

«Ничей рефлекс»: энактивизм и наблюдационная философия о сознании и наблюдении*

М.Д. Мирошниченко

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова, Москва, Россия

Аннотация

Статья посвящена реконструкции наблюдационной философии Александра Пятигорского в контексте противостояния двух версий трансцендентального проекта человека в мире. Первый проект акцентирует внимание на инвариантной, функциональной организации познающих систем, абстрагируясь от телесной, аффективной и феноменологической реализаций этой организации. Второй, напротив, делает основную ставку на феноменологическую перспективу опыта данности, всегда зависящего от того, чей это опыт и как устроена переживающая его познающая система. Первый проект можно назвать функционалистским, а второй – феноменологическим. Онтологические и эпистемологические позиции данных проектов конкретизируются в контексте проблемы наблюдателя, его статуса в мире и практике познания. Наблюдационная философия занимает промежуточное положение между двумя этими программами, поскольку, стремясь вскрыть инвариантную структуру наблюдения, отправляется от фактического опыта воплощенного субъекта, помещенного в ситуацию самонаблюдения и наблюдения за другим субъектом. Делается вывод, что с функционалистским проектом философия Пятигорского разделяет стремление к самообъективации (наблюдение за мышлением всегда есть наблюдение за другим мышлением) и отказ от пространственно-временной локализации познавательной способности (мышление всегда «ничье», оно не принадлежит конкретному индивиду). С феноменологическим проектом энактивизма Пятигорского роднит стремление вскрывать инвариантные структуры познания в ходе наблюдения за действительным осуществлением познавательных актов (организация познающих систем едина, а ее структурные реализации множественны), отказ от субстанционализации «Я» («ничье» мышление есть скорее эмерджентный эффект взаимодействия двух и более наблюдателей – аутопоэтических систем) и отказ от теоретической постановки про-

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

блемы сознания (поскольку обсервационная философия представляет собой скорее метатеоретические подступы к теории сознания, которое для феноменологии по определению является практическим).

Ключевые слова: наблюдение, сознание, феноменология, функционализм, энактивизм, когнитивная наука, теория систем.

Максим Дмитриевич Мирошниченко – кандидат философских наук, стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований имени А.В. Полетаева Национального исследовательского университета «Высшая школа экономика», старший преподаватель кафедры биоэтики и международного медицинского права ЮНЕСКО, Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова.

jaberwokky@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1374-1599>

Для цитирования: Мирошниченко М.Д. «Ничей рефлекс»: энактивизм и обсервационная философия о сознании и наблюдении // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 46–63.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-46-63

“None’s Reflex”: Enactivism and Observational Philosophy on Consciousness and Observation*

M.D. Miroshnichenko

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

Pirogov Russian National Research Medical University, Moscow, Russian Federation

Abstract

The paper is dedicated to the reconstruction of Alexander Piatigorsky’s observational philosophy within the context of the confrontation between two versions of the transcendental project of man-in-the-world. The first project accentuates the invariant functional organization of cognitive systems by abstracting from bodily, affective and phenomenological realization of this organization. On the contrary, the second project emphasizes the phenomenological perspective of the experience of givenness, always already dependent on who’s this experience is and how the cognitive system living this experience is organized. The first project can be called functionalist, and the second – phenomenological. Ontological and epistemological positions of these projects are specified in the problem of the observer, its status in the world and cognitive practice. The observational philosophy possesses an intermediate position between these two programs since, aiming to disclose the invariant structure of observation, it proceeds from the factual experience of the embodied

* The article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program and funded by the Russian Academic Excellence Project “5–100.”

subject placed into the situation of self-observation and observation of the other subject. It is concluded that Piatigorsky's philosophy borrows from the functionalist project the commitment to self-objectivation (observation of thinking is always the observation of the other thinking) and rejection from the spatiotemporal localization of cognitive activity (thinking is always "none's" and does not belong to any kind of individual). With the phenomenological project of enactivism Piatogorsky shares the aspiration to disclose the invariant cognitive structures during the empirical observation of the real enactment of cognitive agency (the organization of cognitive systems is the same while its structural realizations are multiple), abandonment of substantialization of the self ("none's" thinking is considered as the emergent effect of interaction among two or several observers – the autopoietic systems) as well as the refusal from theoretical formulation of the problem of consciousness (observational philosophy develops metatheoretical prolegomena to theory of consciousness, which in turn is considered as lived and essentially practical in phenomenology).

Keywords: observation, consciousness, phenomenology, functionalism, enactivism, cognitive science, systems theory.

Maxim D. Miroshnichenko – Ph.D. in Philosophy, Research Assistant, Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University Higher School of Economics; Senior Lecturer, UNESCO Network Chair in Bioethics and International Medical Law, International Medical School, Pirogov Russian National Research Medical University.

jaberwokky@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1374-1599>

For citation: Miroshnichenko M.D. (2020) "None's Reflex": Enactivism and Observational Philosophy on Consciousness and Observation. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol 63, no. 4, pp. 46–63. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-46-63

Введение.

Наблюдатель – от человека в мире к абстракции

Кто такой наблюдатель и что он наблюдает? Наблюдатель может быть представлен как не вовлеченный в наблюдаемые им процессы абстрактный полюс чистого созерцания, а может быть, наоборот, рассмотрен как неотъемлемый элемент самой ситуации наблюдения¹. Однако, как кажется, наблюдатель как абстрактно отстраненный от наблюдения и конкретно вовлеченный в него попеременно сменяют друг друга в действительной практике познания, будучи, по сути, двумя сторонами одного и того же наблюдателя. Этим наблюдателем является человек в мире, неотделимый от своего непосредственного окружения и составляющий с ним неразрывное единство.

¹ К примеру, в «копенгагенской интерпретации» квантовой физики фигура наблюдателя вводится как то, что самим актом наблюдения вносит изменения в то, что наблюдается, а в теории систем любая система в среде как таковая возникает только как наблюдаемая другой системой.

Можно утверждать, что фигура абстрактного наблюдателя исторически возникла из конкретных действий наблюдающих людей в качестве регулятивной идеи, нормативного идеала отвлеченного познания. Вновь возникший абстрактный наблюдатель в полной мере выразил стремление человеческого познания к выделению всеобщих инвариантных структур познаваемой действительности, а переход человечества к тотальной абстракции, чистым алгоритмическим процедурам и вычислительной контингентности является следующим шагом этой эмансипации [Negarestani 2014; Parisi 2014]. В таком ракурсе грядущей эпистемологической ситуацией станет высвобождение чистого, лишённого пространственно-временной локализации субъекта-наблюдателя, свободного от телесности, аффектов и конечности.

Отследить корни такого понимания познания можно, к примеру, в трансцендентальной философии: за каждым познавательным актом субъективности кроется абстрактный принцип, объединяющий и упорядочивающий их, производя видимость целостного рефлексивного «Я», – и при этом не являющийся элементом ряда упорядочиваемых им актов. Наблюдатель, присутствующий за всяким актом моего сознания, есть безличное место, «из» которого и «в» котором происходит мыслительный процесс, – это скорее принцип функциональной организации и темпорального упорядочивания дискретных эпизодов, «проблесков» мышления, по отношению к которым феноменальные, аффективные процессы оказываются контингентными, не-необходимыми, ведь мышление способно к жизни без тела и существует как чистая рефлексивность, замыкание на само себя посредством наблюдения за другим мышлением, которое, в свою очередь, тоже всегда уже оказывается замкнутым на себе через другого.

Следовательно, реальная субъективность, скрывающаяся за актами феноменально представленной самой себе самости, является функциональной и не зависит от чувственно переживаемого содержания, обретающего значение лишь посредством категориальной обработки чувственных данных, которую она обеспечивает. Наблюдает не феноменальное «Я», а то, что обеспечивает последнему доступ к полю наблюдения и что оказывается за пределами его непосредственного доступа.

Это двойственное понимание наблюдателя во многом соответствует различию между двумя образами человека в мире [Sellars 1991, 4]. Мы можем представить самих себя как субъектов, обладающих внутренней феноменологической жизнью, понимающих друг друга при помощи инструментария повседневного языка, в котором каждый из нас по необходимости обладает перспективой на мир, пронизанный смыслом. В то же время мы

можем помыслить себя, с точки зрения науки, как физические автоматы, побочные продукты развития центральной нервной системы, или, говоря более шире, – абстрактной способности мыслить концептуально, гипотетически, дискурсивно.

Однако такое жесткое противопоставление таит в себе внутренние сложности: мир повседневного восприятия континуален, текуч и непредсказуем, в то время как мир науки укладывается в упорядоченные паттерны дискретных сущностей, многие разновидности которых не наблюдаемы невооруженным взглядом². Как будет показано в дальнейшем, граница между этими двумя образами и двумя представлениями о наблюдателе проницаема, поскольку оба видения говорят о человеческом наблюдателе в воспринимаемом им мире.

Для того чтобы показать проницаемость этой границы, я обращусь к философской программе, связанной с проблематизацией фигуры наблюдателя. Речь идет о проекте обсервационной философии Александра Пятигорского. Обсервационная философия развивает одну из разновидностей того, что исследователи называют *трансцендентальным проектом* человека в мире [Tengelyi 2013], делая акцент на функциональной организации субъекта-наблюдателя, а не на многообразии его антропологических или психологических реализаций.

В этом отношении Пятигорский оказывается внутри антагонизма двух версий современной трансцендентальной философии³. Одну сторону представляет позиция, которую можно охарактеризовать как *прагматический функционализм* [Negarestani 2014, 455], делающий акцент на *формальном*, организационном аспекте познавательной деятельности, с чем связан призыв к универсализации познания, не зависящего от того, как устроен такой познающий субъект. Важно то, что производит феноменальный опыт субъекта, а не то, как именно он переживает свой опыт мира.

Этой позиции противостоит иной взгляд, который можно назвать *феноменологическим*⁴. Он подчеркивает, что для исследо-

² При этом я осознаю, что этот тезис может быть раскритикован с точки зрения истории или социологии научного знания. Тем не менее, я предлагаю трактовать эти два образа человека как «идеальные типы», следуя за автором этого различия Уилфридом Селларсом.

³ В данной статье впервые представлено такое позиционирование философии Пятигорского. Отчасти оно было инспирировано проблематизацией фигуры наблюдателя в ракурсе конструктивистского подхода к вопросу о сознании [Gasparyan 2015].

⁴ Под «феноменологией» здесь и далее я имею в виду философскую программу, отдающую онтоэпистемологический приоритет опыту, субъективности и сознанию, которые наделяются конститутивной ролью. В этом смысле трансцендентальный характер феноменологической рефлексии, в

вания когнитивной организации субъектов важно исследовать то, как именно переживается ими контакт с воспринимаемой действительностью, зависящий от того, как устроены эти субъекты и в каком смысле они производят мир посредством своих действий. Потому важна не столько универсальная (трансцендентальная) организация, сколько ее реализация в эмпирических структурах конкретных, воплощенных субъектов.

Эти проекты человека в мире отсылают к двум пониманиям наблюдателя и его роли в наблюдении [Sellars 1991]. Далее я обращаюсь к феноменологическому проекту, чтобы на его фоне более рельефно высветить основные черты обсервационной философии. Феноменологию, а точнее, ее ответвление в рамках когнитивной науки – энактивизм – отличает отказ от возможности построения *теории сознания*. В конечном счете, это связано с тем, что теоретическое абстрактное мышление всегда предполагает отчуждение человека от того, кем он является, объективацию, которая оказывается недостижимой. Я не способен представить себя как объект в мире, ибо я сам – субъект для мира.

Сознание в мире и для мира

Начну с объяснения того, почему феноменология делает акцент на конститутивной роли субъективности для возникновения мира. Центральной идеей здесь является понятие *феноменологизации* – т.е. замещение самозамкнутой природы, отображаемой в субъективных репрезентациях, природой, в которой (и для которой) сознание является фундаментальным понятием. Это соображение не может быть понято как разновидность панпсихизма; скорее имеется в виду, что природы без сцены, на которой она манифестируется, т.е. без сознания, просто нет [Varela 1997]. И это не подразумевает субъективного идеализма, ведь, несмотря на очевидную зависимость сознания от природы (в виде физиологии, эволюционно возникшей нейронной архитектуры и т.д.), это не позволяет сводить факт сознания к внеположным ему структурам.

Последнее также означает, что при размещении феноменологии внутри оппозиции «интернализм – экстернализм» она занимает позицию экстернализма. Сознание «рассеивается» в сетях дискурсов, практик и материальных артефактов и потому лишено пространственной локализации. Имеется в виду не непосредственные интенции основоположника феноменологии Эдмунда Гуссерля,

своим акценте на «чистой содержательности» опыта, противостоит прагматическому функционализму, интересующемуся абстрактными механизмами производства осознаваемых переживаний, но не ими самими в аспекте их субъективной данности. данности (см.: [Tengelyi 2013; Varela 1996]).

а общий срез современных последователей трансцендентального понимания сознания в феноменологии и феноменологически настроенной когнитивной науке.

Мир в феноменологии – это результат конституирования, что, однако, не влечет кантианских выводов о том, что требуется дедукция формального, очищенного от эмпирических наслоений категориального аппарата, работа которого с «чувственными данными» будто бы «производит» мир. У сознания действительно есть доступ к миру, мыслимая им предметность не является чем-то «внутренним», и мой опыт мира есть опыт непосредственного контакта с немиром. При этом важно понимать, что этот опыт мира не является ни субъективной проекцией мира самого по себе, ни иллюзорным конструктом. Если бы мой опыт был лишь пассивным отражением реальности в моем сознании, то для того, чтобы соотнести это отражение с отражаемым, мне требовалось бы выйти за пределы собственного опыта, «извне» него соотнося элементы репрезентации с репрезентируемыми объектами «в себе».

Феноменологическая максима примата данности означает, что мы должны принимать к сведению генетические отношения идеи объективного (в частности, научного) познания и имманентного опыта сознания. Так, мы можем рассматривать абстрактное геометрическое пространство как производное от изначального опыта пространственности нашего тела, расположения его частей, индивидуального формирования телесной схемы и т.д. Можно отследить истоки абстракций высокого уровня, с которыми работает естествознание, и обнаружить, что они являются «законсервированными» процессами образования абстракций из жестов сенсомоторного опыта. Поэтому они оказываются «укорененными» в структуре субъективности. Применительно к проблематике философии науки это означает переход от реалистической к инструменталистской позиции, осознающей зависимость познания мира от устройства познающего субъекта [Hansen 2017, 86]. Нет познания вне воплощающих его материальных практик, которые, в свою очередь, «выдают» неустранимое присутствие познающего в мире.

Наиболее полное выражение такое представление о зависимости объективности и абстракции от жизни конкретных познающих существ находит в программе энактивизма в когнитивной науке. Его основанием служит возникшая в начале 70-х гг. теория аутопоззиса. Будучи частью неокибернетического движения, она развивает системный подход к определению того, что такое жизнь в ее связи с познанием. Энактивизм, развитый Франсиско Варелой и его единомышленниками в 90-е гг., по сути, представляет собой применение теории аутопоззиса к самому познающему, который,

«изнутри» собственного познаваемого мира, осмысляет собственный опыт и его внутренние ограничения.

Для теории аутопоззиса познание отображает структуру познающего, что означает: имеет место зависимость между тем миром, который дан нам в опыте, и тем, как устроены мы сами. То, что феноменология рассматривает в качестве интенциональной соотнесенности ноззиса (мышления) и нозмы (мыслимого содержания), в энактивизме переносится в регистр научного теоретизирования как *структурное сопряжение* живой системы и ее окружающей среды. Варела писал:

Первый разрез (cut), самое элементарное различие, которое мы можем осуществить, это, вероятно, интуитивно приемлемый разрез между мной как переживающим опыт субъектом, с одной стороны, и его опытом, с другой. Но этот разрез ни при каких обстоятельствах не может быть разрезом между мной и независимо существующим миром объективных предметов. Наше «познание», какой бы разумный смысл мы не придавали этому слову, должно начинаться в опыте и в разрезах в этом опыте – таких как, к примеру, разрез между той частью нашего опыта, которую мы в конечном итоге называем «нами», и всем остальным опытом, вследствие этого называемым «миром». Следовательно, наш мир, вне зависимости от того, как мы структурируем его, вне зависимости от того, насколько успешно нам удастся удерживать его стабильным и наполненным неизменными предметами и рекуррентными (resurgent) взаимодействиями, по определению есть мир, зависимый от нашего опыта [Varela 1980, 274].

Энактивизм стремится переориентировать научное исследование сознания с анализа нейрональных процессов на рассмотрение непосредственно проживаемого человеком опыта. В этом смысле энактивизм является *эмпирико-научной феноменологической* версией трансцендентального проекта [Varela 1996]. Идею самоотчуждения, с которой, как считают некоторые авторы, началась когнитивная революция [Duru 2009], стоит упразднить: человек не мыслящая машина, а живое воплощенное существо, не объект, а субъект, оснащенный телом, сообществом, артефактами и символическими системами. Потому основной и единственной реальностью, к которой мы имеем доступ, является реальность *человеческая*.

Однако поверхностный интерес к человеческой реальности, распознаваемой в качестве единственно доступной для нашего восприятия и будто бы становящейся мерой всех вещей по мере их удаленности от человеческого поля видимости, далек от однозначной интерпретации: сама невозможность выхода за пределы человеческого восприятия, недоступность занятия перспективы «из нигде» и «из никогда» в том же смысле, в каком мы обладаем своей биологически, исторически, социально и культурно

заданной позицией, может быть понята как признак замыкания эпистемологических способностей человеческих существ.

Так, для нейрофилософии неспособность феноменальной Я-модели, производимой мозгом в качестве интерфейса для взаимодействия с миром, познать те процессы, в результате которых она возникла как модель, объясняется стремлением мозга к минимизации затрат вычислительных ресурсов. В противном случае Я-модель, обладающая доступом к генерирующим ее процессам, задавалась бы вопросом о тех процессах, которые привели к существованию эти нейровычислительные процессы, и этот регресс не имел бы конца. Итак, здесь мы сталкиваемся с тем, что нейрофилософия предпочитает называть «аутоэпистемическим замыканием» [Metzinger 2003, 57] – т.е. необходимым отказом сознанию в доступе к процессам, которые привели к его возникновению.

Такое замыкание на базовом уровне реальности без дополнительных онтологических напластований помещает Я-модель в «окно» своего присутствия в мире – мгновенное впечатление от реальности, становящейся «нулевой» реальностью непосредственного восприятия.

Следовательно, энактивистский аутопоэтический наблюдатель может оказаться иллюзией, моделью, производимой подлинным наблюдателем – мозгом. Но и сам мозг с его сетевой организацией может оказаться лишь артефактом еще более абстрактных принципов, которые сами по себе не зависят от того, как они могут быть воплощены – церебрально, телесно, машинно и т.д. [Parisi 2014, 173].

Наблюдатель и его тень

Здесь мы вновь сталкиваемся с фигурой наблюдателя, уклоняющегося от натурализации. Наблюдатель, следовательно, не зависит от своих эмпирических реализаций и в этом смысле предполагает своего рода «субъективизм без самости», близкий абстрактному пониманию наблюдения в указанном выше смысле. Наблюдение, стало быть, не сводится к фактической структуре биологически данного и требует анализа функциональных операций самозамыкания акта наблюдения на самом себе вне зависимости от структурной специфики самого исполняющего эти акты наблюдателя. Можно предположить, что именно это интересует обсервационную философию Пятигорского.

Ситуация наблюдения в обсервационной философии начинается с различения наблюдателя и того, что им наблюдается. Пятигорский формулирует «постулат наблюдения»: *нечто устроено так, что наблюдается и наблюдает* [Пятигорский 2002б, 9]. Следовательно, в поле наблюдения нечто распознается в своей

определенности посредством отличия от того, что им не является. При этом Пятигорский оговаривается, что в самом наблюдаемом объекте не присутствует каких-либо «следов» наблюдателя, его присутствие ничто не выдает – что означает невозможность наблюдателя стать наблюдаемым через мыслимый им предмет..

Процесс наблюдения обладает определенной локализацией, которую Пятигорский маркирует как «место, из которого я думаю». Чтобы возвести наблюдение к инстанции, «в» и «через» которую оно осуществляется, он разграничивает операции мышления, рефлексии и сознания. Мышление – наблюдение *par excellence* – не является ни рефлексивным процессом отождествления самости с самой собой, ни ощущением себя в субъективном сознании. Тематизировав мышление как встречу с «другим», *никогда не «моим»* мышлением, Пятигорский выводит фигуру, служащую «местом», «из» которого высказывается обсервационная философия, мыслящая мышление как объект мысли. Ясно, что субъект-наблюдатель не человек, ведь обсервационная философия «по определению не антропоцентрична, поскольку в центре ее наблюдения находится не человек, а мышление – чье, в принципе, безразлично. Или, говоря иными словами, для нее сам “феномен человека” – только один из случаев наблюдаемого мышления» [Пятигорский 2002б, 17].

Неантропизм может развиваться только изнутри философии в порядке совершенствования и развития рефлексивных процессов философского мышления. Я вполне осознаю, что, пока само понятие неантропизма представляется несколько экзотическим прежде всего потому, что еще не придумана новая феноменологическая редукция, но не редукция антропизма к неантропизму, а редукция антропизма и неантропизма к какому-то третьему более общему понятию, в отношении которого антропизм и неантропизм фигурировали бы как частные случаи [Пятигорский 2002а].

Наблюдение – «ничье», внелично и существует как эффект соотношения нескольких наблюдательных позиций. Но сколько требуется наблюдений, чтобы сконструировать наблюдателя? В теории аутопоззиса рассуждение начинается с введения фигуры наблюдателя. Однако здесь идет речь о кибернетическом наблюдателе: аутопоззис рассматривает не только наблюдаемые системы, но и наблюдающую систему, рекурсивно применяя собственные эпистемологические позиции к тому, кто их высказывает. *Всё сказанное сказано наблюдателем* [Maturana, Varela 1980, 8]. Базовая познавательная операция, проводимая наблюдателем, – это операция различения, которая выделяет «нечто» в качестве целостного образования в среде, на некоем «фоне».

То, что распознается и выделяется таким самореферентным наблюдателем, является системой, которая «вживлена» в свое непосредственное окружение. Будучи единством, отличным от окружения, она представляет собой промежуточный результат интеграции составляющих ее компонентов. Множество наблюдаемых отношений между компонентами системы, определяющее ее в качестве единицы и не зависящее от свойств компонентов, образует *организацию* системы. Организация инвариантна, хотя может быть воплощена в различных компонентах. Конкретизация организации в множестве действительных отношений между компонентами системы, конституирующих ее как пространственную единицу, образует *структуру* системы.

Отсюда следует, что организация системы может быть реализована посредством нескольких возможных структур, а в качестве воплощенного инварианта среди множества структурных реализаций системы она определяется наблюдателем, видящим систему в среде. *Аутопоэзис*, таким образом, и является такой организацией: он определяется как сеть процессов производства компонентов, которые используются в качестве ресурсов производства этих компонентов в гомеостазе системы. Аутопоэтическая система обладает циклической организацией, позволяющей ей поддерживать свою целостность во взаимодействии со средой [Maturana, Varela 1980, 78–79]. Принято считать, что именно аутопоэзис способен дать минимальное определение жизни и познания, связывающее их воедино: живые системы являются когнитивными системами, а жизнь – процессом познания.

Познание понимается и обсервационной философией, и энативизмом как артикуляция сложившейся организации, которая онтологически есть нечто большее, чем просто комплекс или совокупность ее отдельных составляющих. Предполагается, что организация наблюдателя неизменна в ходе его взаимодействия с элементами среды, в то время как структурное воплощение организации претерпевает частичные модификации. Этим сохраняется и поддерживается различие между системой и ее средой в глазах наблюдателя. Это поддерживаемое различие, не препятствующее системе эффективно взаимодействовать со средой, называется *структурным сопряжением*⁵.

Теоретики систем считали, что сопряжение между системой и средой производит то, каким будет качественно переживаемый мир «с точки зрения» системы. Более того, имеет место конгруэнтность между тем, как когнитивно устроена система, и тем, какой мир она воспринимает как «свой». При этом «мой» мир в

⁵ Системы и ее окружающей среды; двух и более систем между собой.

действительности оказывается лишь *порцией* реальности, ограниченной моим познавательным аппаратом, нишей в среде.

Ниша – это класс взаимодействий, в которые способна вступить наблюдаемая извне живая система. Это лишь участок среды, обитателем которой является наблюдатель, фиксирующий поведение наблюдаемой системы. *Среда* – класс взаимодействий, в которые способен вступить наблюдатель и которые он опознает как контекст своего взаимодействия с наблюдаемой системой. Для наблюдателя ниша – это фрагмент, порция (его) окружающей среды, в то время как для наблюдаемой системы ее ниша полностью исчерпывает ее мир [Maturana, Varela 1980, 134]. Другими словами, среда может включать в себя множество ниш, но, взятая в перспективе другого наблюдателя, она сама может оказаться нишей.

Ниша наблюдаемой системы и среда наблюдателя пересекаются в той степени, в которой наблюдатель и наблюдаемая система образуют совместимыми организациями, при этом всегда имеются участки окружающей среды наблюдателя, которые находятся вне познавательного доступа наблюдаемой системы, и, наоборот, имеются участки ниши, не пересекающиеся с конфигурацией взаимодействия наблюдателя.

Наблюдаемый человеком мир – это мир, просматривающийся «сквозь» его аппарат восприятия. Я могу наблюдать лишь то, что является результатом операций различения, которые могут осуществляться иначе, по-другому организованными наблюдателями. Следовательно, наблюдатель способен различать систему и ее окружение лишь «изнутри» собственного окружения – в котором, говоря словами обсервационной философии, нечто наблюдается. Потому, в известном смысле, все распознаваемые наблюдателем структуры и отношения в наблюдаемой системе могут не быть конститутивными для самой наблюдаемой системы с точки зрения ее собственной среды.

Поскольку теория аутопоэзиса «выговаривает» «точку зрения» человека как живой системы, объективный взгляд на нас самих возможен лишь как уподобление нас другим живым существам. Аутопоэзис как неокибернетическая теория предполагает возможность переноса описательных категорий от наблюдаемой системы к наблюдающей. Последняя оказывается не инженером-проектировщиком артефакта, а живым существом, вовлеченным во взаимодействие с наблюдаемым. Наблюдатель и наблюдаемое способны к взаимному обмену рефлексивными позициями, хотя последнее совсем не обязательно является человеком, по-другому реализуя аутопоэзис.

«Рефлекс Z» и метатеория сознания

Проблема, однако, состоит в том, что при принятии представления, будто все, сказанное наблюдателем, справедливо относительно

но его самого, предполагается: его окружающая среда является нишей в среде другого наблюдателя. Самоприменимость этих эпистемологических соображений, не нашедшая должного развития в пределах теории аутопоззиса, имеет сходное выражение у Пятигорского в виде «аксиомы наблюдаемости»: наблюдатель наблюдает только те объекты, которые он *может* наблюдать [Пятигорский 2002б, 74]. Здесь делается акцент на наблюдательной способности: необходимо «высвеченное» пространство, в котором нечто задается *как* наблюдаемый объект: «наблюдаться может только то мышление, которое само может наблюдать; наблюдать может только то мышление, которое само может наблюдаться» – это то, что Пятигорский предлагает называть «постулатом ограниченного антропизма» [Пятигорский 2002б, 78].

Человеческое познание, следовательно, является не целью, а объектом философского наблюдения. В этом смысле обсервационная философия оказывается ближе абстрактному функционалистскому пониманию субъективности в своем колебании между психизмом/антропизмом и внеличным наблюдателем, возникающим на пересечении моего наблюдения за другим мышлением и наблюдением моего мышления другим мышлением. Антропизм и другие ситуативные способы структурного воплощения единой рефлексивной организации наблюдения суть частные случаи общей ситуации функционально организованного мышления – при этом инварианты такой организации все равно «считываются» и распознаются лишь из фактически осуществляемой активности «я», думающего «из» этого абстрактного, лишенного пространственной и временной локализации «места».

Это, на первый взгляд, роднит Пятигорского и энактивистов, которые, как известно, утверждали, что сознания ни существует, ни не существует, поскольку оно возникает спонтанно и эмерджентно вследствие интеграции локальных подсистем различного уровня сложности [Varela 2002, 76]. Важно, однако, то, что эти подсистемы оказываются ретроактивно «охвачены» тем, что они произвели – ментальной активностью, способной осмыслить себя как эмерджентный эффект неподконтрольных ей процессов, что уже не столь близко Пятигорскому.

Здесь можно указать на то, что специфический статус сознания, субъективности, наблюдателя не позволяет «схватить» ее посредством абстрактного теоретического мышления. В энактивизме и обсервационной философии утверждается невозможность построения теории сознания: у Пятигорского это влечет отказ от «теории» в пользу методологического анализа подступов к «чистой содержательности» сознания о чем-то [Пятигорский 2002б, 61], что, как следствие, означает переход к методологической борьбе с ним.

Борьба с сознанием означает, что стремлением человека сознание перестает быть чем-то спонтанным, относящимся к природе, автоматически функционирующим. Сознание становится познанием и *на это время* (слово «время» здесь не имеет физического смысла) перестает быть сознанием и как бы становится *метасознанием*, – и тогда термины и утверждения этого последнего мы называли бы *метатеорией*. Иначе говоря то, что нас с необходимостью толкает к построению теории метасознания, есть необходимость борьбы с сознанием [Мамардашвили, Пятигорский 1971, 346].

Энактивизм, хотя и поддерживает воздержание от теоретической постановки вопроса о сознании (по сути, реализующее феноменологическое эпохэ), тем не менее стремится разрешить «трудной проблемой» сознания [Vörös, Bitbol 2017] через экспериментальные исследования опыта от первого лица. Более того, для энактивизма сознание принципиально необъективируемо, будучи потоком опыта и аутоэпистемически замкнутым процессом взаимодействия системы и среды.

Поскольку здесь опыт сознания несводим к приватному опыту «квалиа» и включает в себя целое множество всевозможных проявлений, теория сознания, которая могла бы объяснить, *зачем* оно нам, оказывается невозможной. *Теория сознания с феноменологической точки зрения оказывается противоречием в понятиях – невозможно построить «теорию практики», не пересмотрев соотношения теоретического и практического в нашем привычном течении жизни*. Сознание для энактивизма изначально предполагает не только познавательную открытость миру, но и соотнесенность с другими субъектами – обитателями общего нам мира (человеческого, но также и мира животных, природного мира). В этом видится его расхождение с обсервационным самонаблюдением:

Сознание *как таковое* (а не его понимание) не может быть нами, буквально говоря, жизненно пережито, оно не может быть для нас феноменом жизни и поэтому оно не может быть объектом позитивного знания. И дело не только в том, что оно не может быть объектом личного опыта, хотя это тоже очень важно, – а в том, что мы просто уславливаемся, что для нас оно не может быть *никаким объектом*. Мы говорим, что работаем с сознанием, что занимаемся пониманием сознания именно потому, что, очевидно, описывать само сознание, работать с самим сознанием, а не с его пониманием, – невозможно [Мамардашвили, Пятигорский 1971, 348].

В связи с этим обнаруживается, что у Пятигорского трансцендентальные мотивы оказываются куда сильнее, чем у энактивистов, ведь внутренний наблюдатель, *«рефлекс Z»* [Пятигорский 2002б, 142], скрывающийся за всяким актом человеческого созна-

ния, очень сходен с безличным механизмом трансцендентального единства апперцепции в кантовской философии. Пятигорский указывает на ошибочность гипостазирования наблюдаемого познавательного акта, когда последний приписывается определенному субстанциальному агенту, его будто бы исполняющему.

При этом важно отметить, что внутреннего наблюдателя можно обнаружить при занятии «внешней» позиции относительно собственного мышлением, когда оно наблюдается как «другое». Это означает прохождение стадий «отчуждения» человеческого субъекта с его ментальной спецификой, раскрывающего «место, из которого я думаю». Как итог, самообнаружение «рефлекса Z» требует дисциплины работы с мышлением, сконцентрированным в конкретном человеке.

Весьма сходные мотивы встречаются в поздних работах Варелы и его соавторов: никакие организационные инварианты когнитивной деятельности живых существ (о которых шла речь в теории аутопоэзиса) не могут быть даны объективно, вне их данности в опыте тому, кто наблюдает за живыми системами и распознает эти инварианты.

«Жизнь может быть познана только жизнью» – такова максима «биофилософии» Ханса Йонаса, ставшая отправной точкой для поздних работ Варелы [Weber, Varela 2002]. Наблюдатель за живой системой, будучи одушевленным телом, способен распознать жизнь в среде лишь потому, что является живым сам. Предположение, что наблюдаемая система обладает «внутренней» перспективой, основано на наличии у наблюдателя субъективного измерения. Это свидетельствует: наблюдатель и наблюдаемое им имеют общую (или по крайней мере минимально совместимую) организацию, делающую их познаваемыми друг для друга.

Аналогично тому, как наблюдение за живой системой возможно лишь потому, что сам наблюдатель тоже является живой системой, обладающей аутопоэтической организацией, конституирующей смысловой мир, наблюдатель обсервационной философии оказывается не абстрактной моделью, а необходимым принципом организации процесса наблюдения. Человек, следовательно, является одним из случаев мышления или одной из множества реализаций аутопоэтической организации. Поскольку у нас нет иного доступа к мышлению и аутопоэзису, чем тот, которым мы, люди, обладаем, отправной точкой для тематизации познания должен быть человеческий опыт⁶.

⁶ При этом еще раз укажу на нетождественность сознания жизни, подчеркиваемую обсервационной философией: «я в какие-то моменты своей жизни ясно чувствую, что у меня есть такая жизнь, которая сознанием не является, и что эта жизнь может существовать, может обретать какую-то полноту – не только, поскольку сознание останавливается, чтобы *быть*

Для энактивизма не существует организации жизни вне ее структурных воплощений в системах, «вдействующих» (enacting) свои миры, как и нет инварианта «рефлекса Z» вне мышлений, которые наблюдаются им и наблюдают за ним. Множественность конституируемых миров, частично пересекающихся и коэволюционирующих с миром наблюдателя, как и перекрестный обмен наблюдательными отношениями, наталкивают на вывод: нет единой для всех живых существ реальности, как нет и единого всезнающего наблюдателя этой реальности, который сам бы при этом не наблюдался.

«Никто» обсервационной философии, наблюдающий «распределение ничто», становится релевантным сюжетом для энактивизма: в обоих проектах речь идет о ненатурализуемом остатке, адекватное осмысление которого остается недостижимым для редукционистского естествознания. И если у Пятигорского сознание определяется как недостижимый объект наблюдения, к которому внечеловеческий наблюдатель может приближаться лишь асимптотически, то у энактивистов сознание не может наблюдаться теоретически, поскольку всегда является экзистенциальной практикой жизни сознания.

Заключение

В данной статье я показал, что обсервационная философия Александра Пятигорского колеблется между двумя версиями трансцендентального проекта – абстрактно-функциональной и феноменологической. При этом, абстрактно тематизируя фигуру наблюдателя, Пятигорский приходит к выводам, весьма близким феноменологической программе энактивизма.

Обсервационная философия и энактивизм, по сути, предлагают свои версии *избавления от категории сознания*: первая – в связи с неформализуемой «содержательностью» сознательных феноменов, а последний – в силу необъективируемости человеческого опыта.

Признание неотделимости наблюдателя и созерцаемого им поля наблюдения совмещается обсервационной философией и энактивизмом с критикой субстанциализации и гипостазирования наблюдателя. Наблюдаю не я, а определенное «место», возникающее на перекрестье рефлексивных позиций, – потому оно не может быть локализовано в пространстве и времени, будучи рассеяно в системе тела, среды и их взаимоотношений⁷.

осознанным, но постольку, поскольку оно останавливается, чтобы его *не было*» [Мамардашвили, Пятигорский 1971, 347]

⁷ Автор выражает признательность Фонду Александра Пятигорского и Людмиле Стоковской-Пятигорской за оказанную помощь в написании настоящей статьи.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Мамардашвили, Пятигорский 1971 – *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Три беседы о метатеории сознания (краткое введение в учение вижньянавады) // Труды по знаковым системам. 1971. Т. 5. С. 345–376.

Пятигорский 2002а – *Пятигорский А.М.* Вкратце о философской психологии и психологической философии (методологические размышления). – URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/stati/filosofskie-stat/vkratce-o-filosofskoy-psihologii-i-psihologicheskoy-filosofii/> (дата обращения 18.11.2019).

Пятигорский 2002б – *Пятигорский А.М.* Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии. – Рига: Liepnieks & Ritups, 2002.

Dupuy 2009 – *Dupuy J.-P.* On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind. – Cambridge, MA: The MIT Press, 2009.

Gasparyan 2015 – *Gasparyan D.* What Can the Global Observer Know? // Constructivist Foundations. 2015. Vol. 10. No. 2. P. 227–237.

Hansen 2017 – *Hansen M.* The Media Entangled Phenomenology // Braidotti R. and Dolphijn R. (Eds.) Philosophy after Nature. – London; New York: Rowman & Littlefield, 2017. P. 73–98.

Maturana, Varela 1980 – *Maturana H., Varela F.J.* Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. – Dordrecht: D. Reidel, 1980.

Metzinger 2003 – *Metzinger T.* Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity. – Cambridge, MA: The MIT Press, 2003.

Negarestani 2014 – *Negarestani R.* The Labour of the Inhuman // #Accelerate: The Accelerationist Reader / ed. by R. Mackay, A. Avanessian. – Falmouth: Urbanomic, 2014. P. 425–466.

Parisi 2013 – *Parisi L.* Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space. – Cambridge, MA: The MIT Press, 2013.

Sellars 1991 – *Sellars W.* Philosophy and the Scientific Image of Man // *Sellars W.* Science, Perception and Reality. – Atascadero, CA: Ridgeview, 1991. P. 1–40.

Tengelyi 2013 – *Tengelyi L.* Agonistic World Projects: Transcendentalism Versus Naturalism // The Journal of Speculative Philosophy. 2013. Vol. 27. No. 3. P. 236–252.

Varela 1996 – *Varela F.J.* Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem // Journal of Consciousness Studies. 1996. Vol. 3. No. 4. P. 330–349.

Varela 2000 – *Varela F.J.* Steps to a Science of Interbeing: Unfolding the Dharma Implicit in Modern Cognitive Science // The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and Our Day-to-Day Lives / ed. by G. Watson, S. Bachelor & G. Claxton. – New York: Rider, 2000. P. 71–89.

Varela 1997 – *Varela F.J.* The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature: Searching for Generative Mutual Constraints // Alter: Revue de phénoménologie. 1997. Vol. 5. P. 355–385.

Varela 1980 – *Varela F.J.* Principles of Biological Autonomy. – New York: Elsevier North-Holland, 1980.

Vörös, Bitbol 2017 – *Vörös S., Bitbol M.* Enacting Enaction: A Dialectic Between Knowing and Being // Constructivist Foundations. 2017. Vol. 13. No. 1. P. 31–34.

Weber, Varela 2002 – *Weber A., Varela F.J.* Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2002. Vol. 1. No. 2. P. 97–125.

REFERENCES

- Dupuy J.-P. (2009) *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hansen M. (2017) The Media Entangled Phenomenology. In: Braidotti R. and Dolphijn R. (Eds.) *Philosophy after Nature* (pp. 73–98). London: Rowman & Littlefield.
- Gasparyan D. (2015) What Can the Global Observer Know? *Constructivist Foundations*. Vol. 10, no. 2, pp. 227–237.
- Mamardashvili M.K. & Piatigorsky A.M. (1971) Three Conversations on Meta-Theory of Consciousness (A Short Introduction to The Learning of Vijnanavada). *Trudy po znakovym sistemam = Sign Systems Studies*. Vol. 5, pp. 345–376 (in Russian).
- Maturana H. & Varela F.J. (1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel.
- Metzinger T. (2003) *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Negarestani R. (2014) The Labour of the Inhuman. In: Mackay R. & Avanesian A. (Eds.) *#Accelerate#: The Accelerationist Reader* (pp. 425–466). Falmonth: Urbanomic.
- Parisi L. (2013) *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Piatigorsky A.M. (2002a, November 2019) A Brief Remark on Philosophical Psychology and Psychological Philosophy (Methodological Meditations). In: *Alexander Piatigorsky website*. Retrieved November 18, 2019 from <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/stati/filosofskie-statii/vkratce-o-filosofskoy-psihologii-i-psihologicheskoy-filosofii/> (in Russian).
- Piatigorsky A.M. (2002b) *Thinking and Observation. Four Lectures on Observational Philosophy*. Riga: Liepnieks & Ritups (in Russian).
- Sellars W. (1991) Philosophy and the Scientific Image of Man. In: Sellars W. *Science, Perception and Reality* (pp. 1–40). Atascadero, CA: Ridgeview.
- Tengelyi L. (2013) Agonistic World Projects: Transcendentalism Versus Naturalism. *The Journal of Speculative Philosophy*. Vol. 27, no 3, pp. 236–252.
- Varela F.J. (1996) Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 3, no. 4, pp. 330–349.
- Varela F.J. (1997) The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature: Searching for Generative Mutual Constraints. *Alter: Revue de phénoménologie*. Vol. 5, pp. 355–385.
- Varela F.J. (2000) Steps to a Science of Interbeing: Unfolding the Dharma Implicit in Modern Cognitive Science. In: Watson G., Bachelor S., & Claxton G. (Eds.) *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and Our Day-to-Day Lives* (pp. 71–89). New York: Rider.
- Varela F.J. (1980) *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier North-Holland.
- Vörös S. & Bitbol M. (2017) Enacting Enaction: A Dialectic Between Knowing and Being. *Constructivist Foundations*. Vol. 13, no. 1, pp. 31–34.
- Weber A. & Varela F.J. (2002) Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 1, no. 2, pp. 97–125.