

# Наблюдатель времени

*Москалев И.Е.*

Время является одной из самых древних философских категорий, и история его осмысления насчитывает более двух с половиной тысячелетий. Проблема времени, как и проблема сознания, обречена на парадокс самоописания, поскольку любое рассуждение о времени само по себе является событием, протяженным во времени, тем самым объект исследования подчиняет себе субъект на всех уровнях рефлексии. Время присваивает себе все, к чему прикасается сознание наблюдателя. Ухватив время в технологии его измерения, вынося за скобки внутренний мир субъекта, человек создал разрыв между миром внешней реальности и внутренним миром личного опыта, сложности эмоционального переживания и ощущения непрерывной длительности. Создав субъект-объектную модель познания, человек сконструировал реальность вечных форм и процессов, подчиняющихся обратимым во времени законам. При этом сама субъект-объектная модель выполняла важную коммуникативную функцию, позволяющую выстроить общую реальность для всех субъектов исследования, придав ей онтологический статус. Однако трансцендентальный субъект стал таким же абстрактным конструктом, а внутренний мир человека с его уникальностью, спонтанностью и волей не вошел в эту схему. Единое время, синхронизовавшее восприятие различных субъектов в единстве трансцендентальной апперцепции, исключает мир уникального опыта и возможность становления. Классические для проблемы времени вопросы о его природе, необратимости, непрерывности возвращают нас к проблеме субъекта познания и его внутренней структуре.

Новое видение взаимодействия человека и мира как процесса когнитивного конструирования реальности, тождественного процессу самоорганизации живой системы, открывает концепция автопоэзиса (У. Матурана и Ф. Варела), получившая развитие в современной когнитивной науке. Одним из базовых постулатов теории автопоэзиса является утверждение о том, что любое описание живой системы возможно только с точки зрения живой системы, какой является сам наблюдатель, а, следовательно, мы уже не можем говорить о наблюдателе как об абстрактном конструкте или трансцендентальной – в кантовском смысле – сущности. Структура познавательных отношений, в которые вступает человек, определяется открытостью и нелинейностью его ког-

нитивного пространства, поэтому мы должны понять, как возникает наблюдатель и как он становится, с тем, чтобы понять его конструктивную роль в познании как деятельности, сочетающей в себе создание и открытие, бытие и становление.

Во введении к одной из своих книг, посвященных автопоэзису («Древо познания») У. Матурана и Ф. Варела, предупреждая читателя о нетрадиционности их взгляда на познание и его биологические основания, сообщают о намерении рассматривать познание «не как представление мира в «готовом виде», а скорее как непрерывное сотворение мира через процесс самой жизни»<sup>1</sup> Тем самым время и становление становятся ключевыми категориями познающей системы.

Весь набор бинарных оппозиций (таких, как найденное-сделанное, объективное-субъективное), связанный с субъект-объектной схемой познания, был основным инструментом *классического субъекта*. Представление о *пост-неклассическом* субъекте (В.И. Аршинов), или *автопоэтическом субъекте-наблюдателе* дает нам возможность совершить переход от *языка бытия*, характеризующегося объективностью, жесткостью или однозначностью семантики понятий, статичностью и субстанциальностью времени, к *языку становления* с его контекстуальностью, метафоричностью, бифуркационностью и переживанием длительности.

Установленные Кантом принципы предполагают наличие трансцендентального субъекта и, соответственно, субъект-объектной схемы познания. При этом кантовский субъект *атемпорален*, он открывает объективные закономерности природы, не изменяясь сам и не влияя своими познавательными актами на ход вселенских процессов. Важную роль здесь играет так называемый принцип Коперника, уравнивший любое место пространства и, вместе с тем, лишивший человека привилегированного положения.

Несмотря на антикоперниканский переворот в науке, как принято называть кантовскую революцию мышления, философия Канта легитимировала рациональный способ познания, основанный на ньютонокартезианской парадигме. В самом деле, огромная заслуга Канта состоит в том, что он изменил прежнюю теоретико-познавательную схему познания, поставив в центр человека, а точнее, трансцендентального субъекта, сознающего свое единство и безграничность. В такой ситуации трансцендентальный субъект – это не просто человек или даже все человечество, а некий абстрактный, идеализированный конструкт, получающий истинные знания о мире (а именно, о мире воспринимаемом и умопостигаемом) и совершенствующий свои методы.

---

<sup>1</sup> Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М., 2001. С. 4.

С революцией Канта в способе мышления связано закрепление субъект-объектной схемы познания. Человек стал смотреть на мир как на объект своих научных испытаний и добиваться от природы ответа в виде системы неизменных законов, отвечающих таким же неизменным и универсальным принципам, на которых основаны его методы познания. Вера в объективное, вневременное существование внешнего мира, неотделимой частью которого является познающий субъект, привела к представлению об *атемпоральном* субъекте. Тем самым новоевропейская наука сама ввела себя в порочный круг и создала образ зеркала, отражающего объективную реальность. Как писал об этом Р. Рорти, «образ, пленником которого является традиционная философия, представляет ум в виде огромного зеркала, содержащего различные репрезентации, одни из которых точны, а другие – нет. Эти репрезентации могут исследоваться чистыми, неэмпирическими методами. Без представления об уме как зеркале понятие познания как точности репрезентации не появилось бы»<sup>2</sup>.

Атемпоральность субъекта мы связываем также с доминированием в ньютоно-картезианской парадигме статической и субстанциальной концепций времени. Согласно статической концепции, все единичные события или моменты одновременно сосуществуют в некотором виртуальном пространстве. Такие отношения, как прошлое – настоящее – будущее, и направленность течения времени зависят от выбора оси ориентаций и точки начала отсчета, так как всякое изменение и движение является лишь иллюзией<sup>3</sup>.

Субстанциальное, как, впрочем, и статическое понимание времени, прекрасно отражено в «Началах» Ньютона, где время, как и пространство, *абсолютно и выступает в качестве вместилища событий*: «Как неизменен порядок частей времени, так неизменен порядок частей пространства. Если бы они переместились из мест своих, то они продвинулись бы (так сказать) в самих себя, ибо время и пространство составляют как бы вместилища самих себя и всего существующего. Во времени все располагается в смысле порядка последовательности, в пространстве – в смысле порядка положения. По самой своей сущности они суть места, приписывать же первичным местам движение нелепо. Вот эти-то места и суть места абсолютные, только перемещения из этих мест составляют абсолютные движения»<sup>4</sup>. Статическая концепция времени хорошо сочетается с субстанциальной, формируя атемпорального, трансцендентального субъекта, для которого познание сводится к фик-

---

<sup>2</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С.9.

<sup>3</sup> См.: Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977.

<sup>4</sup> Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М., 1989. С.32.

сированию и исчислению событий, происходящих в пространстве и во времени словно на сцене.

Отметим также, что субстанциально-статичный мир оказался крайне удобным для субъект-объектной схемы описания. Только в нем мог возникнуть научный миф о вселенском разуме Лапласа и подлинная вера в существование объективной истины.

В квантовой механике, в особенности в ее копенгагенской интерпретации, пересмотру подверглись классические представления о пространстве и времени. Субстанциальную концепцию заменила реляционная. В неклассической парадигме научной рациональности, связанной, прежде всего, с копенгагенской концепцией квантовой механики, такие фундаментальные категории, как пространство и время, оказываются реляционными характеристиками, а не субстанциальными вместилищами событий. Но что тогда следует понимать под событиями?

В реляционной концепции время не является независимой от происходящих событий субстанцией, ибо оно само состоит из этих событий. Наблюдатель в принципе ничего не может сказать о системе до акта измерения, поэтому в реляционном мире с каждым событием сбывается мир, а событие непосредственно связано с актом измерения, за которым стоит опять же наблюдатель со своими приборами и теорией. Субъект-наблюдатель создает события в процессе взаимодействия с реальностью, тем самым, участвуя в процессе конструирования, как самой реальности, так и его времени. Таким образом, время, называемое физиками реальным временем в отличие, например, от субъективного времени Св. Августина или А. Бергсона, так или иначе замыкается на субъект-наблюдателе как неустранимом участнике всех событий, деятельность которого рассматривается как существенный, определяющий компонент физической реальности.

Имеет место еще один парадокс описания времени в квантовой механике, связанный с необратимостью квантового явления. Несмотря на необратимый характер экспериментов с квантовыми частицами, квантовая механика использует обратимые во времени физические уравнения и словно замораживает происходящие события в прошлом, а для описания будущего использует вероятностный язык.

Неклассическая механика как бы прерывает непрерывность статической концепции времени в точке настоящего, помещая туда неклассического субъекта-наблюдателя, и будущее разветвляется, предоставляя наблюдателю целый спектр возможных состояний и путей развития. Теперь будущее приобретает статус возможного, но неопределенного. Классический субъект может быть оставлен на прямой прошлого, но в точке настоящего происходит его встреча с неклассическим субъектом-

наблюдателем, и здесь начинают работать методологические принципы квантовой механики – неопределенности, дополнительности, соответствия, обеспечивающие коммуникацию и диалог классических и неклассических субъектов, макро и микро уровней реальности.

Интердисциплинарно-сетевая парадигма современной науки (со свойственной ей диалогичностью и взаимопроникновением гуманитарного и естественнонаучного знаний, научных и ненаучных форм мышления) выводит на проблему философско-методологического поиска и осмысления новых форм субъективности. Обосновывая концепцию темпорального субъекта в рамках автопоэтического подхода, мы вводим категорию *автопоэтического наблюдателя* как субъекта постнеклассической науки. Категория автопоэтического наблюдателя представляет более широкое и целостное понимание субъективности по сравнению с классической и неклассической абстракциями субъекта. Целостность автопоэтического наблюдателя – это целостность живой, телесно воспринимающей сущности, открытой миру и его темпоральному потоку. В концепции автопоэзиса постулируется включенность субъекта в процесс познания и неотделимость познания от самой жизни.

Матурана и Варела рассматривают не просто живую систему, а живую систему с точки зрения наблюдателя, который сам является живой системой. Человек-наблюдатель, как высокоразвитая живая система, имеет сложную иерархическую структуру, позволяющую вступать в самые разные виды взаимодействий на всех уровнях организации – от клеточного до социального. На всех иерархических уровнях живые единицы организуют сеть отношений, которая является необходимой средой для их развития, поскольку каждая из живых сущностей обеспечивает свой собственный автопоэзис, участвуя в сети коллективных отношений.

Матурана и Варела, продолжая эволюционно-эпистемологическую традицию, говорят о наблюдателе как о продукте эволюционирующей природы. При этом речь идет о новом, более глубоком и целостном понимании субъективности, включающем в себя как классические, так и неклассические интерпретации.

На наш взгляд, концепция автопоэтического наблюдателя близка философским идеям А. Бергсона, его интуиции длительности, пониманию жизни и творчества. Субъект Бергсона, наделенный интуицией и непосредственным восприятием, способен воспринимать время как чистую длительность, исходящую из единого первоначала и непрерывно наполняющую мыслящую субстанцию. Именно непрерывность потока времени делает его длительностью, а любая дискретность и рядоположенность умерщвляет развитие, делит его на вечные, но неживые интервалы, так называемые моменты времени. Философия Бергсона – это попытка соз-

дания нового метода познания через научение интуиции. Однако, несмотря на эволюционно-генетическое обоснование концепций интеллекта и интуиции, вопрос о том, как вообще возможна работа с чистой длительностью и интуицией на когнитивно-деятельностном уровне, остается открытым.

Проблема времени и становления связывает философские идеи Бергсона с теорией самоорганизации И. Пригожина, который онтологизировал чистую длительность в неравновесных процессах. При этом становление и необратимость – главные критерии динамической интерпретации времени, стали рассматриваться как принципы развития любой сложной системы, т.е. системы открытой, нелинейной и удаленной от состояния равновесия.

Итак, в контексте предложенного нами подхода, связывающего представление о времени и субъективности, мы полагаем концепции синергетики и автопоэзиса дополнительными друг другу. При этом мы обращаемся к философии Бергсона, дополняя ее синергетической и автопоэтической онтологией.

Бергсон был одним из первых философов, противопоставивших классической схеме научной рациональности данные опыта непосредственного восприятия. Его интуиция длительности – это совершенно иной способ познания мира, позволяющий проникнуть в суть самих вещей и, по мнению Бергсона, значительно превосходящий внутренне ограниченный рациональный способ. Рациональная схема познания строится на интеллекте, но интеллект не способен постичь жизнь во всех ее проявлениях. Спонтанность, творчество, самосозидание оказываются за пределами научной рациональности. Здесь мы можем вспомнить удачное сравнение из «Творческой эволюции», иллюстрирующее несостоятельность любых попыток представить живое в виде совокупности физико-химических процессов: «Мельчайшая часть кривой представляет собой почти прямую линию. И чем она меньше, тем более она походит на прямую линию. В пределе будет уже безразлично, называть ли ее частью прямой или частью кривой. В каждой из своих точек кривая действительно сливается с касательной. Так и «жизненность» в любой из своих точек является касательной физических и химических сил; но эти точки, в сущности, – лишь точки зрения разума, который представляет себе остановки в те или иные моменты движения, образующего кривую. В действительности жизнь состоит из физико-химических элементов не в большей мере, чем кривая – из прямых линий»<sup>5</sup>.

Здесь снова проблема описания и объяснения феномена жизни выводит на проблему времени. Бесспорным является тот факт, что только жи-

---

<sup>5</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 64 – 65.

вым системам, обладающим сознанием и волей, доступно восприятие времени как чистой длительности, и насколько язык научной рациональности не способен постичь суть живого, настолько он не способен ухватить длительность. Оба эти парадокса (парадокс времени и самоорганизации живой системы) оказываются взаимосвязанными, и, возможно, их решение видится в новом парадигмальном сдвиге в наших представлениях о субъекте познания, в чем, собственно, и состоит, на наш взгляд, философская значимость теории Пригожина, синергетики и автопоэзиса.

Ввиду историчности самого познания и эволюционности его субъекта меняется и идеал объективности научного знания. По мнению Пригожина, несмотря на то, что одной из самых оригинальных концепций европейской науки Нового времени является концепция законов природы – детерминистических и симметричных во времени, которые существуют независимо от открывающего их человека, человек потерял ощущение «временной реальности бытия». Идея И. Пригожина в поиске решения парадокса времени – это новая «формулировка законов природы, ухватывающая хаос и стрелу времени»<sup>6</sup>.

Пригожинская формулировка законов природы включает в себя несводимые вероятностные представления, что подразумевает переход от гильбертова пространства к обобщенным пространствам. Поэтому в это описание вошел целый класс неустойчивых хаотических систем, связываемых с понятием вероятностного времени, а, следовательно, и нарушением симметрии между прошлым и будущим, при этом класс устойчивых и симметричных во времени систем стал их предельным случаем. Тем самым Пригожин сделал очень важный шаг в переосмыслении роли хаоса. Хаос стал не препятствием на пути к познанию, а новым объектом познания. Данное понимание роли неустойчивости и открытости противоположно классическим взглядам, рассматривавшим случайность и необратимость либо как следствие нашего незнания более фундаментальных внутренних причин, либо как исключительный случай в мире устойчивых интегрируемых систем.

В отличие от классического мышления, в котором, по словам М. Фуко, «время никогда не понималось как принцип развития живых существ»<sup>7</sup>, синергетический подход связан с пониманием историчности сложных систем. «Классическое пространство не исключало возможности становления, однако становление было лишь средством передвижения по заранее расчлененной таблице возможных вариаций. Лишь разрыв этого пространства позволил обнаружить свойственную самой жиз-

---

<sup>6</sup> Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант. К решению парадокса времени.* М., 1994. С.249.

<sup>7</sup> Фуко М. *Слова и вещи.* М., 1977. С. 216.

ни историчность: историчность ее поддержания в условиях существования»<sup>8</sup>. Синергетике действительно удалось встроить в классическое субстанциально-статическое пространство новый паттерн сложных фрактальных структур и постулировать необратимость и становление.

И. Пригожин пытался объяснить феномен необратимости, оставаясь в рамках научной рациональности, работая как в классической, так и неклассической методологии: «В отличие от Бергсона, мы отнюдь не считаем, будто для понимания созидательной деятельности природы нам нужна «другая» наука. Однако мы убеждены в том, что наука находится еще в самом начале своего пути и что физика в настоящее время преодолевает ограничения, обусловленные ее происхождением»<sup>9</sup>. Действительно, такой подход позволяет уйти от субъективизма и релятивизма в теории познания – ведь субъект Бергсона оказался операционально не эксплицируем и выпадает как нечто неухватываемое на языке однозначных терминов и понятий, составляющих модели научной рациональности. Однако не эта ли модель является одновременно непреодолимым препятствием на пути постижения подлинных основ живого, обладающего творчеством, спонтанностью и волей?

Бергсон предлагает рассматривать живое только в развитии и непрерывном становлении, и в этом он удивительно близок идее автопоэзиса, особенно в понимании творческого развития жизни как открытого будущему самосозидания, т.е. существования через непрерывное изменение и самоизменение, опосредованного операцией непрерывного самосотнесения (самореферентности). Согласно Бергсону, «то, что мы делаем, зависит от того, что мы суть: но следует прибавить, что в известной мере, мы суть то, что мы делаем, и что мы творим себя непрерывно. Это самосозидание является вдобавок тем более полным, чем лучше мы умеем размышлять о том, что мы делаем»<sup>10</sup>. А. Бергсон считает память и восприятие чистой длительности общими свойствами живых существ, а, следовательно, и творчество является ключевым свойством всего живого.

Существенную роль здесь начинает играть принцип самореферентности автопоэтических систем. В своих работах Матурана и Варела подробно разбирают, как изменение состояния организма способно повлечь новые изменения. При этом сохраняются основные отношения, обусловленные функциональной замкнутостью всей системы. На физиологическом уровне Матурана и Варела объясняют это явление субординацией между рецепторными и эффекторными поверхностями, определенные

---

<sup>8</sup> Там же. С. 361.

<sup>9</sup> Пригожин И., Стенгерс И. *Время. Хаос. Квант. К решению парадокса времени.* М., 1994. С.25.

<sup>10</sup> Бергсон А. *Творческая эволюция.* С. 44.



отношения между которыми должны оставаться неизменными. Любое изменение в области эффекторных поверхностей ведет к изменению в рецепторных поверхностях, которые, в свою очередь, влияют на первые. Этот процесс происходит непрерывно благодаря жесткой обратной связи. Таким образом, система остается операционально замкнутой при взаимодействии с внешней средой, оказывающей на систему, как пишет Матурана, лишь модулирующий эффект.

Автопоэтическая система идентифицирует себя на основании единства различий *система/окружающая среда* и это единство формирует *наблюдателя*. Конструкт-наблюдатель различает другие системы также на основании сходств и различий, априорно заложенных в него живой системой и фактически определяющих эпистемологическую оптику субъекта. Отвечая на вопрос о релятивизме и радикальном конструктивизме автопоэтического мышления, мы заметим, что, действительно, живая система является причиной самой себя, потому как в осуществлении деятельности, называемой научением и познанием, и состоит сама жизнь. Умножение типов различий или, точнее сказать, способов видения, сосуществующих на основании принципов непрерывности, служит гарантом устойчивости и целостности системы.

Данный радикально-конструктивистский взгляд на познание в корне противоречит всему, что связано с так называемым натуралистическим подходом к познанию, исключая антропологическое измерение с его личностными и социокультурными предпосылками во имя веры в объективное истинное знание. Согласно радикально-конструктивистской парадигме, «вера в существование одной единственной реальности представляет собой самое опасное заблуждение. Единственное, что существует – это множество различных версий реальности, некоторые из которых могут входить в противоречие друг с другом; все они являются результатом коммуникации, но не отражениями некоей извечной, объективной истины»<sup>11</sup>.

Автопоэтический наблюдатель – это живая система и, следовательно, телесная субстанция, погруженная в мир и открытая миру – его длительности. Ф. Варела, разделяя философские взгляды французского философа-феноменолога Мерло-Понти, говорит о необходимости, вытекающей из самих мировоззренческих установок западной научной культуры «понять наше тело как физическую и живую эмпирическую структуру – постичь его «внешнюю» и «внутреннюю», биологическую и феноменологическую структуру»<sup>12</sup>. Круговую связь этих аспектов, как пишет Варела

---

<sup>11</sup> Watzlawick P. How Real is Real? N.Y., 1977. P. XI.

<sup>12</sup> Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch. Der Mittlere Weg der Erkenntnis: der Brueckenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung. Scherz, 1992. S.10.

со ссылкой на Мерло-Понти, мы можем понять только в том случае, если исследуем главное: «воплощение знания, познания и опыта». Для Варелы, как и для Мерло-Понти, воплощение схватывает тело, во-первых, как живую, эмпирическую структуру и, во-вторых, как контекст или среду когнитивных механизмов. Только на основе этого двойного смысла понятия *воплощение* мы можем, как считает Варела, постичь круговую связь между когнитивной наукой и человеческим опытом.

Ф. Варела рассматривает с точки зрения когнитивной науки взаимосвязь когнитивных процессов и структуры когнитивных систем, а именно взаимосвязь мыслительных процессов и структуру мозга. «Основное предположение звучит так, что мы любому поведению и опыту (грубо говоря) можем поставить в соответствие специфическую структуру головного мозга. И наоборот изменения в структуре мозга оказывают влияния на поведение и опыт»<sup>13</sup>. При этом, как пишет Варела далее, все подобные описания биологических или ментальных феноменов следуют из структуры нашей когнитивной структуры, т.е. когнитивной структуры ученого. Кроме того, все эти акты рефлексии оказываются, в свою очередь, опосредованными биологическими, социальными и культурными убеждениями и практиками.

Однако и здесь еще рано ставить точку. Вся эта модель, включающая даже фоновые установки, построена нами – живыми существами. Поэтому все это построение есть философские размышления некой телесно воспринимающей личности.

Таким образом, мы совершили круг, вернувшись к рассмотрению нашего конкретного, или непосредственного опыта, как необходимому условию исследования рефлексивной деятельности некой структуры. В осознании этой циркулярности состоит суть термина *задействование* (enaction) – понятия новой парадигмы когнитивной науки (cognition science). «Мы хотели бы расширить горизонт когнитивной науки настолько, чтобы он включал разнообразие живого человеческого опыта в рамках дисциплинарного, трансформирующего опыт анализа»<sup>14</sup>.

Мерло-Понти говорит о необходимости изучить уникальный способ бытия человеческой субъективности. Живое человеческое восприятие не сводится к совокупности ощущений и реакций (стимулов) органов чувств, отражающих некий объективный внешний мир. В восприятии формируется подлинно человеческий мир, который Гусерль назвал «жизненным миром». Критикуя ассоцианистские и механико-детерминистские теории восприятия, редуцирующие целостные образы человеческого восприятия к физико-химическим свойствам живой структуры, Мерло-Понти вы-

---

<sup>13</sup> Ibid., S.28.

<sup>14</sup> Ibid., S.32.

страивает концепцию феноменального тела как новую форму субъективности.

На становление взглядов Мерло-Понти оказали влияние работы Гуссерля – создателя метода феноменологической редукции. Метод Гуссерля направлен на изучение опыта, каким он является сам по себе, без отношения к миру эмпирических фактов. Согласно методу феноменологической редукции мир как бы заключается в скобки, и мы на время воздерживаемся от каких-либо суждений о нем. Опыт, данный нам в таком виде, Гуссерль называет интенциональностью (Intentionalitäts). Заклучая в скобки естественные установки, Варела и его соавторы интерпретируют программу Гуссерля следующим образом: «Гуссерль полагает, что сможет изучить чисто внутренние интенциональные содержания интеллекта, безотносительно к предметам мира. С помощью этого метода он намеревался открыть новый домен, который бы предшествовал всей эмпирической науке. Гуссерль хотел исследовать этот домен в идеях, поскольку рефлексировал только над сознанием, чтобы различать его основные структуры. Гуссерль пытался также с помощью некоторого вида философской интроспекции, называемой «усмотрением сущности» (Wesensschau), редуцировать опыт к этим базовым структурам и показать, как с их помощью создается наш человеческий мир»<sup>15</sup>. При этом Гуссерль полагает, что наш мир предопределен этими базовыми структурами и в то же время делает вывод, что эта структура следует из когнитивной сферы его собственного интеллекта.

По мнению Ф. Варелы, ирония метода Гуссерля в том, что в своей попытке приблизить философию к непосредственному опыту Гуссерль оставил без внимания как консенсуальный, так и прямо воплощенный аспект опыта<sup>16</sup>. В последующем Гуссерль возвращается к этой проблеме через введение понятия *жизненный мир*. Жизненный мир предшествует всем рефлексиям и теориям. В соответствии с этим феноменология должна изучать взаимосвязь жизненного мира, человеческого опыта и сознания. Гуссерль пытается «оживить» науку введением теории жизненного мира и, уходя от объективистского мировоззрения, связать науку и опыт. Однако Варела полагает, что в гуссерлевской феноменологии не была учтена циклическая связь рефлексивной деятельности, о которой мы говорили выше. Предполагая предзаданность жизненного мира любому теоретизированию, Гуссерль должен был учесть, что феноменология сама, будучи в высшей степени теоретической концепцией, должна также иметь свой предзаданный жизненный мир.

---

<sup>15</sup> Ibid., S.34.

<sup>16</sup> Ibid., S.35.

Гуссерль формулирует следующую курьезную, по мнению Варелы, мысль о том, «что феноменолог может находиться как внутри, так и вне жизненного мира: внутри потому, что все теоретические построения предполагают жизненный мир; вне потому, что только одна феноменология способна проследить возникновение жизненного мира в сознании»<sup>17</sup>. Проект Гуссерля разрушается, по мнению Варелы, по причине того, что его обращение к опыту остается чисто теоретическим, т.е. без прагматической компоненты. Ему так и не удалось преодолеть разрыв между наукой и опытом: «Подобной критике подвергается экзистенциализм Хайдеггера и феноменология жизненного опыта Мерло-Понти. Хотя они акцентировали прагматический, воплощенный контекст человеческого опыта, оба оставались в чисто теоретической позиции. Несмотря на то, что один из основных аргументов Хайдеггера Гуссерлю гласил, что нельзя жизненный опыт отделить от консенсуального фона культурных убеждений и практик – хотя после Хайдеггера вообще нельзя говорить о человеческом духе без этого фона, Хайдеггер считает феноменологию истинным методом онтологии: анализом Дазайн (*Daseinanalyse*), который логически предшествует любой другой форме научного исследования. Мерло-Понти использовал хайдеггеровскую критику как для самой феноменологии, так и для науки. По его мнению, как наука, так и феноменология, объясняет нашу конкретную, воплощенную экзистенцию всегда только апостериори. Однако они пытаются уловить непосредственно наш неререфлексируемый опыт и перевести его в сознательную рефлексию, но так как они должны были действовать апостериори, изначальное разнообразие опыта остается для них закрытым. Таким образом, они могут предложить только сухие дискуссии об опыте»<sup>18</sup>.

Далее Варела говорит о тщетности всяческих попыток выйти из сферы абстрактно-теоретических построений, которые всегда оказываются апостериорными по отношению к первичному опыту, включая и саму феноменологию.

Вернемся к понятию событие, рассматривая его в контексте статической концепции времени, где все моменты существуют как бы одновременно на некоей прямой времени и по отношению друг к другу являются со-бытиями. В статической концепции исчезает темпорально-креативный характер понятия событие. Как мы уже говорили, здесь событие представляет собой область, локализованную в опространственной длительности, где имеет место рядоположенность без последовательности. В статической концепции времени все зависит от того, в какую точку временной прямой помещен субъект, так как с этой точкой,

---

<sup>17</sup> Ibid., S.38.

<sup>18</sup> Ibid., S.39.

как с началом отсчета, сразу же связывается момент настоящего. В ней задаются отношения «раньше чем» и «позже чем», а, следовательно, прошлое и будущее. Так, мы подходим к пониманию события как места, локализованного во времени.

Для того чтобы выделить область локализации, наблюдателю необходимо выделить ее границы. Однако область взаимодействия может не иметь четких границ, как в пространстве, так и во времени. Граница перехода, как и сама область локализации события, может иметь чрезвычайно сложную конфигурацию. И все же событие это измерение, фиксация, относительная устойчивость.

Событие должно быть наблюдаемо, т.е. в точке события (она же настоящее) должен находиться наблюдатель. Но наш автопоэтический наблюдатель телесен. Его тело и его приборы, как продолжения органов чувств, должны воспринимать нечто, и это нечто существует только в том виде, в каком оно воспринимается наблюдателем и только тогда, когда оно воспринято и понято.

Наблюдатель помещает в точке события свое тело (прибор), таким образом зазор между познающей системой и миром заполняется телом-прибором и тем самым создается событие, которое возникает на границе между телом, как системой, и ее окружением. В точке события происходит коллапс, необратимый процесс измерения-наблюдения. Разрыв исчезает, его место заполняет описание как фиксация одной стороны различия.

В отличие от классики и неклассики автопоэтическое познание, надеяющееся смыслом жизнь, не замораживает навеки полученное событие, а осознает его относительность и условность. Автопоэтическая система обязана всегда чувствовать условия среды и в зависимости от них корректировать свое поведение настолько, насколько позволяет ее внутренняя структура и настолько, насколько они окажутся полезными в данный момент непрерывного творения и самотворения.

Рассмотрим вслед за А. Бергсоном вопрос: как можно объяснить тот факт, что человек развертывает в протяженность собственные психические ощущения и тем самым выражает сугубо качественные явления в количественных величинах? Как писал Бергсон, «если вообще существует явление, которое может непосредственно предстать сознанию в виде количества или, по крайней мере, величины, то это бесспорно мускульное усилие»<sup>19</sup>. Так, может быть, тело человека и есть то первое пространство или протяженность?! «Не обладай я телом, пространство для меня не существовало бы»<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Бергсон А. Собр. соч. Т.1 Опыт непосредственных данных сознания. М., 1992. С.59.

<sup>20</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 142.

А. Бергсон исследует такие качественные понятия, как интенсивность психологических состояний, которые мы сопоставляем с некоторыми протяженными величинами, например, выше-ниже, больше-меньше, и задается вопросом: «Почему мы думаем при этом о большем количестве или о большем пространстве»? Бергсон находит ответ, исследуя такие ощущения, как чувство радости, надежда, эстетические чувства и др. Во всех случаях он отмечает явление разворачивания некоторого ощущения, выражаемого мускульным напряжением в пространстве, ограниченном протяженностью своего тела. Так, например, явление внимания также сопряжено с рядом мускульных усилий, которые мы неосознанно задействуем. Однако подобные состояния мускульного напряжения могут быть найдены даже в «осознанном внимании»: «Конечно, в осознанном внимании всегда участвует чисто психический фактор, устраняющий с помощью воли все идеи, чуждые той, которой хотят заняться. Но когда эта работа выполнена, нам еще кажется, будто мы сознаем возрастающее напряжение души, растущее нематериальное усилие. Проанализировав это впечатление, вы обнаружите в нем одно лишь чувство мускульного напряжения, расширяющегося пространственно или изменяющего свою природу; например, напряжение переходит в давление, усталость и боль»<sup>21</sup>. Благодаря этим ощущениям, мы способны сопоставлять с чисто качественными явлениями (связанными с переживанием времени, т.е. *длительностью*), количественные величины и, следовательно, разворачивать время в пространстве.

Ощущение собственного тела происходит всегда в настоящем, так как тело, будучи точкой касания или соприкосновения с чистой длительностью, занимает всегда то положение во временном пространстве, которое отведено настоящему.

Складывается впечатление, будто время ведет свои записи на теле человека, при этом следы течения времени остаются не только на биологическом, но и социальном теле, поэтому социально-антропологические последствия эволюционности и историчности человеческого общества проявляются даже на уровне организации телесных практик.

Автопоэтический наблюдатель внедрен в познание всем своим телом, и это уже не трансцендентальное тело, а тело, которое мы называем своим. Наделяя субъекта-наблюдателя своим (живым) телом, телесностью, мы можем видеть, как тело определяет его нишу взаимодействий, горизонт его восприятия, возможность познания, а значит, конституирует его существование как в смысле «*esse est percipi*» Беркли, так и декартовского «*cogito ergo sum*». Возвращенный в собственное тело разум историчен. Он открыт потоку времени и готов к непосредственному восприятию.

---

<sup>21</sup> Бергсон А. Собр. соч. Т.1 Опыт непосредственных данных сознания. С.62.

Исследователь, вооруженный лишь бесплотным разумом, не только отчасти ограничен в изучении живого, развивающегося мира, но и потенциально опасен. В XX веке, как никогда ранее, экологичность и человекомерность познающего разума возникли как проблемы существования. В наше время происходит осознание того, что познание не только активно, но и несет в себе непредсказуемость дальнейшего поведения системы. Как писал Мерло-Понти, «необходимо, чтобы научное мышление – мышление обзора сверху (*de survol*), мышление объекта как такового – переместилось в изначальное «есть», местоположение, спустилось на почву чувственно воспринятого и обработанного мира, каким он существует в нашей жизни, для нашего тела, – и не для того возможного тела, которое вольно представлять себе как информационную машину, но для действительного тела, которое я называю своим»<sup>22</sup>. Человек, совершив гигантский цикл научного познания, не только вновь почувствовал, но и осознал «присутствие внешнего мира «на кончиках» наших пальцев» (Мерло-Понти). Рассуждая о феноменологии восприятия, Мерло-Понти обнаруживает телесность духа в солидарности наблюдателя и наблюдаемого. «Мир в конечном счете находится внутри нас, а не перед нами» (Мерло-Понти).

Автопоэтическая система, будучи самонаблюдаемой, своей деятельностью конституирует наблюдателя и вместе с ним те формы пространства и времени, которые важны для обеспечения непрерывности автопоэзиса. Существовая на основании самополагающего различия между системой и окружающей средой, автопоэтическая система конституирует также некое тело, на котором замкнуты все циклы непрерывных самосотнесений. Таким образом, рождение наблюдателя – это рождение тела, взаимопревращающего пространство и время, заполняющего собой разрыв между живой системой и миром. Познание осуществляется не неким трансцендентальным субъектом – предельной абстракцией теории познания, а живым *наблюдателем* – человеком, вступающим во внутренний диалог с самим собой и другим человеком, создающим в этом темпоральном диалоге или коммуникации новые события и смыслы.

---

<sup>22</sup> Мерло-Понти М. Око и дух. // Французская философия и эстетика XX века. М., 1995. С.218 – 219.