Я, и что мы постигаем Целое путем все более глубокого постижения «Я»».

Комментируя приводимое им высказывание Бергсона, И.Пригожин отмечает далее, что Бергсон «намеревался предложить метод, способный конкурировать с научным знанием, и в этом потерпел неудачу. То,

что Бергсон называл «нашим ощущением собственной эволюции и эволюции всех вещей в чистой длительности», не привело к возникновению нового способа познания, сравнимого по значимости с научным. Но именно потому, что мы не можем более разделять веру в правильность предложенного Бергсоном решения, дух поставленной Бергсоном проблемы пронизывает эту книгу». (книгу *Время, Хаос, Квант* — В.И.)¹³ ...

Но что это за дух? Я думаю, что буду конгруэнтен И.Пригожину, если скажу, что это дух «встречи» творческих начал человека как познающего субъекта и природы (Вселенной). Существенно, что природа здесь уже осознается иначе, чем в ситуации классического познания эпохи Галилея-Ньютона. Она уже не противостоит человеку чисто внешним образом в качестве статического объекта, «бездушного автомата». Один из гносеологических уроков теории относительности и квантовой механики состоял в том, что познающий субъект с необходимостью должен рассматриваться как часть природы. И в этом качестве субъект должен быть объективирован. Такова была познавательная стратегия Эйнштейна, начавшего с субъективного времени и объективировавшего это время посредством введения конструкции наблюдателей, обменивающихся информацией с помощью световых сигналов. Заметим, что на эту конструкцию можно посмотреть двояко: как на естественно присутствующую в «самой природе» и как искусственно выстроенный интерфэйс-посредник, коммуникативно воссоединяющий человека и природу. Как заметил Н.Винер, теория относительности неотделима от идеи обмена сигналами, обмена информацией, осуществляемого с помощью соответствующих технических устройств (часы, источники света и т.д.).

Бергсон, как известно, не признавал теорию относительности Эйнштейна, полагая, что такая объективация «лишила время прочной основы»¹⁴

Я не буду больше тревожить тени Великих, обсуждая коммуникативную междисциплинарную специфику складывающейся сейчас философской парадигмы, ориентированной сложность, темпоральность, самоорганизацию. Для моих целей здесь самое важное обратить внимание на рост в современном философском познании интегративных, междисциплинарных тенденций, ориентации на диалог, на выработку

¹³ Пригожин И. Стенгерс И. *Время, хаос, квант*. М.: 1994, с.24-25

¹⁴ Впрочем, отношение А.Бергсона к теории относительности А.Эйнштейна было сложнее и его нельзя свести только к непризнанию или непониманию. Об этом см. интересную статью Г.П.Аксенов. *К истории понятий дления и относительности*. Вопросы философии (в печати).

целостного — антропоцентрического и, с необходимостью дополняющего его, космоцентрического — взгляда на человека и его предназначение в мире, на его бытие в исторически осознаваемом времени. Погружаясь в междисциплинарный контекст естественно-научного, технического и социогуманитарного знания, но не растворяясь в нем, постнеклассическая философия становится своего рода коммуникативной философией самоорганизации, «трансцендентального эмпиризма», философией «практического участия», ориентированной прежде всего на (само)организующийся с ее участием диалог с другими дисциплинами (такими как психология и когнитивные науки), на синергетическое с ними взаимодействие.

И прежде всего именно в этом качестве философия с необходимостью выступает как субъект-центрированная философия, полагая при этом, что «субъект — это качественно определенный способ самоорганизации» (А.В.Брушлинский)¹⁵ в самоорганизующейся вселенной.

И именно такая междисциплинарная, субъект-центрированная философия «практической включенности» открывает новые горизонты для «нового открытия времени» в духе Бергсона-Пригожина. И еще одно обстоятельство не должно остаться без внимания. Именно: переткрытие времени как «вертикальный синтез» иерархий физического времени и времени экзистенциального, времени человеческого бытия и становления в полной мере возможен при осознании их опосредованности современными технологиями человеческой коммуникации. Без хорошо разработанной современной философии сознания и философии техники шансы на такой синтез малы.

Для лучшего понимания сути проблемы, я попытаюсь замкнуть круг своих рассуждений, остановившись на примерах трех философских конструкций, которые быть может не так известны, но важны, поскольку в них предприняты попытки увязать философию сознания и времени в рамках представлений о деятельности самоорганизующегося субъекта. Эти примеры взяты мной из статьи К.А.Абульхановой «Личность как субъект жизненного пути» и даются в моем комментированном пересказе с цитатными включениями¹⁶.

Речь идет о концепции овладения временем малоизвестного русского философа В.Н.Муравьева, философской концепция жизни (или философии жизни и ее субъекта) С.Л.Рубинштейна и, наконец, концепции космического субъекта Ю.А.Шрейдера.

¹⁵ Брушлинский А.В. Психология субъекта. М.: Алетей.2003

¹⁶ Абульханова К.А. Личность как субъект жизненного пути.// Время как фактор изменения личности. Сборник научных трудов под ред. А.В.Брушлинского и В.А.Поликарпова. Минск 2003. С. 57-62

Муравьев делит время на свободное, т.е. то, которое определяется человеком и принудительное, рассматривая это деление с позиций системности, учитывающей существование петель обратной связи как циклической(кольцевой) системы причинно связанных элементов, так что каждый элемент воздействует на последующий. Внутреннее время любой системы (в отличие от принудительного, внешнего) возникает из множества ее составляющих, объединенных общим (циклическим) взаимодействием. «Но специфика человека и его времени, связанная с наличием у него сознания, заключается в том, что «сознание рождает новый фокус жизни»¹⁷. «Степень осознанности, т.е. понимания себя как разумно действующей причины, дает критерий для субъектности действия или определяет деятеля., Причем, объем субъекта, по В.Н.Муравьеву, строго пропорционален кругу сознания. Роль сознания – собирательная, оно способно сосредотачивать или центрировать действие.»¹⁸

Важно подчеркнуть, что сознание не только концентрирует действия, но способно вбирать в себя объекты, превращая их в субъекты, делать внешние вещи частью самого себя. Вспомним еще раз о примере Бора с посохом слепого, осознаваемого как часть его тела и как внешний объект, в зависимости от того, как он держит посох рукой. Что-то в этом роде происходит и с опытом переживания времени. Тем самым проливается новый свет на внутренний, орудийный механизм формирования человеческого времени, у которого есть еще две характеристики. Это длительность как существование центра, объединяющего в процессе самоорганизации собственные временные последовательности и память как способность воспроизводить прошлое в настоящем, способность повторить уже свешенное.

В итоге В.Н.Муравьев, отождествляя активность самоорганизующегося субъекта с расширением и трансформациями его сознания, приходит к выводу, что сознание в принципе способно управлять внешним временем.. На первый взгляд, такой вывод кажется чисто идеалистическим в контексте материалистически ориентированной философской парадигмы, утверждающей принцип первичности бытия и вторичности сознания. Но, как справедливо указывает Абульханова, «если исходить из понимания бытия не только как физической материи, то этот ход мысли оказывается обоснованным, субъективное время воздействует на объективное время человека (или регулирует его). Рубинштейн признавал регулирующую роль сознания по отношению к бытию, т.е. не только зависимость сознания от бытия, но и обратную зависимость.

¹⁷ Муравьев В.Н.Овладение временем.М.:1998,с.150.

¹⁸ Абульханова К.А. Указ. Соч. 57

Кроме того, он утверждал антропоцентрический (или эпицентрический) статус субъекта в бытии. Субъект — по Рубинштейну — центр реорганизации бытия, источник активности по его преобразованию. Следовательно, социальное время — это время культуры, истории, материального производства и т.д. Это время, созданное человеком, а не только время физической материи. Так обстоит дело в собственно философском плане, в котором рассматривали категорию субъекта Муравьев и Рубинштейн. Но это есть объективное время и по отношению к индивидуальному субъекту — личности. Эта особая человеческая объективность времени, которая подчиняется единым законам человеческого бытия и потому человеком же как субъектом может быть изменена и преобразована»¹⁹. Сходные мотивы можно обнаружить и у Пригожина, хотя он, следуя традиции естествознания, пользуется другим, более объективированным языком, в котором время выступает не как процесс, связанный с субъектом, а как предмет, независимо от него существующий. «Время - пишет Пригожин — проникло не только в биологию, геологию и социальные науки, но и на те два уровня, из которых его традиционно исключали: микроскопический и космический. Не только жизнь, но и Вселенная в целом имеет свою историю, и это обстоятельство влечет за собой важные следствия»²⁰.

Присоединяясь здесь к диалогу с Пригожиным, обратимся теперь к космическому субъекту Ю.А. Шрейдера²¹. Он различает два способа существования человека. Один, порождаемый необходимостью воспроизводства земной жизни, «связанный с материальным производством»; другой — порождаемый развитием человеческого духа, его самосознанием, носителем идеалов красоты и нравственности, характеризующийся осознанием необходимости своей свободы. Последний и есть, по его мнению, космический субъект, субъект в истинном смысле слова. Эта позиция где-то перекликается с космологической позицией «квантового космического» субъекта Дж.А. Уилера, не только наблюдающего всю историю Вселенную, начиная с Большого взрыва и до наших дней, но и каким-то образом участвующего в ее творении через петлю обратной связи... Перекликается она так же и с позицией «космического субъекта» В.А.Лефевра, сделавшего попытку построить общую космологическую модель субъекта, исходя из принципов рефлексии и самоорганизации. Однако разбор концепции В.А.Лефевра представляет собой отдельную задачу.²²

¹⁹ Абульханова К.А. Указ. Соч.58

²⁰ Пригожин И. Стенгерс И. Время, хаос, квант. М.: 1994, с 190

²¹ Шрейдер Ю.А. Космический субъект. М., 1999

²² См. Лефевр В.А. Рефлексия. М., «Когито-Центр», 2003 С 135-311

Вернемся теперь к принадлежащей Рубинштейну философско-психологической концепции «двух способов жизни человека: одного — непосредственно вплетенного в практическую конкретность жизни, другого — опосредованного и разорванного рефлексией, выходящей и выводящей за пределы наличного». Сопоставление моделей субъектов по Шрейдеру и Рубинштейну открывает их философские различия, доходящие до несоизмеримости даже в рамках в принципе общей субъектно-центрированной парадигмы. (Эти различия сходны с различием философских позиций Хайдеггера и Уайтхеда).

Рубинштейн, признавая за субъектом активную преобразующую роль, сопрягал (хотя и неявно) антропоцентрическую и космоцентрическую позиции в рамках общей проблемы реорганизации человеческого бытия, как становления, самоподобий самоорганизации человека «внутри» самоорганизующейся вселенной. Согласно Шрейдеру, действительный субъект существует в космическом пространстве-времени, где он обладает свободой. Это достаточно близко к позиции «трансцендентального эмпиризма», если чувство свободы соединить с чувством ответственности перед самой жизнью, человеческим бытием в пространстве-времени. Что же касается Рубинштейна, то он, различая два способа жизни — непосредственный и опосредованный — полагал, что оба эти способа осуществляются в общем для них пространстве-времени жизни. Однако эта пространственно-временная общность констатируется, но не показывается. Она существует скорее потенциально, как пожелание, но не как актуальная реальность. И один из важных возникающих здесь вопросов состоит в раскрытии специфики этой опосредованности.

Что значит «непосредственный» и «опосредованный» способ жизни? Значит ли это, например, что Хайдеггер, философ жизни, понимаемой как «здесь-теперь-бытие» прожил свою жизнь «непосредственно», а его соотечественник — физик-теоретик Гейзенберг, посвятивший ее поискам «центрального порядка» во Вселенной, прожил ее опосредованно?

Достаточно очевидная абсурдность такой постановки вопроса простекает во многом из-за того, что он формулируется как индивидуально личностно соотнесенный, и, одновременно, в рамках нерелевантной этой соотнесенности бинарной, дизъюнктивной логики «или-или». Здесь же требуется недизъюнктивная, временная логика, что-то вроде логики квантовой дополнительности. Здесь нужно выявить смысл связки «И» как коммуникативного посредника между разными способами «человеческого бытия в мире». Именно здесь кроется, если не вся, то во всяком случае часть тайны времени как целостности, как гешталь-

та, как организующего синергетического принципа человеческого бытия. Здесь же в первую очередь надо искать ответ на вопрос в какой мере мы можем властвовать над временем, а в какой мере время властвует над нами.

И тогда в логике присущего синергетике тринитарного, срединного, пограничного подхода нужно обратиться не к бинарному, а тринитарному делению мира, в котором осуществляется бытие. Одна из таких делений уже выше мной упоминалось в связи с философией К.Пошера. Другое в данном случае более адекватное нашей задаче, связано с именем Ролло Мэя — одной из ключевых фигур не только американской, но и мировой психологии экзистенциального направления.

Мэй ввел такое деление в связи с чувством самоотчуждения, беспокойства, тревоги, которым страдают практически все современные обитатели общества западного типа. Мир, согласно Мэю²³, делится на три сосуществующие ипостаси, суб-мира или сферы. Я это деление приведу в несколько видоизмененном виде, представляя его в том виде как оно выглядит для меня с точки зрения междисциплинарной синергетико-коммуникативной парадигмы. Первая из них — это *Umwelt* — или окружающая среда, внешняя по отношению к человеку, однако данная ему в преобразованном им виде в процессе взаимной адаптации его как биосоциального организма и среды; адаптации, понимаемой как двусторонний коммуникативный процесс. Вторая — это *Mitwelt* — структура коммуникативных отношений с окружающими людьми, и третья — это *Eigenwelt* — структура коммуникативных отношений человека с самим собой.

Несколько упрощая ситуацию, *Umwelt* можно рассматривать как сферу-посредник между человеком и «остальной» Вселенной. Это мир, где обитает созданная человеком техника, как существующая однако в известном смысле независимо от него (как «посох Н.Бора- Джемса».) Это одновременно и мир культуры, мир неосознаваемых человеком человеческих реакций, мир «молчаливого», «скрытого» знания М.Полани. В этом качестве *Umwelt* разделяет общий (в смысле коммуникативной связанности) сектор с *Mitwelt*. Следуя немецкому биологу Я.фон Иксклюю, согласующейся с так же позицией современной (коммуникативно интерпретированной) философии сознания можно сказать, что *Umwelt* как «окружающая» среда «конструируется в сознании как некая первичная реальность, по отношению к которой природа является своеобразной символической производной».

²³ Мэй Р. Открытие бытия. Очерки экзистенциальной психологии. М., 2004

Все сказанное имеет своей целью подчеркнуть, что все три суб-мира взаимно пересекаются между собой и в идеале гармоничного бытия и становления человека должны образовывать некую гармоническую динамическую целостность. Но меня здесь интересуют не столько вопросы экзистенциальной философии и психологии, сколько синергетика времени, как особой, вообще говоря, сконструированной человеком реальности, как событийно-процессуальной целостности в ее коммуникативном измерении.

Таким образом, не существует фундаментального эпистемологического различия между «физическим» временем теории относительности и «технологическим» временем создания программ современных сверхсложных систем. С точки зрения всего сказанного выше, эффекты замедления времени и его сжатия имеют в принципе одну природу- изменение темпорального гештальта событий общения, коммуникации человека с самим собой и другими людьми, диалога с природой и трансцендентным началом, изменение способов межличностной коммуникации непосредственной или опосредованной, но, в любом случае, включающей в себя как коммуникативные практики иформационного обмена, так и духовные практики становящегося субъекта «трансцендентального эмпиризма»²⁴.

²⁴ См. Можейко М.А. «После времени»: Проблема темпоральности человеческого бытия в постмодернизме.// Время как фактор изменений личности. Под ред. А.В.Брушлинского и В.А.Поликарпова. Минск 2003, С.155-175