

Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
«Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

На правах рукописи

Мирошниченко Максим Дмитриевич

**Трансцендентальные и натуралистические концепции сознания
в современной феноменологии: возможность интеграции**

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук НИУ ВШЭ

Научный руководитель:
Чернавин Георгий Игоревич,
PhD

Москва – 2019

Оглавление

Введение.....	4
Актуальность исследования	4
Степень разработанности темы исследования	10
Объект и предмет исследования	21
Цели и задачи исследования	22
Теоретическая и методологическая основа исследования	22
Научная новизна исследования.....	23
Основные положения, выносимые на защиту	24
Теоретическая и практическая значимость исследования	25
Апробация результатов исследования	25
Глава 1. Сознание, intersubjectивность, наука: трансцендентальный проект современной феноменологии.....	27
1.1. От объективности к intersubjectивности.....	27
1.1.1. Субъект – не в мире, а для мира: феноменология как трансцендентальный проект	27
1.1.2. Пассивность, аттракторы и теоретико-системное понимание феноменологии	36
1.1.3. Тело, абстракция и «феноменотехники»: научное познание как феноменологическая проблема	42
1.2. Натуралистическая критика трансцендентализма в современной философии.....	52
1.2.1. Феноменология и реальность: обоснование эпистемологического доступа.....	52
1.2.2. Критика феноменологического трансцендентализма в программе Квентина Мейясу	54
1.2.2.1. Предыстория критики: феноменология, смысл и бессмыслица	55
1.2.2.2. «Доисторическое» и «мир без нас»: Мейясу против феноменологии.....	57
1.2.3. Феноменология «после конечности»: ответ на критику	68
1.2.3.1. Объективность, наука и «феноменотехники».....	68
1.2.3.2. Феноменологический или спекулятивный реализм?	70
1.2.3.3. Архи-ископаемое и «вещь физики».....	71
1.2.3.4. «Антикоперниканский переворот» в феноменологии	79
1.2.3.5. Трансфинитное или абсолютное? Бесконечность и опыт в феноменологии	86
1.2.3.6. Пластичность как трансцендентальная контингентность	94
Выводы к главе 1	105
Глава 2. Натурализация феноменологии: методологические аспекты и попытки междисциплинарной интеграции	107
2.1. Качественный опыт как характеристика ментального	107
2.2. Манифестный образ: от «квалиа» — к образу человека-в-мире	111
2.3. Натурализация феноменологии как попытка интеграции трансцендентального и натуралистического проектов	115

2.3.1. Ментальные репрезентации, вычисления и гетерофеноменология: когнитивно-научный контекст	119
2.3.2. Натурализация как формализация	124
2.3.2.1. Идея «феноменологической нотации»	124
2.3.2.2. Изоморфизмы и онтологическое различие: критика идеи «феноменологической нотации»	127
2.3.3. «Назад, в лабораторию»: экспериментальная феноменология Шона Галлахера	139
2.3.3.1. Идея «взаимного просвещения» и ее критика	141
2.3.3.2. Социальное познание и натурализованная герменевтика	145
2.3.4. «Кардиофеноменологическое» разрешение трудной проблемы сознания в «трансцендентальном эмпиризме» Натали Депра	153
2.3.4.1. «Встреча» трансцендентального генезиса и нейрогенеза	153
2.3.4.2. Воплощенная intersубъективность в когнитивной науке	159
2.3.4.3. «Кардиофеноменология» — феноменология соматовегетативных процессов	165
Выводы к главе 2	173
Глава 3. Энактивизм как «срединный путь» между трансцендентализмом и натурализмом	175
3.1. Аутопозис: биологическая теория сознания	176
3.2. «Срединный путь»: энактивизм как философско-научная программа	188
3.2.1. Познание как воплощенное действие	190
3.2.2. Гипотеза «безличных самостей» и поток сознания	194
3.2.3. «Мыслить телом»: проект «расширенной» когнитивной науки	199
3.2.4. «Вдействуя» самость: взаимозависимое возникновение	206
3.2.5. Множественная самость и отказ от субстанциального «я»	211
3.2.6. «Естественный дрейф» и мир, лишенный основания	214
3.3. Нейрофеноменология – наука об опыте/наука опыта	219
3.4. Прагматика опыта и «наука сознания»	230
3.5. Телеология, значимость и взаимозависимость: прорыв к недуалистическому мышлению	234
3.6. Недостающий элемент: попытка реконструкции intersубъективности в энактивизме	244
3.6.1. Энактивизм, intersубъективность и задачи феноменологии	245
3.6.2. От структурного сопряжения – к intersубъективности	248
3.6.3. Аффект, «я» и «другой»: как «вдействуется» intersубъективность	251
3.6.4. Онтогенез, пластичность и свобода: энактивизм и эпигенез	258
Выводы к главе 3	261
Заключение	264
Список использованной литературы	272

Введение

Актуальность исследования

Одним из определений современной ситуации в философии можно считать «трансцендентальную реформу». Это означает, что вместо того, чтобы интересоваться частными, контингентными, индивидуальными проявлениями мира, философская мысль стремится тематизировать универсальное и всеобщее. «Коперниканский переворот», совершенный Кантом, можно понимать как переход от интереса к эмпирическому субъекту в качестве одного из объектов материального мира к интересу к субъекту как источнику смысловой реальности. Трансцендентальная философия трансформировала поиск фундаментальных строительных блоков эмпирической реальности в рефлексию над тем, какие условия должны быть удовлетворены чем-либо, чтобы оно могло считаться «реальным», действительным – каковы условия возможности явления предметов в опыте? Следовательно, цель трансцендентальной философии – не предложить метафизическую картину реальности, а установить и понять, что значит для мира быть реальным и объективным.

Соответственно, в трансцендентальной философии происходит смещение акцента, наделяющее человеческое сознание *конститутивной* ролью. Однако стоит принимать к сведению, что в ходе своего исторического развития трансцендентальная философия претерпела существенные трансформации. Для Канта конститутивность человеческого разума связывалась с тем, что, вследствие осуществления определенных процедур (трансцендентальной дедукции) из феноменального опыта можно вывести то, что выступает условием его возможности. Из эмпирического факта обладания доступом к миру Кант предлагает вывести то, что его обеспечивает, и что само по себе находится за пределами человеческого познания. В кантовской версии трансцендентальной философии условием возможности эмпирического знания становится система формальных структур, образующая архитеконику трансцендентального

субъекта. Он оказывается несводимым к своим эмпирическим проявлениям и может быть воплощен в различных существах, обладающих разумом¹.

В этом проявляется один из важных для Канта дуализмов – дуализм *трансцендентального* и *эмпирического*. Первое неизменно, необходимо, конститутивно и априорно. Второе переменчиво, контингентно, выстроено каузально и апостериорно. Философский интерес, по Канту, должен быть сосредоточен именно на первом, но не на втором. «Антропологическим» субъектом должна заниматься наука, однако основания человеческому познанию изнутри эмпирического знания приведены быть не могут.

Трансцендентализм (по крайней мере, в кантовском понимании) настаивает на том, что нужно искать *инвариантные* характеристики разумности, сознательности, и исследовать их безотносительно того, каким именно образом эти характеристики получили воплощение в конкретных живых существах. Говоря современным языком, важна функциональная организация системы, а не ее «внутренние» состояния, необходимое и универсальное, а не частное и контингентное². Для данного исследования важно то, что эта позиция получила свое развитие после «когнитивной революции» и ее кристаллизации в классической когнитивной науке 1970-х-1980-х годов в рамках *функционалистского* понимания ментального. С точки зрения функционализма состояние системы является *ментальным* не в силу его внутренней конституции, но благодаря его функционированию в системе, частью которой оно является. Это состояние должно быть «инкрустировано» в историю состояний системы, быть каузально обусловлено другими ее состояниями и быть причиной других состояний³.

Вследствие этого, «внутренним» содержанием ментального состояния – его качественным аспектом – можно пренебречь в пользу функциональной

¹ Однако см. интерпретацию Катрин Малабу, важную для настоящего исследования: Malabou C. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Malden (MA); Cambridge; Polity Press, 2016.

² Такого рода функционалистскую интерпретацию Канта см. у Уилфрида Селларса: Sellars W. "...this I or he or it (the thing) which thinks..." // Sellars W. *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2007. P. 411-436.

³ Levin J. Functionalism // Zalta E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). Электронный ресурс: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/functionalist/>.

организации подлежащих ему неосознаваемых процессов⁴. Эти процессы, представляющие собой вычисления, осуществляемые мозгом, определяют то, что когнитивисты называют «когнитивным бессознательным». Согласно определению классика когнитивной психологии Ульриха Найссера, познание (cognition) — это механизм, обеспечивающий обработку, хранение и использование входных чувственных данных. Для научного рассмотрения оно обладает приоритетом перед осознаваемыми субъектом состояниями. Познание в когнитивизме рассматривается как неосознаваемый процесс манипулирования символическими репрезентациями, а его феноменальный «продукт» рассматривается как эффект бессознательно осуществляемых вычислений. Для когнитивизма ментальные состояния могут быть адекватно описаны только в свете их функциональности, т.е. в их отношении к другим ментальным состояниям и в их роли в производстве внешне наблюдаемого поведения. Следовательно, ментальные состояния (верования, желания, восприятия и т.д.) рассматриваются как отображения состояний мозга, который, в свою очередь, понимается как орган, производящий вычисления. Данная парадигма по сей день является весьма влиятельной в когнитивной науке⁵.

⁴ Данный подход приобрел систематическую форму в когнитивной науке в работе Рея Джекендоффа: Jackendoff. *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994. Также можно вспомнить заявление о том, что сознание избыточно относительно интеллекта, что связано с противопоставлением собственно когнитивных (неосознаваемых) и феноменологических состояний системы. Когнитивные состояния, будучи функциональными состояниями, могут быть эмулированы на любых других носителях, точно так же, как одно и то же программное обеспечение (software) может быть запущено на различном аппаратном обеспечении (hardware), с чем связано понятие множественной реализуемости когнитивных состояний: см.: Bickle J. Multiple Realizability // Zalta E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Электронный ресурс: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/multiple-realizability/>.

⁵ Когнитивисты считают эти репрезентации символами в вычислительном «языке мышления» (как это было представлено в одноименной концепции Джерри Фодора), а *коннекционисты* — паттернами сетевой активности, аттракторами фазового пространства системы (регионами фазового пространства, в которых достигают конвергенции все окрестные траектории). В обоих случаях наблюдается не критически принятое объективистское понимание репрезентации: это некие внутренние структуры, в закодированном виде содержащие в себе контекстно-независимую информацию о внешнем, независимо существующем мире, а познание — это декодирование такой информации. Проблема заключается в отсутствии критериев признания информации в качестве истинного образа положения вещей в мире: каковы основания соотнесения ментальной репрезентации X и положения вещей в мире X' , отображенного в сознании? Невозможно провести такое соотнесение события и его репрезентации «изнутри» опыта познающей системы, ведь само соотнесение X и X' будет скорее репрезентацией какого-то положения вещей, и так далее до бесконечности. Следовательно, познание как обработка семантической информации, предоставляющей системе образ мира, но не сам мир, необходимым образом делает ее гетерономной. Истинность репрезентации, а также ее связь с внешним миром удостоверяется внешним наблюдателем — в случае построения искусственной нейронной сети это разработчик, способный со стороны констатировать, корректно ли работает репрезентационная система сконструированной им машины, и насколько точно соотносится информация с тем, что она должна семантически отображать в скомпрессированном виде. Кроме того, исполнение действия не может быть подведено под четко определенное

Лишь совсем недавно сознание, понимаемое как индивидуальная перспектива на мир, начало занимать подобающее ему место в научном образе человека. Отчасти это связано с нарастающим влиянием методологии первого лица в когнитивных экспериментах, когда субъективные состояния испытуемых стали рассматриваться в качестве источников научно релевантной информации. Отчеты о субъективных состояниях при этом нуждаются в определенной культивации, чтобы не заманить научное объяснение сознания в интроспекцию и психологизм. Такую культивацию опыта когнитивной науке со стороны современной философии способна обеспечить феноменология. Здесь возникает вопрос того, способна ли она привнести нечто ценное в данные научные разработки.

Феноменология в первом приближении может быть понята как философская дисциплина, исследующая человеческий опыт. Говоря более конкретно, она исследует *данность* мира сознанию в *опыте*. Примат данности влечет определенные методологические обязательства, связанные с тем, как осуществляется феноменологическая работа: феноменологическое знание производится как зигзагообразное движение между «наивным» дотеоретическим принятием мира как опытной данности и *трансцендентальной* установкой, поднимающей вопрос о *конститутивной* роли сознания. Мир, тем самым, оказывается не субъективно отражаемой объективной реальностью, а «опытом мира». Здесь происходит переопределение трансцендентального, которое становится не формальным априорным обусловливанием познания, а таким измерением субъективности, которое наделяет ее конститутивной ролью.

формальное, алгоритмическое правило: соответствие правилу может быть лишь приблизительным, вероятностным, в том смысле, что никакое знание точных математических соотношений не может помочь мне осуществить наиболее привычные мне действия. К примеру, поднесение кружки ко рту не может быть предписано с помощью физико-математических расчетов, сколь бы строго определенные параметры не вводились: понимание термо- или аэродинамических свойств кружки из определенного теплопроводящего материала, дополненное точным знанием того, какие нервные окончания и какие мускулы напрягаются при поднятии тяжестей с весом, сопоставимым с весом кружки, наполненной горячим напитком, никогда не поможет успешно осуществить действие. Никакое формальное описание не способно учесть всю амплитуду возможных колебаний количественных параметров телесных движений, свойств материальных поверхностей, с которыми происходит контакт, а также тех эффектов, к которым может привести их взаимодействие.

Поэтому феноменология начинается с воздержания от «базового способа принятия мира и вещей в нем» и от каузального объяснения⁶.

В связи с этим многие исследователи поднимают вопрос возможности взаимодействия феноменологии и наук о сознании, а также перспектив междисциплинарной интеграции. Проблемы, которые их волнуют, таковы: возможен ли синтез феноменологии и позитивных наук о человеке? Совместимы ли феноменология (отдающая трансцендентальный приоритет сознанию, опыту) и естественная наука (работающая в пределах естественной установки, натурализма и метафизического реализма)? Какой могла бы быть феноменологическая критика когнитивной науки, и способна ли последняя учесть эту критику? Помимо сугубо локальных методологических споров, эти проблемы затрагивают также мировоззренческий аспект, связанный с позиционированием человеческого опыта в ситуации, когда «в сфере описания и объяснения мира наука есть мера всех вещей — существующих в том, что они существуют, и несуществующих в том, что они не существуют»⁷.

Таким образом, здесь можно отметить несколько тенденций. Во-первых, феноменология предлагает собственное определение трансцендентального рассмотрения сознания. То, что сознанию вообще раскрыт мир, многое говорит не только о сознании, но и о мире: сознание – это конститутивное измерение, это «место», «в» котором мир может раскрыть и артикулировать себя как нечто, имеющее смысл⁸, что вступает в противоречие с попытками натуралистической трактовки сознания как объекта в мире. Удвоение трансцендентального и эмпирического снимается в пользу своеобразного «трансцендентального эмпиризма»⁹, где конститутивную роль приобретает фактический

⁶ Sokolowski R. Introduction to Phenomenology. Cambridge University Press, Cambridge, 2000. P. 45.

⁷ Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge, London: Harvard University Press, 1997. P. 83.

⁸ Gallagher S. and Zahavi D. The Phenomenological Mind. London and New York: Routledge, 2012. P. 28.

⁹ См.: Depraz N. Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001; Depraz N. L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl // Revue germanique internationale. 2011. Vol. 13. P. 125-148. Эту тенденцию к приданию человеческому опыту трансцендентального статуса, немислимую с точки зрения кантовской философии, отмечал еще Мишель Фуко: «Может показаться, что феноменология связала воедино декартову тему *cogito* с трансцендентальной темой, которую Кант извлек из критики Юма; в этом случае не кто иной, как Гуссерль, оказался бы вдохнувшим новую жизнь в глубинное признание западного *разума*, замыкая его на самого себя рефлексией, выступающей как радикализация чистой философии и обоснование возможности ее собственной истории. На самом же деле Гуссерль

воплощенный субъект, включенный в интерсубъективные практики. Во-вторых, в свете возрастающего интереса к субъективному опыту в области наук о сознании феноменология приобретает особую релевантность когнитивной науке.

В этом отношении заявленная тема диссертационного исследования затрагивает преобразования трансцендентализма в современной феноменологии и возможность его реализации в дисциплинарных рамках когнитивной науки. На протяжении последних десятилетий взаимоотношения феноменологии и частных наук претерпели значительную трансформацию. Если в работах Мориса Мерло-Понти¹⁰ можно отметить заимствование и «ретроактивную»¹¹ интерпретацию феноменологом результатов эмпирических исследований сознания, то в более современных программах – таких, как, к примеру, нейрофеноменология¹² или экспериментальная феноменология¹³ – феноменолог является непосредственным соучастником производства знания, предлагая методологические новшества, идеи к организации эксперимента или понятийный аппарат для анализа полученных результатов. В связи с этим предлагается проанализировать условия междисциплинарной интеграции феноменологии и частных наук и сопутствующие этому процессу теоретические издержки.

В самом деле, не означает ли *натурализация* феноменологии – т.е. приведение ее к соответствию современным представлениям о научном методе –

смог осуществить это соединение лишь постольку, поскольку изменилась точка приложения трансцендентального анализа (с возможности науки о природе к возможности для человека помыслить себя самого) и поскольку изменилась также функция *cogito* <...> Именно поэтому феноменология — даже если она поначалу наметилась как раз на фоне антипсихологизма или, точнее, поскольку она вопреки ему возродила проблему априорности и тему трансцендентальности, — никогда не могла обезопасить себя от скрытого родства, — близости одновременно и заманчивой, и угрожающей — с эмпирическими исследованиями человека: именно поэтому, заявляя о том, что все сводимо к *cogito*, феноменология всегда приводила к вопросам онтологии, к онтологическому *вопросу как таковому*. И мы видим, как феноменологический проект неизменно сводится к описанию переживания, которое, несмотря ни на что, остается эмпирическим, и к онтологии немислимого, которая отрывается от первичности “я мыслю”» (Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. С. 346-347).

¹⁰ В частности, имеются в виду работы «Структура поведения» и «Феноменология восприятия»: Merleau-Ponty M. *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon Press, 1967; Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. СПб., «Ювента» «Наука», 1999.

¹¹ Gallagher S. *Phenomenology and Non-reductionist Cognitive Science* // Gallagher S., Schmicking D. (eds.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer, 2010. P. 26.

¹² Varela F. J. *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem* // *Journal of Consciousness Studies*. 1996. Vol. 3. № 4. P. 330-349.

¹³ Albertazzi L. *Experimental phenomenology: What it is and what it is not* // *Synthese*. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02209-6>.

к устранению ее философской составляющей? Не является ли это лишь эвфемизмом для интроспективной психологии? Или же, напротив, включение феноменологии (особенно в свете ее трансцендентального характера) в когнитивную науку повлечет переопределение науки и научного познания? Наличие большого количества дискуссий 1990-х-2000-х между философами, когнитивистами и нейрочеловеками свидетельствует в пользу актуальности данной проблематики.

Степень разработанности темы исследования

Вопрос соотношения феноменологии и частных наук получил весьма широкую рецепцию. Классической стала работа Хьюберта Дрейфуса 1972 года¹⁴, в которой он критиковал редукционистские представления о познании, получившие развитие в проекте искусственного интеллекта. Опираясь на работы Хайдеггера и Мерло-Понти, подчеркивавшие контекстуально-зависимый, воплощенный характер познания, не сводимого к следованию формализуемым правилам и алгоритмам, он подверг критике онтологические и эпистемологические предпосылки данной исследовательской программы.

Дополнительным контекстом может служить возобновление интереса к феноменальному сознанию в рамках так называемой «философии сознания». Начиная с 1980-х годов, философы и психологи начали обсуждение сознания в контексте когнитивной науки. В 90-е это привело к формулировке Дэвидом Чалмерсом «трудной проблемы сознания»¹⁵, которая синтезировала в себе работы таких предшественников австралийского философа, как Томаса Нагеля, Джона Сёрла, Дэниела Деннета, Оуэна Фланагана и Галена Стросона¹⁶. Поднятый Чалмерсом вопрос переориентировал дискуссию о сознании в

¹⁴ Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины: Критика искусственного разума. Москва: «Прогресс», 1978.

¹⁵ Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1995. Vol. 2. № 3 P. 200-219.

¹⁶ Nagel T. What is it Like to be a Bat? // The Philosophical Review. 1974. Vol. 83. №3. P. 435-450; Серл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002; Dennett D. Consciousness Explained. Boston, MA: Little Brown, 1991; Flanagan O. Consciousness Reconsidered. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992; Strawson G. Mental Reality. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994.

методологическую плоскость: как исследовать проживаемое в опыте (experiential) измерение научно, не рискуя опрокинуться в старомодный интроспекционизм? Таким образом, в контексте аналитической философии сознания интерес к феноменологии возобновился в связи с постановкой научно приемлемой проблемы сознания.

Однако не стоит переоценивать значения возможной интеграции феноменологии и аналитической философии сознания. Помимо стилистических различий следует понимать, что они ставят перед собой различные исследовательские задачи. Феноменолог начинает исследование с анализа проживаемого опыта, и, продвигаясь в описании этого опыта, будет проводить различия в том, как могут быть опытно даны восприятие, воображение и припоминание, и какова структура опыта восприятия. Не отрицая, что нейрофизиологические процессы обладают каузальным значением для восприятия, феноменолог лишь укажет на незначительность этого фактора в самом опыте воспринимающего, ведь в своем опыте он никогда непосредственно не сталкивается с собственными нейрофизиологическими процессами¹⁷. Феноменология, следовательно, нацелена на понимание сознания, а не на его объяснение в причинных терминах, и это понимание достигается в ходе дисциплинированного описания проживаемого опыта воплощенной жизни, а не естественнонаучной экспликации его биологического генезиса и нейробиологического основания.

Из более современных можно упомянуть несколько исследований, дающих представление о дискуссии о натурализации феноменологии, а также о феноменологической критике натурализма и натуралистической науки о сознании¹⁸. Для целей настоящего исследования достаточным будет такое минимальное определение натурализма: это такой проект мира, в котором сознание в своем статусе низводится до объекта, пусть и обладающего особой спецификой (способностью «отражать» мир) по сравнению с другими объектами в

¹⁷ Gallagher S., Zahavi D. *The Phenomenological Mind*. P.7

¹⁸ Petitot J., Varela F. J. Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) *Naturalizing Phenomenology*. Stanford University Press, 1999; Gallagher S., Schmicking D. (eds.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer, 2010; Carel H., Meachem D. (eds.) *Phenomenology and Naturalism: Examining the Relationship between Human Experience and Nature*. Cambridge University Press, 2013.

мире¹⁹. Современный натурализм может быть понят как широкий спектр теорий и представлений, охватывающий не только лагерь «аналитической» философии, но и значительную часть «континентальных» авторов последних десятилетий. К примеру, к натурализму могут быть отнесены не только программы представителей так называемой философии сознания, поднимающей «трудную проблему сознания», но и работы представителей «спекулятивного реализма» и «нового материализма». Я попытаюсь показать, что, к примеру, программа «спекулятивного материализма» Квентина Мейясу является осовремененной, математизированной версией натуралистической метафизики, в то время как возникшая в ответ на нее программа «эпигенетической рациональности» Катрин Малабу во многом продолжает и развивает трансцендентальные мотивы, присущие феноменологии, хотя и вопреки открытым заявлениям ее создательницы.

В работе 1999 года «Натурализуя феноменологию» был представлен широкий спектр локальных проблем, связанных со взаимодействием феноменологии и частных наук. По мнению авторов монографии, классическая критика натурализма, представленная в манифесте Гуссерля «Философия как строгая наука», утратила актуальность, поскольку в годы ее написания в распоряжении Гуссерля не было теории динамических систем, которая, по мнению авторов предисловия, способна преодолеть разрыв между ментальными и физическими процессами.²⁰ Следовательно, неприятие феноменологией натурализма²¹ есть результат не автономного философского рассуждения, но, скорее, научной ошибки, которую способны исправить современные междисциплинарные подходы.

¹⁹ Само собой, данное определение натурализма может быть сочтено недостаточно конкретным, однако по мере дальнейших рассуждений в данном исследовании я буду раскрывать релевантные интересующему меня проблематическому контексту аспекты натурализма и натурализации.

²⁰ Roy J.-M., Petitot J., Pachoud B., Varela F. J. *Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology* // Petitot J., Varela F. J. Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) *Naturalizing Phenomenology*. Stanford University Press, 1999.

²¹ Как пишет Дан Захави, Гуссерль еще в 1915 году утверждал, что непримиримая борьба с натурализмом является условием прогресса философии, и что феноменолог, принявший доктрину натурализма, перестает быть философом (Zahavi D. *Naturalized Phenomenology* // Gallagher S., Schmicking D. (eds.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer, 2010. P. 7).

При этом стоит отметить, что лишь немногие исследователи последовательно развивают именно трансцендентальное понимание феноменологии, что зачастую связано с критическим отношением к натурализму²². Здесь можно говорить о двойственности трансцендентального и натуралистического проектов мира, о которых пойдет речь в данном исследовании. «Проектами» венгерский философ Ласло Тенгели, вслед за Хайдеггером, предлагает называть два на первый взгляд взаимоисключающих способа осмысления реальности, отдающие приоритет двум противоположным полюсам²³. Трансцендентальный «проект» отдает ключевую роль субъективности, сознанию как конститутивному условию возможности мира в качестве данности в познании. Натуралистический «проект», напротив, выбирает в качестве точки отсчета сам мир, представленный как «объективная» физическая природа, существующая автономно от разума. Эти позиции задают специфическую поляризацию философских интересов, говорящих, в сущности, об одном и том же мире, взятом в разных аспектах: как о фундаментально зависимом от мыслящего его разума или как о дающем материальное начало разуму.

Наиболее яркую критику натурализма среди современных феноменологов можно встретить в работах Дана Захави²⁴. Согласно его позиции, для натурализма все, что есть в мире, включая сюда все аспекты человеческой жизни (сознание, культуру и историю), должно исследоваться естественнонаучными методами. Однако основная уязвимость натурализма заключается в его приверженности метафизическому реализму, который Захави предлагает определять через определенное понимание познания. Познание для метафизического реализма — это *отражение* независимого от сознания мира. Соответственно, истинное, объективное знание, к которому предположительно имеет доступ

²² Можно отметить, что трансцендентализм не обязательно видит себя как антинатурализм, принимая к сведению ряд натуралистических аргументов. В то же время натурализм всегда является антитрансцендентализмом. Более подробно см. далее.

²³ Tengelyi L. Agonistic World Projects: Transcendentalism Versus Naturalism // The Journal of Speculative Philosophy. 2013. Vol. 27. № 3. 2013. P.236-252.

²⁴ Zahavi D. Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake? // Carel H., Meachem D. (eds.) Phenomenology and Naturalism: Examining the Relationship between Human Experience and Nature. Cambridge University Press, 2013. P. 23-42; Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization. Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2004. Vol. 3. P. 331-347.

наука, может быть достигнуто при устранении каких-либо следов субъективности из описания мира.

Однако, как считает Захави, научная объективность опирается на опыт сознания, на знания, разделяемые сообществом субъектов, предполагающим возможность перекрестного, интерсубъективного обмена перспективными позициями²⁵. Следовательно, сознание является не препятствием для достижения объективного видения действительности, а есть необходимая предпосылка научного познания. По Захави, реальность – не грубый факт, извлеченный из какой-либо опытной данности или из деятельности наделяющего его смыслом субъекта, а система значимости и смысла, нуждающаяся в субъективности, т.е. в опытной и концептуальной перспективе, чтобы быть манифестированной и артикулированной. Именно в этом смысле реальность зависит от субъективности, в связи с чем Гуссерль говорит о том, что утверждать что-либо об абсолютно независимой от данности реальности – это то же самое, что говорить о круглом квадрате²⁶. Естественнонаучное познание нуждается в обосновании, которое само по себе не является естественнонаучным, и этот «первофакт» остается за пределами возможности научного исследования.

²⁵ Можно также вспомнить рассуждение Томаса Нагеля, согласно которому всякая объективность, конституируемая как позиция, не зависящая от видовой и индивидуальной специфики познающих субъектов, в действительности находится в неявной зависимости от этой специфики. Потому, в известном смысле, эта субъективная обусловленность объективности неустранима, и стремление к занятию позиции «вида из ниоткуда» неизбежно оказывается только *регулятивной идеей*, к осуществлению которой познающие субъекты могут асимптотически приближаться, никогда не достигая ее. Переход от явления к действительности недостижим, или оказывается переходом к явленной действительности, оставляющей нас в пределах феноменального мира. Как пишет Нагель в книге 2012 года, понимание отношений между сознанием и телом затрагивает наше понимание всей картины истории Вселенной. Это, по его мнению, требует построения исчерпывающей, спекулятивной картины мира, понятой как философское обобщение данных различных наук в рамках натуралистического мировоззрения, что учредило бы иерархические отношения между предметами этих наук — хотя и не добавляет ничего нового к конкретным научным разработкам. Речь идет о том, как сознание в его эволюционном становлении зависит от внешнего вида и развития живых организмов, что, в свою очередь, зависит от физической, химической и биологической эволюции Вселенной. Эти процессы, как считает Нагель, должны рассматриваться только в свете того, что они произвели, т.е. в свете факта возникновения в естественной истории существ, обладающих сознанием и интеллектом, позволяющим им осмыслять себя как часть этого глобального процесса становления жизни и разума. Разум (mind) как развитие жизни должен включаться на правах наиболее поздней стадии долгой космологической истории, и его возникновение отбрасывает тень на все предшествующие его возникновению процессы и руководящие им принципы. См.: Nagel T. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford University Press, 2012.

²⁶ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 173.

Нечто подобное можно встретить в работах Мишеля Битболя, который, развивая весьма эклектичное сочетание из философских интерпретаций квантовой механики, феноменологии, буддизма и кантианства, указывает на то, что наука обладает «слепым пятном»²⁷ — сознанием, которое не может быть тематизировано как объект в мире. В связи с этим Битболь последовательно развивает понятие «науки сознания»²⁸, обладающей трансцендентальным статусом и актуализирующей необходимость пересмотра наивного объективизма, присущего некоторым научным программам.

Захави указывает на конститутивную роль сознания, что означает признание фундаментальной зависимости воспринимаемого мира от сознания, которое является «местом», «в» котором мир имеет место как опыт. В феноменологии предлагается понимание опыта в связи с тем, каким смыслом он обладает для субъекта, и не предполагающее сведения опыта к субперсональным механизмам, предположительно ответственным за тот опыт, который испытывает субъект — отсюда неприемлемость каузального *объяснения*²⁹.

При этом указывается на интересубъективный характер сознания, не сводимого к приватным интроспективным отчетам³⁰. Субъективность — это не формальное условие возможности мира, а его конститутивное³¹ измерение, воплощенный, динамически ориентирующийся субъект, обладающий индивидуальной, неповторимой траекторией онтогенетического развития. Это субъект *для* мира, а не *в* мире.

Каковы возможные сценарии взаимодействия феноменологии и науки в свете предлагаемого Захави трансцендентального понимания сознания?

²⁷ Bitbol M. Decoherence and the Constitution of Objectivity // Bitbol M., Kerszberg P., Petitot J. (eds.). *Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives in Modern Physics*. Dordrecht: Springer, 2009. P. 347-358.

²⁸ Bitbol M. Neurophenomenology, an Ongoing Practice of/in Consciousness // *Constructivist Foundations*. 2012. Vol. 7 (3). P. 165-173; Bitbol M., Luisi P.L. Science and the Self-Referentiality of Consciousness // *Journal of Cosmology*. 2011. Vol. 14. P. 207-223; Bitbol M., Petitmengin C. On life beneath the subject/object duality // *Journal of Consciousness Studies*. 2011. Vol. 18. P. 125-127.

²⁹ Bitbol M. Science as if situation mattered // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2002. Vol. 1. № 2. P. 181–224.

³⁰ Zahavi D. Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism // *Synthese*. 2008. Vol. 160. P. 358.

³¹ Общей рамкой конститутивного понимания сознания можно считать следующее определение: сознание обладает конститутивной ролью в том смысле, что мир, понимаемый как объективная реальность, объективен лишь настолько, насколько он *дается* субъекту в опыте восприятия. Как следствие, это означает феноменологическую модификацию понятия «объективности». См. главу 1.

Общим проблемным полем для философии и науки являются феномены, представленные как части природы³², а потому философия открыта для коррекции и обогащения со стороны эмпирических исследований. Однако, как считает Захави, не стоит переоценивать значимости такого рода заимствований: в феноменологии сам опыт должен направлять наши теории, а не наоборот. Феноменологическая редукция предполагает воздержание от теоретических допущений и объяснений, потому сомнительной является возможность интеграции феноменологии в научное объяснение. В связи с этим Захави оставляет открытым вопрос возможности взаимодействия феноменологии и науки, в то же время подчеркивая, что феноменологии было бы неверно игнорировать эмпирические познания, обладающие релевантностью для феноменологии.

При этом стоит подчеркнуть, что в настоящий момент существует несколько более «дружелюбно» настроенных исследователей-феноменологов, не пытающихся обесценить позитивного вклада науки в философию и их взаимного обмена. Так, Шон Галлахер развивает программу «авансовой» (frontloaded) феноменологии, которая основана на представлении, что когнитивные ученые могут прямо заимствовать отдельные понятия и инсайты феноменологии, интегрируя их в дизайн эксперимента³³. Идет речь о том, что на этапе проведения эксперимента в нем проверяется корректность отдельно взятых феноменологических экспликаций, которые впоследствии используются в дальнейших экспериментах и испытывают дальнейшую модификацию. Им предлагается не просто эмпирически информированная феноменология, работающая с готовыми результатами, а методологическая критика и привнесение феноменологического «духа» в саму организацию исследований, в ходе чего производится экспериментальное подтверждение феноменологических

³² Хотя «природа» определяется феноменологией и наукой по-разному в связи с отношениями между миром и сознанием.

³³ Gallagher S. Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science. *Journal of Consciousness Studies*. 1997. Vol. 4. № 3; Gallagher S. Phenomenology and Experimental Design: Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science // *Journal of Consciousness Studies*. 2003. Vol. 10. № 9-10. P. 85-99; Gallagher S., Sørensen J. B. Experimenting with Phenomenology // *Consciousness and Cognition*. 2006. Vol. 15; Gallagher S., Varela F.J. Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Sciences // *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 33. P. 93-132.

понятий: как производится измерение показателей? Какие категории используются для описания? Насколько пренебрегаемыми являются субъективные состояния испытуемых? Тем не менее, несмотря на оптимизм Галлахера и на обилие *case studies*, производимых им в соавторстве с учеными³⁴, представляется, что в таком тандеме последнее слово остается за наукой, а философская корректность научного объективизма не проблематизируется.

Сходное понимание феноменологии можно увидеть у Дэниела Шмикинга³⁵. От Галлахера его отличает более теоретическое понимание феноменологии. В отличие от Дэниела Деннета, уличающего феноменологов в «протаскивании» стихийного теоретизирования в предположительно дотеоретическую экспликацию сознания, он считает, что феноменология является теоретической дисциплиной. Примером он считает теорию формальной онтологии Гуссерля или его более позднее динамическое понимание сознания, развитое в генетической феноменологии. Последняя, как утверждает Шмикинг, предоставляет *феноменологическое объяснение*, хотя и не сводящее трансцендентальный генезис к каузальному обусловливанию. Такого рода объяснение может представлять интерес для когнитивной науки, поскольку способно предоставить категории для точного схватывания субъективного опыта в динамическом аспекте индивидуального опыта и его филогенетических определений. При этом он указывает на необходимость «очищения» понятийного аппарата феноменологии от сбивающих с толку метафизических наслоений, которые могут воспрепятствовать возможности его применения когнитивными учеными и психологами.

С этим связано его соображение, что, вступая во взаимодействия с позитивными науками о человеке, феноменология может быть сведена к набору инструментов рефлексивного анализа. На первый взгляд это сближает ее с

³⁴ Cole J., Gallagher S., McNeill D. Gesture following deafferentation: a phenomenologically informed experimental study // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2002. Vol. 1. № 1. P. 49–67; Froese T., Gallagher S. Phenomenology and Artificial Life: Toward a Technological Supplementation of Phenomenological Methodology // *Husserl Studies*. 2010. Vol. 26. № 2. P. 83–106; Gallagher S., Cole J. Dissociation in self-narrative // *Conscious Cognition*. 2011. Vol. 20. № 1. P. 149–155.

³⁵ Schmicking D. A Toolbox of Phenomenological Methods // Gallagher S., Schmicking D. (eds.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer, 2010 P. 35-55.

методологией интроспективной психологии конца XIX-начала XX века, с критики которой возникла феноменология. Однако, как показывают исследования, феноменология, понятая как рефлексивная практика, не так далеко отстоит от интроспекции, при условии, что последняя предполагает не только внимательность к субъективно проживаемому опыту, но и возможность intersубъективного удостоверения полученных результатов³⁶. Тем самым, интроспекция в качестве метода работы с сознанием вполне способна исполнять задачу феноменологии без осуществления редукции³⁷. С этим связан призыв ряда авторов к актуализации наследия интроспективной психологии. Как считают эти исследователи, психологи-интроспекционисты – такие, как Эдвард Титченер – проделали колоссальную работу, выработав множество методов анализа данностей сознания и получив весьма значимые и релевантные для современной науки о сознании результаты³⁸.

Здесь можно упомянуть работы Клер Петитменжан, Пьера Вермеша, Мишеля Битболя³⁹, которые предлагают методологическое переопределение интроспекции как колебания между отчетами об опыте от первого лица и их удостоверения во втором лице при помощи специфического метода интервьюирования. Как утверждают данные исследователи, такая методика развивают идею Гуссерля о зыбкости границы между сознательными и неосознаваемыми процессами в потоке сознания⁴⁰. При освоении определенных процедур

³⁶ Petitmengin C. Describing One's Subjective Experience in the Second Person: An Interview Method for the Science of Consciousness // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2006. Vol. 5. P. 229-269; Petitmengin C. Towards the Source of Thoughts: The Gestural and Transmodal Dimension of Lived Experience // *Journal of Consciousness Studies*. 2007. Vol. 14. №3. P. 54-82; Petitmengin C., Bitbol M. The Validity of First-Person Descriptions as Authenticity and Coherence // *Journal of Consciousness Studies*. 2009. Vol. 16. №10-12. P. 363-404; Petitmengin C., Lachaux J.-P. Microcognitive science: bridging experiential and neuronal microdynamics // *Frontiers of Human Neuroscience*. 2013. Vol. 7. P. 617; Petitmengin C., NaVarro V., Levanquyen M. Anticipating seizure: Pre-reflective experience at the center of neuro-phenomenology // *Consciousness and Cognition*. 2007. Vol. 16. №3. P. 746-764.

³⁷ Petitmengin C., Remillieux A., Valenzuela-Moguillansky C. Discovering the structures of lived experience // *Phenomenology and Cognitive Science*. 2018. P. 1-40.

³⁸ Petitmengin C. Describing One's Subjective Experience in the Second Person. P. 231.

³⁹ Petitmengin C. Describing the Experience of Describing? The Blindspot of Introspection // *Journal of Consciousness Studies*. 2011. Vol. 18. №1. P. 44-62; Bitbol M., Petitmengin C. On Pure Reflection. A Reply to Dan Zahavi // *Journal of Consciousness Studies*. 2011. Vol. 18. P. 24-37; Bitbol M., Petitmengin C. A Defense of Introspection from Within // *Constructivist Foundations*. 2013. Vol. 8. № 3; Bitbol M., Petitmengin C. On the Possibility and Reality of Introspection // *Kairos*. 2013. Vol. 6. P. 173-198; Vermersch P. Husserl the Great Unrecognized Psychologist! // *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 18. № 2. P. 20-23; Depraz N, Varela F. J. Vermersch P. On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002.

⁴⁰ Schmicking D. A Toolbox of Phenomenological Methods // Gallagher S., Schmicking D. (eds.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer, 2010 P. 49; Vermersch P. Introspection as practice. *Journal*

работы с опытом субъект оказывается способен вскрыть «автоматически» срабатывающие механизмы, функционирующие ниже порога феноменального сознания, однако вполне доступные для осознания при определенных усилиях.

В качестве «срединного пути» можно упомянуть работы Натали Депра, которая отграничивает феноменологическое конституирование и каузальность естественной установки, в связи с чем указывает на необходимость дополнения нейробиологического объяснения трансцендентальным генезисом, не сводимым к локальным взаимодействиям нейронов в мозге⁴¹. В этом смысле ее промежуточная позиция развивает положения программы энактивизма, предложенной в работе «Воплощенный разум» Франсиско Варелой, Эваном Томпсоном и Элеанор Рош в 1991 году⁴². Энактивизм будет находиться в центре внимания данного исследования. Развивая феноменологические понимание сознания как конститутивного измерения, энактивизм, в сущности, предоставляет наиболее последовательное развитие трансцендентальной позиции в рамках когнитивной науки. С этим связан пафос авторов «Воплощенного разума» – переопределить понятия сознания и мира, которые находятся в отношениях «взаимозависимого возникновения», что оказывает эффект обратной связи на отношения между наукой и человеческим опытом⁴³. Они предлагают определять познание как воплощенное действие, зависящее от способа воплощения, окружения и контекста познающего, что приобретает определяющее значение для понимания науки. Наука дает не объективную

of Consciousness Studies. 1999. Vol. 6. № 2-3. P. 17–42. Как кажется, такое понимание интроспекции существенно отличается от ее понимания психологами позапрошлого и прошлого столетия, поскольку данные исследователи подчеркивают трансцендентальный характер обнаруживаемых в ходе рефлексивного анализа инвариантов. Представляется важным указать на наличие «обратной возвратной соотнесенности» эмпирических результатов и трансцендентальной рефлексии: ни один из них не обладает методологическим или онтологическим приоритетом, поскольку двойственность трансцендентального и эмпирического снимается в пользу единства потока сознания, в котором философская и естественная установки вскрывают разные аспекты, проясняющие друг друга.

⁴¹ Depraz N. When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project // Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) *Naturalizing Phenomenology*. Stanford University Press, 1999.

⁴² Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 1991.

⁴³ Varela F.J., Shear J. *First-Person Methodologies: What, Why, How?* // Varela F.J., Shear J. (eds.) *The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness*. Imprint Academic, 1996. P. 1-14.

картину реальности, как она есть «в себе», а неизбежно отображает организацию познающего⁴⁴.

Представляется, что в этом отношении энактивизм развивает феноменологическое представление о науке как об intersубъективном предприятии, реализуемом сообществом воплощенных субъектов. Важно отметить, что близость энактивизма трансцендентальному «проекту» практически не была затронута исследователями⁴⁵. Отдельно стоит упомянуть русскоязычные интерпретации энактивизма, представленные в работах Елены Князевой⁴⁶ и Дмитрия Иванова⁴⁷. В случае работы Князевой энактивизм интерпретируется как разновидность конструктивистской эпистемологии, где субъект становится «первопричиной» реальности. Однако такое истолкование представляется несколько проблематичным, поскольку энактивизм наследует установки представителей данного направления лишь отчасти, будучи укорененным в теории аутопоэзиса, близкой к конструктивизму. Но помимо аутопоэзиса энактивизм включает в себя масштабный философский синтез, обобщающий феноменологические работы Мерло-Понти и отдельные понятия буддизма, с чем связано его понимание сознания как конститутивного условия возможности, а не первопричины мира. В связи с этим представляется важным произвести такую реконструкцию энактивизма, которая не сводила бы его ни к его историческим предшественникам, ни к локальной программе в когнитивной науке, а рассматривала бы его как полноценную философскую программу, развивающую мотивы феноменологического трансцендентализма.

При этом остается открытым вопросом, заслуживающим отдельного исследования, какому этапу феноменологии соответствует энактивизм. Традиционно выделяют статическую и генетическую феноменологию. Статическая

⁴⁴ Varela F. J. The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature: Searching for Generative Mutual Constraints // *Alter: Revue de Phénoménologie* 5. P. 355-385.

⁴⁵ Исключение составляет статья Жана-Кристофа Годара: Goddard J.-C. Autonomie, réduction et réflexivité : la philosophie naturelle de Francisco J. Varela et le projet transcendantal // *Intellectica*. 2003. Vol. 36-37. P. 205-225.

⁴⁶ Князева Е. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014.

⁴⁷ Иванов Д. В. Радикальный энактивизм и проблема субъективности // *Вопросы философии*. 2016. №11. С. 60-69; Иванов Д. В. Энактивизм и проблема сознания // *Эпистемология и философия науки*. 2016. Т. 49. №3. С. 88-104.

феноменология изучает различные типы опыта в качестве составляющих инвариантной структуры трансцендентальной субъективности в перспективе первого лица. В то же время генетическая феноменология изучает то, как когнитивные структуры и соответствующие им содержания (типы опытной данности) развиваются онтогенетически, в перспективе развития индивида, или филогенетически, в интересубъективной и/или видовой перспективе⁴⁸. Генетическую феноменологию интересует также, какого рода «фоновое», имплицитное знание предполагается опытом данности, что предполагает введение дополнительной перспективы второго и третьего лица. Это предпосылает индивидуальному сознанию сферу интересубъективности и пассивно принимаемых факторов, в число которых входят культурные, социальные определения – такие, как язык и предоставляемый им базовый уровень «прототипирования» опыта⁴⁹, культурно специфические привычки отношения к телу и т.д. Это свидетельствует о тенденции расширения кругозора трансцендентальной философии, чему соответствует движение взаимного продуктивного обмена с когнитивной наукой в последние годы⁵⁰.

Объект и предмет исследования

Объектом исследования выступают проекты интеграции феноменологии как «трансцендентального проекта» в междисциплинарные исследования сознания.

В качестве **предмета исследования** рассматривается трансформация «трансцендентального проекта» в современной феноменологии и его

⁴⁸ Такое определение можно найти у Шмикинга, а также у Барри Смита: Smith B. Truth and the Visual Field // Petitot J., Varela F. J. Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) *Naturalizing Phenomenology*. Stanford University Press, 1999. P. 317-329.

⁴⁹ Речь идет теории прототипов одной из создательниц энактивизма Элеанор Рош, см.: Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М.: Языки славянской культуры, 2004.

⁵⁰ Примерами таких теорий, которые в пределах естественной установки пришли к релевантным феноменологии выводам, можно считать работы сторонников гипотезы «расширенного познания» и ее применения в культурных исследованиях: Clark A., Chalmers D. *The Extended Mind // Analysis*. 1998. Vol. 58. № 1. P. 7–19; Malafouris L. *Metaplasticity and the Primacy of Material Engagement // Time and Mind*. 2015. Vol. 8. № 4. P. 351-371.

реализация в программах натурализованной феноменологии, кардиофеноменологии, энактивизма, нейрофеноменологии и эпигенетической рациональности.

Цели и задачи исследования

Цель исследования состоит в том, чтобы обозначить перспективы интеграции трансцендентальных и натуралистических концепций сознания в ряде программ современной феноменологии.

Эта цель разбивается на следующие **исследовательские задачи**:

1. Реконструировать ряд программ современной феноменологии как артикулирующих «трансцендентальный проект» в связи с критикой натурализма и перспективой денатурализации научного познания, которая понимается как отдача конститутивного приоритета сознанию как трансцендентальной intersубъективности.
2. Рассмотрев основные концепции натурализации феноменологии – их методологические основания, применения в эмпирических исследованиях и философскую критику – обозначить возможные перспективы совмещения трансцендентального приоритета сознания и его зависимости от материальной природы на примере концепций Натали Депра, Франсиско Варелы и Катрин Малабу.
3. Произвести реконструкцию энактивизма в качестве реализации феноменологического подхода в когнитивной науке, дополнив его intersубъективным измерением, связанным с экзистенциально-практическим аспектом жизни сознания, на основании сопоставления энактивизма и концепции эпигенетической рациональности.

Теоретическая и методологическая основа исследования

В соответствии с целями и задачами исследования были использованы такие методы, как компаративный и концептуальный анализ, а также исторический метод реконструкции контекста, важного для понимания

проблематики диссертационного исследования. В то же время я отдаю себе отчет в наличии дихотомии собственно феноменологической работы и историко-экзегетических разработок в области истории феноменологии. Здесь я оперирую пониманием феноменологии, предложенным Гербертом Шпигельбергом. Феноменологию как рефлексивный анализ сознания он отличает от «метафеноменологии» – исторической реконструкции и локальных вопросов доктринальных различий в учениях конкретных феноменологов. Специфика феноменологической работы заключается в том, что предмет исследования – в данном случае, сознание и способы его научного рассмотрения – диктует собственные условия его анализа, в связи с чем требуется разработка соразмерного ему понятийного аппарата. Как будет показано в данной работе, современный феноменологический трансцендентализм является «инклюзивным» и включает в область релевантных тем такие эмпирические определения человека, которые выходят за пределы априорного знания, традиционно интересующего трансцендентальную философию.

Научная новизна исследования

1. Была предпринята реконструкция феноменологии как «трансцендентального проекта», рассматривающего интересубъективность в качестве конститутивного измерения, предполагающего критику натурализма и денатурализацию научного познания, которое оказывается частью экзистенциально-практического измерения воплощенной жизни.
2. Впервые в отечественной исследовательской литературе были критически рассмотрены основные концепции натурализации феноменологии: «феноменологическая нотация» Эдуарда Марбаха, «авансовая» (frontloaded) феноменология Шона Галлахера, «нейрофеноменология» Франсиско Варелы и «кардиофеноменология» Натали Депра, в результате чего были обнаружены методологические, онтологические и эпистемологические недостатки данных программ.

3. Была реконструирована философско-научная концепция энактивизма в качестве «срединного пути» между трансцендентализмом и натурализмом, не удовлетворяющегося теоретическими аргументами относительно сознания, но стремящегося тематизировать само проживание жизни сознания в ее экзистенциальном, эпигенетическом, пластическом измерениях.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Современный феноменологический трансцендентализм наделяет сознание, понимаемое как трансцендентальная интерсубъективность, конститутивным статусом, с чем связана критика его основными представителями натурализма и метафизического реализма. Это предполагает понимание научного познания как интерсубъективной, воплощенной практики, в которой конституируется воспринимаемая реальность.
2. Феноменологическое понимание научного познания не позволяет говорить о сознании в терминах традиционной когнитивной науки, отказывающейся от учета субъективного опыта, и вместо этого предлагает (трансцендентальную) науку сознания (*science of consciousness*).
3. Можно выделить два возможных сценария натурализации феноменологии. Первый предполагает методологическое подчинение философии позитивной науке, реализацией чего может быть или философская интерпретация результатов эмпирических исследований, или использование отдельных феноменологических решений в дизайне экспериментов. Второй предполагает «денатурализацию» естествознания, т.е. принятие феноменологической установки применительно к науке, и предполагает рассмотрение естествознания с точки зрения науки сознания.
4. С точки зрения феноменологии более приемлемым является второй сценарий, реализацией которого является энактивизм. Данная

программа наделяет сознание конститутивной ролью и вместо исследования сознания как объекта в мире предлагает рассматривать его как субъект для мира, с чем связан отказ энактивизма от возможности достичь объективного знания. Динамический и автореферентный характер энактивистского знания предполагает отказ от теоретической постановки проблемы сознания и переход к ее экзистенциально-практическому «разрешению» (dissolution). Конкретизацией такого практического «разрешения» является эпигенетическое преобразование субъекта, вступившего в диалогические взаимоотношения с другим субъектом.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Материалы данного исследования могут быть использованы при подготовке курсов по истории современной философии, онтологии и теории познания, философии науки. Полученные результаты могут найти применение в исследованиях, посвященных разработке методологических и эпистемологических аспектов взаимодействия феноменологии и наук о сознании.

Апробация результатов исследования

Основные положения и результаты диссертации были представлены в выступлениях на следующих конференциях:

1. XXIV Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов-2017», организованная МГУ им. Ломоносова 10-14 апреля 2017 года, доклад «Археология не-данного. Критика конечности и спекулятивное обоснование феноменологии».
2. VIII Международная конференция Школы философии НИУ ВШЭ «Способы мысли, пути говорения», организованная 26-29 апреля 2017 года, доклад «Контингентное или необходимое? О спекулятивном трансцендентализме».

3. Школа молодых ученых «Субъект, сознание и познание в контексте философии и когнитивных наук», организованная Институтом философии РАН 7-8 ноября 2017 года, доклад «Феноменализация природы или натурализация сознания? Между философией и когнитивной наукой».
4. Конференция «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска», организованная МГУ им. Ломоносова 4-8 декабря 2017 года, доклад «Можем ли мы избавиться от трансцендентального?».
5. IX Международная конференция Школы философии НИУ ВШЭ «Способы мысли, пути говорения», организованная 26-30 апреля 2018 года, доклад «Сознание и естественная история: от аутопоэзиса к эпигенезу».
6. Международный научный семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии-4», организованный ГАУГН 18-20 апреля 2019 года, доклад «Ничто, мыслимое никем: трансцендентальные горизонты энактивизма и обсервационной философии».

Глава 1. Сознание, интересубъективность, наука: трансцендентальный проект современной феноменологии

Какова роль сознания в конституировании реальности? Является ли мир независимым от моего сознания, или же он является лишь иллюзией, продуктом его деятельности? Эти вопросы напрямую затрагивают темы, традиционно считающиеся вотчиной феноменологии. Данная работа представляет собой попытку систематического изложения феноменологической философии как «трансцендентального проекта», вскрывающего динамику «взаимозависимого возникновения»⁵¹ мира и сознания. При этом отдельные проекты в рамках современного натурализма оказываются неожиданными союзниками трансцендентализма, развивая феноменологические интуиции в науке о сознании и переосмысляя статус научного познания.

1.1. От объективности к интересубъективности

В дальнейших рассуждениях я буду отправляться от различия, введенного венгерским феноменологом Ласло Тенгели. Речь идет о двух «проектах», набросках реальности, каждый из которых претендует на исчерпывающее описание мира, в то же время осознавая то, что они высвечивают различные аспекты одного и того же мира. Если *трансцендентальный проект* отправляется от сознания как источника смысла и условия возможности мира, то *натуралистический проект*, в общем виде, начинается с признания сознания частью объективного мира наряду с другими объектами⁵².

1.1.1. Субъект – не в мире, а для мира: феноменология как трансцендентальный проект

⁵¹ Имеется в виду понимание Франсиско Варелой и его коллегами отношений между миром и сознанием. См. главу 3.

⁵² Tengelyi L. Agonistic World Projects: Transcendentalism Versus Naturalism // The Journal of Speculative Philosophy. 2013. Vol. 27. № 3. 2013. P. 236-252.

Феноменология, следовательно, нацелена на *понимание* сознания, а не на его *объяснение* в каузальных терминах, и это понимание достигается в ходе дисциплинированного описания проживаемого опыта воплощенной жизни, а не естественнонаучной экспликации его психологического генезиса или нейробиологического основания⁵³. Сознание – не объект среди прочих объектов в наблюдаемой Вселенной, но субъект, причем субъект не «в» мире, а «для» него. Субъект есть нечто безусловное, условие возможности мира, который мыслится в смысле его данности сознанию⁵⁴. В этом заключается исходная посылка трансцендентального проекта мира, и в этом же коренится его расхождение с натурализмом. Не отрицая того, что нейрофизиологические процессы обладают каузальным значением для сознания, феноменолог укажет на незначительность этого фактора в самом опыте воспринимающего, ведь в своем опыте он никогда непосредственно не сталкивается с собственными нейрофизиологическими процессами⁵⁵.

Феноменология начинается с того, что онтологические и эпистемологические экспликации воссоединяются в *трансцендентальном* рассмотрении сознания — т.е. всякая данность должна рассматриваться в связи с тем «вкладом», который осуществляет сознание в возникновение этой данности. То, что сознанию раскрыт мир, говорит многое не только о природе сознания, но и природе данного ему мира, ведь сознание — это «место», «в» котором мир может раскрыть и артикулировать себя как то, что имеет смысл. Наш доступ к реальности – нечто большее, чем пассивное отражение независимо существующего мира в сознании. С этим связано указание Дана Захави на то, что нужен не поиск фундаментальных строительных блоков реальности, а рефлексия над тем, каким условиям должно удовлетворять нечто, чтобы считаться реальным, действительным⁵⁶.

⁵³ Gallagher S., Zahavi D. *The Phenomenological Mind*. London and New York: Routledge, 2012. P. 9.

⁵⁴ Под «данностью» здесь и далее имеется в виду феноменальная, явленная представленность объекта сознанию в восприятии. См.: Gallagher S. and Zahavi D. *The Phenomenological Mind*. P. 23-24.

⁵⁵ Gallagher S., Zahavi D. *The Phenomenological Mind*. P.7.

⁵⁶ Zahavi D. Husserl and the 'Absolute' // Mattens F., Jacobs H., Ierna C. (eds.) *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, 2010. P. 77.

Захави отсылает к одной из формулировок задач феноменологии Эдмунда Гуссерля, в которой он утверждает: цель *трансцендентальной феноменологии* — прояснить *конституирование трансцендентности*. Поэтому можно говорить о *конститутивной* роли сознания по отношению к миру, или, другими словами, о сознании в той степени, в которой оно конститутивно для возникновения реальности. Защита «трансцендентального приоритета» субъективности является центральной для феноменологии после «трансцендентального поворота»⁵⁷, предпринятого Гуссерлем с выходом первого тома «Идей»⁵⁸.

Согласно Захави, реальность — не грубый факт, а система значимостей и ценностей, нуждающаяся в субъективности, которая одновременно наделяла бы ее смыслом и «считывала» его. Субъективность в феноменологии, в соответствии с «коперниканским переворотом», является необходимым условием возможности конституции. Однако стоит сказать, что здесь не идет речь о каузальном обусловливании: постулировать, что имеет место зависимость объектов от субъекта еще отнюдь не означает, что субъект — это первопричина мира. Феноменологическая *конституция* — это не причинное обусловливание:

Утверждать, что субъект есть условие возможности объектов — не значит постулировать причинную связь между субъектом и объектами. Наоборот, здесь обусловливание обладает именно некаузальным характером. Конституирующая субъективность никогда не должна

⁵⁷ Акцентуация этих мотивов в современной философии может быть связана с тем, что некоторые современные авторы предлагают называть «трансцендентальным поворотом» (См.: Gardner S. *The Transcendental Turn* // Gardner S, Grist M. (eds.) *The Transcendental Turn*. Oxford University Press, 2015. P. 1-19). Речь идет о том, что, после преодоления влияния неокантианской рецепции проекта трансцендентальной философии, представители аналитической философии, феноменологии и герменевтики реанимировали интерес к проблематике условий возможности познания. Среди фигур, предпринявших такого рода реанимацию трансцендентальной проблематики, отмечают не только таких аналитических философов, как Питера Стросона, Хилари Патнэма или Уилфрида Селларса, но также и питтсбургских постаналитических философов Джона Макдауэлла и Роберта Брэндома, которые, интерпретируя имплицитно кантианские выкладки Селларса, приходят к выводам в сфере философии языка и теории действия, аналогичным тем, которые были получены, к примеру, Хансом Георгом Гадамером или современными философами, работающими в феноменологической традиции.

⁵⁸ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press, 2003. P. 43-78.

сравниваться с «Большим взрывом»; она не запускает каузальный процесс, определяющий все остальное. Но чем тогда является конституция? Говоря очень кратко, конституция должна пониматься как процесс, обеспечивающий манифестацию и обозначение, т.е. она должна быть понята как процесс, позволяющий конституированному являться, развиваться, выражаться и показывать себя как то, что оно есть. <...> Так, хотя Гуссерль настаивает на том, что субъективность есть условие возможности манифестации, он очевидно не предполагает, что это единственное условие. Потому, хотя это и необходимое условие, оно не является достаточным⁵⁹.

Конституция не тождественна синтетической деятельности разума в трансцендентальной философии Канта. Предлагаемый Кантом дуализм чувственных созерцаний и категорий рассудка напоминает представления, распространенные в классической когнитивной науке⁶⁰. Имеется в виду то, что феноменологическое сознание является продуктом вычислительных процессов, в доступе к которым сознанию отказано. Отсюда когнитивисты выводят проблему соотношения феноменологического и «вычислительного» сознаний, где первое является лишь следствием последнего⁶¹. Такой дуализм является неприемлемым для феноменологии, поскольку, исходя из требования возврата к самим вещам — т.е. к анализу опыта и возведению данности к конститутивному сознанию — различие трансцендентального и эмпирического, характерное для философии Канта, отменяется в пользу единства субъективной жизни⁶².

⁵⁹ Zahavi D. Husserl's Phenomenology. P. 72-73.

⁶⁰ А именно – представления, распространенные среди когнитивных психологов и исследователей в области искусственного интеллекта 1970-х – 1980-х годов.

⁶¹ В работе 1987 года «Сознание и вычислительный разум» Рэй Джекендофф различает вычислительное познание (computational cognition) и субъективный опыт, т.е. разводит качественно переживаемый опыт субъекта и те доиндивидуальные вычислительные процессы в мозге, эпифеноменом которых этот опыт является. Таким образом, на место классической проблемы «сознание — тело» становится проблема «сознание — сознание», где под вопрос ставится отношение между вычислительным разумом и феноменологическим разумом, между субперсональными бессознательными процессами и сознательным опытом. См.: Jackendoff. Consciousness and the Computational Mind. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994.

⁶² Или «трансцендентального сознания», что, с точки зрения Канта, является противоречием в понятиях.

По мнению Захави, в феноменологии происходит трансформация трансцендентальной философии, где факторы конституции мира (эмпирические, intersубъективные, исторические, культурные, социальные) обретают статус не привходящих обстоятельств, скрывающих подлинную реальность трансцендентальной архитектоники чистого разума (как это было у Канта периода первой «Критики»), а необходимых условий самой конституции:

Гуссерль (в отличие от Канта и большей части немецких идеалистов) не понимал трансцендентальный субъект как абстрактный, идеальный, всеобщий трансперсональный субъект. Напротив, трансцендентальный субъект, или, если быть более точным, *моя* трансцендентальная субъективность — это моя конкретная и индивидуальная субъективность. Но если отношение между трансцендентальным и эмпирическим это не является отношением между универсальным и конкретным субъектами, то как нужно понимать их отношение? <...> Отношение между трансцендентальным субъектом и эмпирическим субъектом — это не отношение между двумя разными субъектами, а отношение двух способов схватывания себя (self-apprehensions), первичного и вторичного. Трансцендентальный субъект — это субъект в его первичной конститутивной функции. Эмпирический субъект — это тот же самый субъект, но теперь схваченный и истолкованный как объект в мире, т.е. как конституированная внутримировая сущность⁶³.

Эмпирический субъект отныне не может рассматриваться как всего лишь контингентный нарост на трансцендентальном субъекте, и, следовательно, уже не является тем, что трансцендентальная феноменология может позволить себе проигнорировать. Напротив, делом решающей важности является понимание того, по какой причине, будучи частью конститутивного процесса, трансцендентальный субъект *по*

⁶³ Zahavi D. Husserl's Phenomenology. P. 48-49

необходимости должен воспринимать себя как внутримировую сущность. <...> трансцендентальный субъект способен конституировать объективный мир лишь при условии, что он *воплощен и социализирован*, что в обоих случаях предполагает внутримировость⁶⁴.

Следовательно, трансцендентальный субъект феноменологии — это воплощенный субъект в мире, одновременно условие возможности мира и его часть. Известно, что для позднего Гуссерля это стало частью «парадокса человеческой субъективности»⁶⁵: как я могу говорить о себе как о трансцендентальном субъекте, одновременно с этим будучи эмпирическим человеческим субъектом, инкарнированным в мир? Ненужное удвоение снимается, ведь эти два способа самоосмысления выражают единую фактическую субъективность.

Развивая это представление, Захави утверждает, что трансцендентальный субъект не может оставаться не затронутым активным или пассивным исполнением конституирования. Равным образом неверно утверждать, что субъект способен воздержаться от конституции — она не предполагает возможности волевого контроля, поскольку конституция мира субъектом предполагает самоконституирование конституирующего субъекта. Мой опыт мира неизбежно затрагивает меня, определяя траектории моего познавательного развития, вследствие чего любые обнаруживаемые инварианты опыта (моего и опыта других) являются не контингентными реализациями необходимых всеобщих структур опыта, а сами и есть эти искомые инварианты.

Субъективный характер опыта определяется Захави, с опорой на Сартра, через дорефлексивную манифестацию опыта в смысле того, каков он для меня (*what-it-is-like-for-me-ness*)⁶⁶. Это означает, что проживаемый мной опыт является мне уникальным образом и никогда полностью не совпадает с тем, как он

⁶⁴ Ibid. P. 75.

⁶⁵ См.: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Наука, 2013. §53; Carr D. The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition. Oxford University Press, 1999.

⁶⁶ Zahavi D. Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford University Press, 2014. P. 19.

может быть дан другому, поскольку он встраивается в различные траектории, приобретая контекстуально различные значения. Согласно Захави, перспектива первого лица (*first person perspective*) предполагает неотчуждаемую принадлежность этого опыта минимальной форме «самости» (*selfhood*). При этом принадлежность мне опыта предполагает, что он в принципе может быть доступен другим.

В пользу *интерсубъективной* трансформации трансцендентальной феноменологии говорит аргумент Гуссерля о том, что субъективное восприятие объекта с феноменологической точки зрения гарантировано его интерсубъективностью, говоря проще — вещь действительна тогда, когда она может в принципе быть воспринята другими. Мой опыт конституции этого объекта всегда опосредован опытом его данности другим; следовательно, опыт объекта — это всегда не только мой собственный опыт, но также и мой опыт того, как этот объект может быть дан другим. Опыт другого как воплощенного субъекта является первым шагом в феноменологически модифицированном понятии *объективности*, которая понимается как результат интерсубъективного конституирования общего мира. Как пишет Захави, мой опыт чужого тела изначально опосредован тем, что это чужое тело должно восприниматься другим субъектом в качестве собственного ему тела. В опыте другого я сталкиваюсь с согласованностью моего опыта и опыта, переживаемого другим — согласованностью, которая, по Гуссерлю, является основанием всякого последующего опыта интерсубъективно данных предметов, воспринятых или принципиально воспринимаемых.

Простой пример — это рассмотрение одного куба с окрашенными в разные цвета гранями. Я вижу лишь одну из сторон куба и пока не знаю, как окрашены другие его грани, однако я понимаю, что эта грань — не единственная, что этот куб обладает объемом, который я могу представить себе как совокупность различных пространственных позиций относительно одного и того же куда, мыслимых одновременно. Согласно Захави, действительность и реальность вещи гарантированы лишь до тех пор, пока в моем опыте

воспринимаются (или в принципе могут быть восприняты) другие субъекты, воспринимающие ту же вещь, что воспринимаю я сам⁶⁷. Только при этих условиях вещь действительно является в качестве чего-то большего, чем коррелят моего сознания, которым может быть и галлюцинация.

Для Гуссерля важную роль играет понятие *аппрезентации* — такого «доставания» не воспринимаемых актуально аспектов вещи, которое соотносит мой собственный опыт с (возможным) опытом других воспринимающих. Так, когда я вижу дом, я воспринимаю только его фронтальную проекцию, т.е. вижу его как квадрат или прямоугольник с окнами, дверью, крышей и печной трубой, в то время как другие грани этого объекта для меня скрыты. Тем не менее, я интуитивно понимаю, что то, что я вижу — не плоская театральная декорация, а объемное тело. Соотнося собственное актуальное восприятие этой конкретной стороны дома с возможными восприятиями этого же дома, которые я могу получить, если буду приближаться к нему, обойду его со всех сторон, и т.д., я варьирую свое восприятие в спектре его возможных аспектов. При этом я не способен «удерживать» в сознании восприятия всех аспектов дома одновременно. Потому аппрезентация — это «доставание» недостающих аспектов в как возможных перспективных видений объекта в связи с моим движением относительно него.

Не воспринимаемые актуально аспекты объекта могут быть восприняты другими субъектами. По Гуссерлю, здесь не требуется актуальное вовлечение других с тем, чтобы они, рассматривая дом со всех сторон, предоставляли мне отчеты о своих восприятиях; неизвестно, сколько бы их понадобилось, чтобы аппрезентировать исчерпывающий образ дома.

Следовательно, в феноменологии действительность воспринимаемого объекта гарантирована intersубъективным удостоверением. Intersубъективность здесь приобретает трансцендентальное значение: субъективный опыт имеет смысл только как опыт, который может стать intersубъективным.

⁶⁷ Zahavi D. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy // Journal of the British Society of Phenomenology. 1996. Vol 27. № 3. P. 232.

Захави утверждает, что даже если человечество исчезнет в результате глобального катаклизма, и останусь я один, мой опыт мира будет продолжать находиться в зависимости от трансцендентальной intersубъективности. Даже если я останусь последним человеком на Земле, мой опыт, по сути, не будет отличаться от опыта всех остальных людей и будет принципиально делимым и понятным другим, если бы они существовали.

Этим примером показывается, что моя перспектива не является единственной и привилегированной, будучи одной из множества возможных. Это дополняется Захави примером: когда я воспринимаю другого, воспринимающим меня, где я перехватываю объективирующий взгляд другого на меня самого как другого, мое самосознание оказывается опосредовано осознанием меня как другого. Это значит, что я воспринимаю себя воспринимаемым другим сознанием в качестве чужого ему. Таких рекурсий может быть сколько угодно много⁶⁸, однако для Захави они важны тем, что этот момент intersубъективного перекрестного обмена позициями является важным для конституции объективного мира. Суть здесь заключается в том, что я могу быть *alter ego* для другого, точно так же, как и он может быть *alter ego* для меня; при осознании этого происходит существенный сдвиг в моей собственной конститутивной значимости — исчезает абсолютное различие между «Я» и «другим», ведь другой воспринимает меня как другого, и мое осознание себя как «Я» смещается осознанием возможности быть представленным как Другой, при сохранении моего восприятия другого как другого «Я», и т.д. Именно поэтому мой опыт конституирования объекта всегда оказывается опосредован моим опытом того, как другие воспринимают этот объект.

Следовательно, утверждается принципиальная intersубъективность мира, что связано с возможностью деления этого опыта мира другими,

⁶⁸ В своем докладе на конференции «I, Thou, and We: Phenomenological Perspectives» Захави приводит цитату рабби Менахем-Мендла из Коцка: «Если я — это я, потому что ты — это ты, а ты — это ты, потому что я — это я, то я — не я, а ты — это не ты. Но если я — это я, потому что я — это я, а ты — это ты, потому что ты — это ты, то я — это я, а ты — это ты, и мы можем говорить».

аналогично мне устроенными субъектами⁶⁹. Итак, ключевым аспектом современного феноменологического трансцендентализма является плотная связка сознания и интерсубъективности. Именно по этой причине конституция, согласно Захави, вовлекает несколько составляющих — субъективность, мир и интерсубъективность. Как указывает Захави, феноменологический трансцендентализм настолько инклюзивен, что он включает, помимо участия конкретного *Ego* в конституировании, также и целые пласты пассивной преданности, которую Гуссерль называл «трансцендентальным не-*Ego*»⁷⁰, не предполагавшим ни участия индивидуального сознания, ни его познавательной осведомленности в этих процессах.

1.1.2. Пассивность, аттракторы и теоретико-системное понимание феноменологии

Но что включает в себя это трансцендентальное не-*Ego*? В пределах естественной установки конституирование осуществляется ниже порога субъективного осознания, т.е., выражаясь феноменологически, *пассивно*. Мне не требуется сознательных усилий, чтобы мир возник на «сцене» моего сознания — он «всегда уже»⁷¹ здесь. *Генетическая* феноменология интересуется такого рода «автоматизмом» пассивного генезиса и возникновения нового опыта из предыдущего. Такое определение вводит канадский феноменолог Эван Томпсон. Оно отличается от тех определений, которые можно встретить у Гуссерля и его последователей в силу того, что Томпсон в большей степени ориентируется на системно-теоретическую переориентацию феноменологии⁷².

⁶⁹ В феноменологии это обозначается понятием *горизонта* – мир есть горизонт возможного опыта, которым могут обладать «я» и «другие».

⁷⁰ Zahavi D. Husserl's Phenomenology. P. 73.

⁷¹ Здесь я отсылаю к понятию «априористического перфекта» из феноменологической концепции Хайдеггера, см.: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011. С. 85.

⁷² Thompson E. Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. P. 26. Он утверждает, что когнитивные процессы возникают из нелинейной циклической каузальности сенсомоторных взаимодействий, вовлекающих мозг, тело и окружающую среду. Центральной метафорой для этого подхода является не разум как нейронная сеть, локализованная в пространстве, а воплощенная динамическая система в мире со всей историей ее взаимодействий с окружением. основополагающей идеей подхода теории динамических систем является представление о том, что

Так, сознание рассматривается им как *динамическая система*, а история конституирования мира, включая историю трансформаций сознания, претерпеваемых им в ходе конституции— как история пертурбаций, вычерчивающая особую траекторию преобразований системы в среде, наполненной аттракторами, притягивающими или отталкивающими эту систему⁷³. В таком ракурсе тема конституирования должна быть прочитана с точки зрения ее пассивного, досознательного осуществления: как из динамического взаимодействия индивидуальных, телесных структур возникает опыт сознания, который функционально не может быть сведен к взаимодействию предлежащих ему механизмов⁷⁴.

Томпсон указывает на то, что мир аффицирует сознание на уровне чувственного восприятия *до* того, как сознание «успевает» застичнуть мир, его еще не затронувший. Словарь теории динамических систем позволяет указать на то, что, подобно тому, как не существует системы, которая не была бы помещена в среду, населенную аттракторами, с этой системой взаимодействующими, не существует и сознания, которое не было бы «затронуто» миром, в котором оно живет⁷⁵. Следовательно, пассивность означает здесь, что сознание не способно взять под контроль то, благодаря чему мир является. Томпсон объясняет эту пассивность, говоря о том, что активное ориентирование субъекта (теоретического и практического характера) предполагает изначальную открытость (*disclosure*) сознания миру. Основным же медиумом такой открытости является живое тело (*lived body*).

Вовлеченность субъекта в мир осуществляется в первичных телесных реакциях *влечения* и *отторжения* (*attraction and repulsion*). Речь идет о

познание — это протяженный во времени феномен. Динамико-системная модель имеет вид совокупности уравнений, описывающих изменения состояний системы во времени. Совокупность всех возможных состояний системы задает *пространство состояний*, или *фазовое пространство* системы, а также фиксирует траекторию изменений в фазовом пространстве. Таким образом, познание должно объясняться исходя из внутренних и внешних факторов, формирующих траекторию взаимодействия системы и ее среды.

⁷³ Ibid. P. 27.

⁷⁴ Здесь впервые заходит речь о понятии *эмерджентности*, которое будет важным для дальнейших концепций, рассматриваемых в данном исследовании. В теории сложных систем эмерджентный процесс — это такой процесс, который возникает спонтанно из коллективной самоорганизации сети элементов, и не может быть сведен к какому-либо из элементов или их совокупности.

⁷⁵ Ibid. P. 26.

неподконтрольных сознанию структурах сенсорно-моторного опыта, в котором живое тело конституирует самое себя и свою окружающую среду посредством непреднамеренно (*involuntary*) формирующихся привычек, двигательных паттернов, спонтанных ассоциаций, установок, мотиваций, эмоций и воспоминаний⁷⁶. Этот набор телесных привычек остается за пределами сознательного контроля и складывается в траектории индивидуального развития (онтогенеза).

Задачей *генетической* феноменологии является анализ телесно-аффективного обусловливания опыта, отслеживающий зависимость опыта сознания от не всегда данных в опыте факторов. Логикой такого исследования, как отмечает Томпсон, является логика *опережения*, о котором уже шла речь выше. Согласно его позиции, имеет место изначальная подверженность сознания воздействию мира, аффективная лабильность, понимаемая им как исходная ситуация восприятия мира как среды. Здесь Томпсон отсылает к описанию Жан-Пьером Дюпюи того, как можно концептуализировать отношения между сознанием и миром в терминах «странных аттракторов».

Как утверждает Дюпюи, «внутреннее» и «внешнее» — это не предсуществующие онтологические регионы, они взаимно определяют друг друга в ходе взаимодействия системы и ее окружающей среды. Дюпюи описывает поведение автономной динамической системы как обладающей множеством способов поведения — аттракторов, т.е. подмножеств фазового пространства системы, все траектории из окрестностей которого стремятся к нему, склоняясь к тому или иному из них⁷⁷. Аттрактор — не объект, а скорее паттерн состояний системы. Находясь в определенных состояниях (окрестностях аттрактора), система имеет тенденцию стремиться к определенным состояниям (аттрактору). Определенные траектории всегда ведут к конкретному паттерну состояний.

⁷⁶ Ibid. P. 30.

⁷⁷ Пространство состояний системы — абстрактное многомерное пространство, отображающее все возможные состояния системы, определяя все возможные значения ее переменных. Эволюция системы соответствует ее траектории в пространстве состояний. Фазовые переходы возникают спонтанно как эмерджентные свойства динамической самоорганизации системы.

Таким образом, «жизнь» системы, согласно Дюпюи, может быть описана как траектория, проходящая на множестве аттракторов, образующих ее «ландшафт», скольжение вдоль которого связано с пертурбациями, претерпеваемыми системой в ее столкновениях со средой. «Внешние» события приобретают значение для системы в контексте ее собственной активности. Это значение является исключительно эндогенным, возникает только при системно-средовом взаимодействии и не сводимо ни к одной из ее составляющих. Система не отображает мир в репрезентации, а вступает во взаимодействие с ним.

По мнению Дюпюи, такой подход сходен с тем, что Brentano называл «имманентной предметностью» психических феноменов: всякий акт сознания направлен на свой объект. Аттрактор — это то, что вовлекается в активность системы, но в то же время в каком-то смысле трансцендирует ее, будучи расположенным на более высоком уровне сложности. Динамика системы стремится к аттрактору, который сам является продуктом этой динамики. Потому, как считает Дюпюи, динамическая система обладает интенциональностью в том же смысле, в котором Brentano и Husserl говорили о направленности сознания на данный ему предмет⁷⁸. Эндогенное производство аттракторов активностью системы аналогично тому, как сознание конституирует предмет. Именно в этом смысле, как считает Томпсон, Husserl говорил об имманентной трансцендентности, или трансцендентной имманентности. Речь здесь идет о том, что трансцендентное как таковое может быть дано исключительно благодаря интенциональному сознанию, будучи, таким образом, одновременно имманентным процессом конституирования и трансцендентным результатом конституции:

Внешние события являются *реально трансцендентными*, поскольку они действительно не содержатся в системе, не суть они и продукт того, что происходит внутри системы. Несмотря на это, они

⁷⁸ Dupuy J.-P. On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind. Cambridge, London: The MIT Press, 2009. P. 104-105.

интенционально имманентны в следующем смысле: они не поступают уже помеченными в качестве внешних событий; вместо этого они конституируются или размыкаются (*disclosed*) как таковые, как обладающие значимостью, благодаря автономной (самоорганизующейся) динамике системы. Другими словами, их статус внешних событий для системы (в противовес их статусу для наблюдателя системы) является функцией собственной активности системы. Их смысл или значимость соответствуют аттрактору динамики системы (рекуррентному паттерну активности, к которому стремится система), который сам является эмерджентным продуктом самой этой динамики. Внешний мир конституируется как таковой благодаря самоорганизации системы. Одним словом, предложение Дюпюи состоит в том, что *конститутивная интенциональность соответствует самоорганизации определенного рода*⁷⁹.

Томпсон противопоставляет так понятую генетическую феноменологию классической когнитивной науке. Он утверждает, что последняя выработала абстрактную и реифицированную модель сознания. Как утверждает Томпсон, когнитивизм возник как итог переноса того, что по определению является социокультурным феноменом, в субстрат человеческого мозга. По его мнению, познавательная активность человека не может объясняться из перспективы индивидуальных вычислительных процессов, принадлежа скорее социокультурной системе, включающей в себя индивида и его окружающую среду⁸⁰. Более того, даже при принятии «компьютерной метафоры» применительно к сознанию эта система обработки и манипуляции символами руководствуется различными правилами исходя из специфики той окружающей среды, в которой она оказывается. Очевидно, что представление, будто существует конечный набор универсально применимых правил, освоение которых позволит вычислительной системе быть разумной, ошибочно, ведь спектр когнитивных задач,

⁷⁹ Thompson E. *Mind in Life*. P. 27.

⁸⁰ *Ibid.* P. 36; 402-411.

с которыми справляется человек, исключительно широк и зависит от ситуационного контекста.

Эта контекстно-зависимая многозадачность человеческого сознания позволяет указать Томпсону на то, что, при уподоблении познания машинным вычислениям стоит сделать особый акцент на том, что всякий набор формальных правил зависит от контекста их применения, тех возможностей, которые предоставляются системе в конкретной среде. Следовательно, как считает Томпсон, познание — это культурно и исторически специфическая активность, включающая множество воплощенных способов восприятия и действия, инкарнированных в социокультурную окружающую среду символического познания. Познание не ограничено пределами черепной коробки и серого вещества внутри нее, и распространяется в окружающую среду, которая, в свою очередь, играет необходимую роль в осуществлении когнитивных процессов, перестающих быть лишь контингентным, внеположным и потому нивелируемым параметром.

Какие выводы можно сделать из системного прочтения феноменологии Томпсоном? Будучи субъектом, обладающим способностью опознавать себя и как конститутивный для реальности источник смысла, и как элемент самой этой реальности, сознание уже не может рассматриваться как объект среди других объектов в мире. Другими словами, феноменология является не наукой о наблюдаемых системах, а наукой наблюдающих систем⁸¹, что, согласно позиции французского исследователя Мишеля Битболя, означает переход на трансцендентальный, конститутивный уровень⁸². Следовательно, рефлексия наблюдающей системы над самой собой и собственным положением в среде, инициирует то, что Гуссерль называл «трансцендентальной наукой сознания»⁸³.

⁸¹ Froese T. From Second Order Cybernetic to Enactive Cognitive Science // Systems Research and Behavioral Science. 2011. Vol. 28. P. 637.

⁸² Bitbol M. Neurophenomenology, an Ongoing Practice of/in Consciousness // Constructivist Foundations. 2012. Vol. 7. №3. P. 165-173.

⁸³ Причем стоит понимать, что в данном словосочетании — «наука сознания» — подразумевается как предположенный падеж в смысле «науки о сознании», так и родительный падеж в смысле «наука сознания о самом

1.1.3. Тело, абстракция и «феноменотехники»: научное познание как феноменологическая проблема

Какие выводы, релевантные дальнейшему ходу наших рассуждений, можно сделать из сказанного выше? Поскольку далее меня будет интересовать вопрос примирения и интеграции трансцендентализма и натурализма в вопросе о сознании, я перейду к предварительному наброску того, каким является феноменологическое понимание науки.

Как отмечает Захави, в поздних работах Гуссерля трансцендентальная сфера включила в себя фактор нормативности, которая понимается как нормальные и типичные структуры, модели и паттерны опыта, осевшие в моем сознании в результате всего предшествующего опыта других сознаний – моих предшественников. Это то, что Гуссерль называл *седиментациями* — осадками прошлого опыта в сознании, затрагивающего как опыт индивидуальный (память, обучение, освоение навыков), так и коллективные слои опыта, который фактически никогда не был прожит субъектом, хотя выступает само собой разумеющимся для него.

Захави пишет об этих паттернах опыта как о явных и скрытых конвенциях, которые трансцендируют индивидуальную жизнь (ведь они формируются на протяжении жизни целых поколений и наследуются в ходе социализации и инкультурации) и в значительной степени формируют ее. Это истины, которым я научаюсь у других, у своего ближайшего окружения. «Объективность» и «реальность» интерсубъективны и реализуются в бесконечном процессе социализации (рождения и смерти новых субъектов, их усвоении и реформировании норм и традиций), а также того, что герменевтическая философия называет «слиянием горизонтов»⁸⁴. Наиболее важным в контексте

себе». Именно последний аспект рефлексивной науки сознания, мыслящего самое себя, и является релевантным для трансцендентального проекта.

⁸⁴ Ср. у Ханса-Георга Гадамера: «В действительности горизонт настоящего вовлечен в процесс непрерывного формирования, поскольку мы должны подвергать постоянной проверке все наши предрассудки. К подобной проверке не в последнюю очередь относится встреча с прошлым и понимание того предания, из которого исходим мы сами. Таким образом, горизонт настоящего формируется отнюдь не без участия прошедшего. Не существует никакого горизонта настоящего в себе и для себя, точно так же как не существует исторических

данного исследования примером будет научное познание, которое стало темой феноменологического рассмотрения в поздних работах Гуссерля.

Так, исследователь Ли Харди указывает на то, что представления Гуссерля о науке претерпели существенную трансформацию: от неоаристотелизма первого тома «Логических исследований», рассматривающего науку как дедуктивно-аксиоматическую систему, он пришел к трансцендентальному конституированию «вещи физики» и материальной природы в первом и втором томах «Идей», наконец, дойдя к своеобразной версии инструментализма в работах, близких к «Кризису»⁸⁵. Хотя среди некоторых исследований сложилось представление, что проблематика философии науки была вторичной относительно других интересов Гуссерля, он открыто заявлял, что одна из сверхзадач феноменологии — это переосмысление науки и перестройка всего здания нашего познания мира. Это связано с тем, что для феноменологии вопрос объективности оказывается немислимым вне рассмотрения ее интересующей истории, соотносящей объективную истину, понимаемую как предположительное «соответствие» некоей «реальности», с ее коллективным конституированием сообществом воплощенных субъектов⁸⁶. В связи с этим представляется важным провести краткую реконструкцию его позиции относительно науки, в частности — научных абстракций.

горизонтов, которые нужно было бы обрести. *Напротив, понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя существ горизонтов*» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 362)

⁸⁵ См.: Hardy L. *Nature's Suit: Husserl's Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences*. Athens: Ohio University Press, 2013.

⁸⁶ Делая обширное обобщение, можно сказать, что вопрос феноменологической философии науки — это вопрос конечности человеческих существ, что означает отказ от теоретико-познавательного образа познающего субъекта как развоплощенного, бессмертного и потенциально всезнающего существа, уподобляющегося Богу или демону Лапласа. Говоря словами американского философа науки Уильяма Уимсатта, этот сюжет знаменует пересборку философии и методологии науки так, как если бы их делали (и в действительности делают) конечные смертные существа с ограниченными познавательными способностями. См.: Wimsatt W. C. *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2007. Мы, люди, во многом остающиеся субъектами новоевропейского человечества, о котором писал поздний Гуссерль, неизбежно являемся смертными конечными существами, с чем связана специфика нашего человеческого образа мира, обреченного на неполноту и фрагментарность. Картина науки как универсальной целостной системы знания, дающей исчерпывающее представление о том, как устроен мир сам по себе вне активности познающего его субъекта, неприменима к той действительно имеющей место науке, которая знакома человечеству.

Гуссерль развивает данный сюжет в рамках генетической переориентации феноменологии в своих поздних текстах; в частности, имеются в виду §9 «Кризиса европейских наук» и примыкающие к нему фрагменты — «Начало геометрии» и «Перво-Ковчег Земля». В них он применяет генетический анализ к вопросу статуса научных истин. Процедура возведения абстрактных понятий к их генетическим источнику в сознании называется *реактивацией*, т.е. реконструкцией того, как абстрактная истина была достигнута в коллективном опыте так, что она может быть усвоена в ходе индивидуального развития. Это опыт, который в «свернутом» виде абстракций использует паттерны коллективного опыта прошлых поколений без необходимости проживать этот опыт заново. К примеру, я могу использовать теорему Пифагора без необходимости повторно доказывать ее всякий раз. Для Гуссерля это стало поводом задаться вопросом:

как возможна <...> такая наука, как геометрия? Как может она как систематическое, бесконечно растущее ступенчатое строение идеальностей удерживать в живой реактивируемости свою изначальную осмысленность, если ее познающее мышление должно производить новое, не будучи в состоянии реактивировать все предшествующие познавательные ступени вплоть до самых нижних?⁸⁷

Предпосылкой такого рассмотрения были более ранние работы Гуссерля, в которых познание геометрического пространства он выводил из познания объектов, соотнесенных с моим телом, помещенным в жизненный мир. Еще в 1907 году в лекционном курсе «Вещь и пространство» он утверждал, что тело выступает «нулевой точкой» отношений сознания и мира, поскольку именно оно конституирует общую пространственно-временную протяженность объектов воспринимаемого мира, в то же время само будучи

⁸⁷ Гуссерль Э. Начало геометрии. // Гуссерль Ж., Деррида Ж. Начало геометрии. Введение Жака Деррида, М.: Ad Marginem, 1996. С. 224

пространственно-временным объектом. Выше уже говорилось о том, как феноменология рассматривает возможность полной данности воспринимаемого предмета, выводя ее из интерсубъективности. Здесь же указывается на определяющую роль движения в восприятии пространственного объекта, потому без этого практического знания субъект оказывается неспособен воспринять вещь. В связи с этим пространственность объектов восходит к пространственности и кинестезе моего собственного тела, которое отличается этим от всех остальных тел. Мое тело — это всегда некое «здесь», в отличие от объектов, которые всегда остаются «там».

Следующим шагом, предпринятым Гуссерлем в поздних работах, стало возведение научного познания к структурам жизненного мира. Так, в §9 «Кризиса европейских наук» он рассматривает возникновение современного научного знания, определяющегося стремлением к объективности, из процесса математизации жизненного мира. Общая рамка здесь — отследить то, как из конкретного опыта восприятия объектов возникли абстрактные научные модели, затем абстрагируемые от ссылок на субъективность. Важным здесь является указание на генетическую связь между интерсубъективным опытом и научной абстракцией — последняя возникла из первого, впоследствии став стандартом и «мерой всех вещей» для жизненного мира:

В нашем донаучном опыте мир дан конкретно, чувственно и интуитивно. В то же время научный мир — это система идеальностей, принципиально трансцендирующая чувственный опыт. В то время как жизненный мир является миром ситуативных, относительных истин, наука стремится реализовать идею строго и объективного знания, освобожденного от всякой связи с субъективной перспективой первого лица. В то время как объекты жизненного мира характеризуются своей относительной, приблизительной (*approximate*) и перспективной данностью — пока я ощущаю воду прохладной, мой друг может ощущать ее как теплую; моя перспектива относительно стола не тождественна перспективе

моего соседа — объекты науки определяются как безотносительные, лишённые перспективы, единообразные и точные. Как следствие, наука — и мы здесь говорим в первую очередь о естественной науке — характеризуется как попытка выйти за пределы нечеткости и относительности, присущих нашим телесным и практическим взаимодействиям с и опытом в мире. Она стремится обрести знание не о том, каков мир для нас, но о том, каков он вне зависимости от сознания, т.е. «в себе»⁸⁸.

Первым шагом генетического анализа Гуссерлем научных истин становится рассмотрение того, как именно осуществлялось абстрагирование геометрического пространства от пространственности моего тела и тела других. Поначалу это было связано с повседневными нуждами, поскольку геометрия возникла как искусство землемерия, «укорененное» в реальных измерениях участков земли для возделывания. Здесь же возникло стремление к определению размеров и мерному определению объектов относительно моего тела и друг относительно друга.

Когда мне требуется отмерить определенный участок пространства, мне требуется некая мера, согласно которой я мог бы проводить все требуемые операции с пространством и размещенными в нем объектами. *Метризация* пространства начинается с введения приблизительных величин, соотнесенных с пространственными параметрами моего тела, и далее, по мере усложнения технологий измерения, претерпевающих все большее уточнение:

Сначала от образов вещей отделяются плоскости — более или менее «гладкие», более или менее совершенные плоскости; более или менее грубые края и в своем роде «ровные»; иными словами, более или менее чистые линии; углы — более или менее совершенные точки; затем, например, среди линий особо предпочитают прямые, среди плоскостей — ровные; например, из практических причин предпочитают

⁸⁸ Zahavi D. Husserl's Phenomenology. P. 126-127.

прямоугольные доски, ограниченные плоскостями, прямыми, точками, так как целиком или местами искривленные плоскости для многих целей оказываются нежелательными. Так в практике начинает играть свою роль производство плоскостей и их усовершенствование (полировка)⁸⁹.

Это уточнение Гуссерль называет *аппроксимацией*, и связывает ее со стремлением найти наиболее совершенные способы разметки пространства. Аппроксимация означает стремление достичь идеала предельной точности, что в аспекте интерсубъективности означает бесконечный исторический процесс введения уточнений. Поскольку этот процесс является асимптотическим приближением к регулятивной идее предельной точности, ясно, что мы никогда ее не достигнем.

Промежуточным итогом аппроксимации метризованного пространства оказывается то, что Гуссерль назвал *гомогенизацией*. Имеется в виду такое преобразование пространственного опыта, в котором, на основании опыта моего тела, поляризующее окружение как центрированное на моем теле, выстраивается абстрактное математическое пространство. Чем оно отличается от пространства жизненного мира? Можно говорить, что от континуального, обжитого, воплощенного пространства происходит переход к гомогенному, дискретному, нейтральному, децентрализованному пространству, задаваемому формальными определениями. Теперь речь идет не о месте, которое занимаю я или другие субъекты, а о локализации, позиционировании тел (а точнее, сгущений или распылений точек) в системе координат. Разумеется, здесь идет речь о том, что такой итог всегда является промежуточным – можно и далее производить абстрагирование отношений между объектами, переопределяя их как флуктуации и распределения дискретных частиц в виртуальном пространстве⁹⁰, но в такое понимание всегда могут быть внесены еще большие уточнения, когда доступная экспликация пространственного местоположения

⁸⁹ Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 241.

⁹⁰ См. релевантный сюжет у Вилема Флюссера: Флюссер В. О проецировании // Хора. 2009. Т. 3-4. № 9-10. С. 65-76.

объектов становится промежуточным результатом аппроксимации, открытым к усовершенствованию.

Что мы получаем в результате реактивации? Гуссерль утверждает, что абстрактные истины об устройстве идеального геометрического пространства — и, в пределе, всякой объективности — могут использоваться нами без необходимости повторного конституирования их смысла:

Как раз наследование предложений и методов логического конструирования все новых идеальностей вполне может непрерывно развиваться из эпохи в эпоху и без унаследования способности реактивирования перво-начал, то есть источников смысла для всего последующего⁹¹.

Их «всеобщее доступная познаваемость» и готовность к использованию предполагает, что каждый может усвоить их и применять как удобные средства, в «законсервированном» виде хранящие в себе коллективный опыт, передаваемый в ходе социализации.

Научная абстракция, таким образом, рассматривается как «символическое учреждение»⁹², т.е. нечто принимаемое «за чистую монету» в качестве незыблемой истины, но при этом скрывающее в себе возможность реконструкции того, как эта истина возникла. Я принимаю теорему Пифагора в качестве данности и не нуждаюсь в ее постоянной перепроверке, хотя всегда могу ознакомиться с ее доказательством, построить его самостоятельно или попросить других наглядно доказать ее мне. Другим примером, к которому отсылает Гуссерль, является *причинность* как универсальный «стиль» в потоке нашего опыта; феноменология способна реконструировать историю причинности как мыслительной привычки, регрессивно воссоздавая те ходы, которые были предприняты intersubjectivным сознанием.

⁹¹ Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 229

⁹² Здесь я использую термин Марка Ришира, см.: Richir M. *Commentaire de L'origine de la géométrie de Husserl* // Richir M. *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble: J. Millon, 1990. P. 273-360.

Сложность такого рода истин, по Гуссерлю, состоит в том, что они одновременно воспринимаются и как незыблемые истины, и как то, что когда-то было достигнуто или «открыто»: «<они> предстали, очевидно, <как бы из> практики возникшими и на усовершенствование нацеленными образованиями, лишь подпорками для практики нового типа, из которой возникнут сходно названные, но новые по характеру образования»⁹³. Потому оказывается возможным отследить историю этой истины в качестве учреждения — того, что было не «открыто», но, как выражается Жак Деррида, было учреждено «раз и навсегда»⁹⁴.

Здесь можно предположить, что Гуссерль в ходе своего теоретического развития в поздние годы вернулся к психологизму, пусть и в модифицированном виде⁹⁵. Ведь его «Философия арифметики» также стремилась вывести научные абстракции из структур человеческого сознания. В его поздних работах также речь идет о сведении абстракций к неким инвариантам человеческого опыта.

Однако различие здесь заключается именно в переходе в иную установку: трансцендентально-историческая реконструкция того, как геометрические истины связаны с задачей метризации пространства проводится после проведения феноменологической редукции и потому ее рассмотрение абстрагирования не может быть сведено к психологическому генезису ассоциативного мышления или абстракции общего из частного. В этом сюжете не происходит указания на реально произошедшее событие изобретения единиц измерения пространства; вне зависимости от того, было ли такое событие в действительности или нет, можно проследить генетическую зависимость идеи абстрактного пространства от того, как устроено мое собственное тело и как его

⁹³ Гуссерль Э. Начало геометрии. С. 242.

⁹⁴ Деррида Ж. Введение. // Гуссерль Ж., Деррида Ж. Начало геометрии. Введение Жака Деррида, М.: Ad Marginem, 1996. С. 84.

⁹⁵ Такую гипотезу можно встретить в статье Виктора Молчанова: Молчанов В. И. Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» // Гуссерль Э. Логические исследования. Том II. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2011. С. 476, 523, 539.

кинестетическое ориентирование делает вклад в конституирование геометрического пространства.

Можно сказать, что позиция Гуссерля является разновидностью *инструментализма*: сущности, постулируемые научным познанием, являются наиболее приемлемыми в данном контексте способами организации опыта. Здесь можно обнаружить влияние эмпириокритицизма Эрнста Маха, разбору «Анализа ощущений» которого Гуссерль посвятил один из своих лекционных курсов⁹⁶.

Добавим, что в современной философии имеют место попытки применения этой позиции к современной науке⁹⁷. Американский феноменолог Дон Айди развивает своеобразную герменевтическую философию науки и техники, вскрывающую взаимосвязь научного наблюдения и телесного устройства наблюдателя. Айди делает акцент на том, что в истории математизации природы важную роль сыграла техника⁹⁸. Галилей, ставший концептуальным персонажем «Кризиса европейских наук», пользовался телескопом — это факт почему-то не был учтен Гуссерлем в своей экспликации. Техника, по Айди, трансформирует человеческое восприятие, редуцируя параметры наблюдаемого объекта, которыми можно пренебречь, и амплифицируя то, что

⁹⁶ См.: Husserl E. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution (Husserliana XXXIX). Dordrecht: Springer, 2008. Известно также, что термин «жизненный мир» был позаимствован Гуссерлем у Маха.

⁹⁷ Так, для ученого-когнитивиста и философа сознания Энди Кларка язык и, шире, концептуальное мышление представляют собой набор средств экономии вычислительной мощности мозга и потому оказываются полезны для освоения окружающей среды. Имеется в виду то, что абстрактные понятия представляют собой набор сложных функциональных отношений между более простыми понятиями, и в познавательной деятельности удобнее пользоваться такими средствами, которые отсылают к этим сложным логическим отношениям без того, чтобы мыслить сами эти отношения — т.е., фактически, им не требуется реактивация. Кларк предлагает рассматривать всю человеческую культуру в качестве крайне сложной конструкции, основанной на такого рода образовании, что, в конечном счете, означает, что символическая культура — это наиболее приемлемый для нас, нашего соматического и когнитивного устройства, способ обработки чувственного опыта. См.: Clark A. Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science. Oxford University Press, 2001. P. 140-159. Сходную позицию можно найти у археолога и теоретика материальной культуры Лаброза Малафуриса. Развивая аналогичную интуицию, он стремится показать, что человеческая история является не просто историей абстрагирования и аппроксимации, но что ключевую роль в этом процессе играет человеческое тело и соразмерные ему практики, в частности — практики производства артефактов. Артефакты исполняют еще более фундаментальную роль, чем язык и концептуальное мышление, поскольку, будучи прямым продолжением тела и его эргономических параметров, способствуют освоению человеком среды при помощи создания *интерфейсов*, вовлекающих тело, мозг, символы и материальную культуру. В этом смысле артефакты также являются седиментациями в феноменологическом смысле, поскольку в них оседает опыт культурной эволюции человечества с трансформацией его представлений о мире и собственном теле. См.: Malafouris L. Metaplasticity and the Primacy of Material Engagement // Time and Mind. 2015. Vol. 8. № 4. P. 351-371.

⁹⁸ Ihde D. Technics and Praxis. Dordrecht: Springer, 1979. P. 78-79.

нуждается в более точном измерении⁹⁹. В отличие от Хайдеггера, осознавшего всю значимость технологий в человеческом познании мира, Гуссерль упустил из виду этот фактор, сведя свою историю объективности к интересубъективным практикам, которые, тем не менее, всегда предполагают наличие артефактов и технологий, упрощающих освоение окружающего мира.

Можно сказать, что технология как интересубъективный фактор может быть проинтерпретирована как то, что французский философ науки Гастон Башляр называл «феноменотехниками». Он писал:

Истинная научная феноменология есть в сущности свой феноменотехника. Она усиливает то, что раскрыла за поверхностью являющегося. Она обучается на том, что конструирует. Чудотворный разум рисует свои картины вслед за схемами своих чудес. Наука рождает мир не посредством магических импульсов, имманентных реальности, а посредством импульсов — импульсов рациональных, имманентных духу. Сформировав в итоге первоначальных усилий научного духа основу для изображения мира, духовная активность современной науки начинает конструировать мир по образцу разума. Научная деятельность целиком посвящена реализации рациональных ансамблей¹⁰⁰.

Таким образом, технологии оказываются соучастниками интересубъективного конституирования объективного научного знания, а согласно некоторым интерпретациям, исполняют конститутивную роль уже как неотъемлемая составляющая субъекта¹⁰¹. Классики истории науки Питер Галисон и Лорен

⁹⁹ Ihde D. *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990. P. 112.

¹⁰⁰ Башляр Г. *Новый научный дух* // Башляр Г. *Новый рационализм*. М.: Прогресс, 1987. С. 37.

¹⁰¹ К примеру, Марк Хансен предлагает трактовать производство знания в квантовой механике как феноменотехническое производство «квантовых феноменов» из «квантовых объектов»: в то время как последние оказываются абсолютно непознаваемыми в силу своей ненаблюдаемости, наука имеет дело исключительно с первыми. При этом «квантовые феномены» возникают вследствие научно-технологической экспериментальной ситуации, где феномен возникает как эффект взаимодействия человеческого наблюдателя и научного оборудования. Соответственно, стандартной ситуацией научного познания, по Хансену, является приведение ненаблюдаемых процессов к феноменальной данности при помощи технологий. См.: Hansen M. *The Media*

Дастон рассматривают научную практику с начала XX века как ориентирующуюся на производство образов, высвобожденных из человеческого восприятия благодаря использованию техники¹⁰². Человеческий взгляд стремится внести упорядоченность там, где этого может и не быть, проецируя собственные теоретические, идеологические или эстетические воззрения на наблюдаемые феномены.

1.2. Натуралистическая критика трансцендентализма в современной философии

Принятие трансцендентального проекта мира и сознания, на мой взгляд, возобновляет вопрос об *обосновании* в феноменологии, а именно — обосновании корреляции между мышлением и бытием. В каком смысле феноменология может говорить о соотношении разума и действительности, если мир есть данность сознанию и потому оказывается немислимым вне сознания, его мыслящего¹⁰³? Существует ли бытие, абсолютно независимое от мышления, от «всегда уже» осуществленного акта наделения смыслом?

1.2.1. Феноменология и реальность: обоснование эпистемологического доступа

В связи с этим представляется важным указать на вопрос, о том, почему и в какой мере субъективное конституирование действительно оказывается способным осуществить конституцию мира. Является ли воспринимаемый мир реальным миром, или же он ничем не отличается от коллективной галлюцинации, в которой мы все оказываемся «заперты»?

Такие мотивы можно встретить в нейрофилософии Томаса Метцингера, когда он высказывает одну из своих спекулятивных гипотез — *гипотезу*

Entangled Phenomenology // Braidotti R. and Dolphijn R. (eds.) Philosophy after Nature. London and New York: Rowman & Littlefield, 2017. P. 73-98.

¹⁰² Галисон П., Дастон Л. Объективность. М.: НЛО, 2018. С. 216.

¹⁰³ См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. §142.

«мира-0»¹⁰⁴. Он утверждает, что воспринимаемая действительность, во-первых, оказывается лишь срезом, небольшой выдержкой из физической реальности, и этот срез бессознательно осуществляет мозг помимо нашего контроля; во-вторых же, в силу достоверных эмпирических свидетельств в пользу того, что мы в своем опыте никогда не находимся в непосредственном контакте с миром — ведь мозгу требуется какое-то время для обработки перцептивной информации, чтобы «выгрузить» ее в феноменальное сознание в обработанном интенциональном виде, потому сознание всегда запаздывает относительно физической реальности — принципиальной разницы между восприятием и галлюцинацией нет¹⁰⁵.

Мир нашего восприятия — это «нулевой» мир, поскольку лишь на его основе мы, по Метцингеру, можем конструировать возможные положения дел, связанные с нашими ожиданиями, прогнозами и надеждами, а также сновидениями, галлюцинациями и другими измененными состояниями сознания. Спросонья я могу «спутать» мир своего сновидения и воспринимаемый мною словно бы в тумане мир бодрствования, тем самым смешивая «мир-0», в котором обитаю я, бодрствующий и другие бодрствующие люди, и «мир-1» — мир сновидений, частично «проникнувший» «в» наш мир из-за того, что я еще не успел окончательно проснуться. Мир моего повседневного опыта — при условии, что я не впадаю в состояния дерелизации, сонного паралича, телесной диссоциации и т.д. — является фундаментальной, «нулевой» действительностью.

Метцингеру показалось бы неубедительным суждение Гуссерля о том, что даже если воспринимаемый мною мир есть сновидение, незыблемым фактом остается то, что это я вижу сон и этот сон — мой¹⁰⁶. Ведь исходя из нейрофилософской гипотезы «мира-0», иллюзорен как воспринимаемый мир, так и

¹⁰⁴ Metzinger T. Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge, London: The MIT Press, 2003. P. 61.

¹⁰⁵ Ibid. P.57.

¹⁰⁶ «То, что грезится, может быть фикцией, и только, но зато сама греза и само измышляющее сознание — это не вымысел, и от его сущности, как и от сущности любого переживания, неотделима возможность воспринимающей и схватывающей абсолютное существование здесь рефлексии» (Гуссерль Э. Идеи I. §46).

воспринимающий его субъект; реален в этом смысле только мозг, который в ходе эволюционного развития выработал способность строить такие вероятностные модели физического мира, которые, для большей адаптивности, функционируют в «среде» феноменального «интерфейса» — индивидуального «Я», выступающего «собственником» лишь небольшого спектра той информации, которую мозг получает через органы чувств и передает в дистиллированном виде субъекту¹⁰⁷. В таком свете наши претензии на обладание позитивным знанием о действительности, как она есть «сама по себе», оказываются необоснованными.

Как в рамках эпистемологии может быть обоснована реальность бытия — т.е., другими словами, как можно обосновать «изнутри» нашего опыта сознания наличие у нас когнитивного доступа к миру, который оказался бы не иллюзией и не искаженным образом-репрезентацией, дающим лишь подобие мира, но не сам мир? Выражаясь более традиционным языком, вопрос, который здесь возникает — это вопрос перехода *от мышления к бытию* — от сознания, которому дан мир, к миру, «в» котором имеет место это сознание, мыслящее этот мир как свое вместилище, и т.д.

Это, следовательно, предполагает также и то, что онтологически «до» сферы явления имеет место некая внесубъективная сфера, обладающая определенной формой бытия «вне» его скоррелированности с мыслью. Такое внесубъективное поле, тем не менее, оказывается мыслимым и поддающимся феноменологическому описанию — с тем условием, что, поскольку оно оказывается «просматриваемым» «изнутри» феноменального опыта, оно оказывается мыслимым лишь в той степени, в которой оно может быть феноменилизовано, приведено к соразмерной моему опыту данности, которая привязала бы являющееся к тому, что наделяет его смыслом.

1.2.2. Критика феноменологического трансцендентализма в программе Квентина Мейясу

¹⁰⁷ Metzinger T. Being No One. P. 556-557.

В современной философии последних лет возникла устойчивая тенденция критики феноменологии на онтологических основаниях. Эпистемологические притязания феноменологии дискредитируются на основании ее имплицитных метафизических предпосылок, которые, как предполагают критики, не позволяют ей отследить собственные основания или определенные типы знания, будто бы ускользающие из ее поля зрения.

1.2.2.1. Предыстория критики: феноменология, смысл и бессмыслица

Жиль Делез высказывает беспокойство по поводу метафизических оснований феноменологии. В частности, он упрекает феноменологию в том, что она необоснованно удваивает то, что мыслится Делезом как единое образование. Так, в четырнадцатой серии «Логики смысла» он утверждает, что смысл является эффектом взаимодействия материальных причин и в этом смысле никогда не является изначальным в феноменологическом смысле: будучи произведенным чем-то, что само по себе является бессмыслицей, смысл нуждается в генетическом анализе, с необходимостью выводящем его из досмысловых пластов материального становления¹⁰⁸. Делез настаивает на том, что смысл всегда возникает из бессмыслицы. Для него это означает неприятие того, что, по его мнению, феноменология полагает «трансцендентально» — отношение между мышлением и бытием, что Делез связывает с отмеченным Гуссерлем «ирреальным» содержанием ноэмы¹⁰⁹.

Имеется в виду то, что реальное, т.е. предметное содержание акта сознания оказывается «за бортом» интересов феноменологии, ведь вследствие *epoché* «реальный мир», понимаемый как объективно существующая тотальность «вне» сознания, выносится за скобки. Именно поэтому, как считает Делез, отношение ноэмы к объекту, а точнее, наличие этого отношения вообще, их не-чуждость друг другу, подспудно постулируется феноменологией, не находя какого-либо обоснования¹¹⁰.

¹⁰⁸ Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. С. 129.

¹⁰⁹ Ibid. С. 131.

¹¹⁰ Ibid. С. 133.

Вместо того, чтобы обосновывать генезис соотнесенности содержания мыслительного акта и его референта в «реальном» мире, феноменология, по Делезу, занялась корреляцией между трансцендентальной субъективностью и ее конститутивными действиями — или же, другими словами, тем, как конститутивные действия сознания сопряжены с ноэватической областью данного. Делезу кажется неприемлемой ситуация, в которой сценой манифестации мира оказывается феноменологическое *Ego*, которое представляет собой некое удвоение — трансцендентального, анонимного и функционирующего автоматически, и фактического, эмпирически определенного «психофизического единства ‘человек’»¹¹¹. Это, по мнению Делеза, приводит к тому, что феноменология «срисовывает трансцендентальное с характеристик эмпирического»¹¹². Как пишет Пьер Монтебелло, суммируя недовольство Делеза феноменологией, «помещая конституирование “мира” на стороне субъекта, она [феноменология — *М.М.*] создает мир как его зеркальное подобие»¹¹³. Сохраняя персоналистические, или, тем хуже, интерсубъективные черты, артикулирующие в том или ином виде человеческий опыт со его седиментациями и процедурами, феноменология, по Делезу, подменяет генезис смысла из бессмыслицы его антропоморфной реконструкцией, оказывающейся бессильной перед зависимостью человеческого сознания от порождающих его материальных процессов.

Апеллируя к Сартру, Делез утверждает, что стоит определять среду становления смысла как трансцендентальное поле, «из» которого конституируется субъект персонального сознания, и где происходит индивидуализация субъективного полюса, который, в свою очередь, сам становится источником индивидуализации — но лишь как производное от этих досмысловых материальных становлений, обладающих собственной темпоральностью, не обязательно совпадающей ни по скорости течения, ни даже по направленности, с человеческим сознанием времени. Можно сказать, что для Делеза

¹¹¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук. §61.

¹¹² Делез Ж. Логика смысла. С. 133.

¹¹³ Монтебелло П. Бергон и Делез – контр-феноменология // Логос. 2009. Т. 3. № 71. С. 99.

человеческий субъект, видящий мир как наполненный смыслом, оказывается лишь одним из множества случаев материального становления природы, и не является ни центром, ни предельным основанием, ни конститутивным условием возможности этого процесса. Этим, как кажется, Делез осуществляет постструктуралистскую «делокализацию» субъекта, помещая его из центра на периферию смыслового мира, который, в свою очередь, есть множество гетерогенных миров, где сознание оказывается лишь мимолетным проблеском мышления среди множества других мышлений в материальной природе¹¹⁴.

1.2.2.2. «Доисторическое» и «мир без нас»: Мейясу против феноменологии

Сомнения Делеза нашли свое продолжение в проекте французского философа Квентина Мейясу. В частности, его проект «спекулятивного материализма» направлен на критический пересмотр наследия философии после «коперниканского переворота», предпринятого Кантом. В общем виде это означает отказ от позиции, соотносящей субъект и объект (сознание и мир, мышление и бытие) как немислимые по отдельности и предполагающие друг друга элементы, в пользу метафизической позиции, артикулирующей знание бытия (объективного мира вне сознания/мышления) как оно есть само по себе. Критикуемую им позицию, охватывающую всю историю современной философии от Канта вплоть до Витгенштейна, Гуссерля и Хайдеггера, Мейясу называет *корреляционизмом*. Корреляционизм отдает метафизический приоритет корреляции бытия и мышления. Феноменология становится парадигмой корреляционизма, поскольку, в отличие от кантовского идеализма, отказывается от понятия ноумена — вещи самой по себе — указывая на примат явления, вне и помимо которого феномена просто не существует. Если Кант, учреждая регламент поля научной рациональности, указывал на границы разума, свидетельствующие о сверхчувственном мире и не могущие быть постижимыми научно, то феноменология, с ее ориентацией на «первофакт» корреляции

¹¹⁴ Более подробно см. исследование: Hughes J. Deleuze and the Genesis of Representation. Continuum, 2008. P. 20-50.

трансцендентального и трансцендентного, отказывается от понятия вещи самой по себе, предположительно скрывающейся за явлениями.

Мейясу противопоставляет корреляционизму аргумент в пользу существования реальности до возникновения мышления. Это реальность, доступ к которой дает естествознание: мы способны делать осмысленные высказывания о реальности, предшествовавшей возникновению мышления и даже жизни. При помощи таких техник, как радиоуглеродный анализ, мы можем с большей или меньшей степенью достоверности говорить о бытии вне мышления — более того, такой «доисторический» мир оказывается немислим как данный наблюдателю в принципе, ведь речь идет о таких периодах истории мира, когда представить себе наличие в нем наблюдателя просто невозможно¹¹⁵. Это, как кажется, выдает приверженность Мейясу современной версии натурализма.

К примеру, можно вспомнить реконструкцию событий первых трех минут существования Вселенной сразу после Большого Взрыва, предпринятую астрофизиком Стивеном Вайнбергом. Он выстраивает повествование так, как если бы описываемые им процессы наблюдались непосредственно; при этом ясно, что тогдашние условия были несовместимы с возможностью возникновения какого-либо наблюдателя. То же самое справедливо относительно событий отдаленного будущего — к примеру, преобразования всей материи в черные дыры, или гипотетическая тепловая смерть Вселенной. Мейясу пытается указать на то, что высказывания о такого рода событиях, несмотря на наше привычное пользование ими, обладают весьма проблематичным статусом. Неясно, каковы условия их осмысленности при сохранении корреляционистской позиции:

Какой смысл придается научному высказыванию о данности мира, который полагается до возникновения мышления и даже жизни — то есть

¹¹⁵ Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2015. С. 17-18.

который полагается как предшествующий какой бы то ни было форме человеческого отношения к миру? <...> Как мыслить смысл такого дискурса, который делает из отношения к миру (живого и/или мыслящего) факт, вписанный в темпоральность, внутри которой это отношение – всего лишь одно из событий среди других – вписано в последовательность, в которой оно является лишь рядовым звеном, а не началом?¹¹⁶

Совокупность знаний, референтом которых являются события вне времени человеческой истории в силу их запредельной древности или удаленности в будущем, Мейясу обозначает термином «архи-ископаемое»¹¹⁷. Знание об архи-ископаемом представлено в первую очередь математическими моделями, зачастую работающими с косвенными свидетельствами. Например, в случае анализа спектра излучения звезд мы имеем дело с уже устаревшими сведениями, ведь для того, чтобы достичь наших устройств, свету потребовались многие тысячи лет, за время которых эти звезды могли исчезнуть. Таким образом, астрономическое знание для Мейясу свидетельствует о процессах, буквально заставших мир без человека.

Вопрос, который ставит Мейясу, таков: как мы можем принимать за истину знание об архи-ископаемом, при этом будучи корреляционистами¹¹⁸? Как мы можем говорить о том, что мир есть данность сознанию, при этом принимая в качестве осмысленных утверждения о таких событиях в мире, когда последний ни при каких обстоятельствах не мог быть дан какому-либо сознанию, стать коррелятом чьей-либо мысли? С этим связан его призыв обратить вспять коперниканский переворот, для того чтобы восстановить в правах пошатнувшийся реализм научного познания.

¹¹⁶ Ibid. С. 19.

¹¹⁷ При этом стоит сразу отделить древность, о которой говорит французский философ, от феноменологической «древности» — будь то трансцендентально-историческое прошлое у Гуссерля и Мерло-Понти или незапамятное прошлое у Левинаса, или даже «архаичность» в «архи-письме» у Деррида, исторически более близкому Мейясу. Древность как феноменологическая тема в свете концепции Мейясу предполагает корреляцию, из которой он стремится вывести мышление, потому это древность, выводящая корреляцию из игры.

¹¹⁸ Мейясу К. После конечности. С. 21.

Он не без оснований замечает, что коперниканский переворот в истории науки ознаменовал собой отказ человека от помещения себя в центр Вселенной: Земля находится не в центре Солнечной системы, а занимает одну из позиций наряду с другими планетами, вращающимися вокруг Солнца. При этом в истории философии точно так же был назван переход Канта к центрированию философии на субъекте, где человек и его познание стали «мерой всех вещей». Действительно, такая аналогия между историей науки и историей философии вскрывает противоречие: вопреки движению науки к очищенному от следов наблюдателя знанию, философия, наоборот, указывает на неустранимость наблюдателя, «тень» которого всегда отброшена на познаваемый мир. Таким образом, коперниканский переворот обратился «птолемеевским реваншем»; философия, по Мейясу, должна быть приведена в соответствие с тем научным знанием о мире, которое мы имеем сегодня и которое оказывается несовместимым с корреляционизмом¹¹⁹.

Движение «спекулятивного реализма», возникшее в 2007 году, характерным образом настроено враждебно к феноменологии, которая, по мнению основных ее представителей, транслирует крайнюю форму корреляционизма. По их мнению, если Кант, отграничивая способности познания человеческого существа, тем не менее признавал существование ноуменального, то феноменология с ее строгой ориентацией на имманентность сознания отрицает спекулятивному мышлению, т.е., в данном случае, мышлению об абсолютном, в праве на существование¹²⁰.

Начинание Мейясу получило своеобразное развитие и продолжение в концепции Рэя Брасье. Он заостряет нигилистический аспект аргументации Мейясу и указывает на то, что феноменология не выдерживает критики со стороны нейронауки и эволюционной биологии. Он, как и Мейясу, указывает на естественно-историческую локальность человеческого мышления, способность которого к рефлексивному постижению себя оказывается следствием

¹¹⁹ Ibid. С. 176.

¹²⁰ См., к примеру, такие работы, как: Morgan A. (ed.) *The Kantian Catastrophe? Conversations on Finitude and Limits of Philosophy*. Newcastle-upon-Tyne: Bigg Books, 2017.

исторически контингентного феноменального образа, «в» котором мы опознаем себя как человеческих существ, обладающих «внутренними состояниями». Наша эпистемологическая уверенность в наличии доступа к объективному знанию о реальности «выговаривает» эту локальность и контингентность, в пользу которой Брасье приводит аргументы, заимствуемые им из эволюционной теории Стивена Джея Гулда, «нефилософии» Франсуа Ларюэля и нейрофилософии Метцингера и Черчленда¹²¹.

Аналогичную враждебность выражают такие авторы, как Грэм Харман и Том Спэрроу¹²². Для Хармана феноменология оказывается неприемлемой, поскольку его собственная позиция, отправляясь от «инструментального анализа», позаимствованного им из «Бытия и времени» Хайдеггера, указывает на собственные способы бытия, присущие инструментам как объектам. Его «объектно-ориентированная онтология» развивает тезис, согласно которому объекты обладают способностью к «изъятию» (withdrawal), «извлекающему» их из человеческой пользовательской разметки. Вещь, таким образом, обладает собственной, всегда ускользающей внутренней реальностью, требующей собственного понятийного аппарата для ее осмысления — обеспечить который, по словам Хармана, феноменология не способна. Взаимосвязь человека и мира — лишь одна из возможных связей между объектами в мире, при этом лишенная фундаментального статуса¹²³.

Соответственно, каузальные отношения между объектами ничем не отличаются от таковых между субъектом и объектом, которые становятся частным случаем первых. Для Хармана следствием этого переопределения причинности оказывается позиция «полипсихизма»¹²⁴, когда любая вещь в мире наделяется внутренней перспективой — что, как кажется, напоминает

¹²¹ См.: Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Palgrave Macmillan, 2007.

¹²² При этом важно отметить, что оба исследователя являются выходцами из феноменологической школы; Харман был учеником Альфонсо Лингиса, одного из ведущих американских специалистов по Мерло-Понти и Левинасу и переводчика их работ на английский язык. Спэрроу изначально специализировался на философии Левинаса и лишь затем стал критиком феноменологии.

¹²³ Harman G. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court, 2005. P. 75.

¹²⁴ См.: Харман Г. Четверойкий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015.

редукционистские попытки натурализовать интенциональность. Более того, он весьма эксцентрично заявляет о том, что наука, в той степени, в которой она транслирует «скоррелированное» знание, оказывается неспособной предоставить знание о вещах, как они есть сами по себе. Это связано также и с указанным выше «изъятием» объектов, ускользающих друг для друга и становящихся взаимно непостижимыми.

Для Тома Спэрроу феноменология должна быть заменена «эстетикой», которую он понимает как учение о внесмысловой материальности. В обоих случаях речь идет о том, что существует такая реальность, которая оказывается «вне зоны доступа» человеческого сознания и подчинена иной логике, которая едва ли может быть понятна человеку. По этой причине он настаивает на том, что феноменология должна быть отброшена в пользу более «миролюбивой» «плоскостной» онтологии, которая отдавала бы должное любым категориям объектов, не подчиняя их власти феноменальности. Это дополняется весьма сомнительными с историко-философской точки зрения суждениями Спэрроу о том, что феноменологии как целостного последовательного философского направления никогда не существовало, и что призыв Гуссерля вернуться «назад, к самим вещам» так и не был удовлетворен феноменологией¹²⁵ — чего нельзя сказать о «спекулятивном реализме», который, по мнению его основных представителей, дает нам доступ к реальности как она есть сама по себе — будь то реальность гетерогенных объектов (Харман), математически постижимая реальность «гипер-хаоса» (Мейясу) или реальность нигилистически отрицающей самое себя субъективности (Брасье).

Однако какова реальность, к которой предположительно осуществляют прорыв эти реалистические концепции? Вернемся к рассмотрению позиции Мейясу. Он утверждает, что знание об архи-ископаемом в современном естествознании дает доступ к «великому внешнему» докритических мыслителей, существующему безотносительно человеческого познания. По его мнению,

¹²⁵ Sparrow T. The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism. Edinburgh University Press, 2014. P. XI.

чтобы принять утверждение об архи-ископаемом в качестве истинного и осмысленного, феноменология вынуждена сделать выбор:

1. С одной стороны, можно принять такое суждение как истинное и свидетельствующее о «нескоррелированной» действительности — но прибавив к этому утверждению оговорку «для нас». Это означает: да, событие возникновения жизни на планете Земля действительно имело место, но оно имело место не само по себе, но для нас, т.е. лишь в той степени, в какой это событие оказывается предысторией человеческого разума. Такую интерпретацию Мейясу называет «трансцендентальной», намекая на то, что она признает высказывания об архи-ископаемом только «изнутри» корреляции бытия и мышления и в связи с ней.

2. С другой стороны — и это тот вариант, который предпочитает сам Мейясу — можно потребовать буквального понимания этих высказываний, что предполагает, что мы отбрасываем корреляционизм. Действительно, такие события имели место вне зависимости от того, стали они достоянием человеческого познания или нет; как считает Мейясу, реалистическое истолкование высказываний об архи-ископаемом — это минимальное требование, выставленное современной наукой.

Разумеется, здесь можно усомниться в корректности предлагаемой Мейясу оппозиции: действительно ли признание буквального смысла высказываний об архи-ископаемом выбивает почву из-под ног корреляционизма, и влечет ли принятие корреляционизма отрицание научного познания? Мейясу настаивает на том, что здесь не может быть каких-либо компромиссов, ведь научное познание является реалистическим в анти-трансцендентальном, анти-феноменологическом смысле этого слова: оно дает нам доступ к реальности, которая не принадлежит человеку. Замечу, что заявленная французским философом программа на деле отстаивает осовремененную версию *метафизического реализма*, на что указывает, к примеру, Дан Захави¹²⁶.

¹²⁶ См.: Zahavi D. The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism // International Journal of Philosophical Studies. 2016. Vol. 24. No. 3. P. 289-309; Zahavi D. Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy. Oxford University Press, 2017.

Сходство позиции Мейясу с метафизическим реализмом касается нескольких аспектов. Во-первых, обе программы указывают на существование объективной, не зависящей от сознания реальности, доступ к которой предоставляют научные теории, выраженные на формализованном языке математического естествознания. Именно по этой причине Мейясу настаивает на том, что именно математика и ее применение в научном моделировании предоставляют доступ к архи-ископаемому. Во-вторых, и это касается следствий математизации познания, метафизический реализм и «спекулятивный материализм» привержены различным формам идеи репрезентации, согласно которой опыт мира есть лишь результат преломления объективной реальности в субъекте¹²⁷.

Критикуя феноменологию как форму корреляционизма, Мейясу указывает на то, что, несмотря на ограниченность познавательных способностей, в научном познании мы способны познать нечто, свидетельствующее о мире без нас, не затронутом нашим освидетельствованием. Другими словами, объективная реальность, никак не зависящая от наблюдателя, может быть приведена к феноменальной данности сознанию при помощи языка современного естествознания; при этом не отменяется то, что архи-ископаемая реальность раскрывается нам лишь частично, продолжая существовать «в себе» и оставаясь абсолютно непроницаемой.

Как, в таком случае, мы можем утверждать нечто аподиктическое о природе — если, даже согласно самому Мейясу, мы оказываемся захлопнуты в «клетке корреляции»? Его анти-феноменологическая позиция основана на постулировании бытия природы, никак не зависящей от сознания и функционирующей согласно собственным, имманентным ей законам, не обязательно согласованным с работой человеческого мышления. Этот специфический момент «нескоррелированного» мира Мейясу тематизировать при помощи

¹²⁷ Идея репрезентации не находит буквального подтверждения в работах Мейясу (при этом см.: Meillassoux Q. *Potentiality and Virtuality // Collapse*. Vol. II. 2007. P. 55-81), хотя среди некоторых интерпретаторов его работ можно увидеть апелляции к «теории отражения» как по меньшей мере не противоречащей его позиции (см.: Johnston A. *Prolegomena to Any Future Materialism*. Volume One: *The Outcome of Contemporary French Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 2013. P. 131-174).

понятия «гипер-хаоса»¹²⁸. Аргументация Мейясу против корреляционизма основывается на генеалогии трансцендентальной философии от Канта к Гуссерлю и Хайдеггеру; соответственно, аргумент против кантовского трансцендентализма, при прочих равных, применяется им против феноменологии.

Итак, что такое гипер-хаос? Этим понятием обозначается бытие вне корреляции — некая гомогенная самозамкнутая тотальность. Гипер-хаос обозначает метафизический аспект лишенности оснований познания, что означает: я не могу абсолютизировать закономерности собственного познания; даже если я обосновал их в стиле трансцендентальной дедукции, когда из сферы обусловленного — феноменального опыта — я регрессивно вывожу безусловное — априорные условия возможности¹²⁹. Мейясу утверждает, что трансцендентальная дедукция, направленная на обоснование корреляции между категориями рассудка и чувственными созерцаниями, между интенциональной *morphe* и чувственной *hyle*, неправомерно абсолютизирует, делает необходимым то, что «в себе» является контингентным. Мир данности оказывается лишь фрагментом непостижимого, непредсказуемого становления материальной природы. Единственным «законом», а точнее, свидетельством его отсутствия, здесь является контингентность — когда в любой момент природа может вернуться своей «ноуменальной» стороной, а привычный мир восприятия изменится до неузнаваемости¹³⁰. Связь сознания с миром лишена каких-либо оснований и в любой момент без всякой причины может прекратить свое существование, растворившись в совершенно непроницаемой тьме гипер-хаоса.

В связи с этим гипер-хаос встраивается в метафизический аргумент против феноменологии. Взаимосвязь контингентности и лишенности оснований здесь проявляется в том, что при таком состоянии природы может произойти все что угодно, в том числе и остаться таким, как есть. В мире нет ничего метафизически невозможного, считает Мейясу, ведь категория причинной необходимости, выступающая одной из основных связок трансцендентальной

¹²⁸ Мейясу К. После конечности. С. 91.

¹²⁹ Ibid. С. 88-89.

¹³⁰ Ibid. С. 89.

философии Канта, является необходимой лишь с точки зрения обосновывающего собственное познание субъекта, но не с точки зрения познаваемого им мира.

То, что кажется необходимым — пространственная, темпоральная упорядоченность опыта, укорененная в априорной структуре разума, с точки зрения материальной природы оказывается лишь одной из возможных «сборок», которых может быть великое множество¹³¹. Мир может быть совсем иным — не только в онтологическом смысле гипер-хаоса, но и в эпистемологическом смысле возможности различного преломления одного и того же мира в репрезентациях разных видов разумных существ.

Здесь Мейясу вводит различие фактичности и контингентности. *Контингентность* определяется как способность стать «совсем иным» сравнительно с *фактической* структурой познающего субъекта, которая, соответственно, является необходимой. Для корреляционизма опыт текуч, множествен, в то время как «собственник» опыта организационно неизменен и инвариантен. Далее, трансцендентальное — архитектоника разумного субъекта или инвариантные «первофакты» сознания — признается как недедуцируемая фактичность, необходимое в сравнении со случайным опытом. Ничто из эмпирического не является необходимым, ничто из трансцендентального не является случайным — там Мейясу резюмирует корреляционизм. При этом, как он считает, феноменология придает корреляции статус «первофакта» (о чем пойдет речь в дальнейшем), из которого в известном смысле «нет выхода». Т.е., в сущности, организация моего опыта является априорной необходимостью и сама от опыта не зависит. Поскольку же логика развертывания опыта остается одной и той же, фактичность моей когнитивной организации может быть абсолютизирована как нечто необходимое: «...фактичность обрамляет знание и мир отсутствием основания, и обратная сторона этого отсутствия в

¹³¹ Ibid. С. 122-123.

том, что ничто не может быть названо абсолютно невозможным, даже немислимое»¹³².

Между тем, как полагает Мейясу, даже признавая контингентность оснований познания, корреляционизм подспудно вводит в игру некое абсолютное основание, которое при этом остается по ту сторону доступа корреляции бытия и мышления. Однако фактичность моего опыта мира такова, что я не могу экстраполировать закономерности моего опыта на то, что может произойти в нем далее — у меня нет никаких оснований полагать, что опыт останется тем же самым и воспринимаемый мир не станет гипер-хаосом. Если я придерживаюсь корреляционизма, я вынужден «подпирать» свой опыт основанием, «располагающимся» за пределами опыта и потому немислимым и никогда не приводимым к данности. Мейясу утверждает:

Надо сделать из фактичности реальное свойство любой вещи и вообще целого мира — быть без достаточного основания, и потому иметь возможность без всякого основания стать действительно другим. Мы должны понять, что предельное отсутствие достаточного основания — то, что мы называем неоснованием — это абсолютное онтологическое свойство, а не знак конечности нашего знания. <...> ничто на самом деле не имеет основания быть и оставаться таким же, а не другим — и для мировых законов это не менее верно, чем для вещей. Все что угодно может вполне реально обрушиться — и деревья, и звезды, и физические, и логические законы. Но не в силу некоторого вышестоящего закона, обрекающего любую вещь на исчезновение, но наоборот — в силу отсутствия такого вышестоящего закона, который способен был бы предотвратить исчезновение чего бы то ни было¹³³.

¹³² Ibid. С. 54-55.

¹³³ Ibid. С. 74-75.

В корреляции нет ничего необходимого, что не было бы в то же время контингентным; фактическое единообразие законов природы, сопряженное с единообразием законов человеческого познания, необходимо только «для нас», лишь относительно репрезентации мира, но не самого мира. Следовательно, законы природы контингентны, как и законы познания, выступающие лишь их частью среди прочих частей¹³⁴. Такова негативная сторона аргументации Мейясу против феноменологии и, шире, трансцендентальной философии.

1.2.3. Феноменология «после конечности»: ответ на критику

1.2.3.1. Объективность, наука и «феноменотехники»

Каким мог бы быть феноменологический ответ «спекулятивному реализму»? Можно упомянуть работы Харальда Вильтше и Дана Захави, направленные против этого направления. Так, Вильтше подразделяет проблематику, поднятую Мейясу, на две составляющие: с одной стороны, это вопрос наблюдаемости пространственно или темпорально удаленных феноменов — таких, как, к примеру, свет звезд, доходящий до Земли с запозданием, в связи с чем наблюдаемое с Земли состояние космического объекта не соответствует тому, что происходит с ним прямо сейчас. С другой стороны, это вопрос наблюдаемости микроскопически малых объектов, которые могут стать наблюдаемыми лишь при помощи специальных технических средств¹³⁵. Таким образом, Вильтше указывает на эпистемологический аспект архи-ископаемого: вместо вопроса о том, как мы можем говорить о природе вне человека, ставится вопрос о том, как мы можем познавать ненаблюдаемое?

Здесь, как кажется, может быть использована апелляция к научному инструментарию — микроскопам, телескопам, средствам компьютерного моделирования, что выше предлагалось обозначать термином «феноменотехники».

¹³⁴ См.: Meillassoux Q. The Contingency of the Laws of Nature // Environment and Planning D: Society and Space. Vol. 30. №2. P. 322–334.

¹³⁵ Wiltsche H. A. Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality. Электронный ресурс: <http://www.haraldwiltsche.com/uploads/5/0/4/6/50464133/meillproofs.pdf> (дата обращения: 09.05.2019).

У самого Мейясу этот аспект практически не затрагивается, и все же достаточно ясно, что в случае радиоуглеродного или спектрального анализа свидетельств о «доисторическом» позитивное знание является итогом использования технических средств.

Однако, судя по заявлениям самого Мейясу, речь идет скорее о реабилитации рационалистического проекта в философии и науке¹³⁶, в котором языком науки является математика, при этом понимаемая весьма анахронически, как язык «книги природы» в галилеевском смысле. Потому, как кажется, реализм Мейясу — это не реализм современного научного познания, которое, в том или ином виде, отдает себе отчет в зависимости собственных построений от фигуры наблюдателя, а, в самом деле, реализм докритической метафизики. При этом достаточно упомянуть феноменологические интерпретации квантовой механики — от Мишеля Битболя¹³⁷ до Марка Ришира¹³⁸ — чтобы понять, что искомая Мейясу «объективность» актуализирует исторически устаревшее представление о том, как производится научное знание сегодня. Как утверждает Марк Хансен, в экспериментальной ситуации квантовой механики математика является техникой феноменализации квантовых объектов, в сущности, инструментально производимых во взаимодействии человеческого наблюдателя, математического аппарата и собственной квантовых процессов¹³⁹. Математика, таким образом, оказывается здесь не абстрактным знанием об абсолюте, а «феноменотехникой», т.е. процедурами, конструирующими ненаблюдаемые объекты, приводя их к феноменальной данности. Все это очевидным образом противоречит позиции Мейясу¹⁴⁰.

¹³⁶ Мейясу К. После конечности. С. 171.

¹³⁷ Bitbol M. Decoherence and the Constitution of Objectivity // Bitbol M., Kerszberg P., Petitot J. (eds.). *Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives in Modern Physics*. Dordrecht: Springer, 2009. P. 347-358.

¹³⁸ Richir M. *Mécanique quantique et philosophie transcendante* // *La liberté de l'Esprit*. № 9/10 : Krisis. 1985 – Hachette – Paris – sept. 1985. P. 167-212.

¹³⁹ Hansen M. *The Media Entangled Phenomenology* // Braidotti R. and Dolphijn R. (eds.) *Philosophy after Nature*. London and New York: Rowman & Littlefield, 2017. P. 86.

¹⁴⁰ Это дополняется замечанием Захави о том, что современный учебник по философии науки содержит в себе больше аргументов в пользу научного реализма, чем вся книга «После конечности» (Zahavi D. *The End of What?* P. 302-303).

1.2.3.2. Феноменологический или спекулятивный реализм?

Сомнение также вызывает противопоставление идеализма и реализма, актуализированное Мейясу в своих рассуждениях. Корреляционизм, в сущности, представляет собой классический идеализм, отождествляющий познание с проекцией субъективных категорий на объективную реальность. Но, как пишет Захави, «если идеализм — это взгляд, согласно которому субъект, осознающий объекты, сознает лишь собственные субъективные состояния, и если реализм — это взгляд, согласно которому мир обладает определенной природой, каузально не зависящей от создающей [его] субъективности, то Гуссерль был скорее реалистом, чем традиционным идеалистом»¹⁴¹. Можно вспомнить знаменитое письмо Гуссерля аббату Эмилю Бодану от 1934 года, в котором он пишет:

Никакой привычный «реалист» не был ещё так реалистичен и так конкретен как я, феноменологический «идеалист» (слово, которое я, кстати, уже не использую). Метод феноменологического эпохе и редукции предполагает существование мира, именно как то, что всякий раз имело для нас значимость и продолжает иметь значимость, и мы, рефлектируя этим методом — всякий раз я, размышляющий — находимся в полном конкретном обладании миром. <...> Так феноменология охватывает, правда с её вопросами нового типа, также и всё просто-напросто значимое в наивности до-научной и научной жизни, всё то, что анонимным образом понимается само собой и что составляет «естественную установку»¹⁴².

¹⁴¹ Zahavi D. Husserl's Legacy. P. 186. Захави также упоминает тот факт, что представители Мюнхенского и Гёттингенского кружков феноменологии, активными участниками которых были Адольф Райнах, Макс Шеллер, Мориц Гайгер и Роман Ингарден, развивали реалистическую программу, которая была несовместимой с трансцендентальным поворотом первого тома «Идей», см.: Ibid. P. 182.

¹⁴² Husserl E. Briefwechsel VIII: Institutionelle Schreiben. Dordrecht: Kluwer, 1994. S. 16.

Если «трансцендентальный идеализм»¹⁴³ Гуссерля периода «Идей» подступался к «самим вещам» посредством их сведения к ноэтико-ноэматическим корреляциям, то реалистическая феноменология поняла призыв Гуссерля в обыденном смысле этого слова, с чем и было связано их расхождение. В этом смысле можно сказать, что реалистический дескриптивный анализ «самих вещей» находится несколько ближе к той же объектно-ориентированной онтологии Хармана, чем может показаться¹⁴⁴.

При этом понятно, что метафизический реализм Мейясу, Хармана и их коллег оказывается несовместим с феноменологией не по причине идеализма последней, но потому, что, по словам Захави, философская программа Гуссерля является скорее реалистической, чем идеалистической в смысле «сильного» корреляционизма. «Трансцендентальный идеализм», как пишет Захави, включает в себя реализм естественной установки. Проблема «вливания», поднятая в §59 «Кризиса европейских наук», артикулируется Гуссерлем через зигзагообразное движение между наивной установкой повседневной жизни, в которой все происходящее принадлежит объективно наличному миру, в том числе и моя психическая жизнь, и трансцендентальной рефлексией, вскрывающей конститутивное измерение индивидуального «Я». При этом данные установки не производят удвоения сознания и мира, ведь феноменология подвергает экспликации мир, данный мне в опыте до всякого философствования и еще не исследованный наукой. Это означает, по словам Захави, что естественная установка не является чем-то порочным и требующим исправления, как и естественный реализм, чего уже нельзя сказать о метафизическом реализме¹⁴⁵.

1.2.3.3. Архи-ископаемое и «вещь физики»

¹⁴³ См.: Husserl E. *Transzendentaler Idealismus: Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Dordrecht: Kluwer, 2003, а также: Zahavi D. *Internalism, externalism, and transcendental idealism // Synthese*. 2008. Vol. 160. № 3. P. 355–374.

¹⁴⁴ О чем пишет, к примеру, такой исследователь, как Питер Вульфендейл, сам непродолжительное время ассоциировавшийся со «спекулятивным реализмом». См.: Wolfendale P. *Object Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Urbanomic, 2014.

¹⁴⁵ Zahavi D. *Husserl's Phenomenology*. P. 45.

Если же перейти к более содержательной критике позиции Мейясу, то стоит указать на следующее. Выставляемое им на первый план архи-ископаемое может интерпретироваться как «выход» из корреляции бытия и мышления. В таком свете оно оказывается эвфемизмом того, что Гуссерль называл «неведомой причиной явлений»¹⁴⁶, говорить о которой мы можем лишь косвенно, по аналогии, и, что самое главное, лишь посредством математических понятий. При реалистическом понимании этой неведомой причины мир феноменов оказывается чем-то, опорой чему служит нечто принципиально нефеноменальное — к примеру, я могу рассматривать этот стол как объект, за которым, возможно, кроется нечто совершенно иное — к примеру, собрание микрочастиц и пустот. Данность, таким образом, претерпевает метаморфозы, приоткрывая за завесой опыта никак не соотносящийся с привычным мне миром микромир сгущений частиц, и т.д.

Однако, по мнению Гуссерля, такое спекулятивное предположение остается лишь догадкой, до тех пор, пока утверждение о существовании измерения, каузально обуславливающего мир явления, остается пустой, феноменологически не мотивированной возможностью. Мотивированная возможность понимается им как осуществление чувственной антиципации, когда способы явления объекта (как подручного объекта и как сгущения и рассеивания частиц) рассматриваются как разные явления одного и того же объекта.

Соответственно, здесь происходит указание на внутреннюю взаимосвязь опыта в сознании, вследствие чего разрыв потока сознания оказывается невозможен: я не могу предполагать существования «неведомой причины явлений», не соотнося ее с принципиальной возможностью привести этот *X* к данности — своей или других, тем самым вовлекая архи-ископаемое в «универсальную сферу возможного опыта»¹⁴⁷. Учитывая предыдущие рассуждения, стоит добавить, что насыщение пустой возможности феноменологической мотивацией осуществляется вследствие использования

¹⁴⁶ Гуссерль Э. Идеи I. §52.

¹⁴⁷ Ibid. С. 161.

«феноменотехник» в целях «амплификации» релевантных аспектов объекта и «редукции» нерелевантных. Однако это также полностью исключено из рассмотрения у Мейясу.

Здесь можно возразить Гуссерлю и отметить, что «подлинная» физическая вещь в смысле архи-ископаемого как таковая, вне реконструирующих ее научно-технических процедур, оказывается закрыта для восприятия человеком и в этом смысле трансцендентна области опыта. Потому мы можем говорить о ней лишь спекулятивно, метафизически — как о том, что лежит в основании чувственно воспринимаемых предметов, существуя «в себе» и не сводимое к последним. Именно в этом смысле речь идет о спекулятивном реализме или материализме — можно сказать, что в проекте Мейясу представлена попытка говорить о сфере не данного, невоспринимаемого и немислимого «изнутри» корреляции бытия и мышления и при помощи доступных ей выразительных средств.

Делез упрекал феноменологию в удвоении ноэзиса и ноэмы, остающихся контингентно соотнесенными сериями, никак не объясняющими возникновение смысла. Мейясу, в свою очередь, в целом перенимая делезовскую установку на генезис смысла («скоррелированной» данности) из бессмыслицы (гипер-хаоса), упрекает в корреляционизме уже самого Делеза, ведь для него трансцендентальным полем феноменализации является план имманенции жизни. Доступ к «великому внешнему», по Мейясу, может быть восстановлен при реабилитации различия первичных и вторичных качеств. При этом он толкует их так, что первичные качества являются качествами, выразимыми на языке математики или математизированной физики, а вторичные качества являются чувственно воспринимаемыми качествами¹⁴⁸. Таким образом, можно сказать, что архи-ископаемое артикулирует гипер-хаос, спекулятивно лежащий «в основании» наблюдаемой природы, выражая на языке корреляции то, что как таковое остается вне зоны ее доступа.

¹⁴⁸ Мейясу К. После конечности. С. 5.

В §40 «Идей I» Гуссерль непосредственно затрагивает данное различие, указывая на то, что впоследствии будет названо им генетической взаимосвязью научной абстракции и опыта сознания. Он критикует позицию, которая утверждает: переживаемое в опыте качество объекта является лишь явлением, «за» которым кроется «истинный» объект как таковой — «вещь физической науки», трансцендентная воспринимаемой вещи. Аналогично рассуждениям Мейясу, объект подразделяется на видимость объектов, размещенных в пространстве, которое «центрировано» на мое тело, и на объективное физическое пространство с его равномерным распределением частиц. При переходе в установку научной экспликации объект извлекается из перцептивного опыта и преобразуется в некий X , становящийся, по Гуссерлю, носителем математических определений, выразимых на языке формул и уравнений. При этом от привычного моему опыту объекта не остается практически ничего. «Символически представимое» Евклидово пространство абстрагируется от пространства моего опыта («знаком» которого оно является), и становится «вместилищем» этого дистиллята воспринимаемой вещи. Далее, такая абстракция ретроактивно набрасывается на воспринимаемый мир, предположительно артикулируя его «подлинную реальность»: физическая вещь становится парадигмой вещи вообще. И действительно, Гуссерль пишет:

...все же данное в восприятии служит строгому естественно-научному методу значимым определением того трансцендентного бытия, «знаком» которого это данное выступает, — и определение это всякий может повторить и подвергнуть проверке с усмотрением. <...> И в обратном направлении по этому же самому *любое физическое познание служит показателем того, как будет протекать возможный опыт со всеми обретаемыми в нем чувственными вещами и чувственно-вещными событиями*. Итак, оно служит для того, чтобы ориентироваться в мире актуального опыта, в каком живем и действуем все мы¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Гуссерль Э. Идеи I. С. 122.

Следовательно, имеет место корреляция трансцендентной физической вещи в абстрактном пространстве и имманентной вещи, «вплетенной» в сеть отношений моего повседневного опыта¹⁵⁰. При этом Гуссерль показывает, что трансцендентность и имманентность в опыте сознания не противоречат друг другу — что применительно к нашему контексту значит: первичные качества неотделимы от вторичных, поскольку артикулируются именно в них.

В общем виде это означает, что я могу говорить об абстрактных геометрических или физических свойствах воспринимаемого объекта лишь в той связи, в которой этот объект есть данная мне в опыте «живая телесность». В конечном итоге, объект, данный в опыте, и объект, о котором говорит физик — это один и тот же объект. Потому научное описание способно математизировать объект настолько, насколько он может быть дан в опыте — как в опыте наблюдения «невооруженным глазом», так и в опыте пользования «феноменотехниками».

В то же время можно упомянуть аргумент британского философа Дэвида Родена, который он вывел из интерпретации Метцингером одного из экспериментов в нейронауке¹⁵¹. Речь идет о том, что в исследовании испытуемые оказались неспособны различить разные очень близкие в цветовом спектре оттенки одного и того же цвета. Метцингер предлагает трактовать этот факт в том свете, что человеческий язык, выражающий феноменальное сознание, оказывается неадекватен тому опыту, который мы в действительности проживаем: я вижу один и тот же цвет там, где на самом деле есть два цвета. Роден же предлагает трактовать это при помощи идеи «затененных» (dark) сторон данности, затрагивающих, помимо указанного примера, также не воспринимаемую «задержку Либета» и другие «слепые пятна» сознания. Можно подумать, что феноменология «затененных» сторон феномена как будто подтверждает

¹⁵⁰ Того, что Хайдеггер называл «взаимосвязью отсылок» (*Zusammenhang*).

¹⁵¹ Roden D. Nature's Dark Domain: An Argument for a Naturalized Phenomenology // Royal Institute of Philosophy Supplement. 2013. Vol. 72. P. 169-188.

правоту апелляций к трансцендентности невоспринимаемых аспектов вещей, однако это не так.

Гуссерль, развивая аспект неотделимости первичных качеств от вторичных и трансцендентности от имманентности, разбирает пример с восприятием стола. В своем дотеоретическом опыте восприятия этого объекта я рассматриваю его с разных сторон, обхожу вокруг и вижу в разных ракурсах. Я могу увидеть его сверху как поверхность столешницы, могу посмотреть снизу, увидев его изнаночную сторону с прикрепленными к нему ножками. Наконец, я могу закрыть глаза и вообще не видеть этот стол. У меня есть много разных индивидуальных восприятий стола, ни одно из которых не идентично предыдущим. Однако сам стол остается одним и тем же; как это происходит? Гуссерль утверждает, что череда восприятий связывается в единую данную в опыте вещь в результате опознания этих восприятий как *моих*, принадлежащих более или менее постоянному «собственнику» этих состояний сознания.

Далее, вещь как нечто целое, как объект в смысле регулятивной идеи объективно воспринятого является трансценденцией относительно воспринимаемой вещи. Говорить об абстрактной, «сверхчувственной» вещи я могу лишь на основе чувственно воспринимаемой вещи, представляющей собой поток интенциональных «набросков» разных аспектов, ракурсов, нюансов этой вещи¹⁵². Вне этой данности этой вещи, в известном смысле, не существует. Это позволяет утверждать, что трансцендентность присуща опыту сознания в не меньшей степени, чем имманентность, и означает не выход «за пределы» пространства возможного опыта, но, скорее, синтетическую деятельность сознания, генетически реконструируемую в ходе трансцендентальной рефлексии.

Здесь мы, соответственно, можем увидеть, в каком смысле феноменология *не* является корреляционизмом, поскольку в нем оппозиция бытия и мышления снимается в пользу изначальной среды феноменализации, в которой воспринимаемая в «живой телесности» вещь оказывается генетическим

¹⁵² Гуссерль Э. Идеи I. §41. Ср. у Гадамера: «Всякое переживание включает в себя имплицитные горизонты “прежде” и “после” и, сливаясь, в конце концов с континуумом наличных в “прежде” и “после” переживаний, образует единство потока переживаний» (Гадамер Х-Г. Истина и метод. С. 295)

источником абстрактного объекта — носителя формальных определений, одновременно с чем ее восприятие открыто научной корректировке. Вещь воспринимается потому, что она может «нюансироваться», т.е. раскрываться в пространственно воспринимаемых аспектах с различных точек зрения в различной перспективе, синтезируемых как «одна и та же» вещь.

Восприятие способно достичь вещи только через проекции-нюансы — и это не случайная черта вещей или нашего восприятия. По мнению Захави и Тенгели, «индивидуация» вещи в опыте — бесконечный процесс, источником которого является сознание, которое становится своего рода «абсолютом»¹⁵³. Физический объект, тематизируемый наукой, изначально является пространственной вещью моего опыта, не отделимой от возможности перехода в упорядочиваемые многообразия восприятия, которые всегда могут продолжаться и никогда не могут быть завершены. Процесс варьирования, «нюансирования-проецирования», может разворачиваться внутри различных интенциональных модальностей (как, к примеру, в работе внимания), так и в варьировании самих модальностей феноменализации (данности одного и того же предмета в воображении, памяти, сновидении); он может быть приостановлен, но никогда не может быть прекращен, остановившись на «готовом» объекте.

Интересно то, что «индивидуация» предмета в опыте всегда имеет дело с объектом как промежуточной стадией, неким застывшим «здесь» и «теперь». Гуссерль утверждает — и это оказывается важным для Тенгели — что единственным источником индивидуации является сознание, которое конкретизирует мир в предметной данности и рассеивает следы своего изначального вклада в данных ему вещах¹⁵⁴. Так понятый горизонт указывает на открытую возможность вещи как многообразий восприятия, непрерывно переходящих друг в друга и «вливающихся» в никогда не завершенную воспринятую вещь. Систематически упорядоченный вид этому континууму придает сознание,

¹⁵³ Zahavi D. Husserl and the 'Absolute'; Tengelyi L. Agonistic World Projects. P. 248; Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2014.

¹⁵⁴ Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Dordrecht, 1989. § 64.

«сплетающее» эти множественные, никогда не полные наброски, в целостную вещь. С этим связано соображение Гуссерля, согласно которому восприятие всегда остается «неадекватным», всегда открытым к корректировке и дополнению:

Вещь принципиально может быть дана лишь «односторонне», а это значит — не только неполно, не только несовершенно (в каком бы то ни было смысле), но именно так, как предписывает репрезентация посредством нюансирования-проецирования. Вещь с необходимостью дается лишь «способами явления», с необходимостью ядро «действительно репрезентируемого» окружено при этом, по мере постигнутости, горизонтом не собственно данной «соприданности» и более или менее туманной неопределенности¹⁵⁵.

Восприятия достигают самой вещи, потому воспринимаемый в опыте предмет не может быть репрезентацией некоего «затененного» объекта: «восприятие вещи не переводит в наглядность нечто, не присутствующее наглядно, как если бы восприятие было воспоминанием или фантазией, — оно постигает самость в ее живой, телесной наличности»¹⁵⁶. Представляется важным указать на то, что сознание как полюс индивидуации предмета, синтезирующий их в единое образование, наделяется функцией «абсолюта». Тем самым, как кажется, феноменология удовлетворяет запросу Мейясу на «нематематический абсолют», и здесь мы не выходим за пределы корреляции, «изнутри» нее предоставляя основания взаимосвязи сознания и мира. Кроме того, здесь нет апелляции к основанию, которое находилось бы по ту сторону потока сознания, что также выгодно отличает феноменологию от «спекулятивного реализма».

¹⁵⁵ Гуссерль Э. Идеи I. С. 132.

¹⁵⁶ Ibid. §43.

Таким образом, мы увидели, как феноменология разрешает вопрос взаимоотношения мышления и бытия, не прибегая к метафизическим «подпоркам», в отличие от Мейясу и его сторонников. Неприязнь Гуссерля к спекулятивно-метафизическим построениям связана с тем, что феноменология обходится аналитикой опыта мира и говорит о трансцендентном лишь в той степени, в какой оно может быть приведено к данности.

Иллюстрация из истории науки красноречиво свидетельствует об этом: вопреки убежденности логических позитивистов в том, что геометрия как аксиоматическая дисциплина может быть задана ограниченным набором постулатов и как таковая не нуждается в наглядности и интуитивной очевидности¹⁵⁷, визуализация математических абстракций едва ли является менее важной, чем дедуктивные рассуждения. Логические позитивисты — такие, как Альфред Айер¹⁵⁸ — точно так же, как спустя несколько десятилетий Мейясу — стремились избавиться от трансцендентальной эстетики, обосновывающей возможность математической интуиции, в которой, как они были убеждены, нуждаемся лишь мы, люди, в силу ограниченности наших эпистемологических способностей. Напротив, такая ограниченность говорит нечто важное о природе познаваемой реальности.

1.2.3.4. «Антикоперниканский переворот» в феноменологии

Можно возразить, сказав, что, несмотря на некорректное понимание Мейясу задач феноменологии, основная претензия остается валидной: в самом деле, феноменология неспособна помыслить «мир без нас», мир, не принадлежащий человеку. На мой взгляд, можно отчасти согласиться с этим, при этом строго разделив, с одной стороны, неверное отождествление Мейясу феноменологии с идеализмом («все есть данность сознанию», в данном контексте равноценное докантовскому *esse est percipi*), и, с другой стороны, его указание на проблематичность феноменологической тематизации «доисторического». В

¹⁵⁷ Галисон П., Дастон Л. Объективность. С. 365-379.

¹⁵⁸ Айер А. Язык, истина и логика. М.: Канон+, 2010. С. 120.

связи с этим возникает вполне справедливый запрос на артикуляцию феноменологического «ответа» на обвинение Мейясу послекантовской философии в «птолемеевском реванше», с учетом всей предшествующей критики его позиции как метафизического реализма.

Он пишет, что подлинная коперниканская революция означает *«децентрализацию мышления по отношению к миру внутри процесса познания»*¹⁵⁹. По его мнению, современная наука, научившаяся делать высказывания об архи-ископаемом, тем самым научилась обходиться в собственном познании без каких-либо отсылок к тому, что осуществляет ее — без людей. Соответственно, мышление с его фактичностью стало метафизически контингентным, не-необходимым в мире, который, поэтому, по своей сути никак не зависит от того, становится ли он коррелятом мышления или нет. В то же время корреляционизм настаивает на том, что наблюдатель помещен в самый центр познания и в этом смысле неустраним.

Феноменология, как мы уже увидели в первой главе, помещает интересубъективное конституирование на место объективности, распространяющее знание о природе исторически, исторически. Однако отсекает ли это возможность децентрализации мышления относительно мира, к которой стремится Мейясу?

Здесь мне хотелось бы затронуть два взаимосвязанных сюжета, которые будут релевантны для того, что впоследствии будет названо феноменологической метафизикой. Речь идет, во-первых, о понятии «ретроактивной конституции», разработанном Гуссерлем в 1913 году. Во-вторых, имеется в виду «антикоперниканский» фрагмент, написанный Гуссерлем в 1934 году. Оба сюжета могут быть рассмотрены как продолжение и конкретизация феноменологического противостояния метафизическому реализму.

В 1913 году в рамках проблемы конституирования Гуссерль тематизировал вопрос: как можно утверждать нечто о природе без человека? Этот вопрос, как представляется, напрямую затрагивает проблему архи-ископаемого.

¹⁵⁹ Мейясу К. После конечности. С. 172.

Материальная природа, понимаемая как «неведомая причина явлений», является продуктом конститутивной деятельности сознания¹⁶⁰. Напомню, что конституирование не является причинным обусловливанием: конституировать мир не значит создать его «из ничего».

Как утверждает Ласло Тенгели, Гуссерль стремился примирить феноменологию с допущением существования такого этапа в истории мира, когда он был лишь материальной природой, т.е. тем, что Тенгели, вслед за Альфредом Уайтхедом называет «гомогенной тотальностью»¹⁶¹. Исходя из примата данности, мы можем говорить о материальной природе, которая существовала до возникновения человека, лишь в той связи, в какой она является предысторией человечества. Это осуществляется как операция *ретроактивной конституции*, которая дает феноменологическое разрешение проблемы: существовал ли мир в феноменологическом смысле, как горизонт и насыщенная смыслом среда, до того, как в нем возникло конституирование?

Мир, в котором мы обитаем, есть мир нашего коллективного, исторически трансформирующегося опыта. Однако в нашем опыте присутствуют «следы», свидетельствующие: в мире была эпоха, в которой еще не было сознания, способного сделать ее предметом своего мышления. Но помыслить такую природу мы способны только в той связи, в какой она оказывается этапом, предшествующим возникновению мысли, и мыслится лишь «внутри» такого отношения. Сознание поэтому не является «частью» материальной природы, поскольку, целиком будучи частью того, что оно само конституирует, оно не смогло бы наделить ее смыслом. Потому возможность помыслить такую предшествующую природу обуславливается «обратной» (backward) конституцией, которая конституирует нечто, «вкладываемое» в пласты времени, предшествующего возникновению мысли¹⁶².

¹⁶⁰ Husserl E. Ideas II. § 64.

¹⁶¹ Tengelyi L. Agonistic World Projects. P. 241-242.

¹⁶² Tengelyi L. III. Phenomenology and the Categories of Experience // Tengelyi L. Unpublished lectures manuscripts. P. 9.

«Мир без субъектов, который мы действительно переживаем в опыте <...> постижим только как прошлое мира, в котором такие субъекты уже есть»¹⁶³. Согласно Тенгели, здесь тематизируется такое прошлое сознания, которое конституируется самим этим сознанием как нечто предшествующее ему. Потому описываемый Мейясу «доисторический» мир мыслится феноменологией именно как «пред-исторический», имеющий смысл лишь в том отношении, которое мы способны установить с ним «из» своего опыта, из своей фактичности. Материальная природа — это ретроактивно конституируемая предыстория данного мне мира, а не объективная, гипер-хаотическая действительность.

Как в такой связи говорить о природе в терминах космических величин? Ведь известно, что наша планета, со всеми населяющими ее живыми существами и человеческой культурой — лишь незначительное, контингентное событие, которого могло и не быть. Затрагивая проблематику «природы без человека», Гуссерль подчеркивал невозможность говорить об объективном существовании природы, которая была бы абсолютно замкнута для познания; мы можем говорить о природе лишь как о том, что является результатом нашей конституции. Но как мы оказываемся способны говорить о контингентности нашего мышления, незначительности нашего положения во Вселенной?

Попытка ответа на этот вопрос представлена во фрагменте 1934 года, названном «Основополагающее исследование феноменологического начала пространственности природы»¹⁶⁴. Как и «Начало геометрии», этот фрагмент примыкает к тексту «Кризис европейских наук» и развивает мотив математизации природы. Напомню, что речь шла о регрессивном, генетическом отслеживании источников геометрических истин, «укорененных» в пространственности жизненного мира. Начавшись как прикладная задача по измерению земельных владений, она постепенно трансформировалась в более общую

¹⁶³ Ibid. P. 10.

¹⁶⁴ Гуссерль Э. Коперниканский переворот коперниканского переворота. Перво-Ковчег Земля (Die Ur-arche Erde) // Ежегодник по феноменологической философии 2009/2010. М.: 2010. С. 351-362. См. также более полный английский перевод: Husserl E. Foundational Investigations of the Phenomenological Origins of the Spatiality of Nature // Husserl E. Shorter Works. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981. P. 222-233.

задачу метризации пространства. Соответственно, пространственная организация жизненного мира, упорядоченная и центрированная на живом теле (Leib), преобразилась в абстрактное дискретное пространство геометрических тел (Körper). При этом само пространство жизненного мира, конечно, никуда не делось, однако претерпело переосмысление как организованное согласно примененным к нему геометрическим принципам. Одновременно с этим, даже в случае таких современных явлений, как квантовые и нано-феномены, мы все равно мыслим их в категориях, которые восходят к категориям, осмысляющим наш изначальный опыт пространственности нашего собственного тела как нулевой точки всякой пространственности.

Следующим шагом будет признание того, что Земля — планета, на которой мы родились и живем — не исчерпывает всей природы, будучи лишь ее незначительным фрагментом. Действительно, как пишет Гуссерль, мы признаем, что Земля — это тело в бесконечном космическом пространстве. Однако воспринята она может быть не сразу и не целиком, но в синтезе связанных друг с другом отдельных опытов.

Далее, Гуссерль применяет генетический подход к такому пониманию Земли и говорит, что первоначально для всех нас эта планета является «почвой-телом»¹⁶⁵. Затем она осознается как носитель для других тел, опора для движущихся относительно нее тел. И лишь затем из признания того, что Земля движется, она признается как тело, движущееся в космическом пространстве. После этого космическое пространство понимается как место, в котором движется множество различных планетарных и других тел. Однако, как настаивает Гуссерль, такое поэтапное осуществление абстракции предполагает соотнесение любого такого восприятия с изначальным опытом пространственности, в которой движение мыслится как относительное. Так, Гуссерль рассматривает движение как динамическое отношение между «телом-основой» (Bodenkörper) и моей «телесной плотью» (körperlicher Leib), которые при этом

¹⁶⁵ Гуссерль Э. Перво-Ковчег Земля. С. 356.

неотделимы друг от друга в их данности в опыте¹⁶⁶. При этом само «тело-основа» также в свою очередь пребывает в состоянии покоя или движется относительно другого «тела-основы». Землю от всех прочих тел отличает то, что она «не движется» — в том феноменологическом смысле, что всякое движение рассматривается в опыте как движение относительно Земли как основы¹⁶⁷. Данность Земли в опыте не тождественна данности покоящегося тела, способного к движению относительно поверхности Земли. Речь идет скорее о феноменологической модификации покоя, присущего Земле не как телу, а, скорее, как «целому», или, окружающей среде, центрированной на наблюдателе и на его телесной «инкарнированности» в мир. Соответственно, любые динамические, кинетические, и, далее, астрономические соотношения в конечном итоге имеют генетическую «праисторию», восходящую к пространственности Земли как «Перво-Ковчега» (Die Ur-Arche Erde):

Первично может быть конституирована только Земля-основа с окружающим пространством тел, это предполагает, что конституировано мое тело и знакомых Других, распределенных в пространстве — в пространстве, которое, как открытое поле-близкого-далекого (Nah-Fern-Feld) тел, окружает Землю и телам придает смысл земных тел, а пространству — смысл земного пространства. Вся совокупность (Allheit) Нас (des Wir), людей, животных, является в этом смысле земной — и не имеет первоначально никакой противоположности в не-земном. Этот смысл укоренен и имеет центр ориентации во мне и в узком Мы сосуществующих.¹⁶⁸

Земля в моем опыте мира, следовательно, никогда не является лишь космическим объектом среди прочих объектов. Она является первичным местом, на котором мы, в конечном счете, обитаем, и в этом смысле — «центром»

¹⁶⁶ Ibid. С. 354.

¹⁶⁷ Ibid. С. 355.

¹⁶⁸ Ibid. С. 356.

мира. Это, как кажется, предоставляет более приемлемое понимание контингентности жизни и разума во Вселенной, чем то, что предлагает Мейясу: действительно, Земля есть космическое тело среди прочих тел, однако как опытная данность оно оказывается доступно лишь как феноменологически неподвижная «прародина» движущихся на ней живых существ, что генетически предполагает нетождественность собственного тела (Leib) и материального тела-объекта (Körper)¹⁶⁹, где последнее генетически возникает из первого в ходе абстракции.

Основываясь на собственном опыте Земли как Перво-Ковчега, мы можем экстраполировать это представление на другие космические тела — действительно, другие планеты могут дать начало жизни, которая, возможно, будет мыслить себя как обитателя этой планеты. Тем самым происходит то, что Гуссерль называл «гомогенизацией небесной дали»¹⁷⁰: все космическое пространство наполнено такими Перво-Ковчегами, что, с одной стороны, предполагает децентрализацию человека, но, с другой, преумножает точки зрения на пространство — мы, люди, одни из множества обитателей космического пространства, при этом остаемся землянами. Гомогенизация космического пространства признает, что наше земное существование контингентно, жизнь на Земле когда-то возникла и когда-нибудь исчезнет; но этим не отменяется конститутивного факта, что эта «контингентная фактичность» приобретает статус трансцендентальной необходимости.

На мой взгляд, это имеет важные следствия в том числе в контексте философии науки. Так, можно утверждать, что некоторые астрономические величины указывают на правоту Гуссерля: к примеру, астрономическая единица — основная единица измерения расстояний в астрономии — равна среднему расстоянию от Земли до Солнца. Обычно она используется для измерения расстояний между объектами Солнечной системы. Для измерения больших масштабов используется световой год, который соотносится уже с иными

¹⁶⁹ Ibid. С. 361.

¹⁷⁰ Ibid. С. 358.

параметрами. Удаленность космических объектов при этом все равно является удаленностью относительно Земли, ведь измерение расстояний предполагает установление пространственного отношения между двумя объектами, которыми, в данном случае, являются «здесь» Земли и «там» радиогалактики. При этом, учитывая масштаб измерения, точностью расстояния в определенном смысле можно пренебречь. Измеряется расстояние между космическими объектами, а не между конкретным наблюдателем (телескопом, научным устройством) и предположительно обитающим там другим наблюдателем.

Итак, из «антикоперниканского» фрагмента Гуссерля можно увидеть, что феноменология развивает умеренную позицию относительно критикуемого Мейясу «птолемеевского реванша», вовлекая в генетические отношения Землю как Перво-Ковчег и Землю как тело в космическом пространстве. Здесь конкретизируется взаимосвязь между сознанием, телом, познанием и объективностью. Как писал Гуссерль в первом томе «Идей»:

Природа, определяющая со стороны логики опыта непосредственно наглядно созерцаемый мир, природа, прекрасно *известная* в этой своей функции (бессмысленно искать что бы то ни было за такой природой), превращается в некую неведомую, таинственно возвещающую о себе реальность, которую как таковую, в *ее самости*, невозможно постичь ни в каком из ее самоопределений, — зачем же возлагают на эту природу роль *причинной* реальности в отношении к процессам субъективных явлений и опытно постигающих переживаний.¹⁷¹

1.2.3.5. Трансфинитное или абсолютное? Бесконечность и опыт в феноменологии

Искомое Мейясу различие первичных и вторичных качеств, связано с тем, как он артикулирует доступ человеческого познания к контингентности. Таким путем, по его мнению, является математическая теория множеств в том

¹⁷¹ Гуссерль Э. Идеи I. С. 166

виде, в каком она была сформулирована Георгом Кантором. Мейясу подчеркивает, что стандартная теория множеств характеризуется «незакрываемой плюрализацией бесконечных количеств»¹⁷² — когда «изнутри» корреляции бытия и мышления мы обретаем доступ к немислимому, которое, собственно, и оказывается гипер-хаосом.

Он начинает с того, что в рамках стандартной теории множеств можно представить себе такую ситуацию, когда множество B всех подмножеств множества A будет обладать большей мощностью, чем множество A — даже если A содержит в себе бесконечное количество элементов. А это означает, что множество B всех подмножеств бесконечного множества будет бесконечным и вместе с тем большим, чем бесконечное множество A . Такая странная ситуация, где одна бесконечность оказывается большей, чем другая, связана с неумолимым следованием правилу о сравнительных мощностях множеств. Мейясу трактует это так, что в стандартной теории множеств удержать умножение бесконечных множеств невозможно, поскольку для любого множества можно представить себе множество всех его подмножеств, которое будет больше.

Далее, он говорит, что можно построить бесконечное множество бесконечных множеств, каждое из которых будет обладать большей мощностью, чем то, в которое они входят как подмножества; этим вводится *ряд кардинальных трансфинитных чисел*, который не может быть тотализирован — т.е. ему не может быть дано численное значение, поскольку множество всех подмножеств этого тотализированного множества все равно будет большей мощности — мы вновь сталкиваемся с бесконечностью, большей, чем другая бесконечность. Мейясу пишет:

Следовательно, эта «величина всех величин» полагается не как «слишком большая», чтобы быть постигнутой мышлением: она

¹⁷² Мейясу К. После конечности. С. 153.

полагается как просто несуществующая. <...> *Тотальность (количественная) мыслимого невычислима*¹⁷³.

Отказ от признания существования бесконечного множества всех бесконечных множеств, по Мейясу, связан с нежеланием человеческого мышления выходить за свои пределы — в пространство чистой контингентности, которая в данном случае определяется как нетотализируемость наблюдаемых законов природы. По его мнению, математическое обоснование необходимости наблюдаемых законов природы — их несменяемости, стабильности и предсказуемости — нелегитимно распространяет тотализацию фактического (наблюдаемых законов природы) на возможное, тем самым как бы «замыкая» пространство возможного бесконечным повторением того же самого. Так мир наделяется мнимым постоянством, регламентированным необходимыми законами природы. Однако, согласно Мейясу, в природе нет никакой необходимости за пределами того, что мы можем наблюдать в опыте — следовательно, он призывает ограничить тотализацию законов лишь предметами опыта, аналогично тому, как мы ограничиваем тотализацию бесконечностей лишь счетными, конечными множествами. За пределами корреляции бытия и мышления — где бесконечность вступает в количественные отношения с самой собой — возможным оказывается все что угодно.

На мой взгляд, здесь возникает запрос на то, что можно назвать феноменологической метафизикой — а именно, феноменологией как *первой философией*. Можно упомянуть здесь одноименный лекционный курс Гуссерля¹⁷⁴, а также то, как интерпретируют эту рубрику его наследия Ласло Тенгели, Александр Шнелль и Дан Захави. В частности, речь идет о феноменологическом аналоге метафизической контингентности Мейясу — о «контингентной фактивности» сознания как универсума возможного опыта¹⁷⁵.

¹⁷³ Ibid. С. 155.

¹⁷⁴ См.: Гуссерль Э. Первая философия // Horizon. 2012. Т. 1. №2. С. 193-200.

¹⁷⁵ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. §36.

В таком исследовании рассматриваются «первофакты» (*Urtatsachen*) опыта генетического «пришествия в мир» индивида как части трансцендентальной intersубъективности и как психофизического человеческого существа — т.е., опять же, рассмотрение касается имманентности потока сознания, а не трансцендентной области «сверхчувственного» и «спекулятивного». Можно говорить о том, что здесь исследуется структурная дифференциация первопорядковой сферы — т.е. то, что можно было бы назвать в терминах Метцингера инвариантами опыта «мира-0», универсальными структурами эйдетического варьирования данности. Другими словами, одна и та же интенциональная предметность может варьироваться в восприятии, памяти, воображении и т.д., однако это помещение предмета в пространство эйдетических возможностей обусловлено тем, что этот предмет есть предмет опыта, нулевой точкой которого являются размечающие его «первофакты».

В число «первофактов» феноменологии, по Тенгели, входят четыре группы: (1) фактическое *Ego*; (2) то, что Гуссерль называл «*Welthabe*», т.е. распознавание мира как «моего» мира; (3) интенциональное «взаимное переплетение» (*intentionales Ineinandersein*) сознаний, т.е. трансцендентальная intersубъективность; (4) историческая телеология, т.е. сознание себя как части сообщества субъектов с набором общезначимостей¹⁷⁶.

Необходимый характер этих «первофактов» «размывается» тем, что содержательное насыщение, то, как именно они будут реализованы, будет варьироваться от сообщества к сообществу, от одного исторического периода к другому. Неизменным остается то, что всякое сознание есть сознание, воплощенное в мир, населенный сходными сознаниями, и все вместе они образуют сообщество, в своих практиках ориентирующееся на определенные значимости, «направляющие» траекторию их коллективного постижения действительности.

¹⁷⁶ Tengelyi L. III. Phenomenology and the Categories of Experience // Tengelyi L. Unpublished lectures manuscripts. P. 5.

В каком смысле это может быть релевантно аргументу о трансфинитности, предлагаемому Мейясу? Мы уже говорили о том, что для феноменологии на место объективности приходит intersубъективно воспринимаемая вещь, на основе которой в определенном порядке абстракции конституируется математизированный объект, «скрывающийся» за видимой вещью. Следовательно, здесь не идет речи о старом различии «явления» и «действительности». Тенгели указывает на то, что у Гуссерля можно встретить такое словоупотребление, однако под «явлением» он имел в виду занятие *перспективы, воспринимаемый аспект (Abschattung, perspektivische Verkürzung)* вещи как она есть. Интенциональный «захват» вещи в восприятии — это «захват» ее с определенной перспективной позиции в одном из множества ракурсов ее явленности. Единственное различие между явлением и действительностью, о котором можно говорить в феноменологически модифицированном смысле — это различие между всегда несовершенными, частичными аспектами вещи и самой вещью, которая «сплетается» из этих аспектов и существует лишь как трансценденция от них.

Важно то, что множественность этих аспектов определяется принадлежностью воспринимаемой вещи, которая целиком присутствует только в этих набросках и вне них не существует. Равномерно окрашенная плоскость будет восприниматься как течение различных нюансов цвета, текстуры, насыщенности, светотени в зависимости от моего пространственного положения относительно плоскости. В этом смысле Гуссерль утверждает, что увиденный цвет вещи — это не реальный цвет, а являющийся. Таким образом, восприятие качества предмета представляет собой непрерывное, неисчерпаемое многообразие нюансов, синтезируемое интенционально, например, опознанием вещи как одной и той же, себе тождественной, пусть и сменяющей аспекты своей явленности. Гуссерль пишет:

<...> одной и той же вещи присуща многогранная система непрерывных многообразий явлений и проекций, в каковых многообразиях, в

*определенных непрерывностях, проецируются все воспринимаемые предметные моменты, каким присущ характер живой телесной самоданности*¹⁷⁷.

Тенгели подчеркивает, что постижение этих частичных, фрагментарных аспектов вещи в принципе является бесконечным процессом — мы никогда не получим окончательного, раз и навсегда данного образа вещи, как она в действительности есть. Стоит отметить, что такая бесконечность не является «дурной» бесконечностью «наивной» теории множеств. Бесконечное варьирование, индивидуация вещи разворачиваются согласно режиму темпорализации опыта сознания, в котором удерживание только что воспринятого определяет антиципации того, что естественным образом случится далее — в связи с чем мой опыт представляет собой континуум объединенных в серию явлений вещи, а не набор каузально упорядоченных и внутренне не связанных друг с другом дискретных перспективных «кадров». Соответственно, как считает Тенгели, бесконечная вариативность восприятия вещи задана *горизонтом*: в данном случае это означает, что в своем контакте с вещью я ограничиваюсь конечным набором перспектив, понимая, что в принципе я могу раскрывать потенциально бесконечно много аспектов ее явленности, уточняя и совершенствуя свое познание.

Итак, в своем фактичном опыте я имею дело лишь с конечной серией аспектов вещи, но не с самой бесконечностью как таковой, которая, по Тенгели, остается лишь регулятивной идеей. С этим связан горизонтный характер бесконечности как мотивированной, но никогда не актуализируемой возможности.

В данном контексте Тенгели обращается к различию между *абсолютной бесконечностью* и *трансфинитностью*, введенному Кантором¹⁷⁸. Трансфинитное бесконечно, но ему доступно дальнейшее увеличение — можно

¹⁷⁷ Гуссерль Э. Идеи I. С. 124.

¹⁷⁸ Tengelyi L. VI. Experience and Infinity in Kant and Husserl // Tengelyi L. Unpublished lectures manuscripts. P. 11.

представить себе бесконечное множество, суммарная мощность подмножеств которого будет большей, чем его собственная. Абсолютное же, будучи абсолютно бесконечной последовательностью чисел, напротив, не допускает возможности увеличения, что делает его математически неопределимым; говорить о нем можно лишь в той степени, в какой на него «указывает» трансфинитное множество, как на абсолютный максимум, превосходящий возможности математической определимости. Между трансфинитными множествами могут быть установлены количественные отношения «больше», «меньше», «равно», потому трансфинитное множество может быть тотализировано лишь в относительном смысле, оставаясь открытым целым.

Далее Тенгели выставляет следующее соотношение: *абсолютной бесконечности* соответствует *вещь сама по себе*, а *трансфинитности* — *бесконечный континуум частичных аспектов вещи*. При этом он отмечает, что бесконечные способы явления вещи никогда не смешиваются в неразличимую смесь, что свидетельствует об определенном, категориально обусловленном регламенте протекания опыта; кроме того, акцент Гуссерля на никогда не прекращающейся индивидуации объекта знаменует собой отказ от конечности — вопреки мнению Мейясу о том, что корреляционизм помещает философию в границы финитного. По Тенгели, мир, как и партикулярная вещь, являются бесконечными целыми.

Обосновывает он это следующим образом. Если бы вещь была абсолютной бесконечностью, то у нас была бы возможность тотализации (множество всех множеств) и обзора вещи как замкнутой бесконечности, как если бы конечное целое было дано во всей своей тотальности. Это давало бы полный охват всей вещи безотносительно внутренней организации составляющих ее аспектов (очередности, взаимосвязи, контекста восприятия). Тем самым вещь была бы уничтожена, «растворившись» в потоке сознания среди несчетного числа своих явленностей. Вместо этого Тенгели предлагает рассматривать вещь как трансфинитное множество: делается акцент на важности внутренней организации элементов множества — разный порядок элементов не

предполагает возможности тотализации и всеобщего обзора всех аспектов вещи. Это, как считает Тенгели, больше соответствует ситуации опыта. Он пишет:

Интегральный континуум частичных аспектов никогда не тяготеет к абсолютной тотальности, которая могла бы быть немедленно схвачена. Он остается относительной тотальностью, открытым целым, вещью в горизонте. Даже целый мир не может быть помыслен как абсолютная тотальность. Он сам есть лишь горизонт, пусть даже если это — горизонт всех горизонтов¹⁷⁹.

Опыт восприятия объекта действительно вовлекает бесконечность как важный фактор, однако это не «дурная» бесконечность гипер-хаоса, но скорее бесконечность, переопределенная в духе математического интуиционизма¹⁸⁰. То, что Тенгели назначает бесконечным множествам мощности, является своего рода аналогом трансцендентальной редукции применительно к математическим объектам. Они не постулируются как трансцендентные предметности, существующие безотносительно человеческого познания, но конструируются в результате первичной интуиции (*primordial intuition*). Можно сказать, что бесконечность здесь в феноменологическом стиле модифицируется как данность сознанию: мы опознаем ее как нечто, в определенном смысле, завершенное во времени и одновременно как данное в разные моменты времени.

Обобщая, можно сказать, что о метафизической, абсолютной бесконечности мы можем говорить только из перспективы имманентной опыту трансфинитности — лишь на основе бесконечного горизонта проекций воспринимаемых объектов можно говорить об абсолютной, непостижимой бесконечности. Поток сознания, в свою очередь, упорядочивается категориями, вносящими в него согласованность (*concordance*), что говорит о том, что опыту

¹⁷⁹ Ibid. P. 15.

¹⁸⁰ За это замечание я благодарен Ярославу Михайлову.

присуща определенная телеология, регулирующая эту контингентную фактичность.

1.2.3.6. Пластичность как трансцендентальная контингентность

Мы увидели, как возможно говорить о трансцендентном в феноменологии, которое оказывается сведенным к имманентной жизни сознания. В последнем разделе данной главы я рассмотрю попытку Катрин Малабу дать трансцендентальный ответ на программу Мейясу, опираясь на некоторые понятия из современной биологии.

Малабу называет три «вызова» трансцендентальной философии, которые, по ее мнению, подрывают взаимосвязь категорий и опыта. Первым таким «вызовом» является хайдеггеровская темпорализация «первоначала», связанная с аффективным пониманием темпоральности. Второй «вызов» касается редукции когнитивного к биологическому. Третий «вызов» – это, собственно, спекулятивно-реалистическая критика конечности. Во всех трех случаях происходит выведение априорных познавательных способностей субъекта из более «древнего», «незапамятного» прошлого субъекта, зачастую оказывающегося по ту сторону его собственного познавательного доступа: онтологически первичная разметка времени бытия, дочеловеческая история адаптации живого к среде или лишенное свидетеля архи-ископаемое время¹⁸¹.

Контингентность связи категорий рассудка и чувственных созерцаний, выступающая у Мейясу основной мишенью критики трансцендентальной философии, находит у Малабу разрешение через обращение к §27 «Критики чистого разума». В этом разделе приводится определение понятия «эпигенеза чистого разума» – постепенного развития посредством последовательного наращивания частей. Для Канта это означает отдачу приоритета эпигенезу – поступательному развитию, онтогенетической дифференциации категорий

¹⁸¹ Malabou C. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Malden (MA); Cambridge; Polity Press, 2016. P. 13.

опыта – перед преформационизмом, объясняющим согласованность разума и мира через предустановленную гармонию¹⁸².

Соответственно, в §27 «Критики чистого разума» тематизируется соотношение архитектоники разума и его способности к росту и развитию – при этом Кант, как пишет Малабу, опирается на понятие *автономного* развития индивида, т.е. речь идет о поэтапном учреждении согласованности структуры данности и структуры «трансцендентального поля», на котором эта данность разыгрывается¹⁸³. Приоритетной моделью для Канта были органические существа, способные к развитию и росту исходных способностей (*original predispositions*)¹⁸⁴.

Эпигенез предполагает измерение непредсказуемого поворота развития индивида, внося элемент контингентности в онтогенез: речь идет о том, что эпигенетически организм индивидуализирует и индивидуализируется и потому его ход не может быть заранее предвиден. Современную нейробиологию интересует вопрос соотношения человеческого генома, задающего программу эволюции, и фенотипа мозга, задающего индивидуацию и разветвление этой программы. Это дифференциальное развитие также охватывается понятием эпигенеза, занимающего промежуточное положение между генетическим детерминизмом и контингентными воздействиями окружающей среды на индивида в их совместной эволюции.

Тематика эпигенеза, по мнению Малабу, способна не только (нейро)биологизировать априорное, по сути, натурализовав его, но также и разорвать с позицией нативизма, настаивающей на врожденности когнитивных способностей. Таким образом, эпигенез предлагает такой способ натурализации трансцендентального, который готов воспринять всерьез претензии трансцендентального философского проекта, не отбрасывая его на философски наивных натуралистических или реалистических основаниях¹⁸⁵.

¹⁸² Ibid. P. 16-18.

¹⁸³ Ibid. P. 25.

¹⁸⁴ Ibid. P. 60.

¹⁸⁵ Ibid. P. 11.

Как утверждает Малабу, критика корреляционизма у Мейясу упускает важный момент: структура согласованности трансцендентального синтеза не может быть моделирована или раскритикована на основании математических или механистических моделей, поскольку, согласно Канту, она должна мыслиться на основании органической модели, которая определяется ее способностью к метаморфозе. Известно, что в «Критике способности суждения» Кант предвосхитил некоторые положения теории систем, утверждая:

Организм не есть просто машина, ибо машина обладает только *движущей силой*; он же обладает и *формирующей силой*, причем такой, которую он сообщает материи, ее не имеющей (он ее организует), следовательно, обладает распространяющейся формирующей силой, не объяснимой одной способностью движения (механизмом)¹⁸⁶.

Она же [природа] организует себя сама, правда, в каждом роде своих органических продуктов по одинаковому образцу в целом, но с необходимыми отклонениями, которые требуются для самосохранения при данных обстоятельствах¹⁸⁷.

Задача, которую ставит перед собой Малабу и которая, по ее мнению, способна нейтрализовать критику трансцендентальной философии у Мейясу – примирение эпигенеза и современных представлений об эпигенетическом развитии. Под последним имеется в виду набор контингентных параметров среды, а также индивидуальной жизненной траектории организма, которые вносят разнообразие в реализацию генетической программы. Под примирением она понимает не признание эпигенеза как пассивного обретения формы организмом под воздействием внешней среды¹⁸⁸, но, скорее, тематизацию совместного роста и развития жизни «в» мире при их совместной взаимной

¹⁸⁶ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1994. С. 247

¹⁸⁷ Ibid. С. 248.

¹⁸⁸ Что делало бы ее позицию уязвимой для критики со стороны современной когнитивной науки.

индивидуализации. Следовательно, это уже не отождествление согласованности категорий мышления и воспринимаемого мира с успешно осуществляемой биологической адаптацией, а внедрение *адаптивной контингентности* в развитие индивида в среде¹⁸⁹.

Понятие эпигенеза, по Малабу, оказывается применимо только к процессу онтогенетического «созревания» согласованности категорий и предметов опыта, но не к самим категориям, с которыми как таковыми можно иметь дело только внутри логики *генезиса*, т.е., по Канту, метафизической дедукции. Не существует эпигенеза категорий, имеется только *эпигенез отношения категорий к предметам*. Важен не генезис категорий как таковых, а эпигенез трансцендентального синтеза, согласованность (*Übereinstimmung*) категорий и предметов, из которого возникает корреляция. Такое процессуальное понимание «вызревания» корреляции, на первый взгляд противоречащее кантовской установке, как считает Малабу, влечет воссоединение понятий трансцендентального *эпигенеза* и *самоорганизации* в философии Канта, что и приводит к возникновению (*emergence*) стабильной соотнесенности категорий мышления и предметов опыта¹⁹⁰.

Малабу, в сущности, стремится ввести генетический, динамический аспект в трансцендентальный проект Канта, определив становление (субъективности) как встречу *эпигенеза познающего субъекта, автономии практического субъекта и креативности жизни*. Эпигенез возникает на пересечении познания, свободы и жизни, и запускает *процесс исторического становления*¹⁹¹. Здесь Малабу указывает на то, что контингентный, подвижный характер трансцендентального вскрыл еще Фуко, обнаружив его как *хронологический процесс* и *биологическое развитие*. Мы можем говорить о трансцендентальном как об итоге герменевтической рефлексии субъекта, помысленной эпигенетически. Поиск субъектом собственных вневременных и внепространственных оснований преобразует его, показав его как эффект собственноручно

¹⁸⁹ Malabou C. Before Tomorrow. P. 34.

¹⁹⁰ Ibid. P. 94.

¹⁹¹ Ibid. P. 95.

предпринятых им процедур самоистолкования¹⁹². Это влечет осознание им собственной исторической контингентности¹⁹³.

Однако Малабу не останавливается на этом и заявляет, что историческая контингентность трансцендентального, по Фуко, не упраздняет легитимности поисков трансцендентального первоначала, условия возможности: мы сохраняем необходимость поиска «предпосылаемого» (*anterior*) трансцендентального каркаса мышления, *игра форм которого позволяет опознавать нас в качестве человеческих существ*. Этот каркас задает горизонт возможного опыта, который, «квази-трансцендентальным» образом, задает пределы определения человеческого опыта мира. Она перенимаем различие, вводимое Фуко, между *формальным априори*, и *историческим априори*: первое задает условия возможности (осмысленности) высказываний, второе задает пространство исторической варьируемости и диссеминации исходного смысла высказывания в трансформирующихся дискурсивных практиках¹⁹⁴.

Это означает определение трансцендентального как остатка, *исторической седиментации*, которую невозможно предъявить в дистиллированном виде. Говоря феноменологически, для Фуко, которого интерпретирует Малабу, трансцендентальное как остаток сходно с историческим становлением смысла, его напластованиями, задающими трансформирующийся и контингентный осадок «того, что не может быть иным». Для феноменологии это тело, интересубъективность, среда, которые уже не могут быть осмыслены в кантовском духе как оторванные от феноменологической данности формальные условия возможности, логически предшествующие тому, что они обуславливают. Малабу считает, что этот остаток несовместим с идеей эпигенеза, поскольку он сопротивляется непосредственному приведению к данности и концептуализации, будучи чем-то лишенным основания, недедуцируемым и потому недоступным философскому анализу¹⁹⁵.

¹⁹² См.: Aldea A. Phenomenology as Critique: Teleological–Historical Reflection and Husserl’s Transcendental Eide-
tics // Husserl Stud. 2016. Vol. 32. № 1. P. 21–46.

¹⁹³ Malabou C. Before Tomorrow P. 105.

¹⁹⁴ Ibid. P. 107-108.

¹⁹⁵ Ibid. P. 109-110

На мой взгляд, историчность трансцендентального по Фуко, будучи совместимой с феноменологическим понятием седиментации смысла, предполагает, что этот остаток, хотя и не может быть полностью развернут в данности, поскольку принадлежит области феноменологической пассивности, именно в силу этого обстоятельства сохраняет свой трансцендентальный статус – тем самым совершая разрыв с кантовским понятием априорного как формального условия возможности. Феноменологически помысленное трансцендентальное определяется склонностью к историческим трансформациям и дифференциацией способов собственной данности в зависимости от тех культурных, исторических и жизненных миров, «изнутри» которых это трансцендентальное мыслится: так, тело, темпоральность или интерсубъективность размыкаются в различных культурах в зависимости от исторически унаследованных и культивируемых диспозиций по отношению к телу, сообществу и времени¹⁹⁶.

Для того, чтобы найти ресурсы для ответа на критику Мейясу – которая, в свете сказанного выше, оказывается радикализацией критики трансцендентального у Фуко – Малабу обращается к Канту. Чтобы показать, что архитекtonика чистого разума, описанная в «Критике чистого разума», является только моментом постепенного роста и развития субъективности, она сопоставляет проекты первой и третьей «Критик». Она приходит к идее, что можно говорить о сформировавшейся, зрелой конституции разума до тех пор, пока разум не столкнется с тем, что «ускользает» от привычных ему способов концептуализации данности. Как считает Малабу, возможность такого соприкосновения субъекта с трансформирующим его опытом заложена уже в §27 первой «Критики» в понятии «эпигенеза чистого разума», хотя конкретную реализацию этот вопрос получил лишь в «Критике способности суждения» в связи с вопросом о целесообразности живых организмов.

В частности, речь идет о том, что Кант рассматривал как различие между механистической причинностью и телеологией живых организмов, которые

¹⁹⁶ См.: Aldea A., Allen A. History, critique, and freedom: the historical a priori in Husserl and Foucault // *Continental Philosophy Review*. 2016. Vol. 49. № 1. P. 1–11.

могут быть автономными причинами собственного движения. Когда разум сталкивается с живым организмом, и пытается вынести о нем суждение, контакт сформировавшихся категорий (в число которых входит критикуемая Мейясу категория необходимости) и нового опыта запускает процесс трансформации самой системы категорий. И этот процесс, как считает Малабу, начинается в самой точке соприкосновения категорий и опыта.

Разрешение этой гетерогенности между трансцендентальным и жизнью заключается именно в том, что категории и их предметные референты сами подвластны эпигенезу. В самом деле, структура отношений между трансцендентальным и жизнью развивается, становится более сложной, и преобразуется от первой к последней «Критике»¹⁹⁷.

Как мы способны судить о живом? Отталкиваясь от упоминаний эпигенеза в §81 «Критики способности суждения», Малабу говорит, что способность суждения о живом организме, не поддающемся однозначному причинно-следственному определению, предполагает не обоснование, сводящее данность к трансцендентально заданной системе координат, но ее постепенную «подгонку» к тому опыту, который она пытается воспринять. Нужно не предельное дедуктивное обоснование способности судить о живом, а вскрытие первичной возможности распознавать нечто как живое.

Это позволяет Малабу говорить об эпигенетическом развитии проекта критической философии Канта, охватывающей трансформацию трансцендентального от однозначной «дедуктивной солидарности» чувственных созерцаний и категорий в первой «Критике» к способности суждения о целесообразности в третьей. Именно поэтому она говорит, что имманентным «внешним» трансцендентализма является не гипер-хаос, а встреча мышления и жизни.

Жизнь живет согласно собственным законам, не обязательно соотносимым с теми законами, которые привычны нам и нашему представлению.

¹⁹⁷ Malabou C. Before Tomorrow. P. 161.

Малабу особенно акцентирует то, что апелляции к понятию эпигенеза, встречающиеся в §27 первой и §81 третьей «Критик», будучи сопоставленными, показывают: для Канта иллюстрацией трансцендентального, а именно, исходной солидарности категорий рассудка и чувственных созерцаний и архитектурного характера устройства разума, является совершенно «нетрансцендентальная вещь»¹⁹⁸. Речь идет о том, что Кант, по сути, раскрыл трансцендентальное измерение фактичности жизни.

Как считает Малабу, Кант показал: когда разум оказывается неспособным вынести суждение об автономном целесообразном организме, опираясь на категорию необходимости, он вынужден ретроактивно вносить дополнительное различие в саму эту категорию, конституируя раздвоение необходимости на механистическую необходимость и целесообразность живого. Таким образом, уже в структуре корреляции есть возможность выхода за ее пределы, задающие такие связи разума и природы, которые наносят изменения в архитектуру разума.

Эту ретроактивность Малабу пытается перенести на сам проект трансцендентальной философии, говоря об эффекте, оказываемом третьей «Критикой» на первую. Целесообразность в природе позволяет раскрыть измерение многообразия априорного внутри самой философии Канта. Ведь самоорганизация жизни, согласно утверждениям самого Канта, происходит согласно собственным законам и не нуждается в том, чтобы о ней кто-либо выносил суждение:

...объективная целесообразность как принцип возможности вещей природы настолько далека от *необходимости* быть связанной с понятием природы, что на нее преимущественно ссылаются, доказывая ее (природы) случайность и случайность ее форм. Так, если указывают, например, на строение птицы, на пустоту в ее костях, на положение ее крыльев в полете, хвоста — для регулирования движения и т. д., то

¹⁹⁸ Ibid. P. 160.

утверждают, что все это в высшей степени случайно и происходит только в соответствии с *nexus effectivus* в природе и не требует привлечения особого вида каузальности, каузальности целей (*nexus finalis*), то есть, что природа, рассматриваемая просто как механизм, могла бы формироваться тысячами других способов, не наталкиваясь на единство именно по такому принципу, и что, следовательно, нельзя обнаружить априорно хотя бы малейшее основание для этого вне понятия природы, а не в нем¹⁹⁹.

Согласно интерпретации Малабу, организмы способны конституировать чуждые нам миры, пронизанные смыслом вне способности суждения разума, который, в свою очередь, вынужден демонтировать собственные установки для совместного интендирования этого смысла²⁰⁰. Поэтому Малабу утверждает, что Мейясу неправ, упрекая Канта в непонимании им контингентного характера разума, оказывающего бессильным при раскрытии ему собственной фактичности. Напротив, Кант делает именно это, сталкивая разум и самоорганизующуюся жизнь.

Потому, говоря о категории необходимости, Малабу предлагает акцентировать различие, введенное уже Кантом и приобретающее особую актуальность в свете критики Мейясу. Существует механистическая *необходимость*, традиционно определяемая как то, противоположное чему немислимо. Это и есть необходимость, которая интересует Мейясу. С ней же связана тематизируемая им контингентность. Но, как утверждает Малабу, эта пара охватывает только механистический мир. Как показывает анализ соотношения разума и жизни, существует такая необходимость, которая не сводится к механистической детерминации. И это не адаптивная активность субъекта, а раскрытие множества разновидностей необходимости, из которых причинная необходимость является лишь одной из возможных. «Другая» необходимость, как ее

¹⁹⁹ Кант И. Критика способности суждения. С. 233.

²⁰⁰ Malabou C. Before Tomorrow. P. 169.

называет Малабу – это необходимость реализации жизнью своей познавательной траектории, в которой осуществляются взаимодействия организма и среды и в которой само трансцендентальное оказывается множественным:

То, что мы будем называть другой необходимостью, лишено противоположности. Ее отрицание не приведет нас к какому-либо противоречию, логической угрозе, риску нестабильности или нерегулярности законов. И все же это меняет все, ведь это открытие влечет модификацию трансцендентального. *Вопрос, задаваемый мышлению жизнью, касается необходимости, определенной как трансцендентальная контингентность*²⁰¹.

Когда мы сталкиваемся с феноменом жизни, мы вынуждены пересматривать свои категории, соотнося их с тем, что вступает в корреляцию не только со средой, но и с нами самими, являющимися фактами истории природы²⁰².

Таким образом, Кант, согласно позиции Малабу, раскрывает динамическое, *пластическое* измерение трансцендентального, объединяя структурное и эволюционное видение разума, и мы не вынуждены выбирать между двумя полярностями. Система *эпигенеза чистого разума* обеспечивает стабильность данности и возможность трансформации разума, учреждая «экономии трансцендентальной контингентности». Тематизируя место встречи мышления и жизни, эпигенетический трансцендентализм восстанавливает полномочия философии разыскивать инварианты эпистемологического доступа²⁰³, встраивая контингентность в саму структуру трансцендентальной субъективности. Это означает включение динамического измерения в субъективную жизнь:

Эпигенез, таким образом, может быть представлен как процесс темпорализации, в котором онтологический горизонт и биологическое

²⁰¹ Ibid. P. 172.

²⁰² Ibid. P. 170-173.

²⁰³ Ibid. P. 183.

созревание, вступающие в присутствие и естественный рост, отныне не могут быть отличены друг от друга. Эпигенетическая темпоральность – трансцендентальна и не должна быть исходной (primordial), естественна и не должна быть производна. Невозможно отделить эпигенетическую темпоральность от биологических процессов, к которым она отсылает, от органического роста и будущего живого существа. Однако, поскольку это движение является также движением разума, мыслящего его, поскольку нет рациональности вне эпигенеза, вне саморегулирования (self-adjustment), вне модификации старого новым, естественное и объективное время эпигенеза может быть понято как субъективное и чистое время формирования горизонта мышлением и для мышления²⁰⁴.

Малабу утверждает, что трансцендентальный эпигенез – это эпигенез самого трансцендентального. Следовательно, феноменологические инварианты сознательной жизни определены этой логикой опыта, который, развертываясь «в» субъекте, наносит на него свои «следы», преобразующие его и требующие от него выработки новых способов понимания себя.

Парадигмой опыта в эпигенетическом трансцендентализме оказывается ситуация встречи двух живых существ, когда Другой поначалу кажется чем-то чуждым и логика наблюдаемого поведения этой системы кажется контингентной и непредсказуемой. Именно здесь, как считает Малабу, мы сталкиваемся с контингентностью: познавая другую жизнь, я обнаруживаю контингентность собственных оснований, и я не нуждаюсь в обращении к метафизической контингентности, чтобы узнать это. Следовательно, субъект трансцендентальной философии у Малабу определяется способностью к эпигенетической трансформации, а не способностью достичь предельного обоснования при помощи метафизических принципов за пределами эпистемологического доступа.

²⁰⁴ Ibid. P. 175-176.

Выводы к главе 1

Итак, в первой главе исследования мы получили следующие **выводы**:

1. Современная феноменология представляет собой трансцендентальную философскую программу. Трансцендентальный характер феноменологии заключается в том, что сознание в ней наделяется конститутивной функцией. При этом сознание рассматривается как часть триады «сознание — intersубъективность — мир», в связи с чем трансцендентальное уже не противопоставляется эмпирическому, как это было представлено в классическом кантовском трансцендентализме. Конститутивный субъект — это воплощенный, включенный в intersубъективное сообщество человек.

2. Среди некоторых представителей современной феноменологии предлагается интерпретировать интенциональную открытость сознания в терминах теории динамических систем. Вследствие этого конституирование переопределяется как активность самоорганизации системы, вводящая внешние в систему события в эндогенную сеть процессов, образующих систему как функциональное целое. Потому познание рассматривается как следствие автономной активности системы.

3. В ракурсе феноменологического трансцендентализма происходит пересмотр статуса научного познания. На место объективности вступает intersубъективность, а объективное знание становится регулятивной идеей, присутствующей на горизонте познания, однако никогда не достижимой в действительном познании. Абстрактные научные истины являются аппроксимациями истин жизненного мира, что тематизируется генетической феноменологией. Также особую роль в осуществлении познания играют технологии, которые предлагается интерпретировать как «феноменотехники», приводящие к феноменальной данности наблюдаемые объекты и процессы.

4. Была рассмотрена программа «спекулятивного материализма», направленная против трансцендентализма как версии «корреляционизма». Показано, что данная философская позиция является математизированной формой натуралистической метафизики, и представлена феноменологическая

аргументация против нее. Феноменологический субъект обладает доступом к миру «вне корреляции» вследствие использования «феноменотехник»; способен к бесконечному (трансфинитному) варьированию своего опыта восприятия; является контингентным в естественно-исторической перспективе, что не отменяет его трансцендентальной релевантности; будучи живым существом, телеологичен и потому способен к преобразованию трансцендентальной архитектуры.

Глава 2. Натурализация феноменологии: методологические аспекты и попытки междисциплинарной интеграции

В предыдущей главе было показано, что в современной феноменологии намечается теоретический запрос на то, что мы предлагаем называть «наукой сознания» — что высвечивало бы как реалистические притязания научного познания, так и аспект intersubjectивной конституции.

Научная постановка вопроса о сознании, как кажется, предполагает помещение сознания в некий «природный уклад», который, как принято считать, наиболее корректно разъясняется современным естествознанием. Единая теория, учитывающая как объективный, так и intersubjectивный аспекты мира, должна найти место сознанию в естественной истории²⁰⁵.

Несмотря на уверенный тон сторонников такого осмысления сознания, последнее все равно сохраняет свой проблематичный статус. С точки зрения феноменологии это связано с тем, что понимание отношений между сознанием и материальной природой затрагивает наши фундаментальные представления о том, что такое реальность.

2.1. Качественный опыт как характеристика ментального

Прозрачность моего непосредственного доступа к собственному сознанию дополняется его непроницаемостью для других. Мой субъективный опыт, «непрерывная последовательность ощущений»²⁰⁶, обречен на то, чтобы быть лишь моим неотъемлемым достоянием. Такова наша естественная интуиция, с которой согласился бы каждый. Мой опыт может быть передан другому

²⁰⁵ Под последней имеется в виду такое видение истории становления материальной природы, которое не отдавало бы теоретико-познавательного или метафизического приоритета «чьей-либо» перспективе из того множества перспектив или субъективностей, которые возникали и исчезали на протяжении всей этой истории. Здесь уместно было бы отослать к стремлению преодоления методологического антропоцентризма, связанную с рассмотрением человека как лишь одного из множества видов живых существ. Одну из наиболее острых постановок этого см. у Жан-Мари Шеффера, см.: Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М: НЛО, 2010. С. 292.

²⁰⁶ Джеймс У. Психология. СПб., 1896. С. 113.

лишь опосредованно, при помощи языка, категории которого зачастую способны лишь косвенно передать мое актуальное переживание.

Однако успехи когнитивной науки и искусственного интеллекта в последние десятилетия заставляют поверить в то, что сознание вполне можно объяснить естественнонаучно, как явление одного порядка с иммунными системами, способностью к полету или сухопутной жизни. В такой перспективе сознание, переставая быть измерением внутренней жизни субъекта, оказывается лишь продуктом эволюционной трансформации организмов. Различие между сознанием и другими биологическими функциями не столь важно, поскольку возникновение ментального может быть объяснено как результат адаптации организмов к условиям среды.

Тем не менее, когда мы пытаемся говорить о сознании, наиболее часто приходящая на ум формулировка утверждает, что сознание может быть определено как некий поток переживаний, дающих индивидуальную перспективу на мир. Американский философ Томас Нагель говорит о субъективном характере опыта, описываемого им как несводимое качественное определение того, каково это – быть кем-то, испытывать субъективный опыт²⁰⁷. Вне зависимости от того, сколь широким многообразием может обладать мир субъективных ментальных состояний живых существ, общим всем им является фундаментальный факт того, что существует некое несводимое качественное определение того, каково быть этим организмом. Это указывает на наличие некоей «внутренней» перспективы на мир для субъекта с позиции самого этого субъекта. По этой причине, согласно Нагелю, любая материалистическая картина природы оказывается принципиально неполной, если она не стремится учесть ментальные феномены в аспекте их неустранимо субъективного характера²⁰⁸.

Если мы пытаемся в духе физикализма дать целостную картину мира, в которой феноменологическое измерение переопределяется в терминах

²⁰⁷ Nagel T. What is it Like to be a Bat? // The Philosophical Review. Vol. 83. №3. P. 435-450.

²⁰⁸ Nagel T. The View from Nowhere. New York, Oxford: Oxford University Press, 1986. P. 13-24.

физического, происходит неизбежная редукция феноменологического, устраняется субъективный характер опыта, являющийся для Нагеля определяющим: «причина состоит в том, что каждый субъективный феномен по своей сути связан с определенной точкой обзора (point of view), и кажется неизбежным, что объективная, физическая теория отбросит эту точку обзора»²⁰⁹.

Знаменитый вопрос, которым задается Нагель – *каково быть летучей мышью?* – приводит к пониманию, что мы неспособны экстраполировать наши представления о сознании на внутреннюю жизнь других существ, предположительно обладающих феноменальными состояниями²¹⁰. Но когда мы спрашиваем, каково быть летучей мышью, мы подразумеваем не возможность трансляции ее субъективного опыта мне, чтобы я был способен осознать, каково это, не переставая быть человеком. Напротив, имеется в виду именно определение того, каково быть летучей мышью *в перспективе самой летучей мыши*. Потому субъективный опыт существ, обладающих отличной от нас конституцией, может быть дан нам лишь по аналогии, всегда оставаясь схематичным и неточным²¹¹.

Сколь бы точным ни было наше «объективное» понимание тех физических процессов, которые артикулируют «внутренние» состояния организма – наблюдаемого поведения или нейрофизиологического устройства этого

²⁰⁹ Nagel T. What is it Like to be a Bat? P. 437.

²¹⁰ В частности, система эхолокации, позволяющая летучей мышке ориентироваться в пространстве, хотя и представляет собой определенную систему восприятия, работает совсем не так, как работают человеческие органы чувств, что не позволяет нам предполагать, что субъективный опыт летучей мыши хотя бы как-то напоминает то, что мы способны пережить или представить себе. С этим вопросом связан ряд исследований современных авторов, посвятивших свои работы воспринимаемому миру животных. См., к примеру: Godfrey-Smith P. *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2016; см. также: Быков Е., Мирошниченко М. Погружаясь в миры животных: 3½ эпизода из истории энактивизма. // Логос. 2019 (в печати). Еще один пример, к которому обращается Нагель: мы можем приблизительно представить себе, как устроен мир человека, лишенного зрения: для него пространственные отношения между предметами локализация собственного тела даны посредством звуковых или тактильных данных. Мы можем представить себе мир слепого как темноту, наполненную звуковыми или тактильными ощущениями, свидетельствующими о поверхностях, контурах предметов, иногда подающих звуковые сигналы в пространстве. Точно так же слепому невозможно воспринять мир зрячего, он может представить его себе по аналогии с теми данными, которые предоставляет его опыт, из которого исключена визуальная модальность.

²¹¹ Nagel T. What is it Like to be a Bat? P. 438-439.

существа – этого также будет недостаточно для понимания того, каково это – быть существом с такой организацией и обладать его опытом²¹².

Нагель усугубляет проблему, вводя контрфактическую ситуацию. Марсианский ученый, по природе лишенный визуального восприятия, был бы способен уяснить себе, что такое радуга, облака или молния, но только в качестве физических феноменов; ему недоступно человеческое понимание того, что такое радуга, облака или молния в качестве явлений феноменального мира. Ему доступны только объективные данные, в то время как субъективное понимание опытной данности радуги, облаков или молнии, предполагающее именно человеческую перспективу на мир, в любом случае окажется недоступно марсианскому наблюдателю.

Нагель отмечает, что у каждого из этих феноменов существует объективная сторона, не исчерпываемая визуально воспринимаемыми сигналами, потому молния – это не только то, что мы видим во время грозы, но также целое множество ненаблюдаемых физических процессов. Для лишенного визуального восприятия марсианского исследователя именно эти незримые физические процессы будут соотнесены с понятием молнии, но это имеет мало общего с тем, что я понимаю под молнией, в моем наивном опыте исчерпываемой определенным визуальным и аудиальным опытом: «В конце концов, что бы осталось от того, каково быть летучей мышью, при устранении точки зрения летучей мыши?»²¹³. Объективная экспликация проживаемого опыта не способна обнаружить каких-либо следов этого опыта в исследуемых ею объективных механизмах. Итак, согласно Нагелю, для существа, лишенного подобия с нами, человеческий опыт остается недоступным и может быть лишь приблизительно реконструирован на основе данных, поставляемых внешне наблюдаемым поведением.

Данное затруднение в более общем виде затрагивает проблематику объективной науки о субъективном, и находит свою артикуляцию в нескольких

²¹² По этому вопросу см. классическую статью Джозефа Левина: Levine J. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap // Pacific Philosophical Quarterly. 1984. № 64. P. 354-361.

²¹³ Ibid. P. 443.

позициях современных философов. Так, у Джозефа Левина причинное объяснение того, какие механизмы лежат в основании субъективного переживания качества, оказываются неспособными показать мне, каково это — испытывать это качество субъективно²¹⁴. Сколь угодно точное каузальное объяснение не устраняет принципиальной диахронии между объективными материальными процессами в мозге и феноменальными переживаниями субъекта. Левин называет это «разрывом в объяснении», маркирующим затруднительность воссоединения каузальных процессов и порожденных ими ментальных феноменов²¹⁵.

2.2. Манифестный образ: от «квалиа» — к образу человека-в-мире

Особый статус субъективности, обозначенный в феноменологии как «парадокс человеческой субъективности», находит свое развитие в важной концептуальной оппозиции, которая будет играть особо важную роль в дальнейших рассуждениях.

²¹⁴ Levin J. Materialism and Qualia. P. 357.

²¹⁵ Здесь стоит упомянуть трудную проблему сознания в том виде, в каком ее сформулировал Дэвид Чалмерс в середине 90-х. Согласно его позиции, построение теории сознания предполагает пересмотр всей нашей онтологии природы, который исходил бы из факта опыта как неотъемлемой составляющей мира. Опыт дополняет физическую картину природы, ведь всякое физическое объяснение субъективности дает на выходе такую картину, которая может быть вполне корректной с точки зрения современной физики без сопровождающего ее сознательного опыта. Это означает, что нам необходимо дополнить физическую картину мира, прибавив к таким фундаментальным составляющим материальной Вселенной, как пространство-время или масса также и опыт. Отсюда следует, что при открытии фундаментального свойства в рамках онтологии мира рано или поздно будут открыты фундаментальные законы, связывающие воедино эти основополагающие явления природы. Однако ясно, что признание раскола между субъективно данными ментальными состояниями и объективными физическими процессами автоматически влечет признание метафизического приоритета за физической природой, в которой сознание оказывается аномалией, которую необходимо объяснить, или, скорее, свести к некоей константе в уравнении, которое охватывало бы собой всю Вселенную как нечто целое и объяснимое в рамках единой естественнонаучной картины мира. Более того, трудная проблема для самого Чалмерса логически влечет ее разрешение в ключе умеренного панпсихизма, когда сознание, которое он призывает считать одним из фундаментальных параметров Вселенной наряду с массой и скоростью, становится всего лишь чертой, в той или иной степени присущей чему угодно. Здесь открывается широкое поле для спекуляций в духе философии процесса Альфреда Уайтхеда, где космос становится ощущающим на всех уровнях, однако это является неприемлемым с феноменологической точки зрения. Если все так или иначе обладает сознанием, то почему мы оказываемся неспособны установить контакт с этим чувствующим и ощущающим миром объектов? Если вопрос о сознательности является вопросом о степени, то почему создание сильного искусственного интеллекта по сей день остается столь трудно осуществимой задачей? В конце концов, не является ли это нарушением принципа бритвы Оккама — плодить сознательные сущности, когда на деле мы непосредственно знакомы лишь с сознательной жизнью человеческих существ и можем лишь по аналогии, эмпатически воссоздавать субъективные миры отдельных животных? Все это означает, что постановка трудной проблемы сама является проблемой, отсылающей к метафизическим и теоретико-познавательным проблемам. См.: Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1995. Vol. 2. № 3 P. 200-219.

Попытка философского осмысления положения человека в мире и его ключевых характеристик, сталкивается, как утверждает американский философ Уилфрид Селларс, с двумя способами его осмысления, образами, каждый из которых стремится к созданию целостной и исчерпывающей картины человека в мире. Философской задачей, как считает Селларс, является сведение этих двух образов мира и человека к одному-единственному. Один из этих образов называется *манифестным*, а второй — *научным*²¹⁶. Манифестный образ выражает донаучное *понимание* человеком себя и своего положения в мире: как субъекта, обладающего «внутренними» состояниями, которое не могут быть сведены к физическим процессам внешнего» мира. Научный образ дает каузальное *объяснение* на языке современного естествознания. Каждый из них имеет собственную историю, и манифестный образ возник ранее, чем научный, будучи более привычным в силу своей взаимосвязи с седиментациями здравого смысла²¹⁷.

Манифестный образ — это концептуальная рамка (framework), в пределах которого мы способны осмыслить себя как людей. Формирование манифестного образа связано с возникновением понятийного мышления, потому его делимость с другими предполагает открытую возможность критики и опровержения. Как считает Селларс, понятийное мышление предполагает способность соизмерять собственные суждения с общезначимыми стандартами корректности, точности и доказуемости. Таким образом, манифестный образ задает минимальные необходимые рамки для определения того или иного

²¹⁶ Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man // Sellars W. Science, Perception and Reality. Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company, 1991. P. 4.

²¹⁷ В своей интерпретации этой оппозиции из философии Селларса я опираюсь на указанную выше статью Ласло Тенгели, эссе Бааса ван Фраассена: van Fraassen B.C. The Manifest Image and the Scientific Image. // Aerts D., Broekaert J., Mathijs E. (eds) Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society. Vol 1. Dordrecht: Springer, 1999. P. 29-52; а также на тексты, представленные в коллективной монографии: Hyder D., Rheinberger H.-J. (eds.) Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crises of European Sciences'. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. В частности, я отталкиваюсь от интерпретации Михаэля Хампе: Hampe M. Science, Philosophy, and History of Knowledge: Husserl's Conception of a Life-World and Sellars' Manifest and Scientific Images // Hyder D., Rheinberger H.-J. (eds.) Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crises of European Sciences'. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. P. 150-163.

агента как человеческого агента, т.е. разумного существа, обладающего «внутренними» состояниями²¹⁸.

В донаучную эпоху, по Селларсу, общепринятым было приписывание интенциональности всем неодушевленным предметам. С развитием науки и ее постепенным расхождением с манифестным образом референции к ненаблюдаемой внутренней жизни вытеснялись более приемлемыми экспликациями, сводящими ее к физическим закономерностям²¹⁹. Последним оплотом манифестного образа на сегодняшний день является человеческое сознание. В перспективе постепенного «поглощения» научным образом манифестного, и неизбежного переосмысления человека-в-мире, феноменологическая экспликация человека как обладателя самосознания будет устранена в пользу научного понимания²²⁰.

Здесь стоит оговориться, что отношения между манифестным и научным образами значительно сложнее и отнюдь не исчерпываются простым

²¹⁸ При этом сам Селларс считал, что «понятия, отсылающие к таким внутренним эпизодам, как мысли, являются по своему характеру *интерсубъективными* настолько же, насколько таковым является понятие позитрона [в науке], и их роль в формировании отчетов — о том, что каждый из нас обладает привилегированным доступом к собственным мыслям — конституирует употребление этих понятий как *основанных на и предполагающих* этот интерсубъективный статус. <...> тот факт, что язык по сути является интерсубъективным достижением, и осваивается в интерсубъективных контекстах — факт, верно акцентируемый в современной психологии языка, т.е. в работах Б.Ф. Скиннера, и некоторыми современными философами, такими, как Карнап и Витгенштейн — совместим с “приватностью” “внутренних эпизодов”. Также становится ясно, что эта приватность отнюдь не является “абсолютной приватностью» (Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1997. P. 107). Можно предположить, что манифестный образ является предрассудком – набором устоявшихся ошибочных представлений, от которых следует избавиться. Ср. понимание Селларсом и его последователями «предрассудочности» манифестного образа с гадамеровским: «Само по себе слово “предрассудок” (Vorurteil) означает пред-суждение, то есть суждение (Urteil), вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов» (Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*. С. 322-323). «Мы исходили из того, что всякая герменевтическая ситуация определяется теми предрассудками, которые мы в нее привносим. Они образуют горизонт настоящего, поскольку он есть то, за пределами чего мы не способны видеть. <...> В действительности горизонт настоящего вовлечен в процесс непрерывного формирования, поскольку мы должны подвергать постоянной проверке все наши предрассудки» (Там же. С. 362).

²¹⁹ См.: Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, а также интерпретацию Ричарда Рорти: Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 52-57.

²²⁰ Это становится достижимым вследствие критики манифестного образа у Пола Чёрчленда, см.: Churchland P. *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes* // *The Journal of Philosophy*. Vol. 78. No. 2. P. 67-90. Примером такого научного самообъяснения можно считать рассуждение из начала книги Патрисии Чёрчленд: «Мой мозг и я неразделимы. Я есть я, потому что мой мозг есть то, что он есть. И все же зачастую я думаю о моем мозге с иной точки зрения, чем когда я думаю о самом себе. Я думаю о моем мозге как об *этом* (*that*), а о себе как обо *мне* (*me*). Я думаю о своем мозге как об обладающем нейронами, но о себе я думаю, как об обладателе памяти. Однако же я знаю, что моя память заключается в нейронах моего мозга» (Churchland P. S. *Touching a Nerve: The Self as Brain*. New York, London: W.W. Norton & Company, 2013. P. 11). Также можно упомянуть слоган «Ты – это твои синапсы» нейрочеловека Жозефа Леду, см.: LeDoux J. *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*. New York: Viking, 2002. P. IX.

противопоставлением — как не противопоставлены друг другу жизненный мир и мир математических абстракций. В этом смысле нельзя говорить о манифестном образе, который не был бы «затронут» научными истинами, «осевшими» в них — как и научная экспликация, несмотря на надежды на построение «универсального языка науки», обращается к смеси повседневного языка и терминологического дискурса²²¹. С одной стороны, трудно отрицать генетическую преемственность научного и манифестного образов; с другой, кажется очевидным факт постепенного проникновения научных в наши повседневные самоописания.

Сторонниками *эпистемологического* приоритета научного образа человека в мире можно считать энтузиастов «нейрофилософии» и элиминативного материализма²²²; к сторонникам же *генетического* первенства манифестного образа можно отнести феноменологов, и, в частности, Ласло Тенгели, который и предлагает отождествить манифестный образ и жизненный мир, а научный образ — с естествознанием после Галилея. Так, манифестный образ, так же, как и у Гуссерля, оказывается миром приблизительных, неточных определений. Научный же образ определяется стремлением к созданию все более точных аналитических определений, в пределе дающих исчерпывающую картину объекта. Какой язык был бы более приемлемым для описания сознания, учитывая его качественный, субъективный и трансцендентальный, интересубъективный характер? Как возможна объективная наука о субъективном, которая при этом была бы соотнесена со своим генетическим основанием в опыте, т.е., была бы трансцендентальной?

²²¹ В своей повседневной жизни мы используем научные объяснения, незаметно проникшие в нашу картину мира. Когда я чувствую головную боль, я объясняю ее сужением кровеносных сосудов головы; когда я страдаю от депрессии, врач назначает мне антидепрессанты, восстанавливающие баланс серотонина и дофамина в мозге. Я не объясняю свое недомогание воздействием иррациональных темных сил, а обращаюсь к эксперту — носителю научного знания, достоверно объясняющего мне причины моего состояния.

²²² Многие из которых являются энтузиастами поисков «нейронных коррелятов сознания» (NCCs, neural correlates of consciousness), что, по их мнению, станет первым этапом в построении научной теории сознания. Термин «коррелят», однако, обманчив, поскольку целью в данном случае является не столько поиск коррелятов сознания в самом опыте, сколько обнаружение нейронных процессов, необходимых и/или достаточных для возникновения сознательных состояний.

2.3. Натурализация феноменологии как попытка интеграции трансцендентального и натуралистического проектов

Я предлагаю рассмотреть несколько возможных сценариев интеграции феноменологии в научную экспликацию сознания, что в конце 90-х годов прошлого века получило наименование «натурализации»²²³. В общем виде натурализация феноменологии — это такое феноменологическое рассмотрение сознания, которое соответствует современным представлениям о научном методе²²⁴. Многие авторы отмечают интерес ученых-когнитивистов и психологов к сотрудничеству с философами, которое должно привести к нередукционистскому пониманию сознания. Можно рассматривать два возможных формата сотрудничества ученых и философов:

(1) более оптимистический сценарий предполагает, что феноменология трансформируется в объяснительную дисциплину, переставая быть чисто описательной, и обеспечивает поддержку науке в разрешении «разрыва в объяснении», объясняя, как мозг и телесные процессы могут положить начало нередуцируемым феноменологическим свойствам. С методологической точки зрения наука заимствует либо отдельные приемы феноменологии, либо готовые результаты описательной работы, находя им место в каузальном

²²³ Можно делать различные предположения, исходя из того, натурализацией в «чью» пользу можно считать этот проект. К примеру, можно предположить, что натурализованная феноменология может стать эмпирической психологией, использующей феноменологические процедуры для обработки интроспективных данных. Или же, к примеру, словарем натурализации может оказаться биология, и тогда тезисы о примате данности, интерессубъективности и т.д. будут тезисами об эволюционно сформированной организации одного из множества видов на планете Земля. Те же, кто поднял вопрос о натурализации, заходят на территорию феноменологии с позиций той науки, которая, на их взгляд, обладает привилегированным доступом к данностям сознания — с позиций когнитивной науки и идущей с ней рука об руку нейробиологии. Стоит при этом иметь в виду, что та нейробиология и та когнитивистика, с которой работают сторонники натурализации, на самом деле весьма далека от естественнонаучного мейнстрима.

²²⁴ При этом сторонники натурализации феноменологии осведомлены о неприязни Гуссерля к натурализму, который утверждал, что тот «со всей значительностью преследует он идею строго научной реформы философии и даже постоянно уверен, что уже осуществил ее, как в своих более ранних, так и в своих современных образованиях. Но все это, если рассматривать дело принципиально, совершается в такой форме, которая теоретически ложна в своем основании, равно как и практически знаменует собою растущую опасность для нашей культуры. В наши дни радикальная критика натуралистической философии является важным делом. В особенности же велика, по сравнению с просто опровергающей критикой следствий, необходимость в критике основоположения и методов. Она одна только способна удержать в целости доверие к возможности научной философии, которое, увы, подорвано познанием бессмысленных следствий строящегося на строгой, опытной науке натурализма» (Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 191).

объяснении. С метафизической точки зрения натурализация феноменологии тождественна отказу от психофизического дуализма²²⁵.

(2) более пессимистический сценарий указывает на затруднительность прямой интеграции философии и науки в связи с проблемой переводимости феноменологического описательного языка на научный объяснительный язык. Пессимисты предлагают философам — участникам такого паритета указывать на внутренние ограничения естественнонаучного понимания сознания вместо того, чтобы предлагать позитивный вклад в науку²²⁶.

Энтузиасты натурализации считают, что классическая критика натурализма, которую можно встретить у Гуссерля, на сегодняшний день не является легитимной. Это связано с тем, что современный натурализм уже не представляет собой единой программы, в отличие от более «сплоченных» исторических оппонентов Гуссерля, и является скорее набором слабо связанных друг с другом позиций²²⁷. Так, к примеру, натурализм, представленный в коллективной монографии 1999 года «Натурализуя феноменологию» под редакцией Жана Петито, Франсиско Варелы, Бернара Пашо и Жан-Мишеля Роя, представлен несколькими различными позициями.

Дэвид Вудро Смит развивает позицию, которую он называет «юнионизмом», согласно которой единство ментального и физического является объектом конституции сознания, а не каузального взаимодействия сознания и тела. Вследствие этого происходит расширение понятия «природного мира», в которое включается как ментальное, так и физическое²²⁸. Его категориальный синтез стремится вывести такую онтологию, в которой сознательное и

²²⁵ Roy J.-M., Petitot J., Pachoud B., Varela F. J. Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology // Petitot J., Varela F. J. Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) Naturalizing Phenomenology. Stanford University Press, 1999. P. 19.

²²⁶ Выразителем таких настроений можно считать Дана Захави, см.: Zahavi D. Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake? // Carel H., Meachem D. (eds.) Phenomenology and Naturalism: Examining the Relationship between Human Experience and Nature. Cambridge University Press, 2013. P. 23-42; Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization. // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2004. Vol. 3. P. 331-347.

²²⁷ Roy J.-M., Petitot J., Pachoud B., Varela F. J. Beyond the Gap. P. 46-49.

²²⁸ Smith D. W. Intentionality Naturalized? // Petitot J., Varela F. J. Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) Naturalizing Phenomenology. Stanford University Press, 1999. P. 83-110.

природное рассматривались бы как «равноправные» системы манифестации²²⁹. Здесь может возникнуть возражение, апеллирующее к классической критике натурализма у Гуссерля: как мы можем смешивать воедино два категориально разных домена действительности — сознание и природу? Не совершается ли при расширении содержания понятия природы категориальная ошибка, когда сознание, субъект для мира сводится к одному из множества объектов в мире. Сознание и природа тематизируются различными онтологиями, находящимися в иерархических отношениях: онтология физической природы охватывает лишь один из *регионов* опыта, в то время как формальную структуру региональности как таковой затрагивает *формальная* онтология, т.е. онтология сознания как опыта мира. Следовательно, попытка сведения сознания к природному явлению неприемлема, поскольку здесь происходит редукция необходимых структур сознания к контингентным характеристикам объектов опыта сознания. На это возражение Смит отвечает, что постулируемое им единство ментального и физического является результатом категориального синтеза, а не эмпирическим фактом, потому объясняет их отношения посредством понятия конституции, а не каузальности.

Варела, Петито и их коллеги предлагают иную картину: они считают необходимым расширить само понятие природы, которая включала бы в качестве необходимой составляющей сознание. Как писал Варела, натурализация предполагает встречное движение «феноменологизации», в которой природа трансцендирует самое себя, в духе немецкого идеализма осмысляя себя как субъект сознания²³⁰. Таким образом, вместо редукции сознания к его «природному» субстрату происходит переосмысление понятия природы, которая, в

²²⁹ Это является частью его более общего проекта выстраивания феноменологической онтологии, которую он рассматривает как, с одной стороны, развитие логико-семантической онтологии Карнапа-Куайна, а с другой, как интерпретацию классической теории категории как всеобщих родов сущего от Аристотеля до Канта, Пирса и Brentano. См.: Smith D. W. *Mind World: Essays in Phenomenology and Ontology*. Cambridge University Press, 2004.

²³⁰ Varela F. J. *The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature: Searching for Generative Mutual Constraints* // *Alter: Revue de Phénoménologie* 5. P. 355-385.

феноменологическом духе, становится невысказанной вне представляющего ее сознания, в котором она обретает собственную артикуляцию²³¹.

Барри Смит развивает реалистическую интерпретацию гуссерлевского трансцендентализма в свете экологической психологии Джеймса Гибсона²³². Это приводит его к выводам, что онтогенетически априорное является филогенетически апостериорным. Другими словами, инварианты индивидуального опыта зависят от более общего контекста эволюционного становления вида, накапливающего коллективный опыт предыдущих поколений. Познание индивидом своей среды работает автоматически, и ему не требуется научение способности воспринимать объекты пространственно, поскольку эта способность является врожденной. В перспективе индивида его сознание трансцендентально, хотя с точки зрения видовой эволюции когнитивные способности преобразуются эволюционно. Таким образом, в перспективе индивидуальной жизни сознание является *a priori* когнитивного контакта с окружающим миром. Вместе с тем это *a priori* в перспективе филогенеза оказывается результатом эволюционной адаптации.

Как можно убедиться, каждая из этих позиций предоставляет различные картины того, что такое сознание и каково его место в природе. Общим им всем является то обстоятельство, что они стремятся выстроить недUALИстическую онтологию, в которой ментальное и физическое представляли бы собой не отдельные субстанции, а нечто единое или взаимно конституирующее друг друга. Здесь можно отослать к концепту переплетения или *хиазма* позднего Мерло-Понти, где элементы оппозиции, в свете естественной установки включающие друг друга, в феноменологической оптике представляются как взаимно конституирующие друг друга стороны чего-то онтологически единого.

²³¹ Vörös S. The Uroboros of Consciousness: Between the Naturalisation of Phenomenology and the Phenomenologisation of Nature // Constructivist Foundations. 2014. Vol. 10. № 1. P. 96-104.

²³² Smith B. Truth and the Visual Field // Petitot J., Varela F. J. Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) Naturalizing Phenomenology. Stanford University Press, 1999. P. 317-329.

Второй причиной для отказа авторов монографии от гуссерлевской критики натурализма является то, что, по их мнению, Гуссерль не имел представления о том, что в XX столетии возникнет теория динамических систем, которая предоставит схему, позволяющую описывать как ментальные, так и физические явления на основе одного и того же набора структурных инвариантов²³³. Более того, математический аппарат этой дисциплины предоставляет язык, пригодный для описания нейрофизиологических микрособытий²³⁴. Как пишут авторы монографии, аргументация Гуссерля против натурализма и, в частности, возможности построения естественнонаучной теории сознания — скорее результат научной ошибки, чем автономных философских рассуждений²³⁵. Нематематизируемость потока сознания, к которой апеллируют рассуждения первого тома «Идей» скорее свидетельствует в пользу того, что тогдашние представления о математических многообразиях не позволяли применять их к сфере ментального. Но непригодность математики начала XX века к экспликации сознания еще не означает ее неприменимость к сознанию в принципе. Потому первым сценарием натурализации, который мы предлагаем рассмотреть, является *математизация*. Но, прежде чем перейти непосредственно к математизации феноменологии, стоит разобраться с тем, как понимается научная экспликация сознания.

2.3.1. Ментальные репрезентации, вычисления и гетерофеноменология: когнитивно-научный контекст

Обращение к основным течениям когнитивной науки показывает, что под научной экспликацией подразумевается объяснение феноменального сознания через сведение его работы к «ментальных репрезентаций» —

²³³ Yoshimi J. *Mathematizing Phenomenology // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2007. Vol 6. №3. P. 271-291.*

²³⁴ См. применение такой методологии: Bitbol M., Petitmengin C. *Neurophenomenology and the Micro-Phenomenological Interview // Velmans M., Schneider S. (eds.) The Blackwell Companion to Consciousness. Wiley & Sons, Chichester, 2017. P. 726-739.*

²³⁵ Roy J.-M., Petitot J., Pachoud B., Varela F. J. *Beyond the Gap. P. 47-48.*

бессознательных процессов обработки информации²³⁶. Классический когнитивизм основан на представлении, что познавательная деятельность аналогична вычислениям, производимым компьютером – машиной, манипулирующей символами согласно заранее заданному набору правил.

Согласно вычислительной (computational) модели сознания, мозг является таким компьютером, в котором ментальные процессы рассматриваются как манипуляции репрезентациями. В связи с этим классические когнитивистские экспликации концентрируются преимущественно на объяснении процессов принятия решений в абстрактных когнитивных задачах, а также на проблеме структуры и содержания репрезентаций, и природе алгоритмов, задающих синтаксис манипулирования этими репрезентациями при выполнении когнитивных задач.

Когнитивизм идет рука об руку с *функционализмом* в философии сознания, который, в своих наиболее радикальных формах, считает неважным то, каким телом обладает принимающий решения разум, и каков его субстрат — будь то белковая форма жизни или релейно-контактные схемы, напечатанные на 3D-принтере. Для когнитивистского функционализма важна аналогия между сознанием как программным обеспечением (software) и мозгом как аппаратным обеспечением (hardware). Дополнительно к этому когнитивизм различает познание (cognition) и сознание (consciousness). Когнитивные процессы – т.е. ментальные репрезентации – по своей природе никогда не могут быть даны индивидуальному сознанию в опыте, они осуществляют свою работу ниже порога субъективного сознания. Соответственно, разум подразделяется на субъективные ментальные состояния и субперсональные когнитивные процессы, происходящие в мозге. Это поспособствовало переходу в рамках когнитивизма от проблемы «сознание – тело» к проблеме «сознание – сознание», т.е. проблеме соотношения неосознаваемых когнитивных процессов,

²³⁶ Dupuy J.-P. On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind. Cambridge, London: The MIT Press, 2009. P. 32-33.

имеющих вычислительную природу, и субъективным сознанием, возникающим в результате этих процессов.

Эти неосознаваемые процессы были названы «когнитивным бессознательным». Феноменальное сознание обладает доступом лишь к следствиям этих процессов, само будучи лишь эпифеноменом бессознательной обработки данных. Когнитивное бессознательное не является ни аффективным, ни соматическим, и расположено исключительно в центральной нервной системе. Вследствие этого на место интроспективной «фолк-психологии» приходит научная экспликация когнитивного бессознательного, работа которого оказывается определяющей для познания.

Одним из затруднений, преследующих сознание и препятствующих его научному исследованию, является принципиальная неопределенность терминов ментального словаря. На это указывают представители нейрофилософии, такие как Пол Чёрчленд, а также Дэниел Деннет. Последний известен своими атаками на феноменологию, которую он обвиняет в отсутствии метода и строгого понятийного аппарата — что, согласно его позиции, делает феноменологию препятствием для построения подлинной науки о сознании. Эти обвинения становятся частью его атаки на методы исследования сознания от первого лица вообще, которые «контрабандой» привносят отдельные феноменологические инсайты в когнитивно-научное исследование.

Так, *нейрофеноменология* Франсиско Варелы, по собственным утверждениям ее создателя, представляет собой внедрение трансцендентального, опытного, проживаемого измерения в естественнонаучную картину мира²³⁷. На уровне конкретных исследований это реализуется как научение испытуемых базовым навыкам феноменологической работы типа применения *epoché* или редукции, с последующим соотнесением описания опыта, проживаемого испытуемыми в экспериментальных ситуациях, с активацией предположительно соответствующих этому опыту участков мозга. В таком ракурсе

²³⁷ Varela F. J. Dasein's Brain: Phenomenology Meets Cognitive Science. // Aerts D., Broekaert J., Mathijs E. (eds) Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society. Vol 1. Dordrecht: Springer, 1999. P. 185-197.

физиологический объяснительный уровень и феноменологический описательный уровень взаимно поддерживают и ограничивают друг друга, не отдавая приоритета ни каузальному, ни рефлексивному подходам²³⁸.

Деннет утверждает, что такая методика работы с сознанием основана на фундаментальной ошибке: он указывает на проблематичность определения значения (интерпретации) ментального словаря — что означают термины языка ментальной жизни, и не вкладывает ли каждый собственное значение в ментальные термины, ведь в конечном счете эти слова удостоверяются инстанцией моего собственного, одному мне доступного опыта²³⁹? Интерсубъективного согласования терминов не происходит потому, что последнее слово, как считает Деннет, здесь всегда остается за субъективным опытом — что влечет невозможность достижения консенсуса в методах описания и анализа субъективного опыта²⁴⁰.

Более того, Деннет утверждает, что предположение, будто каждый человек обладает «внутренними» состояниями, основано на необоснованном переходе от дескрипции (описания моего собственного опыта) к прескрипции (предписывания аналогичного опыта другим). Соответственно, феноменология, по Деннету, будучи ошибочной теорией, требует замены на нечто более приемлемое с научной точки зрения²⁴¹. Остается неясным, где пролегает (и пролегает ли вообще) граница между описанием опыта и «протаскиванием» сильной теории относительно того, что такое сознание, связанной с привычкой предписывать ментальность другим субъектам²⁴².

²³⁸ Gallagher S., Varela F.J. Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Sciences // Canadian Journal of Philosophy. Vol. 33. P. 93-132.

²³⁹ Можно вспомнить его высказывание из лекции 2001 года: «Наука о сознании от первого лица — это дисциплина, лишенная метода, лишенная данных, лишенная результатов, лишенная будущего, лишенная перспективы. Она так и останется фантазией». (Dennett D. The Fantasy of First-Person Science. Nicod Lectures. 2001. Электронный ресурс: ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3ddf.htm. Цит. по: Gallagher S. and Zahavi D. The Phenomenological Mind. London and New York: Routledge, 2012. P. 15.

²⁴⁰ Dennett D. Consciousness Explained. Boston, MA: Little Brown, 1991. P. 66-67.

²⁴¹ Dennett D. How to Study Human Consciousness Empirically, or, Nothing Comes to Mind. // Synthese. 1982. Vol. 53. P. 177; Dennett D. Who's on First? Heterophenomenology Explained. // Journal of Consciousness Studies. 2003. Vol. 10. №9-10. P. 22; Gallagher S. and Zahavi D. The Phenomenological Mind. P. 19.

²⁴² Dennett D. Consciousness Explained. P. 76-77.

Предлагаемая им *гетерофеноменология* — научно приемлемое описание сознания, которое не отождествляет субъективные состояния ученого и состояния описываемого им сознания, производя строгое разграничение между наблюдателем и наблюдаемым им субъектом²⁴³. Деннет предлагает ввести в когнитивную науку метод описания от третьего лица, когда наблюдаемое поведение субъекта описывается исходя из «интенциональной установки» (*intentional stance*) относительно речевых актов субъектов, помещенных в контролируемые экспериментальные ситуации. В ней ученый получает доступ к сфере ментальной жизни наблюдаемого субъекта, интерпретируя высказывания этих наблюдаемых субъектов об их субъективных состояниях — предполагается, что это разрешает проблему значения и интерпретации ментального словаря. Согласно Деннету, один феноменолог никогда не знает со всей уверенностью, что имеет в виду другой феноменолог, когда оба пытаются найти точки соприкосновения в том, что касается описания субъективного опыта.

Гетерофеноменология как будто бы предоставляет собственное «решение» этой проблемы, устраняя какие-либо апелляции к субъективно проживаемому опыту — однако то же самое может быть применено к ученому, производящему описание в третьем лице: *откуда он знает*, что подразумевается в отчетах наблюдаемых субъектов? Ведь чтобы быть способным интерпретировать гетерофеноменологические «отчеты», нужно уже уметь опознавать эти суждения как имеющие смысл, соотнесенный с «внутренними» состояниями другого субъекта. В этом смысле гетерофеноменология всегда *предполагает автофеноменологию*: чтобы интерпретировать суждения испытуемого, ученый должен знать, что такое субъективные ментальные состояния, которые он может знать лишь из собственного опыта. Чтобы опознать действия другого как осмысленные, целесообразные поступки, я должен соотносить их с тем, что он, как и я, обладает внутренней перспективой, «из» которой мир воспринимается определенным образом — потому измерение первого лица оказывается необходимым и предшествует измерению третьего лица.

²⁴³ Dennett D. How to Study Human Consciousness Empirically. P. 177.

2.3.2. Натурализация как формализация

Осознание трудностей в научной работе с сознанием в натуралистическом ключе поднимает вопрос «теоретизации» манифестного образа посредством введения аналитического способа описания опыта, который приближал бы такое описание к стандартам научной корректности. Речь здесь идет не о практиках типа «рефлексивного анализа» Лестера Эмбри²⁴⁴, а о построении позитивно-научной теории сознания, соответствующей интроспективным отчетам.

При этом такая теория, что очевидно, опираться на нечто более изощренное, чем «неточные» категории фолк-психологии. Именно здесь возникает запрос на построение точного описательного языка, который позволял бы более детально фиксировать моменты проживаемого опыта, чем это предполагают выразительные возможности обыденного языка.

2.3.2.1. Идея «феноменологической нотации»

Исследователь Эдуард Марбах утверждает, что при натурализации феноменологии речь идет не о том, чтобы каузально объяснить, откуда возникли структуры обыденного сознания, а, исходя из определенных методологических соображений, работать с интроспективным опытом так, чтобы результаты этой работы могли направлять когнитивно-научные исследования. Поэтому введение в когнитивную науку измерения первого лица означает не объяснение фолк-психологии через лежащие в ее основе, и изоморфные ей, процессы, но систематический дескриптивный анализ сознания как «берущего начало в опыте источника исследования ментальных феноменов»²⁴⁵.

Марбах предлагает собственное разрешение поднятой Деннетом и другими исследователями проблемы значения и интерпретации ментального словаря и научной коммуникации о сознании: он предлагает ввести

²⁴⁴ См.: Эмбри Л. Рефлексивный анализ. Первоначальное введение в феноменологию. М.: Три квадрата, 2005.

²⁴⁵ Marbach E. Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference. Dordrecht: Springer, 1993. P. 9.

феноменологическую нотацию, которая выражает не содержание опыта, которое может быть прожито лишь непосредственно, но его формальную структуру. Он открыто заявляет, что его начинание берет истоки в работе «Исчисление понятий» Готлоба Фреге²⁴⁶: как «феноменологическая нотация», так и «запись в понятиях» стремятся *внести ясность*, в последнем случае — в значение языковых выражений, а в первом — в описание субъективного опыта. Стоит подчеркнуть, что Марбах недвусмысленно указывает на невозможность непосредственной передачи опыта, потому его нотация имеет дело лишь с его формальной структурой, раскрывая саму структуру опыта, но не сам качественно проживаемый опыт.

Феноменальное сознание, по словам Марбаха, должно быть источником изучения ментальных феноменов, понятых как процессы в когнитивном бессознательном, а не наоборот, как это было принято в классическом когнитивизме. Это обратное отношение он предлагает исследовать в связи с постулируемым им отношениям изоморфизма между структурой интенционального акта сознания и структурой сопутствующего ему неосознаваемого когнитивного процесса. При этом он признает, что когда-нибудь сознание может быть полностью объяснено каузально в терминах физических процессов, что, однако, не упразднит отмеченного Джозефом Левиным «разрыва в объяснении»: специфика изучаемого объекта здесь предполагает особую методологию изучения, которое отправлялось бы от субъективности опыта.

Марбах предлагает применить разработанный им аппарат формальной записи к проблематике образного сознания — как я могу представлять себе объект в его отсутствие? Каковы условия осмысленной референции к не воспринимаемым объектам²⁴⁷? Развиваемый им подход представляет собой феноменологическое описание, усовершенствованное понятийным аппаратом

²⁴⁶ Он говорит о «феноменологическом *Begriffsschrift*» (ibid. P. 20). См. также: Фреге Г. Исчисление понятий, язык формул чистого мышления, построенный по образцу арифметического // Фреге Г. Логика и логическая семантика. Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 65-142.

²⁴⁷ На эту тему см.: Husserl E. *Collected Works*. Vol. XI. *Phantasy, Image Consciousness, and Memory*. Dordrecht: Springer, 2005; Ришир М. Комментарий к «Феноменологии эстетического сознания» // Ежегодник по феноменологической философии – 2015 [IV]. М.: Издательство РГГУ, 2015. С.316-335.

когнитивной науки, анализирующее рекурсивно выстроенные интенциональные акты, и при этом обходится без отсылок к бессознательно функционирующим механизмам «ментальной репрезентации».

Отправляясь от понимания Brentano сознания как направленного на предмет, Marbach анализирует ментальные феномены как состоящие из «объектной» (ноэтической) и «субъектной» (ноэтической) составляющих. Ментальный акт, следовательно, понимается им трансцендентально, и включает в себя сторону воспринимающего сознания и того, что оно воспринимает. Следовательно, ноэтико-ноэтические корреляции, тематизированные Husserl, в терминах когнитивной науки могут быть названы ментальными феноменами и феноменологически определены двояко как сознания *предметности* («объектно») или *сознания предметности* («субъектно»).

Далее Marbach постепенно вводит формальные определения, попутно переводя на язык своей нотации базовые феноменологические экспликации: восприятие и его отношение к воображению, памяти и вниманию, а также их взаимодействия. Образное сознание (или, как переводит ее на когнитивистский язык Marbach, репрезентация) предмета традиционно рассматривается как интенциональная модификация его восприятия: восприятия и воспоминание одного и того же объекта направлены на один и тот же предмет, хотя и по-разному. Этому соответствует то, что в интенциональном анализе ментальных феноменов виды интенциональной направленности на предмет явлены в сознании одновременно с «внутренним сознанием» этих актов²⁴⁸. Отсюда вытекает различие исполнения ментальной активности и рефлексии над ней.

Развивая аналогию между предлагаемой им нотацией и «исчислением понятий» Frege, Marbach предлагает рассматривать функционально как «феноменологические формы», т.е. формализованные акты сознания, в качестве общих структур ментальной активности, содержащих в себе многообразия их аналитически вычленяемых моментов. Аналогично тому, как у Frege нотация отображает общую формальную структуру мысли, но не мыслимое

²⁴⁸ Marbach E. Mental Representation and Consciousness. P. 23.

содержание, нотация Марбаха стремится наглядно показать структуру актов сознания, не концентрируясь на содержании актов. Областью определения «феноменологических форм» являются объекты, становящиеся коррелятами актов. Можно предположить, что феноменологическая нотация предполагает описание опыта «чистого», уже претерпевшего редукцию сознания, и призвана улучшить рефлексивно-ориентированный язык феноменологии, а не повседневный язык «фолк-психологии».

Проиллюстрируем эти рассуждения. Пусть ментальная активность (PER, IMA, REM) является функцией от интенционального предмета (x, y, z). PER означает акт восприятия, IMA — воображения, REM — припоминания. Следовательно, акт восприятия может быть изображен в виде насыщенной функции (PER) x , где x есть какая-либо данная мне в восприятии предметность²⁴⁹.

Тогда тематизация ментальной активности воображения в рефлексивном сознании будет обозначаться как {IMA x }, где фигурные скобки {} означают рефлексивное рассмотрение способа данности самого не предмета x , а акта воображения x : я не просто воображаю себе объект, я делаю темой рефлексии сам этот акт воображения. В ходе рефлексивного анализа (IMA) x означает интенциональную корреляцию ментальной активности и ее предмета: когда я воображаю, я воображаю нечто, и ничто не может быть «просто дано» мне в опыте, не будучи воспринятым, воображенным, припомненным или увиденным в галлюцинации. Соответственно, этот рефлексивный акт сам может стать предметом рефлексии. Система формализмов Марбаха предполагает рекурсивное усложнение в ходе углубления рефлексивной тематизации: к примеру, (REP [PER]) x означает, что акт восприятия интенционально предполагается или модифицируется в акте репрезентации x , и т.д.

2.3.2.2. Изоморфизмы и онтологическое различие: критика идеи «феноменологической нотации»

²⁴⁹ Ibid. P. 31-32.

Как кажется, такого рода формализация способна сделать феноменологию «строгой наукой» в смысле введения точных определений, тем самым конкретизировав ее возможный вклад в разгадку проблемы сознания. Однако, как мы увидим ниже, такой подход кроет в себе несколько затруднений.

Первое затруднение касается проблемы *изоморфизма*. Как считает Марбах, то, что справедливо относительно формальной структуры акта сознания, по изоморфизму справедливо и относительно неосознаваемых когнитивных процессов — что кажется сомнительным с точки зрения феноменального сознания. Откуда я знаю, что неосознаваемые вычисления в моем мозге производятся по тем же правилам, что и сознательно осуществляемые мною логические выводы? Неясно, почему Марбах производит экстраполяцию правил построения актов сознания на процессы, которые предположительно соотносятся с сознанием лишь каузально, оставаясь недоступными сознанию.

На мой взгляд, здесь производится необоснованное уподобление актов сознания и неосознаваемых процессов пропозициональным актам, что и позволяет Марбаху рассматривать процессы феноменального сознания и «когнитивного бессознательного» как бы на одном уровне. Представляется, что такой необоснованный ход лежит в основе предлагаемого Марбахом подхода. Как отмечает Шон Галлахер, это может быть объяснено распространенной в когнитивной науке и аналитической философии сознания тенденцией «антропоморфизировать» и «интенционализировать» неинтенциональные процессы. Это, как считает американский исследователь, связано с «интенциональной установкой», которая приводит к трактовке субперсональных, неинтенциональных процессов так, *как если бы* они регулировались теми же принципами, что и принципы работы актов сознания²⁵⁰. В таком свете даже индивидуальные нейроны рассматриваются как в каком-то смысле обладающие интенциональностью.

²⁵⁰ Gallagher S. Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science. *Journal of Consciousness Studies*. 1997. Vol. 4. № 3. P. 201-202.

Галлахер считает ошибочным такое перенесение интенциональности с субъективно осознаваемого уровня на уровень неосознаваемых процессов, ведь в таком случае интенциональному сознанию отдаются слишком широкие полномочия. В качестве примера такой ошибочной экстраполяции Галлахер приводит когнитивистскую интерпретацию Гуссерля у Хьюберта Дрейфуса, в которой, как он считает, сознание оказывается «всеведущим» и абсолютно прозрачным для самого себя²⁵¹ — что, в общем, должно означать прозрачность и всех неосознаваемых вычислений и логических выводов — и что, с феноменологической точки зрения, противоречит очевидным интуициям.

В связи с этим Галлахер поднимает вопрос о необходимости введения методологических ограничений, накладываемых феноменологией на когнитивную науку. Он выделяет два типа возможных ограничений. *Слабое ограничение* не препятствует возможности каузального объяснения работы сознания, потому наука в принципе оказывается способной прояснить некоторые лежащие в основе феноменальной жизни принципы. Такой методологический подход, по Галлахеру, оказывается вполне приемлемым и предоставляет автономию как научной, так и философской экспликации — оба уровня объяснения не исчерпывают друг друга и способны вносить взаимные корректировки.

Сильное ограничение выставляет более жесткие требования к объяснению: неосознаваемые механизмы, предположительно лежащие в основании ментального, должны быть изоморфными структурам, обнаруживаемым в опыте «от первого лица». Соответственно, то, что субъект обнаруживает как инварианты опыта, должно быть изоморфным неосознаваемым процессам, каузально ответственным за переживание этого же опыта. Принцип их объяснения должен быть единым и применимым как на уровне феноменального сознания, так и на уровне неосознаваемых процессов. Пример реализации сильного ограничения, предлагаемый Галлахером — распространенная тенденция

²⁵¹ См.: Dreyfus H. L. (ed.) Husserl: Intentionality, and Cognitive Science. Cambridge, MA: MIT Press / Bradford Books, 1992.

описывать искусственные нейронные сети в качестве интенциональных систем, т.е., в определенном смысле, способных к познанию мира²⁵².

Ученый-когнитивист или разработчик нейронной сети, по Галлахеру, рассуждает следующим образом: поскольку в ракурсе «интенциональной установки» искусственные нейронные сети функционируют аналогично тому, что функционирует человеческий мозг (обе системы обладают сетевой организацией и обучаются посредством образования новых узлов в сети), стоит предположить, что субперсональные механизмы человеческого познания будут сходны с механизмами искусственной сети. Следовательно, здесь устанавливается аналогия между интенциональными процессами феноменального сознания, и тем, что «переживается» нейронной сетью, «познающей» мир; тогда напрашивается вывод, что, коль скоро есть нечто общее между тем, как я познаю реальность, и как искусственный объект «познает» окружающую среду, можно смело применять объяснение, легитимное относительно искусственной сети, к человеческим познающим агентам.

Уже упомянутый в предыдущей главе Жан-Пьер Дюпюи утверждает, что моделирование познавательных процессов в сконструированных объектах является результатом, с одной стороны, введения определения познания как сугубо рационального, вычислительного процесса согласно конечному набору правил-инструкций; с другой стороны, переноса такого представления на человеческое познание — что Дюпюи называет «механизацией» сознания²⁵³. Отсюда возникло представление, что, поскольку сознание может быть объяснено в терминах манипулирования символическими репрезентациями, его моделирование в искусственных системах должно быть основано именно на таком представлении о познании²⁵⁴.

Здесь и обнаруживают себя истоки аналогии между интенциональными процессами и логическими связями внутри искусственной нейросети, что, к примеру, в случае Дрейфуса трактуется как отношение отображения между

²⁵² Gallagher S. Mutual Enlightenment. P. 202.

²⁵³ См.: Dupuy J.-P. On the Origins of Cognitive Science.

²⁵⁴ Корни которого, как известно, восходят к механистической философии Томаса Гоббса.

неосознаваемыми репрезентациями и воспринимаемыми объектами среды. В таком подходе каждому объекту в среде соответствует (в смысле теории моделей) определенный набор вычислительных процедур, осуществление которых автоматически влечет осознание этого объекта как данного сознанию. Дрейфус заключает, что это свидетельствует о сходстве разных уровней описания и вводит критерий изоморфизма, предположительно объясняющий интенциональность лежащими ей динамическими процессами. Поскольку процессы нейронных сетей изоморфны интенциональным процессам, они предоставляют их каузальную экспликацию:

Ф выглядит как $\Psi \Rightarrow \Phi$ объясняет Ψ .

В качестве контрпримера можно вспомнить так называемую «задержку Либета» — полусекундный «зазор» между стимуляцией мозга и осознаваемой реакцией на стимул. Эта задержка интерпретируется как свидетельствующая о том, что мозгу требуется определенное время для обработки поступающих сигналов. Для того, чтобы объект был воспринят, требуется, чтобы сработала целая сеть распределенных процессов в мозге, каждый из которых исполняет собственную функцию. Этот зазор между количеством обрабатываемой мозгом перцептивной информации об окружающей среде и субъективно осознаваемым «дистиллятом», используется в качестве аргумента в пользу того, что нет необходимого изоморфизма между распределенным функционированием мозга и функционированием интенционального сознания.

Более того, Галлахер предполагает, что, если из функционирования сознания вычесть неосознаваемую информацию, обрабатываемую мозгом, субъективно осознаваемый опыт существенно изменится: «наше сознательное восприятие в значительной степени зависит от того, что мы не осознаем»²⁵⁵. В пользу этого говорит и позиция Томаса Метцингера, согласно которой чувственно воспринимаемая реальность является лишь «срезом» физического

²⁵⁵ Gallagher S. Mutual Enlightenment. P. 204.

мира, значительная часть которого остается не воспринимаемой для человеческого познавательного аппарата. При этом, как мне кажется, не стоит переоценивать значимости такого рода аргументов, ведь они отталкиваются о представлении о существовании объективной реальности, абсолютно не зависящей от сознания — отсюда и предположения об исходном «богатстве» объективного физического мира . Потому в качестве аргумента против изоморфизма эта позиция является феноменологически неприемлемой.

Другой аргумент Галлахера против изоморфизма несколько ближе традиционной феноменологии и утверждает, что содержание восприятия не может обладать теми же свойствами, что и акт восприятия: восприятие красного само не может быть красным, восприятие последовательности не равно последовательности восприятий²⁵⁶. Потому изоморфизм еще не означает каузальной зависимости, ведь, к примеру, представление о том, что пространственная организация нейробиологических механизмов зрения рассматривается как изоморфная воспринимаемому пространству, в связи с чем изоморфизм является средством объяснения того, как воспринимаются пространственные объекты, было опровергнуто экспериментальными исследованиями²⁵⁷.

Наблюдаемый изоморфизм между работой нейросети и человеческого мозга не всегда может быть надежным средством объяснения: наблюдаемое «поведение» автомобиля, по Галлахеру, — не лучший источник объяснения принципов работы двигателя внутреннего сгорания. Движение автомобиля совсем не изоморфно процессам, происходящим внутри двигателя и приводящим его в движение.

В связи с этим Галлахер указывает на необходимость введения слабых ограничений, накладываемых феноменологическим описанием и каузальным объяснением друг на друга, что означает: требуется искать не формальные, структурные сходства между инвариантами проживаемого опыта и их

²⁵⁶ См.: Brentano B. Психология с эмпирической точки зрения. // Brentano B. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 63; Гуссерль Э. Логические исследования. Том II. Часть I. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2011. С. 338-339.

²⁵⁷ Gallagher S. Mutual Enlightenment. P. 202.

нейрофизиологическими аналогами, а корреляции. Этим производится методологическая нейтрализация психофизической проблемы и предоставляется теоретическая рамка для проведения конкретных эмпирических исследований. Он ссылается на исследование Рона МакКлэмптона, в котором он объединяет когнитивную науку, искусственный интеллект и экзистенциальную феноменологию²⁵⁸. Чтобы определить, какого рода неосознаваемые процессы (синтаксические, алгоритмические, или физические) играют каузальную роль для исполнения конкретных когнитивных функций (семантических, интенциональных, поведенческих), как считает МакКлэмптон, необходимо знать, *каково* осмысленное исполнение этих функций с точки зрения самой наблюдаемой системы²⁵⁹. Этим вводится перспектива, через которую Захави предлагал определять трансцендентальный разворот в исследовании сознания (*what-is-it-like-for-me-ness*). Нужно понять, как именно проживается исполнение когнитивных задач с точки зрения системы, а не выстраивать гипотезы относительно внешних мотиваций ее поведения, соотнося ее поведение с моим собственным.

Поднимается вопрос об уровнях объяснения, их иерархии и возможности изоморфизма между ними. Для объяснения действий системы, сводящего их к функционированию простых закономерностей и элементов, требуется принимать к сведению характер и контекст действий, которым были предположительно обусловлены этими закономерностями. Другими словами, наблюдаемое интенциональное поведение определяет то, каковы подлежащие им закономерности более низкого уровня организации. Чтобы говорить об

²⁵⁸ McClamrock R. *Existential Cognition: Computational Minds in the World*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.

²⁵⁹ Как считает МакКлэмптон, в определенном смысле, в своих основных чертах проект феноменологии весьма близок «эпистемической инженерии» проекта ИИ. Центральной темой феноменологии, как считает исследователь, является попытка охарактеризовать структуру мышления в терминах задач (*task*) и содержания (*content*) человеческого действия, которое анализируется на уровне организации и описания мира, как он раскрывает себя человеческому мышлению. Мысль и действие абстрактно определяются в их отношении к своим предметам на организационном уровне, где возникают проблемы рациональных оснований действия и целеполагания. МакКлэмптон ссылается на когнитивную психологию, которая еще во второй половине 70-х утверждала, что восприятие и познание обычно являются не столько операциями, происходящими в голове, сколько взаимодействиями с миром. Задачи (*tasks*) понимаются уже не просто как моторные движения, осуществляемые познающим агентом, но как действия, способные привести к возникновению определенных положений дел и состояний в мире, в котором происходят эти движения (*Ibid.* P. 4-5).

элементарных составляющих когнитивной активности системы, нужно обладать более общей перспективой, «в» которой система воспринимает мир²⁶⁰. Для того, чтобы различать уровни функционирования познающей системы, сводя его к взаимодействиям простых элементов, требуется учитывать более общий контекст активности системы. Другими словами, требуется рассматривать более простые уровни организации системы (простые элементы, каждый из которых по отдельности не способен проявлять познавательную активность), в свете расположенного на более высоком уровне организации результата, к которому приводит взаимодействие элементов (познание, осуществляемого системой в разных контекстах). Объяснить когнитивную активность — значит не только свести познание к лежащим в его основе процессам, но и рассматривать эти процессы в связи с тем, к чему приводит их функционирование.

Потому исследовательское внимание к элементарным единицам когнитивной активности — будь то отдельные нейроны или логические связки в нейросети — должно быть сопряжено с вниманием к тому опыту, за который эти единицы в конечном итоге «ответственны». Кроме того, поскольку один и тот же набор элементов может приводить к различным действиям более высокого порядка организации в зависимости от контекста окружения системы, что ведет к проживанию этой системой различного феноменального опыта, следует принимать к сведению принцип «множественной реализуемости» (*multiple realizability*)²⁶¹. То, что в одном контексте было бы шумом, в другом становится сигналом; то, что в одном случае лишено смысла или отступает на периферию, в другом оказывается в центре внимания — что позволяет

²⁶⁰ Потому сознание, даже рассмотренное в качестве вычислительной (*computational*) системы, является по своей сути встроенным в среду (*embedded*). Укорененность сознания в среде столь фундаментальна, что анализ его работы в изоляции от контекста среды, в котором оно функционирует, способен исказить наше его понимание. Понимание интеллекта, мышления и действия не может «вынести за скобки» структуру окружающей среды, но, наоборот, должно отталкиваться от анализа его взаимодействия с сознанием. См. классическую статью Джона Хогленда: Haugeland J. *Mind Embodied and Embedded* // Haugeland J. *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1998. P. 207-237.

²⁶¹ McClamrock R. *Existential Cognition*. P. 24. См. также статью в Стэнфордской энциклопедии: Bickle J. *Multiple Realizability* // Zalta E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Электронный ресурс: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/multiple-realizability/>.

МакКлэмроку, а вслед за ним и Галлахеру заключить: познающая система всегда оказывается «встроенной» (embedded) в контекст окружения, определяющий ее интенциональный и поведенческий репертуар. Как следствие, одно и то же состояние мозга в зависимости от контекста способно привести к различному опыту в силу того, что его функциональные состояния определяются окружением. Сознание зависит не только от собственных эндогенных состояний, а отношения между функциональными состояниями системы и интенциональными актами не исчерпывается одно-однозначным соответствием. В более общем смысле это означает, что натурализованная феноменология в смысле формальной дисциплины, исходящей из постулата изоморфности феноменального и нейрофизиологического, ошибочна.

Однако существует еще один повод усомниться в корректности проекта Марбаха. На мой взгляд, дополнительная проблема натурализации феноменологии через ее формализацию заключается в том, здесь осуществляется категориальная ошибка. Я предлагаю вспомнить различие, введенное Гуссерлем в первом томе «Логических исследований», где он полемизирует с психологизмом, намеревающимся натурализовать сознание средствами интроспективной психологии. Гуссерль производит различие между региональными и формальными онтологиями, которое совпадает с различием между, с одной стороны, локальными онтологиями конкретных наук о природе как онтологиями идеально замкнутых классов объектов в мире и универсальной онтологией сознания, которому даны эти классы предметов²⁶².

Можно сказать, что имеет место категориальное различие между регионами природы и лежащим в их основании в трансцендентальном смысле регионом сознания²⁶³. Применять принципы описания региональных онтологий к формальной — к примеру, объяснять сознание через биологию, химию, математику и т.д. — значит совершать, выражаясь терминологией Гилберта Райла,

²⁶² Гуссерль Э. Логические исследования. Том 1. Прологомены к чистой логике. М.: Академический проект, 2011. С. 211.

²⁶³ Гуссерль Э. Идеи I. С. 61-62.

категориальную ошибку²⁶⁴. Различие формальной и региональных онтологий может быть объяснено также и генетической связью между первой и последними: для того чтобы быть неким объектом «в» мире, нечто должно быть дано воспринимающему субъекту сознания, которое, вследствие этого специфического статуса, уже не может быть помыслено как объект в мире такого же онтологического порядка. Я — не объект «в» мире, а субъект «для» мира, как сказал бы Дан Захави. Поскольку регион сознания в силу своего генетического предшествования остальным регионам обуславливает и типизирует остальные типы знания о мире, для того чтобы исследовать этот регион, я должен исходить из того, что он обладает определенным устройством. Это устройство обладает той спецификой, что оно не может быть полностью натурализовано. Смещение уровней описания приводит к категориальной ошибке, когда формальная онтология сознания рассматривается через оптику региональной онтологии психологии или математики.

Структура сознания, как признавал Гуссерль, может быть смоделирована при помощи понятия математического многообразия, или же, к примеру, в кантианском духе, через различие актов сознания и объединяющего их в единый ряд сознания, не являющегося членом ряда собственных актов. Однако в любом случае здесь оказывается не тематизированным аспект генетического приоритета сознания, когда мир, «в» котором «находится» это сознание, должен рассматриваться в свете того конститутивного вклада, который осуществляет это сознание, чтобы оказаться сознанием «в» мире. В §§71-75 первых «Идей» Гуссерль он ставит вопрос о возможности построения «дескриптивной эйдетики переживаний»²⁶⁵. Он задается вопросом «научности» трансцендентальной «науки сознания», пытаясь рассмотреть аргумент в пользу того, что всякая наука предполагает явную или неявную опору на набор неких несомненных постулатов, аксиом.

²⁶⁴ О категориальной ошибке в философии сознания см.: Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 25-26, 29.

²⁶⁵ Гуссерль Э. Идеи I. С. 212-213.

Аксиоматизируемость того или иного региона означает такую его теоретизацию, которая вычленяет все сущностные, характерные формальные отношения в рамках соответствующего этому региону роду познания. Постулирование аксиом здесь означает приведение исчерпывающих математических определений в конечное количество дедуктивных шагов, что открывает возможность построения «точной» и «строгой» науки о сознании²⁶⁶. Однако сомнительность этого начинания обнаруживается в том, что в таких экспликациях сознания логическая непротиворечивость и истинность совпадали бы — что, очевидно, не тождественно тому, с чем я встречаюсь в собственном опыте: интуитивно данная наглядная очевидность не есть то же самое, что логическая когерентность вывода. Для построения правильного силлогизма требуются определенные рассудочные усилия, в то время как истинность того, что данный в опыте мир не является галлюцинацией, осознается в известном смысле «автоматически».

В связи с этим Гуссерль задается вопросом о возможности построения системы аксиом региона сознания: не производится ли здесь неправомерный перенос локальных региональных принципов на универсальную онтологию сознания? Интуитивный характер опыта не поддается формальной экспликации типа предлагаемой Марбахом. Это связано с тем, что, как отмечает Гуссерль, математическая точность предлагаемого натурализмом инструментария несовместима с особого рода «расплывчатостью», текучестью переживаний в потоке сознания, и это «существенная и неслучайная неточность»²⁶⁷. Я не способен математически точно фиксировать, к примеру, «границы» между одним событием в опыте и другим — когда я прекращаю воспринимать нечто и начинаю воображать его или видеть в сновидениях. Неуловимый для математического аппарата поток сознания обладает иной структурой. Точная понятийная фиксация способов данности оказывается недостаточной, ведь интенциональные предметы — не просто эйдетические «предметности», будто

²⁶⁶ Ibid. С. 214-217.

²⁶⁷ Ibid. С. 220.

бы изначально существующие «сами по себе» «в» мире, а представляют неразрывное единство данных мне «предметностей» и конституирующих их моментов, т.е. «вкладов» моего сознания в их возникновение.

Ошибка натурализма здесь состоит в том, что предметы, данные сознанию — не дискретные, линейно упорядоченные в причинные ряды объекты, группируемые в классы соответственно родам познания. Не только мыслимый сознанием индивидуальный предмет является предметом и процедурой его конституции в сознании, но и сознание не может быть таким образом «индивидуализировано». Понимаемое феноменологически как поток, сознание само является процессом индивидуализации²⁶⁸, в котором из тотальности опыта выделяются различные элементы. Его привилегированный относительно категориально отличных и генетически восходящих к нему регионов предметностей статус, как считал Гуссерль, означает невозможность дедуктивной теоретизации в феноменологии.

Сознание нуждается в собственной концептуализации, которая была бы соразмерна его конститутивному статусу. Здесь можно упомянуть факт непоследовательности аргументации Гуссерля, отмечаемый некоторыми исследователями: якобы критика им натурализма не соответствует его собственному применению математических понятий уже в первых «Идеях». Более того, существует позиция, согласно которой математические понятия, к которым Гуссерль отсылает уже в первом томе «Идей», предвосхищают то, что впоследствии было названо теорией динамических систем²⁶⁹, или же что сам проект феноменологии представляет собой не что иное, как моделирование сознания²⁷⁰. В то же время, представление, согласно которому сознание автореферентно, эндогенно, направлено «само на себя», и которое было доказано Франсиско Варелой математически в его «исчислении самореферентности»

²⁶⁸ Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Dordrecht, 1989. § 64.

²⁶⁹ См.: Yoshimi J. Mathematizing Phenomenology.

²⁷⁰ См.: Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. С. 321-328; 549-596.

(calculus of self-reference)²⁷¹, свидетельствует, что между трансцендентально-феноменологической и натуралистической тематизациями сознания возможны промежуточные позиции.

2.3.3. «Назад, в лабораторию»: экспериментальная феноменология Шона Галлахера

Согласно позиции Галлахера, стоит искать не аналогии и изоморфизмы, а корреляции между нейрофизиологическим объяснением, и феноменологическим описанием. Применительно к вопросу о натурализации это значит: требуется разыскивать соответствия и противоречия между феноменологией и когнитивной наукой, где оба подхода взаимно ограничивают, просвещают и обогащают друг друга, находясь в отношениях взаимовыгодного сотрудничества, а не конкуренции.

Одним из первых исторических прецедентов такого рода «научно информированной» феноменологии была работа Мориса Мерло-Понти. Он одним из первых предлагал философскую интерпретацию результатов эмпирических исследований. В своей первой книге «Структура поведения» Мерло-Понти осуществляет критическую ревизию научных концепций поведения того времени от рефлексологии Павлова до современных ему версий разрешения психофизической проблемы. Уже здесь, как считает Захави, присутствуют первые признаки трансформации феноменологии, которая пересматривает наследие трансцендентализма, в то же время критикуя установки научного теоретизирования о сознании²⁷².

Можно сказать, что основной вопрос, интересующий французского философа в этой книге, таков: способна ли наука осмыслить феномен человеческого поведения, не редуцируя его к рефлекторной деятельности тела? В финальной главе работы Мерло-Понти утверждает, что предпосылка о существовании автономных регионов природы, тела и сознания является ошибочной,

²⁷¹ Varela F. J. A Calculus for Self-Reference // International Journal of General Systems. 1975. Vol. 2. P. 2-54.

²⁷² Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization. P. 342.

поскольку разграничение трех измерений индивида выделяет различные уровни интеграции исходного единства человеческого опыта, где каждая составляющая мыслится лишь в связи с той ролью, которую она исполняет в целостном функционировании человеческого организма²⁷³. При этом он заявляет, что каждое из трех измерений жизни организма является мне только в качестве предмета моего собственного сознания, а «ментальное» измерение объединяет их, будучи условием их возможности:

Для существа, которое овладело сознанием себя и своего тела, достигшего диалектики субъекта и объекта, тело более не является причиной [определенной] структуры сознания; оно стало предметом сознания. Следовательно, более не требуется говорить о психофизиологическом параллелизме: только дезинтегрированное сознание может быть параллельно физиологическим процессам, т.е. частичному функционированию организма²⁷⁴.

По заявлению Галлахера, феноменология должна последовать примеру Мерло-Понти и начать активно интересоваться эмпирическими разработками наук о сознании и мозге, встраивая их в собственные экспликации. При этом он сам начал свою книгу «Как тело формирует разум» 2005 года с критики того, как французский философ работал с заимствуемыми им понятиями телесной схемы и образа тела²⁷⁵. Кроме того, Галлахер утверждает, что проект Мерло-Понти не реализует притязаний натурализации феноменологии — ведь интерпретирующему готовые результаты феноменологу неизвестна методология эксперимента, каким был дизайн исследования и т.д. Все это предполагает, что верной стратегией натурализации было бы инкорпорирование феноменологии в экспериментальную ситуацию, что вернуло бы философию «назад в лабораторию» и мотивировало бы философов напрямую сотрудничать с

²⁷³ Merleau-Ponty M. The Structure of Behavior. Boston: Beacon Press, 1967. P. 202-203.

²⁷⁴ Ibid. P. 204.

²⁷⁵ Gallagher S. How Body Shapes the Mind. Oxford: Clarendon Press, 2005. P. 20, 67, 87.

психологами и нейрочеными в конкретных *case studies*. В связи с этим возникает запрос на такие междисциплинарные феноменологические исследования, которые более корректно работали бы с научной составляющей, сохраняя критическую философскую установку.

2.3.3.1. Идея «взаимного просвещения» и ее критика

Галлахер предлагает вернуть феноменологию «назад в лабораторию», т.е. инкорпорировать отдельные феноменологические решения в дизайн экспериментов. По его мнению, это приблизит создание «феноменологически просвещенной экспериментальной науки»²⁷⁶, которая начинала бы не с готовых научных результатов, а с дизайна эксперимента, с прямого введения феноменологических инсайтов в то, как организуются эксперименты.

Проект Галлахера предполагает встраивать отдельные концептуальные решения феноменологии в организацию исследований, вследствие чего эти инсайты ожидает расширение, уточнение или корректировка по итогам экспериментов. Испытуемые не должны проходить долгое обучение рефлексии над собственным опытом, поскольку феноменология присутствует как решение относительно дизайна самого исследования. Потому феноменология может оставаться описательной дисциплиной, не предполагающей эмпирической составляющей, и в то же время может предоставить науке определенные решения относительно того, как ставить эксперимент:

Если использование феноменологии в естественнонаучных экспериментах предлагает переопределение феноменологии, то мы предлагаем, чтобы это переопределение приводило не к перестройке феноменологической традиции, а к расширению ее границ, перерисовке феноменологической карты. <...> Способен ли феноменологический метод, или результаты, полученные при следовании феноменологическому

²⁷⁶ Gallagher S. Phenomenology and Experimental Design: Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science // Journal of Consciousness Studies. 2003. Vol. 10. № 9-10. P. 85-99.

методу, быть методологически включенными в экспериментальный дизайн? Таким образом, вопрос затрагивает не феноменологический метод, или феноменологию *per se*, но методологические процедуры, которые позволили бы использовать феноменологию в науках о поведении и в когнитивной нейронауке²⁷⁷.

Так феноменология, по мнению Галлахера, становится частью общей теоретической рамки, интерпретирующей результаты и предлагающей новые экспериментальные ситуации, а не просто довеском, нуждающимся в интерпретации. Это не предполагает наличия у испытуемых специальной подготовки: они могут быть плохими феноменологами, но в предлагаемой Галлахером проекте им даже не требуется давать детальные отчеты о собственном опыте. На уровне конкретных исследований это реализуется как отбор и верификация отдельных понятий из феноменологии, к примеру, пары «чувства агентности» (*sense of agency*) и «чувства обладания» (*sense of ownership*)²⁷⁸. Двигая рукой, я осознаю, что это движение является моим произвольным действием — такое выражает «чувство агентности». Когда я теряю равновесие при падении, происходящее со мной вызвано внешней причиной — здесь я имею дело с «чувством обладания». Для того, чтобы определить, где пролагает граница между одним и другим, требуется создание экспериментальных ситуаций, в которых просматривалось бы различие способов данности тела.

Однако остается ли что-либо специфически философское в такой «экспериментальной феноменологии»? Галлахер уверяет, что такое междисциплинарное взаимодействие основано на взаимной симпатии и продуктивном обмене феноменологии и науки:

Такого рода научное использование феноменологии, которое мы рассмотрели в качестве применения феноменологического метода, не

²⁷⁷ Gallagher S., Sørensen J. B. *Experimenting with Phenomenology // Consciousness and Cognition*. 2006. Vol. 15. P. 130.

²⁷⁸ Gallagher S. *Phenomenology and Experimental Design*. P. 92-93.

обязательно должно соревноваться с оригинальной областью применения феноменологии. <...> Хотя Гуссерль определял феноменологию как ненатуралистическую дисциплину в этом смысле, идея, что результаты трансцендентальной науки могли бы информировать естественные науки, отнюдь не противоречит его собственному намерению. <...> Используя феноменологию в экспериментальной науке, успехи достаются не одной только науке. Скорее, такие эксперименты тестируют и верифицируют феноменологическое описание и расширяют ее применение к связанным проблемам. К примеру, так, как нейронаучные эксперименты, посвященные собственному действию (self-agency) напрямую ведут к вопросам, связанным с социальным познанием, феноменолог будет востребован для исследования инновационных подходов феноменологии к этой взаимосвязи. Поскольку вопросы, связанные с социальным познанием и интерсубъективностью также заботят феноменологию, это открывает дальнейшие возможности для взаимодействия между феноменологией и экспериментальной нейронаукой²⁷⁹.

Однако ясно, что анализ данных сознания может уточняться, никогда не достигая простейших аналитических составляющих — вопреки надеждам классиков интроспективной психологии. Напротив, в ходе феноменологического описания имеет место колебание между проживанием опыта и выработкой категорий его описания. В этом смысле описание всегда «запаздывает» относительно происходящего в опыте. Предлагаемая Галлахером интеграция феноменологических понятий оказывается привнесением сильного теоретического доведка к эмпирическим исследованиям — что не только отдаляет его разработки от феноменологии как философского анализа сознания, но также и от феноменологической психологии.

Захави упрекает оптимистов натурализации в том, что они смазывают четкую границу между трансцендентальной феноменологией и

²⁷⁹ Gallagher S., Sørensen J. B. Experimenting with Phenomenology. P. 131.

феноменологической психологией²⁸⁰. Он считает, что стоит признать начинающие Варелы, Галлахера и их коллег в их правах, однако не переоценивая их возможного вклада в понимание сознания. Это связано с тем, что их работы, с точки зрения феноменологии, представляют собой типичные случаи феноменологической психологии, которая, хотя и не представляет собой интроспекцию в чистом виде, не производит редукции и *epoche*, разворачиваясь именно в естественной установке. Будучи несомненным источником знания об опыте и сознании, такие исследования, по Захави, способны стать пропедевтикой к тематизации сознания уже как конститутивного источника мира, а не как объекта материальной природы.

В случае Галлахера отдельные феноменологические концептуальные решения лишены связи с тем опытом, который они призваны высветить и потому оказываются лишь теоретическим довеском. Гуссерль считал, что в феноменологической работе описательные категории должны вырабатываться неотрывно от проживания описываемого опыта. Очевидно, что в случае «прямой загрузки» категорий в дизайн экспериментов они оказываются отрезанными от своего источника в опыте и потому лишены динамики. Кроме того, представляется проблематичной возможность применения этих категорий без предварительного обучения их использованию испытуемыми.

Здесь также кажется важным, что часто цитируемый Галлахером фрагмент из § 57 «Картезианских размышлений», в котором идет речь о возможности перехода из психологической установки в трансцендентальную, цитируется им без термина *a priori*. Как кажется, его регулятивная идея «взаимного просвещения» философии и науки упирается в стремление найти *объяснение* сознанию, в отличие от задачи *понять* сознание в феноменологии. В связи с этим на вопрос о том, за кем остается последнее слово в такого рода методологическом паритете, напрашивающимся ответом будет: за наукой²⁸¹.

²⁸⁰ Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization. P. 338-340.

²⁸¹ Здесь можно упомянуть меткое замечание Марка Ришира, согласно которому конечным итогом научного исследования сознания окажется лишь осовремененная версия гипотезы о шишковидной железе.

Несмотря на эти сомнения, «феноменологически просвещенная» когнитивная наука дает свои очевидные плоды. Вопрос интегрируемости феноменологии в конкретные эмпирические исследования — это не вопрос феноменологического метода как такового, но, скорее, методологии наук о сознании и мозге, и их открытости нововведениям. Это не отменяет того, что для феноменологии экспериментальные исследования являются скорее применением философской модели сознания к конкретным наукам, всегда в той или иной степени упрощающим ее.

Потому верным остается понимание Захави феноменологической психологии как пропедевтики и одновременно результата применения трансцендентальной феноменологии без исключения естественной установки. Галлахер же, в свою очередь, указывает на дисциплинарное расширение феноменологии, а не на отказ от трансцендентального проекта, что реализуется в предлагаемой им эмпирической программе.

2.3.3.2. Социальное познание и натурализованная герменевтика

Применительно к тематике социального познания экспериментальная феноменология развивает сценарий, который Галлахер назвал «*энактивной герменевтикой*». Он противопоставляет эту позицию исследованиям британского психолога и нейрочеловека Криса Фрита, который развивает программу «нейрогерменевтики»²⁸².

Для того, чтобы перейти к экспозиции данной проблематики в связи с общим контекстом исследований Галлахера, а также интересующего нас контекста натурализации, следует вкратце рассказать о том, почему проблематика социального познания стала интересовать представителей когнитивной науки. Итак, стоит начать с того, что в сфере социально-психологических, когнитивно-научных, этологических и других исследований социальное познание, т.е. исследование природных и культурных предпосылок взаимодействия

²⁸² Frith C. D., Wentzer T. S. Neural Hermeneutics. // Kaldis B. (ed.) Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences. London: Sage, 2013. P. 657-659.

между индивидами в сообществе, исходило из методологического *индивидуализма*²⁸³. Познание других осуществляется как реконструкция ментальной жизни другого по аналогии с собственной субъективностью. Вводится идея «чтения сознания» (*mindreading*) – построения «теории» о другом, о внутренних мотивациях его слов и поступков и т.д.²⁸⁴ Эта «теория» является фолк-психологической и, следовательно, является скорее дотеоретической. Визуальные стимулы — выражения лица, жесты, мимика — распознаются и отображаются в интерпретативные схемы, «накладываемые» на наблюдаемое поведение субъекта. Вследствие этого эмпатия осуществляется как соотнесение наблюдаемых реакций другого с субъективными состояниями, которыми он предположительно обладает. В таком ракурсе социальное познание осуществляется как построение мозгом «теории» о сознании другого и симуляцию его действий на основе вычисленных мозгом корреляций и аналогий. Понимание осуществляется как способность действовать аналогично тому, как это делает другой, соотнося предполагаемые мотивации его действий с собственными мотивами. Неизменным здесь остается то, что в качестве исходного пункта постулируется существование «Я», «вчитывающего» аналогичную собственной ментальную жизнь в поведение другого.

Сторонники нейробиологической тематизации социального познания, продолжая такое понимание эмпатии, выдвинули идею *предиктивного кодирования*²⁸⁵. Исходя из того, что для науки подлинным субъектом познания является мозг, рассматриваемый как байесовский наблюдатель, утверждается, что он генерирует статистические прогнозы о состояниях окружающего мира, таким образом выводя наиболее вероятные причины сенсорной стимуляции. Другими словами, познание мира с точки зрения предиктивного кодирования — это построение наиболее вероятных моделей реальности по законам

²⁸³ Gallagher S., Allen M. Active Inference, Enactivism and the Hermeneutics of Social Cognition // *Synthese*. 2018. Vol. 195. № 6. P. 2627.

²⁸⁴ *Ibid.* P. 2628.

²⁸⁵ См., к примеру, показательный сборник под редакцией Метцингера и вводную статью к нему: Metzinger T., Wiese W. *Vanilla PP for Philosophers: A Primer on Predictive Processing* // Metzinger T., Wiese W. (eds.) *Philosophy and Predictive Processing*. Frankfurt am Main: MIND Group, 2017. P. 1-18.

статистики, представляющее собой кодирование и исправление предсказательных ошибок. Эта гипотеза представлена в исследованиях Криса Фрита²⁸⁶.

Поскольку мозг лишен непосредственного доступа к «внешнему» миру, ему приходится выстраивать его модели, которые исполняют функцию интерфейса, посредника между мозгом и миром. Такие модели выстраиваются на основе декодирования входных чувственных данных и посредством вероятностных гипотез о мире, подвергаемых постоянной корректировке в целях минимизации ошибок. Следовательно, познавательный доступ к миру — это процесс постоянного построения обладающих вероятностным значением моделей, в большей или меньшей степени верно отображающих внешний мир во внутреннем пространстве ментальной жизни. Гипотеза предиктивного кодирования, говоря нейрофизиологически, тематизирует активацию определенных паттернов нейронов, провоцирующую мозг строить гипотезы о стимуле, активировавшем именно этот ансамбль нейронов.

В более широком смысле это означает, что мозг, будучи частью организма как целостной системы, обеспечивает большую интеграцию этой системы в окружающую среду. Уточнение, которое водит Галлахер, заключается в том, что интеграция системы в среду является процессом постоянного учреждения связей между системой и сетями символической культуры и интерсубъективных практик. Построение вычислительной модели мозгом, следовательно, представляет собой динамический процесс, включающий в себя мозг, тело и среду, в том числе автономную и периферическую нервную систему, и в связи с этим не может быть редуцирован к функционированию лишь одного из элементов этой системы²⁸⁷. В этом раскрывается внутренняя непоследовательность гипотезы предиктивного кодирования: указывая на то, что мозг выстраивает вероятностные модели, «тестируемые» при помощи тела, она уже не предполагает возможности сведения кодирования к сугубо нейронной активности.

²⁸⁶ Фрит К. Мозг и душа: как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М.: Астрель; CORPUS, 2010. С. 194-195.

²⁸⁷ Gallagher S., Allen M. Active Inference, Enactivism and the Hermeneutics of Social Cognition. P. 2635-2636.

Критикуя гипотезу предиктивного кодирования, Захави указывает на то, что предтечей данного подхода является Герман фон Гельмгольц, считавший восприятие разновидностью бессознательного логического вывода. Вкупе с развиваемой им и его современниками кантианской позицией в эпистемологии это привело к тому, что идея бессознательных вычислений, имеющих физиологический характер, стала рассматриваться как развитие кантовской трансцендентальной психологии средствами возникшей в те годы нейрофизиологии. Этот подход получил наименование «физиологического неокантианства»²⁸⁸. Можно сказать, что формулировка из кантовской критики паралогизмов чистого разума — что субъектом мысли является «Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит»²⁸⁹ — с позиции физиологических неокантианцев нашла конкретное воплощение в человеческом мозге. Это мой мозг, который мыслит мной и как бы «за» меня, будучи агентом освоения окружающей среды посредством моделирования.

Однако такого рода натурализация идеализма содержит внутренние затруднения, на которые указывает Захави, метя в современных сторонников аналогичных идей в среде нейрочеловеков. В работе современника Гельмгольца Фридриха Альберта Ланге встречается следующее рассуждение: если весь мир является результатом активности мозга, то как я могу с уверенностью утверждать, что мозг «более реален», чем любые иные представления? Если все в мире, включая мое собственное тело, есть лишь зыбкие образы, порождаемые моим мозгом, то и сам мозг есть лишь бледная и неточная копия чего-то принципиально непознаваемого. Более того, механизмы, ответственные за формирование представлений, также ответственны и за возникновение понятий материи и внешнего мира²⁹⁰. Потому кантианский идеализм, усиленный естествознанием XIX столетия, подрывает собственные основания: как я могу полагаться на данные науки (в том числе и сегодняшней нейронауки), если все,

²⁸⁸ Zahavi D. Brain, Mind, World: Predictive Coding, Neo-Kantianism, and Transcendental Idealism. // *Husserl Studies*. 2017. Электронный ресурс: <https://doi.org/10.1007/s10743-017-9218-z>.

²⁸⁹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8. Т. 3. М., 1994. А346; В404.

²⁹⁰ Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1883. С. 361-384, и, в частности, 366-367.

что она исследует — лишь иллюзия, «изнутри» которой я могу только предполагать о существовании «скрытых» непознаваемых причин?

Идеализм, неявно присутствующий в этой позиции, непоследователен, поскольку, хотя и не избавляется от скептицизма, ставящего под вопрос познаваемую реальность, постулирует в качестве необходимого основания реальности мозг и его активность. Но как можно говорить о реальности в данном случае, не наделяя мозг особого рода трансцендентностью, делающую его попросту немислимым «изнутри» нашего собственного опыта? Мозг в силу его особой роли оказывается «извлечен» из порождаемой им иллюзии. В то время как наивный реализм наделяет статусом действительности объективный мир сам по себе, гипотеза предиктивного кодирования наделяет таким статусом мозг, что, однако, не делает эту позицию менее уязвимой для феноменологической критики.

Как утверждает Захави, ключевой характеристикой реальности является ее возможность быть данной сознанию. Конечно, она может быть дана и в репрезентациях — в воображении, сновидениях или галлюцинациях, или изображенная на фотографиях и рисунках. Однако с точки зрения феноменологии о репрезентации можно говорить исключительно в этом смысле. Можно сказать, что мир и образ мира здесь сливаются, ведь реальность, как пишет Захави, «сущностно манифестируема, и, как следствие, в принципе доступна и достижима сознанию»²⁹¹. По этой причине объяснение сознания как субъективного процесса образования вероятностных моделей мира, ассимптотически «приближающихся» к объективному миру, вводит ненужное удвоение онтологий, которое имеет в качестве одного из своих следствий проблематизацию социального познания — ведь в свете идеи предиктивного кодирования, проблема других сознаний оказывается особенно затруднительной.

Натурализованная герменевтика, предлагаемая Галлахером, развивает интерактивную перспективу в вопросе социального познания; последнее уже не рассматривается как построение мозгом выводов о ментальных состояниях

²⁹¹ Zahavi D. Brain, Mind, World (без пагинации).

другого в целях предсказания его поведения. С этим связано его указание на зависимость конкретного исполнения актов познания другого от контекста ситуации, эмотивных и соматических аспектов коммуникации, малозаметных (но все равно фиксируемых мозгом) изменений в мимике и жестах собеседника. Здесь становится ясно, что процессы, вовлеченные в социальное познание, выходят далеко за пределы активности мозга. Галлахер ссылается на экспериментальные свидетельства о том, что при восприятии лица другого в мозге активируется не только вентральный поток обработки визуальных данных, ответственной за распознавание предметов и связанной с функционированием памяти, но также и дорсальный поток, исполняющий функцию пространственного, двигательного ориентирования тела²⁹².

Он интерпретирует это открытие в том отношении, что в другом мы воспринимаем возможность участия в совместном действии. Я не просто воспринимаю лицо как некий моментальный снимок, передающий мне определенную закодированную информацию о внутренней жизни другого. Мое узнавание другого в качестве такового предполагает респонзивное²⁹³ соучастие в эмоциях и действиях другого, т.е. социальное познание обладает аффективным, эмоциональным характером и потому не может быть рассмотрено как исполняющее узко понятую познавательную задачу. Узнать другого — значит быть аффицированным им, претерпевать на себе воздействие взгляда другого, который направлен на меня в ответ на мой собственный взгляд.

Следовательно, в предлагаемой Галлахером перспективе познание другого является не распознаванием эмоций и теоретическим «вчитыванием» ему предположительно аналогичных своим ментальных состояний, а опытом динамической аффективной реакции на эмоции другого, что предполагает не только «расшифровку» выражений лица, жестов и высказываний, но и диалогическое соучастие в телесной артикуляции сознания другого. В каком смысле здесь можно говорить о познании? «Когнитивное» здесь отсылает к состоянию

²⁹² Gallagher S., Allen M. Active Inference, Enactivism and the Hermeneutics of Social Cognition. P. 2642.

²⁹³ См.: Вальденфельс Б. Ответ Чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вальденфельс Б. Мотив Чужого. Минск, 1999. С. 123-140.

«сонастроенности» другому, осуществляемой посредством телесной аффектации. Потому, как утверждает Галлахер, социальное познание — это не предсказание и минимизация предиктивных ошибок относительно состояний внешнего мозга мира; напротив, в свете интерактивной перспективы аффективная сонастроенность другому не имеет ничего общего с построением логически стройной гипотезы относительно ментальных состояний другого²⁹⁴. Социальное познание осуществляется в манифестном образе, где субъективность определяется как обладающая внутренними состояниями, сходными с моими собственными. По этой причине эмпатия не есть результат гипостазирования собственной ментальной жизни на другого, вместо этого будучи модификацией собственной субъективной жизни, затронутой присутствием другого — потому здесь есть смысл говорить о предвосхищении, а не о подражании.

Можно утверждать, что социальное познание, не сводимое к нейронным вычислительным или предиктивным процессам, включает в себя также и такие факторы, как социальные роли и институциональные практики, а также артефакты материальной культуры²⁹⁵. Можно сказать, что социальное познание «подключает» субъекта к механизмам инкультурации²⁹⁶.

Индивидуальные, социальные и культурные факторы способны оказать свои эффекты на функционирование мозга, которые, в свою очередь, определяют субъективный опыт восприятия и эмоциональные реакции субъекта, что, опять же, оказывает эффект на индивидуальные и интерсубъективные факторы. Следовательно, феноменологическое понимание социального познания, предлагаемое Галлахером и его коллегами, вводит в рассмотрение круговую причинность, в которой коллективные факторы предопределяют индивидуальную перспективу взаимодействия с другими, и сами формируются действиями индивидуальных субъектов. Эта причинность представляет собой натуралистически переопределенный герменевтический круг, включающий в себя

²⁹⁴ Gallagher S., Allen M. Active Inference, Enactivism and the Hermeneutics of Social Cognition. P. 2643.

²⁹⁵ Ibid. P. 2644.

²⁹⁶ См.: Gallagher S., Martinez S. F., Gastelum M. Action-Space and Time: Towards an Enactive Hermeneutics // Janz B. B. (ed.) Place, Space, and Hermeneutics. Dordrecht: Springer, 2017. P. 83-96.

индивидуальные мозг и тело, а также включающее их в себя окружение, т.е. социальные и культурные практики, исполняющие, как сказал бы Томпсон, функцию инкультурации ²⁹⁷.

Натурализованная герменевтика, предлагаемая Галлахером, предполагает колебание между нейрофизиологическими исследованиями, выделяющими корреляты эмпатии в мозге, и герменевтически переосмысленными субъективными отчетами. Таким образом в рамках когнитивного исследования социального познания легитимными становятся герменевтические рассуждения, соотносящие активацию зеркальных нейронов и начала социального взаимодействия с включением в диалог и коммуникацию. Это предполагает, что индивид сразу вовлечен в процесс intersubjectивного распознавания «я» как «другого» относительно других «я», которые, в свою очередь, сами являются «другими» для других «я», и т.д.

Это идет вразрез с принятыми среди многих когнитивистов представлениями о коммуникации с другими как об имплицитном выстраивании «теории» о том, как устроена субъективная жизнь другого. Вопреки таким представлениям энактивная герменевтика подчеркивает спонтанный характер понимания, не сводимого к выстраиванию мозгом имплицитной «теории».

Таким образом, здесь мы можем видеть, как когнитивно-научная проблема социального познания приобретает в рамках натурализованной герменевтики возможность методологически сбалансированного разрешения. Предлагаемая Галлахером интерактивная перспектива, таким образом, рассматривает социальное познание натуралистически, при этом акцентируя значимость трансцендентальной постановки вопроса. Признавая легитимность научной проблемы социального познания и ее каузальной экспликации, он подчеркивает, что внедрение феноменологического измерения в дизайн экспериментов способно расширить наше понимание сознания. Следовательно, можно сказать, что натурализованная герменевтика Галлахера помещает отдельные

²⁹⁷ См.: Thompson E. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. P. 382-412.

интуиции феноменологии в контекст когнитивно-научной проблематики, внося значительные коррективы в конвенциональные представления данного научного проекта. Отправляясь от intersубъективного характера сознания, она не отдает приоритета ни каузальному объяснению, ни феноменологическому пониманию. Вместе с тем, точно так же, как и многие другие проекты в рамках натурализованной феноменологии, эта работа сохраняет в себе внутреннюю проблематичность, связанную с неясностью относительно того, за кем в данном случае остается право на последнее слово — за философией или все же за наукой.

2.3.4. «Кардиофеноменологическое» разрешение трудной проблемы сознания в «трансцендентальном эмпиризме» Натали Депра

Нас продолжает интересовать вопрос о том, как разворачиваются отношения между трансцендентальным и натуралистическим проектами мира. В отличие от Галлахера и других сторонников натурализации, французская исследовательница Натали Депра пытается вскрыть момент взаимозависимости двух проектов и дать набросок картины их интеграции. Как мы увидим, ее работа показывает, как мог быть реализован призыв Варелы к «феноменологизации» науки.

2.3.4.1. «Встреча» трансцендентального генезиса и нейрогенеза

Для этого я предлагаю начать с ее статьи в упомянутой выше коллективной монографии 1999 года «Натурализуя феноменологию». В ней она рассматривает гипотетическую «встречу» феноменологической философии и когнитивной науки. В общем виде ее тезис таков: имеет место *синхрония* в исследованиях сознания в феноменологии и когнитивной науке. Она выстраивает своего рода «пропорцию», в которой статической феноменологии соответствует

коннекционистское понимание работы сознания, а генетической — энактивистское²⁹⁸.

Что может значить эта «пропорция» в свете всех предшествующих рассуждений? Статическая феноменология рассматривает отношения между сознанием и предметом. Парадигмальным предметом анализа здесь становится то, что Гуссерль назвал «ноэтико-ноэматической корреляцией», т.е. интенциональное отношение акта мышления (ноэзиса) и того, что в этом акте мыслится (ноэмы). На уровне конкретного анализа рассматривается, как сознание наделяет смыслом чувственные данные. В естественной установке я «всегда уже» имею дело с конкретными предметностями в восприятии и действии, которые не «распадаются» на необработанные чувственные данные, нуждающиеся в синтетической деятельности сознания. Однако в результате применения *epoché* обнаруживается, что всякий воспринимаемый предмет состоит из упорядочиваемых чувственных данных, которые Гуссерль называет гилетическими (от греч. *hyle* — материя), и упорядочивающего их «луча» интенционального акта («интенционального *morphe*»).

Следовательно, предметом изучения статической феноменологии являются учреждаемые сознанием в перспективе индивидуальной истории связи. Депра ссылается на §86 «Идей I», где утверждается, что основополагающим для статической феноменологии является вопрос *ноэтической функциональности* — т.е. того, как происходит упорядочение учреждаемых сознанием смысловых связей в единый, континуальный поток субъективного опыта. Соответственно, феноменологическая статика исследует готовые результаты синтетической деятельности сознания, не придавая им генетической, интерсубъективной динамики. Приоритетным уровнем анализа здесь является онтогенез, где в центре внимания помещается индивидуальное сознание и его собственная траектория развития, анализ которой пока что не вовлекает в рассмотрение генетические или другие неосознаваемые факторы.

²⁹⁸ Depraz N. When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project // Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) *Naturalizing Phenomenology*. Stanford University Press, 1999. P. 475.

Далее Депра соотносит функциональное рассмотрение ноэзиса и понимание обучения в *коннекционизме*. Их сходство при этом, как объясняет сама Депра, является сугубо формальным. Коннекционизм восходит к классической кибернетике и основывается на идее моделирования когнитивных процессов при помощи искусственных нейронных сетей — виртуальных систем, запускаемых на компьютерах. Искусственные нейронные сети состоят из слоев множества простых нейроподобных единиц, которые соединены друг с другом в сеть. Прочность связей (к примеру, логических связей — конъюнкции, дизъюнкции, импликации и эквиваленции) между элементами зависит от и трансформируется согласно различным правилам обучения и историей предшествующей активности этой системы. Обучение образует более «плотные» связи между элементами, а также вводит иерархически более высокие уровни опосредования этих связей²⁹⁹. Искусственные нейронные сети моделируют абстрактные свойства нейронных сетей в мозге и, как принято считать, дают лучшую модель когнитивной архитектуры, чем та, что была предложена более ранним подходом когнитивизма с его идеей машины-манипулятора символами. Применительно к сознанию этот подход приводит к тому, что оно объясняет ментальные состояния как эффекты организации нейронных сетей определенного уровня сложности. Коннекционисты предлагали переопределить такие когнитивные способности, как построение логического вывода (*sequential reasoning*) и язык возникают не как эффекты манипулирования символами, но вследствие динамического взаимодействия нейронных сетей, черпающих символические ресурсы в окружающей среде. Сознание возникает из возникающих синаптических связей между нейронами, но при этом не может быть сведено к простой «стыковке» этих элементов друг с другом — это некое «целое», большее, чем просто сумма составляющих его частей. В основе сознания лежит самоорганизация нейронной сети, которая представляет собой

²⁹⁹ Коннекционистские экспликации фокусируются на понятии архитектуры нейронной сети и ее несущих элементов (*units, layers, connections*), правил обучения, а также распределенных субсимволических репрезентаций, порождаемых активностью сети. В 1980-е коннекционисты выдвинули гипотезу, согласно которой парадигмой интеллекта является распознавание паттернов, а не дедуктивное рассуждение, на которое ориентировались когнитивисты.

историю обучения этой сети в различных ситуациях и окружающих средах, и в то же время сознание не может быть редуцировано только к материальным связям простых элементов в сети.

Как уже говорилось, сходство интенционального анализа в феноменологии и анализа обучения нейросети в коннекционизме обладает формальным характером. Как утверждает Депра, если статическая феноменология первых «Идей» говорит о «внутренней ноэтической функциональности», порождаемой в ходе онтогенетического развития, то коннекционизм понимает сеть как внутреннюю функциональную организацию нейронов. Можно сказать, что если для феноменологии ноэтико-ноэматическая корреляция может быть объяснена формально через соотношение функции и ее значения (что можно встретить у Марбаха, использующего понятие насыщенной функции Фреге), то коннекционизм стремится «заземлить» сходные рассуждения в субстрате обучающегося мозга, или же его виртуальной модели.

Общим для обоих подходов является также и то, что они рассматривают когнитивные процессы в качестве эндогенных, основанных на *внутренних* ресурсах системы, и «выносят за скобки» более глубокие зависимости организации этих систем от более изначальных принципов. Нейросетевые процессы эндогенны, поскольку все внешние воздействия прочитываются только в качестве источников внутренних пертурбаций самой системы и сопутствующих им перестроек функциональных связей между простыми элементами; следовательно, окружение системы учитывается лишь в той связи, в которой оно способно ее «затронуть», спровоцировав модификации в сетевой организации. Феноменологическим «двойником» такой эндогенности, согласно позиции Депра, является эндогенность индивидуальной жизни сознания, которое, будучи проанализировано на уровне статического анализа, не отдает себе отчета в своей зависимости от до- и надиндивидуальных факторов³⁰⁰.

В процессе обучения нейронные сети усиливают те связи, которые уже есть между элементами и учреждают новые связи между ранее не связанными

³⁰⁰ Ibid. P. 472-473.

элементами; познание производит дифференциацию и специализацию сетевого субстрата и связей в нем³⁰¹. Статическая феноменология же, по Депра, заинтересована в том, как усвоенный индивидом опыт ретроактивно влияет на структуру учрежденных ранее ноэтических связей. Когнитивные процессы возникают спонтанно из локальных взаимодействий структур сознания, запуская перестройку установленных ранее взаимосвязей. Таким образом, оба элемента первой «пропорции», к которой апеллирует Депра, охватывают сходную проблематику, осуществляя анализ на уровнях интенционального сознания или когнитивных микропроцессов³⁰². Общими для обоих подходов являются отказ в сведении сознания к предлежащему ему «субстрату» (гилетическому или нейронному) и акцент на эндогенности и автономии в осуществлении системой когнитивной активности (ноэтические или когнитивные связи учреждаются или модифицируются системой исключительно с опорой на собственные индивидуальные ресурсы).

Исторически феноменология достаточно быстро осознала ограниченность и неполноту анализа данностей индивидуального сознания вне до- и надьиндивидуальных, социальных, культурных и других детерминаций познания. Это привело ее к переходу к анализу процессов, не зависящих от сознательного контроля субъекта. Речь идет о так называемых пассивных синтезах, становящихся ключевой темой генетической феноменологии, которая осуществляет переход от анализа готовых данностей к рассмотрению динамики самого процесса наделения смыслом. Познание здесь понимается как вживленное в практики сообществ и культур, а сознание трактуется холистически как продукт взаимодействия субъекта и среды, в которую он «врастает» в ходе практического освоения седиментаций.

Когнитивно-научным «двойником» этого измерения субъективной жизни Депра считает программу «энактивизма» в когнитивной науке и биологии познания³⁰³. Такое понимание когнитивной деятельности отождествляет

³⁰¹ Ibid. P. 480.

³⁰² Ibid. P. 482.

³⁰³ Об энактивизме см. третью главу данного исследования.

освоение окружающей среды с процессом совместного конституирования познаваемой среды и познающего ее субъекта, потому познание мира оказывается неотделимо от опыта практического ориентирования в нем.

В связи с этим единицей когнитивной активности оказывается не индивид и его собственные материальные, гилетические, нейрофизиологические ресурсы, а набор контингентных параметров — его телесная конституция, интерсубъективные практики и индивидуальная история конституирования этого мира этим субъектом. Генетическая феноменология делает акцент на коллективном измерении опыта: пассивно «исполняемые» действия по встраиванию в среду представляют собой унаследованные результаты филогенетической истории предшествующих поколений, «осевшие» в «законсервированном» виде как общезначимые установки манифестного образа.

Открытым для Депра остается вопрос того, каким мог бы быть когнитивно-научный аналог интерсубъективного прочтения феноменологии, который отдавал бы отчет в фундаментальной зависимости феноменологического «я» от «мы». В самом деле, для когнитивной науки важной является индивидуалистическая перспектива, и эта тенденция была лишь частично раскрыта в контексте проблематики социального познания. Сама Депра, как кажется, видит выход в экстраполяции результатов ее более ранних исследований интерсубъективности на специфически когнитивно-научную проблематику.

Итак, с точки зрения Депра подлинным «местом встречи» проекта натурализации и трансцендентального генезиса оказывается интерсубъективность. На мой взгляд, именно так следует прочитывать теоретическую траекторию Депра от ее более ранних исследований второго лица и «альтерологии» — к более локальным и частным разработкам: к собственному разрешению трудной проблемы сознания, внедрению интерсубъективности в когнитивно-научные исследования, и исследование опыта депрессии³⁰⁴. Как кажется, именно в

³⁰⁴ См., к примеру: Depraz N., Gallagher S. Looking Forward to Being Surprised – at the Heart of Embodiment // *Theoria et historia scientiarum*. 2003. Vol. 7. № 1. P. 5-21; Depraz N. « Secondes personnes ». Une anthropologie de la relation // *L'évolution psychiatrique*. 2006. Vol. 71. P. 667-683; Varela F.J., Depraz N. At the Source of Time:

этих рубриках она восполняет недостающее звено в третьей составляющей предложенной ею в 1999 году пропорции, первым членом которой стала интересующая феноменология. Как я попробую показать далее, разработки Депра в области измерения второго лица, альтерологии и кардиофеноменологии стремятся заполнить этот пробел.

Общая философская программа Депра, получившая название «трансцендентального эмпиризма»³⁰⁵ и служащая фоном для реконструкции ее понимания дополнительности трансцендентального и натуралистического проектов, может быть вкратце охарактеризована следующим образом. Никакое трансцендентальное не может быть помыслено вне его роли в конституировании конкретно проживаемого субъектом опыта. То, что интересует трансцендентальный эмпиризм — это инвариантные структуры опыта, немислимые вне их воплощения в самом познающем. Следовательно, каков познающий субъект, таково и его познание. Здесь же важно указать на то, что для Депра идея «альтерологии»³⁰⁶ — феноменологии Другого «во» мне и меня самого как Другого — является конкретизацией идеи интересующей, что в натуралистической установке развивается под видом *кардиофеноменологии* — феноменологии соматовегетативных процессов в их конститутивной роли. Тематизация Депра зависимости индивидуального сознания от интересующей выходит за пределы более позитивистски настроенных исследований Галлахера, поскольку она стремится вскрыть не столько эпистемологический, сколько экзистенциально-практический аспект этой зависимости.

2.3.4.2. Воплощенная интересующая в когнитивной науке

Valence and the Constitutional Dynamics of Affect // Journal of Consciousness Studies. 2005. Vol. 12. № 8-10. P. 61-81; Depraz N., Gyemant M., Desmidt T. A First-Person Analysis Using Third-Person Data as a Generative Method: A Case Study of Surprise in Depression // Constructivist Foundations. 2017. Vol. 12. № 2. P. 190-203; Depraz N. An Experiential Phenomenology of Novelty: The Dynamic Antinomy of Attention and Surprise // Constructivist Foundations. 2013. Vol. 8. № 3. P. 280-287.

³⁰⁵ См.: Depraz N. Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001; Depraz N. L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl // Revue germanique internationale. 2011. Vol. 13. P. 125-148.

³⁰⁶ Depraz N. The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology: Emergent Theories and Wisdom Traditions in the Light of Genetic Phenomenology // Journal of Consciousness Studies. 2001. Vol. 8. № 5-7. P. 169-178.

Для того, чтобы показать, как именно Депра развивает отношение дополнительности феноменологического и нейробиологического понимания сознания, я предлагаю обратиться к ее работам 2000-х годов, в которых она развивает своеобразный ответ на трудную проблему сознания. Выше мы уже отметили проблематичность постановки вопроса о сознании, которая стремится свести его к работе материальных факторов и исходит из их онтологического примата. Депра же считает, что такая постановка проблемы должна быть заменена такой феноменологической альтернативой, которая учитывала бы результаты эмпирической науки, в то же время предоставляя в ее распоряжение трансцендентальный инструментарий.

Своей сверхзадачей она считает введение intersубъективности в когнитивную науку, что означало бы не только введение динамического измерения в идею объективности, но и пересмотр методологических допущений когнитивной науки.³⁰⁷ Аргументом для нее становится тот факт, что естествознание, будучи социальной и культурной практикой, является intersубъективным действием, вовлекающим в свое осуществление эмпатию и взаимопонимание: «будучи большим, чем просто центральное условие возможности науки сознания, эмпатия соответствует действительной практике, артикулируемой в самом научном исследовании».³⁰⁸ Это значит, что в случае когнитивной науки, стремящейся объяснить работу эмпатии, особое значение приобретает тот факт, что эта наука сама основана на эмпатии, взаимопонимании осуществляющих ее ученых. Научное познание реализуется конкретными воплощенными субъектами, включенными в символические практики, одной из которых является научное познание – организация экспериментов, их проведение, интерпретация полученных результатов и распространение теоретического знания. Потому наука, стремящаяся нередукционистски объяснить сознание, должна быть рефлексивной, и осмыслять себя как intersубъективную практику. Аналогично тому, как, по Галлахеру, гетерофеноменологические

³⁰⁷ Depraz N., Cosmelli D. Empathy and Openness: Practices of Intersubjectivity at the Core of the Science of Consciousness // Canadian Journal of Philosophy. 2003. Vol. 33. P. 163.

³⁰⁸ Depraz N. Empathy and Second-Person Methodology // Continental Philosophy Review. 2012. Vol. 45. P. 454.

процедуры предполагают феноменальный доступ ученых к собственному сознанию, когнитивная наука, по Депра, выступает парадигмой осуществления эмпатии в научном понимании человека:

Мы пойдем еще дальше, отсылая к специфической экспериментальной ситуации, в которой эмпатия включается в конкретную практику. Как следствие, мы будем вынуждены поместить эмпатию в самую сердцевину науки как таковой. Последнее утверждение по-прежнему радикально в двух отношениях: (1) не только наука сознания, но и наука как таковая причастна эмпатии, которая оказывается ее ведущей методологией; и (2) эмпатия — не просто формальное условие научной работы (в смысле условия возможности), она расположена (т.е., действительно воплощена в пространстве и времени) в самой ее сердцевине, и это тем более так, если она понимается как конкретная практика. Короче говоря, интерсубъективность как эмпатия — это не статичное основание науки, но динамический краеугольный камень, удерживающий вместе ее различные операции как *праксис* и генеративные закономерности ее рабочего процесса³⁰⁹.

Для Депра и ее соавторов это означает необходимость актуализации методологии *второго лица* в когнитивных исследованиях. Второе лицо рассматривается как «пластический спектр взаимодействий»³¹⁰ и не является изолированной сущностью, поскольку раскрывает реляционную динамику взаимодействий между субъектами — в случае когнитивной науки это испытуемый и ученый. Депра предлагает понимать методологию второго лица как введение динамики «альтерации», т.е. динамического процесса взаимного обмена позициями между «я» и «другим» («ты»), из которого возникает противопоставление первого и третьего лица. Соответственно, можно говорить о том, что

³⁰⁹ Depraz N., Cosmelli D. Empathy and Openness. P. 166.

³¹⁰ Ibid. P. 165.

традиционная дихотомия субъекта/объекта, осмысляемая когнитивной наукой, у Депра помещается на интерсубъективную почву в связи с соображением о том, что наука производится как определенный способ культивации коллективного опыта, осуществляемый «совместно живущими» (co-living) существами, с которыми мы телесно сопряжены, с самого начала, периодически (recurrent) взаимодействиями (физическими, историческими, связанными с развитием и коммуникативными)»³¹¹.

В отличие от более традиционного понимания колебания между первым и третьим лицом в когнитивной науке и феноменологии, Депра предлагает определять измерение второго лица как динамику взаимного сопряжения субъектов, в котором индивид не существует до взаимосвязи с другим. Как это понимать? Депра говорит о кругообразном характере взаимного определения субъектов как обладателей интерсубъективно согласованного опыта, называя это «симметрией» и «взаимностью»³¹². На первый план здесь выступает изначальная ситуация соотнесенности субъектов друг с другом как обладателей, пусть и разных, но в принципе согласуемых ситуаций опыта, что, в данном случае, оказывается определяющим для науки.

В психофизической проблеме Депра видит двойственность, роднящую ее с феноменологической проблематикой различия *тела* и *плоти*. Тело (Körper) представляет собой материальный субстрат сознания со всеми «автоматически» происходящими в нем органическими процессами. Плоть же (Leib) предоставляет ее переживаемое в опыте (experiential) измерение тела как *моего* «собственного», мне принадлежащего «здесь», «из» которого и «посредством» которого я действую и перемещаюсь в пространстве. Как пишет интерпретатор Гуссерля Дидье Франк, границы плоти простираются туда же, куда простираются границы воспринимаемого мира³¹³.

³¹¹ Ibid. P. 167.

³¹² Depraz N. Empathy and Second-Person Methodology. P. 455.

³¹³ Franck D. Flesh and Body: On the Phenomenology of Husserl. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2014. P. 79.

Продолжая рассуждения Захави об интерсубъективном конституировании объективности, Депра вводит понятие «межтелесности» (*intercorporeality*) в качестве генетического источника интерсубъективности: прежде чем быть ученым — участником сообщества познающих субъектов, нужно быть «инкарнированным» «в» мир посредством своего тела³¹⁴; следовательно, с точки зрения Депра, интерсубъективность конкретизируется в телесном сопричастии. При этом телесность предлагается интерпретировать как совокупность факторов, включающую в себя физиологическую динамику ритмики сердца/сердечно-сосудистой системы и дыхания как конститутивных измерений интерсубъективности. Для того, чтобы быть субъектом «для» мира, сознание уже должно быть «заземлено» «в» мире посредством не поддающихся его волевому контролю бессознательных операций. Этим Депра развивает тематику «воплощенного познания» в когнитивной науке, обогащая ее феноменологическим инструментарием³¹⁵.

Кто является «агентом» соматовегетативных процессов? Можно говорить, что в этих пассивных синтезах не «Я действую», а «это происходит со мной», помимо возможности взять происходящее под волевой контроль; причем здесь имеет место не простое прибавление неподконтрольных феноменальному сознанию процессов, будто бы подпирających его суверенное существование, а переопределение отношений сознательного и несознательного, когда субъект оказывается зависимым от генетически предшествующих ему процессов, которые, тем не менее, все равно относятся к манифестному образу. Сложность феноменологической пассивности заключается в том, что, несмотря на ее не-данность сознанию, она все равно относится к числу одной из основополагающих характеристик сознания. Несмотря на то, что

³¹⁴ Depraz N. *The Rainbow of Emotions: At the Crossroads of Neurobiology and Phenomenology* // *Continental Philosophy Review*. 2008. Vol. 41. P. 238.

³¹⁵ Стоит отметить, что Депра здесь не оригинальна ни феноменологически, ни нейробиологически: интенциональность влечения и инстинкта была представлена уже у Гуссерля, см.: Husserl E. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, 2014. Кроме того, она опирается на работы Антонио Дамасио, который утверждает, что эмоция — это способ, при помощи которого мозг и остальное тело совместно продолжают гомеостаз в ходе взаимодействия организма и среды, см.: Damasio A. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1994.

происходящие «со мной» соматические процессы мне не подконтрольны — я не в силах приостановить собственное кровообращение или пищеварение — они все равно составляют часть механизмов моей проживаемой жизни, являются необходимыми для ее осуществления и в этом смысле трансцендентальны.

Такого рода трансцендентальное, которое «случается» со мной, и можно увидеть в качестве одного из мотивов кардиофеноменологии. Образование пары, *Paarung*, по мнению Депра, указывает на инаковость, расположенную в самой сердцевине телесной идентичности индивида. Это означает, что интересубъективность — это динамическое взаимоотношение, «складка» «я/другой», генетически предшествующая их различию: другой немислим вне меня, но в то же время именно он легитимирует меня в качестве автономного агента действия и обладателя сознательной жизни³¹⁶. Чтобы образовалась пара, нужны два элемента, обладающие минимальными условиями совместимости, позволяющими учредить связь одного и другого; *Paarung* происходит вследствие «ассоциативного синтеза» спаривающихся элементов.

Здесь происходит вовлечение в игру «исходной реляционности» (*originary relationality*)³¹⁷, посредством которой происходит внутреннее конституирование *Ego*. Следовательно, самой структурой феноменологического «Я» предусмотрена возможность трансцендирования, которую можно толковать как «всегда уже» актуализированную возможность встречи с другим.

Данное взаимоотношение обладает, по Депра, *аффективным* измерением. Аффект имманентен образованию пары как в случае элементарного «вживления» живой системы в свою среду — *acomplamiento* — так и на феноменологическом уровне образования пары — *Paarung*. Депра перечисляет понятия, заимствуемые из философии и конкретных наук — *аффект*, *валентность*, *эмоция* — которые, по ее мнению, демонстрируют комплементарные аспекты аффективного измерения, пронизывающего интересубъективные

³¹⁶ Depraz N. The Rainbow of Emotions. P. 239.

³¹⁷ Ibid. P. 240.

отношения. Все они так или иначе отсылают к «микро-телесной» генерации intersубъективности «из» субперсональной нейровегетативной системы, наиболее «архаичного» режима функционирования человеческого тела, проявляющего себя в произвольных реакциях влечения и отторжения, и производящих «поляризацию» аффективных модальностей.

Депра говорит об оппозиции «возбудителя» (Reiz) и «раздражителя» (Enttauschung) в рукописном наследии Гуссерля, которую она интерпретирует в свете континуальных отношений между нейровегетативными диспозициями и чувственным восприятием. При этом ни один из этих уровней не обладает привилегированным статусом, позволяющим каузально объяснить одно через другое, где объяснимое оказывается эпифеноменом того, с помощью чего происходит экспликация. Оба уровня взаимно ограничивают (mutually constrain)³¹⁸ и обогащают друг друга. Предлагается холистическое видение, где активация нейровегетативной системы рассматривается не сама по себе, а в аспекте ее «вклада» в осознаваемый опыт, конституируемый субъектом вместе с другими аспектами его телесной регуляции.

2.3.4.3. «Кардиофеноменология» — феноменология соматовегетативных процессов

Телесное движение, аффект, инаковость и темпоральность, согласно позиции Депра, представляют собой различные наименования для единого, уникального события человеческого опыта. И здесь Депра делает неожиданный ход, постулируя, что режимом феноменологического доступа к этому опыту у человека является *сердце*, поскольку оно «раскрывает путь основополагающей ритмичности нашего существования как живущих, взаимосвязанных существ»³¹⁹.

Чем является сердце в кардиофеноменологии? На мой взгляд, здесь следует рассматривать сердце не как конкретный орган человеческого тела,

³¹⁸ Depraz N. The Rainbow of Emotions. P. 244.

³¹⁹ Ibid. P. 242. См. также: Depraz N. Surprise as a Phenomenal Marker of Heart-Unconscious // Legrand D., Trigg D. (eds.) Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis. Dordrecht: Springer, 2017. P. 239-260.

ответственный за кровообращение, а в феноменологически модифицированном смысле. Аналогично тому, как тело в «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти является феноменологически помысленной плотью, «инкарнирующей» сознание в мир и вне которой сознание оказывается немислимым, сердце в кардиофеноменологии Депра становится центром альтернативной модели сознания. Если судить по философским, культурным и теологическим референциям, перечисляемым Депра в своих текстах³²⁰, феноменологическое сердце является одновременно и преимущественным местом реализации интерсубъективности, понятой как генетическая межтелесность, и, используя термин Марка Ришира, символическое учреждение. В этом аспекте проявляет себя колебание между феноменологическим анализом данностей сознания (в данном случае — аффектов, доиндивидуальных соматических процессов сердцебиения, кровообращения, дыхания) и обращением к культурным седиментациям, объединяющим концепции, представления и институты символической культуры. Так, сердце оказывается как неинтенциональным регионом сознания, так и культурной седиментацией, и не может быть сведено ни к физиологическому функционированию сердца как органа кровообращения, ни к мифопоэтической метафоре «центра духовной жизни».

Особенный статус сердца, объединяющий биологическое и феноменологическое измерение, связан с его способностью к само-трансцендированию, которое Депра понимает как динамическое измерение телесной самости, обладающей имманентной способностью порождать новое. Его функционирование оказывается связано с эмоционально-аффективными состояниями, которые, благодаря работе сердца, приобретают телесную артикуляцию. При этом сердцу присуща особого рода темпоральность — еще до того, как ожидаемое событие, наделенное определенной эмоциональной валентностью, непосредственно случается, сердце уже начинает биться чаще, оно «выскакивает из груди», поляризуя все мое тело и воплощая телесно антиципацию опыта. Тем

³²⁰ См.: Depraz N. *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'église.* Louvain – Paris – Dudley, MA : Éditions Peeters, 2008.

самым, как кажется, можно говорить о кардиофеноменологической концептуализации аффекта как альтерации сердечного ритма. Опираясь на восточно-христианское понимание сердца как «внутреннейшего тела», или «внутреннейшего человека», как об этом писал Григорий Палама, Депра предлагает истолковывать это так, что именно *мой* опыт обладания сердцем — «сердцевинной» тела — раскрывает мое существование в качестве подвижного, дышащего тела, «вживляющего» в познаваемый мир, населенный другими субъектами:

Само-трансцендирование соответствует динамике телесной самости как самости, заключающей в себе внутреннюю способность порождать из себя новые события. Мы заключаем, что, в отличие от мозга, материально управляющего телом и его непосредственным контекстом и поддерживающего формально-функциональное понимание познания, сердце, как «внутреннейшее из тел», предоставляет нам самый базовый и всеохватный опыт нас самих как воплощенных, для себя присутствующих субъектов, т.е. как субъектов, вдействующих (*enacting*) познание. Обращаясь к физиологии сердца, мы намереваемся упразднить остаточную дихотомию между сознанием и мозгом, т.е. остаточное расхождение между феноменальным и биологическим уровнями³²¹.

Благодаря функционированию нервно-рефлекторной регуляции кровообращения в организме человека подчинено «регламенту», обеспечивающему циркуляцию питательных веществ и вывод продуктов метаболизма из организма. Это позволяет ему поддерживать гомеостаз внутренней и внешней среды. Это осуществляется вне сознательного, волевого контроля субъекта — «собственника» этих соматических процессов. Соответственно, эти процессы имеют вегетативный, «автоматический» характер, т.е. не подконтрольны интенциональному сознанию. В опыте я имею дело с последствиями этих

³²¹ Depraz N. The Rainbow of Emotions. P. 243.

процессов — так, когда мое сердце начинает стучать чаще, я испытываю волнение, тревогу или сильную аффектацию. Здесь было бы уместно вспомнить гипотезу Джеймса — Ланге о происхождении эмоций: мои эмоции являются следствием осознания рефлекторных, физиологических процессов в организме. Вследствие этого предлагается рассматривать эмоции как совокупность реакций на физиологические изменения. Опыт захваченности эмоциональным состоянием является, таким образом, результатом эффекта обратной связи между сознанием и получаемыми им физиологическими сигналами.

При этом Депра считает особенно важным подчеркнуть, что имеют место континуальные отношения между физиологическим проявлением сердца — его целостного функционирования в составе кровеносной системы — и той проживаемой в опыте его манифестации, соответствующей чувствам, эмоциям, аффектам. Переживание определенного эмоционально-аффективного состояния есть результат феноменализации субперсональных процессов соматовегетативного характера, их осознания. Аналогично двойному режиму доступа к телу — *Leib* и *Körper* — Депра вводит два режима доступа к аффективности — *Herz* и *Gemüt*, где первое отсылает к физическому сердцу как органу кровообращения, а второе — к той «внутреннейшей» части моего тела, посредством которой я непосредственно проживаю свои эмоционально-аффективные состояния³²².

Преимущество сердца, по мнению Депра, состоит в том, что оно обладает двойным режимом доступа, в отличие от мозга и нервной системы, которые никогда не могут быть даны *мне* непосредственно. Я могу смотреть на снимки своего мозга, выполненные при помощи МРТ, но я никогда не способен «почувствовать» свой мозг в качестве *своего* — в отличие от сердца, ритм работы которого всегда соотнесен с моей эмоциональной жизнью:

«Маятниковая» физиология сердца как управляющего телесной витальностью, свидетельствует об особом рода феноменальности:

³²² Ibid. P. 245.

проживаемый ритм, который я способен почувствовать, когда ощущаю биение моего сердца или давление собственной руки, касающейся моей груди, или груди моего ребенка или возлюбленного. Я чувствую его возрастающее ускорение после долгого бега или когда я испытываю стресс или эмоциональный подъем; я чувствую, как вспыхивает мое лицо, когда я переживаю стыд, удовольствие или ревность, или как оно бледнеет, когда я испытываю страх или тревогу. Короче говоря, имеет место континуальность между физиологическим явлением сердца — его холистическим телесным функционированием как интегрированной, замкнутой кровеносной сети — и его проживаемой манифестацией в связи с конкретно выраженными чувствами, эмоциями и аффектами. То, что мы обнаружили лишь как (кажущуюся) словарную метафору — «в сердце сосредоточены эмоции» — существует в прямой продолжительности с физиологической динамикой между сердцем и телом как целостью³²³.

При этом я не могу сказать нечто подобное о своем мозге — в самом деле, когда мой мозг не производит достаточное количество дофамина, я имею дело с последствиями некорректной работы этого «командного центра», но не с самими происходящими в нем процессами. Потому мозг в ракурсе концепции Депра может быть представлен лишь объективно, как предмет в мире, пусть и исключительно «близкий» моему сознанию

Чтобы дополнить биологический анализ сердца как органа физического тела феноменологическим измерением, Депра предлагает использовать термин *Triebintentionalität* из поздних рукописей Гуссерля, который можно приблизительно перевести как «интенциональность влечения» или «инстинктивная интенциональность», и который у самого Гуссерля определялся как интенциональность, лишенная предмета. Так, сердце может быть описано как обладающее своей собственной, специфической интенциональностью — однако эта интенциональность не направлена на предметность, скоррелированную с

³²³ Ibid. P. 244.

ноэзисом. Она может быть осмыслена в терминах, близких «материальной феноменологии» Мишеля Анри, где «жизнь» выступает таким агентом, «действие» которого не направлено на что-либо, кроме самого агента, проживающего самого себя в имманентном «самодвижении»³²⁴.

Таким образом, сердце для Девра становится основой для альтернативной модели отношений между сознанием и телом. Она противопоставляет эту модель более традиционным подходам к разрешению психофизической проблемы и, в частности, постановке трудной проблемы сознания Чалмерсом. Предлагаемая ею модель вводит в статику психофизической проблематики темпоральную и аффективную динамику, при этом делая акцент на феноменологическом, проживаемом в опыте измерении соматовегетативных процессов, парадигмой которых оказывается опыт сердца:

Досознательно прожитая, периодическая регулярность органического биения сердца неразрывна с эмоциональной компонентой, оказывающей влияние на то, как субъект вбрасывается в проживаемую [ситуацию] разрешения [от бремени]. Сердцебиение ускоряется, когда я ожидаю новость, замедляется, когда я испытываю скуку, колотится, когда я переживаю сильные эмоции (особенно те, что связаны с травмой). В самом деле, посредством его ритмов, сердце функционирует как органическое, досознательно функционирующее записывающее устройство (recorder) всякой эмоциональной флуктуации моей внутренней психической жизни. Темпоральные флуктуации сердечного ритма варьируются от «нормального» ускорения или замедления до патологических аритмии, брадикардии, тахикардии, тахиаритмии (припадков); до пороговых ритмов головокружения, остановки сердца или сердечного приступа. Понятие устойчивого, абсолютно регулярного сердцебиения — иногда считаемого «нормой» — абсолютно идеалистично; оно столь же

³²⁴ См.: Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2014. С. 43-57.

фиктивно, что и идея не подверженной аффектам самости. Проживаемая темпоральность по сути является варьируемым ритмом. В этом отношении, темпоральный ритм сердца внутренне является «само-опережающим» («self-previous»): он открыт возможности альтерации в зависимости от неожиданных (к примеру, застигающих врасплох (*surprising*)) эмоциональных событий, при этом на базовом уровне оставаясь в пределах темпоральности, состоящей из ожидаемых регулярных повторений³²⁵.

В случае эмоционально-аффективного измерения субъективной жизни имеется в виду, что в ходе рефлексивной работы над опытом практического взаимодействия с другим я регрессивно «возвожу» этот актуально проживаемый опыт к его источнику, которым является «сердце», понятое как физиологическая система кровообращения и как аффективная динамика. Этот пример, как представляется, иллюстрирует дополнительность феноменологии и биологии, отмеченную Депра в статье 1999 года.

Каковы следствия кардиофеноменологии для проблемы введения интерсубъективности в контекст когнитивной науки? Депра утверждает, что уже для Гуссерля парадигмой генетического анализа отношений между «я» и «другим» является отношение матери и ребенка. Здесь уместно упомянуть подход психологии развития, на который во многом опирается Депра. Психологи отмечают, что опыт общения новорожденного и матери обладает специфической динамикой, которая связана с тем, что ребенок воспринимает мать как живое тело (*Leib*), а не как тело-объект в мире (*Körper*) – в отличие от индивидуалистических представлений о социальном познании. Восприятие ребенка, как пишет Депра, основано на «пассивной, латентной, ведомой, аффективной, слепой интенциональности»³²⁶.

³²⁵ Depraz N. The Rainbow of Emotions. P. 253-254.

³²⁶ Ibid. P. 239. См. также: Depraz N. The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology. P. 175.

Различие между «Я» ребенка и «Я» матери не является объективным, что подтверждается классическим исследованием Дэниела Стерна, у которого эмерджентная самость и аффективная привязанность ребенка к телу матери весьма сходны с феноменологическим пониманием первичного генезиса кинестетического и аффективного осознания мира³²⁷. Депра выделяет стадии эмпатии, которые генетически «проживаются» сознанием ребенка по мере его становления в мире:

(1) *пассивная ассоциация* «моего» и «твоего» тела — субъект чувствует дыхание другого и воспринимает видимые признаки того, что «чужое» тело является одушевленным телом;

(2) *«перенос»* «меня» в «твои» психические состояния — я осознаю, что тело другого не просто дышит и чувствует в соматовегетативном смысле, а способно опознавать эти процессы как свои собственные;

(3) *истолкование «тебя» (yourself) как чужого (alien) мне* — хотя «я» и «ты» находимся в отношении образования пары, в котором сама связь, «складка» предшествует каждому из нас как автономным субъектам, осознание себя как «я», отличающегося от «другого», не тождественно тому, как «другой» осознает себя как «я», отличное от первого «я», который в данном случае оказывается «другим» для «другого»;

(4) осознание *этической ответственности* по отношению к «тебе» как личности — Депра говорит об этом как в обыденном смысле этого слова, так и в смысле экзистенциально-онтологического «озабочивания» у Хайдеггера³²⁸.

Отношение между «я» и «ты» может быть рассмотрено на множестве примеров, осознание которых может быть различным в разных культурах и сообществах. Следовательно, кардиофеноменологическим ответом Депра на вопрос натурализации феноменологии является такая феноменологизация науки, которая предполагает не только вовлечение философии в научную

³²⁷ См.: Стерн Д. Н. Межличностный мир ребенка: взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития. СПб.: Восточно-Европейский Ин-т Психоанализа, 2006.

³²⁸ Depraz N. Empathy and Second-Person Methodology. P. 452-453.

работу, и не философскую интерпретацию научных результатов, но осознание самими учеными себя в качестве участников intersubjectивного сообщества, построенного на эмпатии и предполагающего соматовегетативное и эмоционально-аффективное измерение когнитивной деятельности.

Выводы к главе 2

Во второй главе были получены следующие **выводы**:

1. Была рассмотрена генетическая связь между субъективным качественным опытом и самоопределением субъекта как человека-в-мире (выражаясь терминологией Уилфрида Селларса). Говорить о субъективных воспринимаемых качествах (квалиа) можно только «изнутри» манифестного образа в мире, который артикулирует самопонимание человеческого сознания в естественной установке. Стремление редуцировать сознание к лежащим в его основании каузальным нейрофизиологическим механизмам выражает попытку вытеснения манифестного образа научным.

2. Одну из попыток примирения манифестного и научного образов представляет проект натурализации феноменологии. Заимствуя ряд теоретических находок феноменологии, сторонники натурализации пытаются онаучить ее, переводя на язык математического формализма (Эдуард Марбах), включая ее в дизайн когнитивно-научных экспериментов (Шон Галлахер) или предлагая реформировать когнитивную науку «изнутри», предлагая альтернативные формулировки постановки вопроса о сознании (Натали Депра).

3. Была рассмотрена критика проекта натурализации, которая, по мнению Дана Захави, осуществляет категориальную ошибку, смешивая трансцендентальную феноменологию и феноменологическую психологию. Вовлечение феноменологии в естественнонаучные исследования предполагает смягчение требования производить *epoche* и редукцию и потому способно предоставить материал, который, в свою очередь, нуждается в трансцендентальной интерпретации.

4. «Экспериментальная» феноменология Галлахера рассматривается как сохраняющая автономию феноменологии при условии сильного упрощения ее категориального аппарата. Это реализует его призыв к «взаимному просвещению» философии и науки. Наиболее явное развитие этой максимы представлено в работах Галлахера о социальном познании, написанных совместно с учеными-когнитивистами и реализующими натуралистически понятую герменевтику социального действия.

5. В рамках «трансцендентального эмпиризма» Натали Депра происходит «встреча» трансцендентального генезиса и нейрогенеза: имеют место взаимодополняющие отношения между феноменологическим (статическим и генетическим) и когнитивно-научным (коннекционистским и энактивистским) пониманиями сознания. Интерсубъективное измерение когнитивной науки Депра предлагает раскрыть при помощи «кардиофеноменологии» — феноменологии соматовегетативных процессов. В ней она предлагает переориентировать проблему соотношения сознания и мозга проблемой соотношения сознания и «сердца», которое она понимает как совокупность гомеостатических процессов организма. В отличие от нейрофизиологических процессов, они обладают особой феноменальностью, будучи одновременно данными в опыте и исполняясь «автоматически». Эти процессы обладают собственной темпоральностью, которая является интерсубъективной, что позволяет Депра обосновать необходимость методологии второго лица в когнитивной науке.

Глава 3. Энактивизм как «срединный путь» между трансцендентализмом и натурализмом

Итак, нам удалось рассмотреть несколько проектов, стремящихся преодолеть водораздел между феноменологическими и натуралистическими концепциями сознания, или по меньшей мере сократить дистанцию между ними.

Однако закономерным образом возникает вопрос: не реализуют ли данные проекты нейрофилософскую мечту вытеснения феноменологического измерения научными экспликациями, лишь маскируя их под философские? Не являются ли натурализованная герменевтика Галлахера и кардиофеноменология Депра лишь заменителями философии, предоставляющими приемлемые для ученых философские интерпретации готовых результатов? Ведь в конечном итоге остается неясным как дисциплинарный статус кардиофеноменологического знания, так и его реципиент — тот, кому это знание адресуется. Важным здесь оказывается экзистенциальный, практический аспект сознания, его самоисследования, а также его научного рассмотрения.

Как я попытаюсь показать в данной главе, взаимосвязь проживаемого опыта, рефлексии и практического преобразования сознания полно была раскрыт в исследованиях чилийского нейробиолога и философа Франсиско Варелы. Я утверждаю, что разработанная им и его коллегами программа энактивизма в когнитивной науке развивает трансцендентальные мотивы, находясь в пределах натурализма, который Варела и его сторонники предлагают реформировать. Необходимость пересмотра натуралистической программы для энактивистов связана с фундаментально нетеоретическим характером проблемы сознания. Творческая, научная траектория Варелы, захватывающая в себя теоретико-системные разработки аутопознания, когнитивно-научную гипотезу «воплощенного познания», интерес к вопросам иммунологии, указывают на то, что он ощущал внутреннюю ограниченность понимания человеческого сознания и опыта, принятую в когнитивной науке.

3.1. Аутопоззис: биологическая теория сознания

Вопрос соотношения сознания, природы и жизни давно волнует исследователей различных направлений. Так, трудная проблема сознания критикуется американской исследовательницей Максин Шитс-Джонстон за неполноту формулировки. Проблема определения того, как феноменальное переживание возникает из физических процессов, нуждается в конкретизации. Идет речь о том, что мы не можем задаваться вопросом о природе сознания без учета того, «чье» это сознание, а именно — сознание определенных форм жизни на планете Земля³²⁹.

Для Шитс-Джонстон понимание природы сознания предполагает изучение эволюции как истории форм одушевленной природы. Мы не можем сказать что-либо осмысленное о том, что такое сознание, какова его природа и зачем оно нужно, не поместив его в более широкий контекст истории живых организмов. Отсюда следуют задачи: (1) переосмысления предпосылки, согласно которой возникновению сознания эволюционно предшествовало бессознательное состояние; (2) погружения в контекст естественной истории, которая ввела бы динамическое измерение в более привычное этой проблеме изучение нейрофизиологии человека и высших животных; (3) отказа от априорного построения аргументации в пользу изучения естественно-исторических фактов³³⁰.

Постановка трудной проблемы предполагает размещение сознания в шкале эволюции жизни на Земле. Говоря более точно, имеется в виду возникновение ментального из физического. В любом случае, речь идет о размещении сознания относительно телесного бытия, предположительно лишенного сознания. Полемический тезис, который выдвигает Шитс-Джонстон, таков: *сознание возникает не в/из материи, а в органических формах, являющихся одушевленными (animate)*. Отсюда следует переформулировка вопроса: *как*

³²⁹ Sheets-Johnstone M. Consciousness: A Natural History // Journal of Consciousness Studies. 1998. Vol. 5. № 3. P. 267-268.

³³⁰ Ibid. P. 261.

сознание возникает в естественной истории живых существ как черта, присущая одушевленной природе?³³¹

Привычная постановка вопроса о возникновении сознания в природе основана на предпосылке отделения человека от остальной природы. Принимая идею исключительного обладания сознания человеком, мы оказываемся неспособны объяснить многие аспекты эволюции гоминидов – к примеру, возникновение каменных артефактов у *homo habilis* два с половиной миллиона лет назад, или же постепенное развитие и усложнение техник производства артефактов иными видами гоминидов³³². Поэтому, делает вывод Шитс-Джонстон, настаивать на исключительности человеческого обладания сознанием значит усиливать его разрыв с сознаниями других существ, поведение которых по факту является эволюционным источником фундаментальных форм поведения человека и зачастую весьма сходно с ним.

Основным препятствием на пути построения картины является неосознанный антропоцентризм, задающий критерии распознавания живого организма как сознающего или обладающего «внутренними» состояниями. К примеру, показательной является материалистическая позиция, согласно которой, поскольку граница между органическим и неорганическим с точки зрения физики размыта, различие между осознанным и неосознанным сводится к различию в степени³³³. Проблема, как замечает Шитс-Джонстон, состоит в том, что

³³¹ Ibid. P. 262.

³³² Ibid. P. 265-266. С этим связано указание исследовательницы на недостаточность биологического натурализма, представленного в программе Джона Сёрла: мы никогда не сможем понять, как возникло сознание, придерживаясь биологического натурализма, но при этом пренебрегая естественной историей, задаваясь вопросом, каково быть живым существом, но игнорируя задачу изучения нечеловеческих форм жизни, выдвигая метафизические теории, давая избирательные определения жизни, отдавая привилегии человеческому мозгу, или объясняя сознание в терминах автобиографической памяти и нарратива. Недостаток этих подходов состоит в том, что в них мы не достигнем понимания сознания как измерения одушевленной жизни (*the animate*). Задача, следовательно, состоит в том, чтобы связать сознание с органической жизнью на Земле в исторической перспективе. Она пишет: «Естественная история сознания, описанная выше, требует переосмысления общего допущения, согласно которому исторически – в частности, в связи с эволюцией животных – бессознательное состояние предшествовало [возникновению] сознания. Факты телесности показывают, что это допущение безосновательно. Никем так и не было показано, что животные не мыслят, не выбирают или произвольно выбирают направление движения, или что они лишены чувства скорости, пространства, усилия и так далее. Напротив, если приведенный выше сенсорно-кинетический анализ сознания правилен, то эволюция этих телесных способностей и осознаний (*awarenesses*) совпадает с эволюцией одушевленных форм. Телесное осознание встроено в одушевленную жизнь. <...> “познай себя” – основополагающая биологическая настройка» (Ibid. P. 290).

³³³ Churchland P. M. *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge, London: the MIT Press, 1984. P. 21. Можно также вспомнить позицию когнитивной биологии, сводящей

любые критерии различия в степени обладания сознанием (когнитивными способностями) являются продуктами *человеческого* суждения. Хотя параметры черепа, количество нейронов, разветвленность дендритов и размеры тела являются фактически важными, они, тем не менее, сами по себе никак не могут служить основаниями для стандартизации «сознательности» форм жизни согласно человеческой «мерке».

Здесь возникает сильный теоретический запрос на такое исследование сознания, которое опиралось бы на биологические факты (в то же время понимая их экзистенциальную нагрузку у человеческих существ), отказываясь от «кабинетного» философствования и антропоморфизма. Итогом этому оказывается требование Шитс-Джонстон разработать *естественную историю сознания*, в которой обладание ментальными состояниями не является уникальной чертой человека, а в различной степени присуще всем живым существам.

Как кажется, этому запросу удовлетворяет теория аутопоэтических систем, впервые предложенная в начале 70-х годов прошлого века и затрагивавшая проблему определения жизни, которую она связывает с когнитивной деятельностью. Как пишет Эван Томпсон, теория аутопоэзиса начинает свою тематизацию жизни, сознания и природы с индивидуального организма в динамике его активности³³⁴. Чилийские биологи Умберто Матурана и Франсиско Варела, разработавшие теорию аутопоэзиса, исходят из вопроса: как возможно, что система обладает организацией, позволяющей ей успешно действовать в своей среде?

Способность ориентироваться в среде и поддерживать свою организацию в неизменном виде в ходе взаимодействия со средой, согласно Матуране и Вареле, свидетельствует об определенном устройстве живых систем. Наблюдая за живой системой, можно выделить инварианты ее поведения, и обобщить их для всех живых систем в целом, в том числе и применительно к

познание и жизнь к молекулярной самоорганизации, см.: Kováč L. Fundamental Principles of Cognitive Biology // Evolution and Cognition. 2000. Vol. 6. P. 51-69.

³³⁴ Thompson E. Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. P. 96-97.

самому наблюдателю. Следовательно, у Матураны и Варелы устройство живых систем³³⁵ подразделяется на *организацию* и *структуру*. Это различие основывается на том, что в основании жизнедеятельности любой системы лежат одни и те же принципы, отображающие организацию живых систем вообще. Одна и та же организация может быть реализована при помощи различных структур. Организация – это то, *как* устроена система, принцип «сборки» ее компонентов, поддерживающий ее как единство, отличающееся от среды. Организация имеет формальный характер и не зависит от природы компонентов системы, поэтому она является общей для всех живых систем. Напротив, структура – это то, как именно воплощены организационные инварианты в этом виде систем. Структура системы зависит от материальной специфики ее компонентов.

Отсюда выводится понятие «*структурной пластичности*»: одна и та же организация может быть воплощена в различных структурах, и до тех пор, пока организация системы остается неизменной, ее структурные воплощения могут варьироваться в исключительно широком спектре³³⁶.

Организация, определяющая живые системы, согласно Матуране и Вареле — это *аутопоэзис*. Аутопоэзис определяется как сеть процессов производства компонентов, используемых для производства компонентов³³⁷. Аутопоэтическая система определяется ее способностью к самоподдержанию, буквально — *самосозиданию*, когда она оказывается способной, поддерживая неразрывную связь со средой, брать в ней только то, что требуется ей для поддержания в неизменном виде своей организации, которая сама есть этот

³³⁵ С точки зрения классических позиций кибернетики и теории систем живые существа суть *динамические системы*. Динамическая система — это совокупность процессов, возникающая как единое образование, отличное от среды, и которое может быть распознано в среде внешним наблюдателем.

³³⁶ Maturana H., Varela F. J. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, Boston, L.: D. Reidel Publishing Company, 1980. P. 77.

³³⁷ *Ibid.* P. 78-79.

процесс осуществления самоподдержания³³⁸. Тем самым обеспечивается автономия системы³³⁹.

Впоследствии к этому определению было также добавлено уточнение, согласно которому граница между системой и средой является полупроницаемой³⁴⁰, что обеспечивает системе отфильтровывать то, что ей не требуется, и поглощать то, что необходимо ей. Таким образом, мы видим здесь рекурсивное определение, которое устанавливает круговые отношения между определяемым (системой) и тем, что ее определяет (процесс самоподдержания).

Механистический характер теории аутопоэзиса указывал на неприемлемость объяснения активности живого через целесообразность: проживая самое себя, живая система не исполняет какой-либо задачи, она не удовлетворяет какого-либо заранее заданного, запрограммированного плана, стремясь лишь минимизировать возможные преобразования в своей структуре в ходе взаимодействий со средой. С этим же, кстати, связан отказ Матураны и Вареллы от опоры на понятие генетического кода, развертывающегося в филогенетической истории вида, к которому принадлежит система. Генетический код, как и телеология, суть понятия, не имеющие никакого отношения к тому, что проживает сама система в своей собственной феноменологической жизни, и выражают лишь точку зрения наблюдателя³⁴¹, которая, согласно аутопоэзису, должна быть справедлива относительно него самого.

³³⁸ В автономной системе, как пишет Эван Томпсон, конститутивные процессы (1) рекурсивно зависят от друг друга в своем образовании и своей реализации в качестве сети; (2) конституируют систему как единство вне зависимости от среды, в которой она существует; (3) определяют область возможных взаимодействий этого единства с окружающей средой. Конститутивные процессы в случае живой клетки — это химические, их рекурсивная взаимозависимость принимает форму метаболической сети, производящей ее мембрану, и эта сеть конституирует систему как единство в биохимической среде. Автономия в биохимической среде и есть аутопоэзис.

³³⁹ Этот отличает живые системы от других, гетерономных систем, организация которых определяется потоком вводных и выводных информационных данных и внешними механизмами контроля. Традиционные вычислительные системы, — когнитивистские и коннекционистские — являются гетерономными. Коннекционистская нейронная сеть обладает вводным слоем (input layer) и выводным слоем (output layer), где за ввод информации ответственен внешний наблюдатель, а выводные данные (исполнение когнитивной задачи) оцениваются согласно корректности исполнения задания, данного наблюдателем. Автономная система определяется своей эндогенной, самоорганизующейся и самоконтролирующей динамикой и лишена ввода и вывода в привычном смысле, целиком определяя область своей когнитивной активности.

³⁴⁰ Thompson E. *Mind in Life*. P. 98.

³⁴¹ В 1970 году Матурана писал: «все сказанное сказано наблюдателем <...> все, что применимо к живым системам, применимо также к нему. Наблюдатель является живой системой и понимание познания в качестве биологического феномена должно учитывать наблюдателя и его роль в нем». См.: Maturana H., Varela F. J. *Autopoiesis and Cognition*. P. 8.

Взаимный обмен живой системы и ее среды посредством полупроницаемой мембраны артикулируют то, что в данной теории принято называть «структурным сопряжением» (structural coupling)³⁴² — такой корреляцией между системой и ее средой, которая, в случае преобразований в среде (пертурбаций) сразу же запускает соответствующие преобразования в системе, и наоборот. Следовательно, структурное сопряжение есть исходная взаимозависимость системы и среды, которая обеспечивает непрерывность их взаимного «примыкания» друг к другу и в связи с этим несет когнитивный характер.

Здесь уместно указать на то, что, вопреки напрашивающимся аналогиям, «подгонка» системы к трансформациям условий среды не предполагает чего-либо вроде волевых действий по адаптации к вновь возникшим условиям; скорее уместно было бы говорить об «открытости» системы миру³⁴³ в рассмотренном в первой главе понимании интенциональности в терминах теории аттракторов. Важным здесь является указание на то, что структурное сопряжение призвано поддерживать постоянство аутопоэтической организации живой системы. Потому ее сосуществование со средой есть процесс взаимного раскрытия и обратной связи, обладающий собственной динамикой.

Итак, мы имеем следующую картину: жизнь есть развертывание структурного сопряжения между средой и расположенной «в» ней системой, воплощающей аутопоэтическую организацию. Поскольку Матурана и Варела в утверждают, что все сказанное сказано наблюдателем, высказывания теории аутопоэзиса относительно неких наблюдаемых живых систем в конечном итоге выражают лишь познавательную сферу (cognitive domain) самого наблюдателя, который, в соответствии с логикой этой теории, сам является живой системой, помещенной «в» среду. Это, в свою очередь, предполагает, что у живых систем, воплощающих аутопоэтическую организацию, также есть свои

³⁴² Русский перевод терминов теории аутопоэзиса и энактивизма я заимствую у Елены Князевой, см.: Князева Е. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014.

³⁴³ См.: Depraz N. Where is the Phenomenology of Attention that Husserl Intended to Perform? A Transcendental Pragmatic-Oriented Description of Attention // Continental Philosophy Review. 2004. Vol. 37. № 1. P. 5–20; Husserl E. Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912). Dordrecht: Springer, 2004.

познавательные сферы, познаваемые ими реальности. Как и в случае теории «окружающей среды» (*Umwelt*) Якоба фон Иксюля, здесь утверждается, что воспринимаемая живой системой реальность конституируется аппаратом восприятия этой живой системы, потому познаваемых миров может быть множество в зависимости от того, сколько есть структурных реализаций аутопоэзиса³⁴⁴.

При этом важно понимать также и то, что, поскольку высказывания теории аутопоэзиса сами артикулируют «точку зрения» определенных аутопоэтических систем, а именно — человеческих существ, о самих себе мы можем говорить лишь в той степени, в какой мы оказываемся способными уподобить себя другим живым существам³⁴⁵. Потому аутопоэзис в феноменологическом стиле предполагает возможность колебания от описания наблюдаемой «извне» живой системы, которая живет и ориентируется в своей среде, к рефлексивному применению описательных категорий к самому наблюдателю — который при этом оказывается не инженером, конструктором или выключенным из наблюдаемых ими процессов ученым, а в первую очередь другим живым существом³⁴⁶. В этом смысле можно сказать, что «я» (наблюдатель) и «другой» (наблюдаемая система) вовлекаются во взаимный обмен рефлексивными позициями, хотя здесь, как мы видим, другой понимается как другое воплощение аутопоэтической организации, и совсем не обязательно является человеком. Наблюдатель в теории аутопоэзиса может наблюдать за живыми системами, обнаруживая в их поведении инварианты, соотносимые с результатами самонаблюдения наблюдателя.

³⁴⁴ Maturana H., Varela F. J. *Autopoiesis and Cognition*. P. 134; Maturana H., Varela F. J. *The Tree of Knowledge: Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala Publications, 1992. P. 75.

³⁴⁵ Подробнее о взаимосвязи способности опознать наблюдаемую систему как живую и сознающую и способности к самоописанию см.: Dupuy J.-P. *Not to Know What One Knows: Some Paradoxes of Self-Deception // Diogenes*. 1995. Vol. 43. № 169. P. 53–68; Gasparyan D. *Consciousness as self-description in differences // Constructivist Foundations*. 2016. Vol. 11. No. 3. P. 539–549; Miroshnichenko. *Not So Hard Problem: Francisco Varela on the Relations between Consciousness, Nature and Life // Russian Journal of Philosophical Sciences*. 2018. № 8. P. 144–159; Petitmengin C., Remillieux A., Valenzuela-Moguillansky C. *Discovering the structures of lived experience // Phenomenology and Cognitive Science*. 2018. P. 1–40.

³⁴⁶ См.: Froese T. *From Second-order Cybernetics to Enactive Cognitive Science: Varela's Turn from Epistemology to Phenomenology // Systems Research and Behavioral Science*. 2011. Vol. 28. № 6. P. 631–645.

Матурана и Варела считают, что аутопоэзис является минимальным и необходимым определением жизни, связывающим воедино жизнь и познание. Познание и жизнь тождественны, поскольку даже на элементарном, клеточном уровне самоподдержание жизни оказывается осуществлением простейших операций *различения*³⁴⁷. Так, в качестве примера они предлагают рассматривать одноклеточный организм, который является молекулярной аутопоэтической системой. Химические процессы и реакции, происходящие в ней, производят молекулы, катализирующие эти реакции, которые, в свою очередь, индивидуализируют эту клетку, отграниченную от агрессивного воздействия среды мембраной. Вступая в метаболический обмен со средой, организм черпает в ней только те ресурсы, которые требуются ему для воспроизведения своей структуры — полупроницаемой мембраны. Далее эти ресурсы используются одноклеточным организмом для поддержания процессов обмена со средой. Круг замыкается: беря у окружающей среды ресурсы, система производит границу, отгораживающую ее от среды.

Итак, аутопоэтическая организация в случае одноклеточного организма имеет «структурное воплощение» в виде белковой формы жизни, и ее «сопряжение» со средой предполагает, что система распознает в качестве аттракторов питательные метаболические элементы, при этом избегая токсичные элементы, способные навредить ей и прервать ее жизненный цикл. Здесь можно обнаружить, что в процессе своей метаболической деятельности этот простейший организм проводит определенные различия в среде, определяющие траекторию его движения и способ поддержания гомеостаза.

Наблюдаемое поведение этого организма позволяет вычленить определенные *структурные инварианты* когнитивной активности данной системы, однако это предполагает также и то, что эта простая система воспринимает среду в качестве *мира*. То, что для человеческого наблюдателя есть *окружающая среда* системы, оказывающая небольшим сегментом нашего познавательного мира, для самой этой системы является целым *миром*, обладающим

³⁴⁷ Maturana H., Varela F. J. Autopoiesis and Cognition. P. 82.

определенным спектром значений, и за пределы которого эта система не может выйти именно в силу характера сборки ее структурных элементов. А это, в свою очередь, предполагает, что всякая аутопоэтическая система обладает собственной *феноменологией*, задаваемой ее когнитивной организацией и ее деятельным осуществлением; при этом такая феноменология не может быть сведена к качественному опыту типа того, о котором пишет Нагель. *Феноменология* в теории аутопоэзиса – это набор постоянных взаимосвязей системы и среды, «изнутри» которых различить обе составляющие не представляется возможным – следует говорить о динамике «взаимозависимого возникновения» (codependent arising). По феноменологией в данном случае подразумевается принятие в качестве точки отсчета того факта, что каждая аутопоэтическая система обладает перспективой на мир, не сводимой к внешне наблюдаемому поведению. Система, обитающая в среде, «проживает» ее как свой жизненный мир, непосредственный доступ к которому для внешнего наблюдателя оказывается закрыт и достижим лишь по аналогии посредством процедур описания поведения системы в среде и самоописания наблюдателя как другой системы в другом мире, который, в свою очередь, сам становится окружающей средой, извлекающей «срез» из мира другого наблюдателя.

Богатство познаваемого мира простейших ничуть не умалется по сравнению с богатством человеческой реальности. Бактериальный хемотаксис занимает не более низкую ступень в когнитивной «иерархии», чем инструментальная деятельность приматов или культурные, социальные изобретения человека — уместнее было бы говорить о различных «волнах» познания³⁴⁸,

³⁴⁸ Приведу развернутую цитату из статьи о трансцендентальной интерпретации жизненной активности простейших: «Почти все подвижные бактерии обладают способностью к хемотаксису – т.е. их движение устремляется к регионам с высокой концентрацией нутриентов или низкой концентрацией токсичных химикатов. В гомогенной среде бактерии достаточно часто меняют свое направление, осуществляя случайное движение. Если в среде присутствуют питательные или токсичные химикаты, бактерии вроде *Escherichia Coli* изменяют паттерн движения своих жгутиков, чтобы перенаправить направление движения. Жгутики являются наиболее сложными структурами в анатомии бактерий и способны к двум типам вращения. Вращение жгутика по часовой стрелке ведет к постоянным случайным изменениям направления, в то время как вращение против часовой стрелки помогает осуществлять плавательное движение по заданному курсу. Смещение от одной модальности к другой возможно благодаря действию нескольких метаболических сетей, включая события протеинового фосфорилирования, приводящего к транскрипции ДНК на поверхностной оболочке. Мембрана содержит различные хеморецепторы, которые, будучи анатомически и генетически размещенными еще до того, как новорожденная клетка вступит во взаимодействие с каким-либо химическим аттрактором или

протекающих каждая «в» своем мире и на своей собственной «скорости» течения времени, не обязательно «синхронизируемой» с таковыми других существ³⁴⁹.

Здесь важно отослать к концепции немецкого философа Ханса Йонаса, который оказывается крайне важным для теории аутопоэзиса и его философских интерпретаций в дальнейшем. Этот философ в своей работе стремился совместить экзистенциально-практическую, этическую ориентацию с сильной опорой на биологические факты³⁵⁰. В общем виде его вклад в биологическую феноменологию может быть охарактеризован как апелляция к метаболическому характеру познания, или же, аналогичным образом, когнитивному характеру метаболизма (что мы уже увидели на примере аутопоэтического рассмотрения жизни простейших). Сопутствующее этому придание экзистенциального значения биологическим фактам нашло двойное выражение в особой этике ответственности (по отношению к другим людям, другим живым существам и всей планетарной экологии, которую образует такое межвидовое сообщество) и принципе «жизнь может быть познана жизнью»³⁵¹. Последний принцип приобретает особое значение в свете резонанса, в который он вступает с принципом теории аутопоэзиса, согласно которому все сказанное сказано наблюдателем. В исследовании жизни требуется проявлять особого рода эмпатию, которая соотносит познающего жизнь с жизнью, которую он

раздражителем, формально предопределяют ее чувствительность. Мы можем обнаружить минимальное трансцендентальное взаимоотношение с окружающей средой, выраженное в нерепрезентационной форме познания, затрагивающей формальные структуры, синхронически определяемые как *a priori*: присутствие этих структур оформляет границы мира организма и действительно определяет его “познавательную сферу”. В то время как хемотаксис, вероятно, является наиболее очевидной и наглядной формой воплощения трансцендентальной парадигмы в мире бактерий, такая же интерпретативная перспектива может быть применена к другим очертаниям бактериальной онтологии, в частности – к межиндивидуальным процессам» (Khachouf O. T., Rolletti S., Pagnoni G. The Embodied Transcendental: A Kantian Perspective on Neurophenomenology // *Frontiers in Human Neuroscience*. 2013. Vol. 7, 611. doi:10.3389/fnhum.2013.00611).

³⁴⁹ См.: Алюшин А. Л., Князева Е. Н. Темпомиры: скорость восприятия и шкалы времени. М.: ЛКИ, 2008.

³⁵⁰ Jonas H. *Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001. P. 1.

³⁵¹ Jonas H. *Phenomenon of Life*. P. 91. Этот афоризм Томпсон предлагает трактовать «*трансцендентально*» (Thompson E. *Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela // Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2004. Vol. 3. P. 393). Это означает, что, поскольку мы обладаем биологическими знаниями – от простого опознания чего-то в качестве живого вплоть до сложнейших конструкций теоретической биологии – возможность обладания этим знанием касается особого статуса обладателя этого знания, определяется его собственной причастностью живой природе.

познает, когда оба участника диалога понять друг друга на основании того, что являются живыми существами. Такое «доверительное» отношение к наблюдаемой жизни предполагает не только принятие установки на обладание наблюдаемой системой своей субъективной реальности, но также и существенное расширение понятия познания.

Познание, таким образом – это не уникальная способность, которую обладают только человек и отдельные высшие животные. Любая живая система способна к познанию, поскольку проживание жизни в мире есть осуществление когнитивных операций по различению элементов среды, ее предоставляемых возможностей к действию³⁵². Органическая жизнь у Йонаса определяется *свободой*, что означает: даже на простейшем уровне живые системы обладают способностью осуществлять выбор. Жизненные, метаболические потребности вынуждают их в ходе своей активности преобразовывать себя и свое окружение, потому, с точки зрения Йонаса, есть смысл говорить о самости, предпринимающей свободный выбор и осуществляющей целесообразное действие, применительно к любой форме жизни.

Что такое преобразование себя и среды с точки зрения теории аутопоэзиса? История изменений, претерпеваемых живым существом в ходе его взаимодействия со средой, когда его структурное воплощение преобразуется, называется *онтогенезом*³⁵³. Структурная совместимость системы и ее среды обеспечивает их слаженное взаимодействие, в котором одно оказывается неотделимым от другого, и прерываемое в случае, когда изменения в одной составляющей этой «пары» не будут сопровождаться изменениями в другой. В системных терминах теории аутопоэзиса это означает, что, до тех пор, пока сохраняется совместимость, система и среда выступают источниками взаимных пертурбаций, запускающих процессы структурных трансформаций друг в друге, что обеспечивает их взаимную «подгонку»: «структурное сопряжение

³⁵² Возможности действия, рассредоточенные в среде, получили в экологической психологии Джеймса Гибсона наименование «аффордансы». Мир живого существа – это система аффордансов, связывающих воедино восприятие и готовность к действию.

³⁵³ Maturana H., Varela F. J. *Autopoiesis and Cognition*. P. 87.

всегда взаимно; организм и окружающая среда в равной степени претерпевают трансформации»³⁵⁴. В свою очередь, *филогенез* — это видовая история становления организации живых существ как коллектива, трансформирующегося эволюционно в естественно-исторической динамике. При этом остается неясным, как совместить аутопоэзис, которому присуща определенная «инертность», с эволюцией, к тому же в ракурсе когнитивной активности³⁵⁵.

Цепь действий в перспективе индивидуальной системы, ее жизненной траектории, прочерчивающей историю ее структурного сопряжения с феноменологически данным ей миром, в теории аутопоэзиса было предложено обозначать как онтогенез. Соответственно, индивидуальная траектория развития системы, связанная с одной ей присущим способом развертывания истории взаимодействия с познаваемым миром, показывает, как именно, в случае этой системы, происходит структурное воплощение ее аутопоэтической организации. Это связано также и с тем, что в ходе обучения, роста и развития то, что может быть названо феноменологической «архитектоникой», т.е. исходные инвариантные структуры когнитивной деятельности, может претерпевать модификацию под воздействием индивидуального опыта.

Следовательно, структурная пластичность познающих систем указывает на то, что организационные инварианты этих систем, образующие их как индивидов в среде, указывает на подверженность системы воздействию внешних факторов. Это, в свою очередь, вносит временную динамику в аутопоэзис, что сближает его аутопоэзис и феноменологию. Поскольку трансцендентальная организация феноменологической субъективности включает в себя также и всю предшествующую историю конституирования и его «осадочных» символических образований, генетическое прочтение феноменологии вносит в трансцендентальный проект временную динамику, указывающую на то, что познаваемый мир есть открытый проект, предполагающий возможность преобразования и учреждения нового. Поэтому понятие онтогенеза вскрывает

³⁵⁴ Maturana H., Varela F. J. *The Tree of Knowledge*. P. 102.

³⁵⁵ Luisi P.L. *The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 162.

этот динамический аспект когнитивной/метаболической деятельности живых систем.

Проблема, однако, заключается в том, что такой подход, будучи скорее биологическим, чем собственно философским, сталкивается с непреодолимой трудностью, а именно — с вопросом видовых трансформаций. Как возможно совместить аутопоэзис и эволюцию? Как живые системы, стремящиеся минимизировать трансформацию своей организации и сопутствующие ей потери, оказываются способными к трансформациям в филогенетическом контексте? Простой перенос логики онтогенетического преобразования на филогенез, предпринятый в оригинальной формулировке теории аутопоэзиса оказывается недостаточным. Запрос на «естественную историю» сознания, выдвинутый Щитс-Джонстон, в таком подходе на первый взгляд не удовлетворяется. Осознание этой трудности побудило одного из авторов теории аутопоэзиса Варелу предпринять более глубокую философскую работу, что повлекло разрыв с Матураной³⁵⁶. Основным поводом для расхождения их теоретических путей стало ограничение Варелой спектра применимости аутопоэзиса лишь одноклеточными формами жизни. На более сложных уровнях организации жизни происходят соответственно более сложные биолого-когнитивные процессы, раскрывающие более сложные способы явления воспринимаемого мира. В противовес Вареле, Матурана был готов использовать аутопоэзис применительно к социальным системам, что шло вразрез со взглядами Варелы.

3.2. «Срединный путь»: энактивизм как философско-научная программа

Отмечая одну из «сверхзадач», которые ставил перед собой Варела, можно сказать, что он стремился включить когнитивную науку в проект, называемый им «расширенной когнитивной наукой»³⁵⁷, не ограничивая познающие

³⁵⁶ См.: Maturana H. Reflections on My Collaboration with Francisco Varela // *Constructivist Foundations*. 2012. Vol 7. № 3. P.155-164.

³⁵⁷ Varela F.J. A Cognitive view of the immune system. P. 39; Varela F. J., Coutinho A., Stewart J. What is the Immune Network For? // Varela F. J., Dupuy J.-P. (eds.) *Understanding Origins*. Norwell, MA: Kluwer Academic Publishers, 1992. P. 217-219. При этом стоит четко отграничивать энактивизм Варелы и его соавторов от более признанных «воплощенных» подходов в когнитивной науке. Сам по себе тезис о воплощенности разума отнюдь не предполагает отказ от центрирования исследования сознания на мозге: даже в рамках 4E (enactive,

системы лишь теми, которые обладают мозгом или нервной системой, а надеясь способностью конституировать множественные осмысленные миры системы, удовлетворяющие определенным требованиям к организации и способам ее поддержания в неизменном виде. Таким минимальным требованием оказывается аутопоэзис, который в дальнейших работах Варелы был наделен статусом «био-логики»³⁵⁸ — универсальных принципов, считываемых в наблюдении за земными формами жизни, всеобщих организационных инвариантов, которые человеческий наблюдатель способен познать, поскольку сам является живым существом и обитателем земной экосистемы.

Как я попытаюсь показать, такое понимание целей и задач «расширенной» когнитивной науки — *обнаружение инвариантов познания* — реализует стремление трансцендентального проекта по возведению нашего научного образа мира к тому, как устроены мы сами в рамках натуралистической когнитивной науки. При этом работы Варелы и его коллег отличает от других когнитивистов стремление включить субъективность в научный образ мира, которая понималась ими как проживаемые в опыте (*experiential*) инвариантные структуры, вскрыть которые можно вследствие применения определенных рефлексивных процедур работы с сознанием.

Это реализует собственное понимание Варелой проекта *натурализации феноменологии* в последние годы жизни, которую он понимал не столько как приведение феноменологического описания к соответствию стандартам научного объяснения, сколько как встречное движение по «феноменологизации»

embodied, extended, embedded) подходов когнитивная активность, будучи обусловленной определенной телесной организацией субъекта, все равно объясняется через ее сведение к нейрональной динамике, которая обеспечивает контакт тела с окружающей средой. При это можно вполне обоснованно усомниться в обоснованности отделения мозга от остального. Мозг является частью тела, он связан с ним «отростками» нервной системы, рассеянной по всему пространству тела. Мозг и тело неотделимы, поскольку мозг в данном случае выступает «командным пунктом», управляющим телом, без которого он сам был бы неспособен познавать. Следовательно, даже воплощенные динамические подходы в когнитивной науке опираются на ключевую важность нейронального субстрата субъективности. Возможно, это приемлемо с точки зрения научного каузального объяснения, однако идет вразрез с феноменологическими интуициями. Как будет видно из дальнейших рассуждений, энактивизм в книге «Воплощенный разум» и в дальнейших разработках Варелы обладает подчеркнуто мировоззренческим характером, что отличает его от других «воплощенных» проектов в когнитивной науке.

³⁵⁸ Varela F. J. Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition // Brain and Cognition. 1997. Vol. 34. P. 72-87.

естествознания. Последнее связывается Варелой с тем, что научное *объяснение* мира есть *продолжение и развитие* нашего понимания мира как *опыта*.

Вследствие этого, «наука сознания» должна стать практическим следствием осознания фундаментальной зависимости между устройством познающего и доступными ему способами познания, что, при этом, в ключе буддийской этики³⁵⁹, не может быть препоручено одним человеческим существам: поскольку жизнь есть познание, рефлексивная «наука сознания»³⁶⁰ затрагивает не только нас самих и наше отношение к миру, но и наши взаимодействия с другими живущими, познающими существами.

3.2.1. Познание как воплощенное действие

Иммунологические, когнитивно-научные, философские поиски Варелы, а также осознание им ограниченности программы теории аутопоэтических систем нашли свое развитие в программе *энактивизма*, которая направлена на раскрытие динамического, практического аспекта познания как «вдействия» (*enaction*)³⁶¹. Этот проект был выдвинут Варелой в совместной с Эваном Томпсоном и когнитивной психологом Элеанор Рош работе «Воплощенный разум» 1991 года, с которой, по сути, начинается отсчет парадигмы «воплощенного познания»³⁶². Известно, что теория аутопозиса развилась на

³⁵⁹ Которая стала особенно важной для Варелы начиная с 1980-х годов. Можно отметить, что эклектичный контекст энактивизма включает в себя не только влияние феноменологии Мерло-Понти, психоанализа, коннекционистской парадигмы ИИ и когнитивной науки, но также и буддийской философии. При этом важно понимать, что апелляции энактивистов к буддизму далеки от безобидности: как отмечает Элеанор Рош, в те годы они не отдавали себе отчета в том, что, стремясь реформировать науку сознания, они, по сути, интегрировали в науку не аутентичное буддийское философское учение, а его реформистскую, модернистскую разновидность, возникшую в XIX столетии вследствие проникновения западной философии в страны Востока. Это привело к тому, что отдельные представители буддизма экспортировали учение, переведя его на язык современной западной философии. Открытым вопросом остается также «безобидность» такой интеграции: можно ли утверждать, что, рассматривая энактивизм как философскую концепцию, мы должны расценивать его буддизм примерно так же, как мы расцениваем христианские мотивы в феноменологической концепции Жан-Люка Мариона или иудейские – у Эммануэля Левинаса? Данный вопрос заслуживает отдельного тщательного рассмотрения, однако выходит за пределы интересов данного исследования.

³⁶⁰ В указанном в первой главе смысле; см. также далее.

³⁶¹ Здесь и далее перевод термина «enaction» как «вдействие» я заимствую у Елены Князевой, см.: Князева Е. Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014.

³⁶² См.: Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 1991. Отмечу, что по сравнению с «каноническим» изложением программы энактивизма в 1991 году, более современные работы представителей этого направления вносят небольшие модификации в изначальную формулировку его основных тезисов. Так, в 2005 Эван Томпсон писал, что энактивизм предлагает новую картину взаимосвязи ментальной жизни и телесной

основании реалистических, объективистских эпистемологических позиций, что выражалось в том, что позиция наблюдателя позволяла ему производить достоверное различие между «объективной» реальностью (а точнее, феноменальной реальностью *человеческого* наблюдателя) и «скудной» по сравнению с ней реальностью наблюдаемой системы. Однако исходя из того, что все сказанное сказано наблюдателем, становится ясно, что такое различие оказывается неприемлемым: мы не можем выйти за пределы собственного воспринимаемого мира, конституированного нашим когнитивным устройством и артикулирующего наше «структурное сопряжение» с «человеческой реальностью».

Следующим шагом, предпринятым Варелой, Томпсоном и Рош, становится противопоставление своей программы тому, что они обозначают крайними полюсами «реализма» и «идеализма»: с одной стороны, представление о познании как отражении объективного внешнего мира в субъективных репрезентациях («реализм»); с другой— идея, что познание «проецирует» (projects) внутреннюю субъективную реальность «вовне», набрасывая организацию субъекта на объективный мир («идеализм») ³⁶³. Здесь стоит указать на то, что предлагаемый в качестве альтернативы этим крайностям энактивизм подчеркивает свой срединный, промежуточный характер. Для энактивизма нет ни объективного мира природы, существующего независимо от воспринимающих его систем, ни мира явлений, скрывающего непознаваемый реальный мир.

Вместо этого предлагается альтернатива, стремящаяся совместить разработки когнитивной науки (в частности, подходы экологической психологии Джеймса Гибсона, генетическую эпистемологию Жана Пиаже и понятия

активности, развертывающейся на трех уровнях: телесной саморегуляции, сенсорно-моторного сопряжения (coupling), и intersubjectивного взаимодействия. В отличие от исходного изложения, здесь происходит более детальный разбор уровней «вдействия» — не только сенсомоторной жизни тела и его аффективного измерения, но и также социальных и культурных аспектов когнитивной деятельности. На уровне сенсорно-моторного сопряжения рассматривается то, как соотносятся субъективно прожитое тело (lived body) и живущее органическое тело (living body) посредством динамической сенсомоторной активности, и показывается, как этот подход помогает преодолеть разрыв в объяснении отношений сознания и мозга.

³⁶³ Ibid. P. 136.

«когнитивного бессознательного» Рея Джеккендоффа), биологии познания (теорию аутопоэтических систем, а также разработки по «натурализации» априорного знания у Конрада Лоренца), искусственного интеллекта (в частности, исследования Марвином Минским «обществ разума»), феноменологической философии (в первую очередь феноменологии Мерло-Понти), а также буддийских техник рефлексивной работы с сознанием³⁶⁴. Теоретическая разногласия сводится к указанию на общее место всех концепций и подходов — каждый из них по-своему и на своем языке развивал представление о познании как о *воплощенном действии*, не сводимом к чисто интеллектуальным операциям и/или к пассивному отражению мира. Феноменология здесь оказывается наиболее приемлемой позицией, поскольку, в данном случае, не просто артикулирует «наблюдательную позицию» человека, но и предоставляет когнитивной науке инструментарий для анализа опытной стороны этой позиции, проживаемой как поток востелесненного опыта взаимодействия с источниками значения в мире.

Первой центральной формулой энактивизма является: *познание — это воплощенное действие*³⁶⁵. *Воплощение* означает, что (1) познание зависит от опыта, доступного лишь вследствие обладания телом с его сенсомоторными ресурсами; (2) эти индивидуализированные сенсомоторные ресурсы сами «встроены» (embedded) в более широкие биологические, психологические, культурные контексты. Здесь можно увидеть влияние феноменологии Мерло-Понти, согласно которому даже первичные психические функции не могут

³⁶⁴ Более подробно об интеллектуальном контексте энактивизма в ракурсе истории науки см.: Быков Е., Мирошниченко М. Погружаясь в миры животных: 3½ эпизода из истории энактивизма. // Логос. 2019 (в печати).

³⁶⁵ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind*. P. 147. Как отмечает Алва Ноэ – современный сторонник энактивизма – познание есть не нечто происходящее с нами или в нас, это *то, что мы делаем*. Мир становится доступным воспринимающему посредством движения и взаимодействия. Опыт восприятия обретает смысл благодаря обладанию телесными навыками. То, что мы воспринимаем, определено тем, что мы делаем (или нашим знанием о том, как это делать), а также нашей готовностью сделать это. Таким образом, мы «вдействуем» наш опыт, исполняем его. К примеру, видеть означает не просто получать зрительные ощущения; последние должны быть верным образом интегрированы в схему телесных навыков, чтобы дать опыт визуального восприятия. Пример «опытной слепоты» (experiential blindness) — слепоты при получении визуальных стимуляций — доказывает, что недостаточно получать визуальные стимуляции, чтобы видеть, необходимо также понимать эти ощущения, необходимым условием чего является «вплетение» этих визуальных данных в сенсомоторный репертуар натренированного к исполнению практических навыков телу. См.: Noë A. *Action in Perception*. Cambridge, London: The MIT Press, 2004. P. 3-4.

быть поняты вне их связи с нахождением в интересубъективном окружении с ее культурными седиментациями и материальными артефактами, которые, в свою очередь, преобразуют опыт и сознание³⁶⁶. *Действие* же означает, что (1) сенсорные и моторные, двигательные процессы — восприятие и действие — фундаментально неразличимы при исполнении познания; и что (2) восприятие и действие не просто случайно объединились воедино в живых существах вследствие эволюции, но, будучи взаимосвязанными на организационном уровне, трансформировались эволюционно также сообща³⁶⁷.

Второй формулой энактивизма является связка двух утверждений: (1) *познание — это действие, направляемое восприятием*; (2) *познавательные структуры возникают (emerge) из рекуррентных сенсомоторных паттернов, направляющих действие*³⁶⁸. Первое утверждение означает, что восприятие должно исследоваться в связи с тем, как устроено познающее, воспринимающее существо, как оно «инкарнировано» своим телом в среду. Процессы,

³⁶⁶ Ср.: «Долгое время существовало убеждение, что устройство периферийной нервной системы позволяет выделять “элементарные” психические функции и отличать их от “высших” функций, не так тесно связанных с телесной организацией. Более точный анализ показывает, что эти функции пересекаются. Элементарное не есть уже то, что путем сложения образует целое, как, впрочем, не является оно и поводом для того, чтобы целое сложилось. Самое элементарное событие облечено смыслом, высшая функция есть не что иное, как более интегрированная модальность существования или более полная адаптация, она использует и вытесняет подчиненные операции» (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., «Ювента» «Наука», 1999. С. 33).

³⁶⁷ В мире животных нейронные сети учреждают и поддерживают сенсомоторные циклы, при помощи которых то, что животное ощущает, напрямую зависит от его передвижения в пространстве, и, наоборот, то, как оно движется, зависит от сенсорных стимуляций. Никакое живое существо, следовательно, не является пассивным реципиентом объективного, заранее определенного пространства его окружающей среды, которое якобы стимулирует его органы чувств, «настроенные» на получение сенсорной информации. Животное встречает свою окружающую среду как набор растормаживателей, активное взаимодействие с которыми определяется сенсомоторными ресурсами данного организма. Мерло-Понти в своей работе «Структура поведения» писал, что организм нельзя сравнивать с клавиатурой, на которой внешние сенсорные стимулы играют свою партию. Когда живое существо взаимодействует с элементами своей окружающей среды как с инструментами, нельзя отделить стимуляции, которые система получает из внешней среды, от тех движений, посредством которых она «подставляет» свои органы чувств под эти стимулы. Другими словами, мое тело — не просто пассивное экспозиционное пространство, на котором разыгрывается палитра чувственной стимуляции. Напротив, лишь активное перемещение в пространстве среды способно предоставить мне доступ к источникам стимуляции, и лишь в активном взаимодействии с ними они смогут предоставить мне скрытую в них чувственную информацию. Как пишет Мерло-Понти, когда я слежу глазами за полетом птицы, невозможно точно отделить взгляд, отслеживающий траекторию движения птицы в небе, и само наблюдаемое движение, ведь стимул и реакция здесь переплетены до неразличимости. Поскольку движения организма обусловлены внешними воздействиями среды, поведение животного, как считает Мерло-Понти, можно рассматривать как *эффект* условий среды. Однако в то же время, поскольку все стимуляции, получаемые организмом из среды, сами обрели возможность достигнуть его рецепторов благодаря движению его тела, можно сказать и так, что поведение живого существа является первопричиной стимуляций. Таким образом, окружающая среда (*Umwelt*) возникает из нейтральной среды вследствие двигательной активности организма.

³⁶⁸ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. P. 173.

приводящие к образованию репрезентаций, должны рассматриваться как протяженные во времени процессы активности, охватывающие мозг, тело и среду, а значения или содержания, которые воплощаются в результате этих процессов, «вдействуются» в контексте структурного сопряжения системы и среды. Термин «вдействие» призван раскрыть динамический, интерактивный аспект познания, а также зависимость характера его осуществления от того, как устроен познающий.

Вследствие отождествления познания и «вдействия» энактивизм в рамках когнитивной науки развивает феноменологический подход, отмечающий зависимость познаваемого мира от познающего, структура (воплощение) которого приобретает *конститутивное* значение для мира, возникающего (brought forth a world)³⁶⁹ из его действий.

3.2.2. Гипотеза «безличных самостей» и поток сознания

Как пишет современный мексиканский ученый-когнитивист Том Фрёзе, корни энактивизма отчасти восходят к философии Дэвида Юма³⁷⁰. В частности, имеется в виду то, что, согласно Юму, в своем опыте субъект никогда не сталкивается с собственным субстанциальным «я» как средством упорядочивания многообразных восприятий. Энактивизм перенимает это давнее философское сомнение в существовании субстанциального «я» и утверждает, что в опыте восприятия субъект никогда не сталкивается с самим собой как «собственником» этих переживаний³⁷¹. Варела, Томпсон и Рош связывают это с представлением, принятым в когнитивной науке, согласно которому каждая модальность восприятия (зрение, слух, обоняние и т.д.) обладает собственным «субъектом» опыта, представленным в качестве механизма получения и обработки перцептивной информации, поставляемой в феноменальное сознание —

³⁶⁹ Ibid. P. 174.

³⁷⁰ См.: Froese T. Hume and the enactive approach to mind // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2009. Vol. 8. № 1. P. 95–133.

³⁷¹ Обозначение «собственника» сознательных состояний, отличающегося от них, я заимствую у Густава Шпета, см.: Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. С. 20-116.

собственно, здесь вновь имеется в виду представление о «когнитивном бессознательном», выступающем основой квалитативного опыта³⁷². Другими словами, субъектом зрения является система визуального восприятия, включающая в себя глаз и нейрональные механизмы зрения, и обладающая автономией от системы слухового восприятия. Воспринимаемый мир для классического когнитивизма, таким образом, есть итог взаимодействия разрозненных систем получения и обработки чувственных данных, связывающий визуальную, слуховую и др. информацию в мультимодальный целостный мир восприятия.

Как отмечают Варела, Томпсон и Рош, как для каждой модальности восприятия как дискретного «модуля» в мозге и органах восприятия один и тот же объект предстает как «срез» визуальной, аудиальной, тактильной и т.д. информации, так и в каждый момент познавательного соприкосновения с этими срезами возникает новый субъект восприятия. В рамках классического когнитивизма, представляется возможным показать, что субъект зрения и слуха суть различные субъекты, различные «я», «умещенные» в пределах одного тела³⁷³.

Множественные «самости», разноголосица которых каким-то непостижимым образом находят свое разрешение в функционировании самосознающего рефлексивного субъекта, называющего себя «я» — эту ситуацию Варела, Томпсон и Рош предлагают понимать как пример реализации *эмерджентности*³⁷⁴. Здесь можно высказать скептическое сомнение по поводу такого

³⁷² Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. P. 105-106.

³⁷³ Ibid. P. 60-61.

³⁷⁴ Энактивизм заимствует идею *эмерджентности* и интерпретирует ее следующим образом. Эмерджентность является двусторонним процессом одновременного и взаимного возникновения части и целого (codependent arising, dynamical co-emergence). Автономная система является не только поддерживающей саму себя аутопоэтической системой, она также и производит саму себя, производя сам процесс самоподдержки, включая сюда топологическую границу, разделяющую внутренность от внешности и регулирующую ее взаимодействие с окружающей средой. В случае одноклеточного организма его аутопоэтическая автономия проявляется в том, что, будучи ограниченной мембраной сетью процессов производства метаболитов, конституирующих как саму эту сеть, так и мембрану, обеспечивающую оболочку для защиты этой динамики. Другие автономные системы обладают иными реализациями самопроизводства. Чем бы ни оказывалась система — одноклеточным организмом, иммунной системой, нервной системой, колонией насекомых или сообществом животных, то, что эмерджентно *возникает из нее* — это единство, обладающее самоидентичностью и соответствующей ей областью взаимодействий. В автономных системах целое не просто возникает из операционально замкнутой сети частей, но и *сами части возникают из целого*. Целое конституируется отношениями частей, которые конституируются отношениями, которыми они обладают друг с другом в этом целом. Следовательно, части не существуют как таковые до целого. Целое и части взаимно определяют друг друга во «*взаимозависимом возникновении*». Биологическая жизнь с точки зрения теории аутопоэзиса является парадигмальным случаем *динамической ко-эмерджентности*: минимальное аутопоэтическое целое возникает из динамической взаимозависимости мембраны и внутренней химической реакционной сети (reaction network) —

«открытия» — как я могу говорить о себе как о чем-то мимолетном и эфемерном, возникающем лишь в результате «стыковки» столь разных и на первый взгляд несовместимых друг с другом процессов? Ведь в естественной установке я опознаю себя как «собственника» ментальных состояний, происходящих *со мной* — даже привычные формы речи сами наталкивают на привязку этого потока опыта к некоей инстанции, которая «скрывается» за всеми чувственными многообразиями как некий «полюс».

На это Варела, Томпсон и Рош возражают, указывая на *мгновенный* характер эмерджентного возникновения/опознания «самости» как «собственника» опыта³⁷⁵. Даже если я и возникаю в результате взаимодействия аппаратов обработки сенсорных сигналов, как это утверждает когнитивизм, с моей феноменологической точки зрения от первого лица это складывание разнонаправленных потоков сенсорных стимуляций и обработанных мозгом сигналов происходит слишком быстро, мгновенно и одновременно, никогда не по отдельности и всегда в нераздельном единстве. Тем не менее, из физиологических исследований известно, что существует микроскопическая пауза между поступлением чувственного сигнала, его «напечатлением» на восприимчивые поверхности рецепторов, и его восприятием в качестве сигнала. Эта пауза, в которую, по сути, «умещается» весь набор вычислительных, алгоритмических процедур обработки чувственных данных «когнитивного бессознательного», длится чуть менее половины секунды и свидетельствует о том, что агентом познавательной активности выступает не прозрачный сам для себя субъект, а скорее набор множества процедур, синтезируемых воедино лишь на финальной стадии обработки чувственных сигналов³⁷⁶.

мембрана и реакционная сеть, как и молекулы, из которых они состоят, не существуют как независимые элементы. Они ко-эмерджентно возникают посредством интегрального метаболического отношения друг с другом. Они *производят и конституируют целое, которое производит их, подчиняя себе как целому*. Варела осознал особый логический статус этих круговых отношений, не определяемых с точки зрения линейной, непротиворечивой логики рационального дискурса еще в 1970-е годы, см.: Varela F. J. A Calculus for Self-Reference // International Journal of General Systems. 1975. Vol. 2. P. 2-54. Впоследствии «взаимозависимое возникновение» было тематизировано Варелой применительно к отношениям между натурализмом и феноменологией, о чем ниже.

³⁷⁵ Ibid. P. 121.

³⁷⁶ В феноменологии Гуссерля этому соответствует выделение «я» в качестве «полюса хабитуальностей», сплетающего вместе разнородные переживания в потоке сознания. Ср. также у Вилема Флюссера:

Так, Варела, Томпсон и Рош заявляют:

Мы — то есть наша личность, во многом являющаяся диспозиционным образованием, уцепляемся за агрегаты (aggregates) [отдельные чувственные модальности и механизмы их обработки в мозге — М.М.], как если бы они были нами (self), в то время как на самом деле они лишены (шунья) самости (empty (sunya) of a self). И все же несмотря на эту пустоту Ego самости, эти агрегаты полны опыта³⁷⁷.

Здесь они отсылают к буддийскому понятию «шуньята» (śūnyatā), вскрывающему отсутствие постоянного «я» у воспринимающего субъекта³⁷⁸. Другими словами, в силу того что опыт имеет потоковый характер, в нем оказывается невозможно зафиксировать «я» как субстанциальный «центр». Дополняя это референциями к работам Дэниела Деннета³⁷⁹, Варела, Томпсон и Рош показывают, что, несмотря на естественную склонность считать себя монологичными и неизменными субъектами опыта, в действительности индивидуальное «я» содержит в себе множество разрывов. К примеру, как указывает Томас Метцингер, в глубокой фазе сна без сновидений сознание прекращает

«Анализируются психические процессы, — не только восприятия, но и ощущения, желания, суждения, решения и так далее. При этом точно установлено, что “сознательные” психические процессы — так называемое “Я” — не образуют поддающееся определению единство. Речь идет о процессах, которые насаживаются на ткань “бессознательных” коллективных процессов и не только питаются от этой ткани, но и значительно управляются ею. Эта ткань простирается далеко над человеческим, охватывает, пожалуй, все живое и распускается к “низу”. “Я” оказывается своего рода шпилем, расплетающимся в коллективе и оттуда кристаллизующимся айсбергом. Оно оказывается идеологическим вызреванием психических процессов. Кроме того, становится ясно, что даже на “сознательном” уровне не может быть речи об определяемой идентичности. Скорее, речь идет об интересубъективной взаимосвязи, посредством которой в постоянном обмене вырабатывается информация. С этой точки зрения “Я” следует рассматривать как плотинное озеро [Stausee], в котором протекает информация, там же перерабатывается и временно сохраняется, чтобы передаваться. В этом отношении “Я” выступает в качестве постоянно передвигаемого узла интересубъективного полотна, которое накрывается коллективной “бессознательной” психической тканью» (Флюссер В. О проецировании // Хора. 2009. Т. 3-4. № 9-10. С. 68).

³⁷⁷ Ibid. P. 80.

³⁷⁸ Varela F. J. Pour une phénoménologie de la sunyata. I. // Depraz N., Marquet J. F. (eds.) Gnosis, métaphysique, phénoménologie. Paris : Eds. du Cerf, 2000.

³⁷⁹ Ср.: «Ныне мы знаем, что каждый из нас есть скопление миллиардов клеток, принадлежащих к тысячам разновидностей. Большая часть клеток, составляющих ваше тело, являются потомками яйцеклетки и сперматозоида, чей союз положил вам начало <...> и, если высказать это запросто и напрямик — то ни одна из тех клеток, что составляет вас, не знает, кто вы такой, и не заботится о вас» (Деннет Д. Сладкие грезы: чем философия мешает науке о сознании. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2017. С. 27-28).

свое существование, и субъект оказывается сведен к вегетативным телесным функциям.

Вместо понимания «я» как единого и неизменного полюса энактивисты предлагают рассматривать его как эмерджентный эффект взаимодействия лежащих в его основании процессов различного характера и уровня организации: когнитивных, иммунных, соматических. В частности, они ссылаются на нейросетевые подходы к познавательной деятельности, которые исходят из представления о том, что высокоорганизованное поведение мозга основано на массивных взаимосвязях, равномерно распределенных в пространстве сети, «узлы» в которой образуются в ходе обучения и развития сети³⁸⁰. Здесь трудно увидеть источник иммуннологических исследований Варелы — это гипотеза предтечи коннекционизма Дональда Хебба, согласно которой взаимосвязи в нейросети образуются в ходе истории трансформаций системы в среде, ее опыта и эпигенетического развития.

В современной науке это получило развитие в программе коннекционизма и идее нейронных сетей адаптивного резонанса: в них нейроны выступают как элементы больших ансамблей (*ensembles*), возникающих и исчезающих в ходе локальной кооперации и в которых каждый нейрон обладает определенным репертуаром ответов, зависящих от контекстов стимуляции³⁸¹. Мозг, следовательно, является системой кооперации и взаимосвязями между составляющими ее компонентами, и все, что происходит с этой системой, является функциональным состоянием происходящих в его пределах процессов. Как пишут Варела, Томпсон и Рош, это задает биологический, субсимволический уровень рассмотрения, более близкий «аналоговым» биологическим процессам, чем символическим процедурам вычислений, моделирующих работу мозга в когнитивизме, и предлагает в качестве объяснения когнитивных процессов опираться на эмерджентность, а не на вычисления (*computation*)³⁸².

³⁸⁰ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind*. P. 87.

³⁸¹ *Ibid.* P. 87-88, 100-103.

³⁸² Известно, что когнитивная психология изучает когнитивные процессы на более абстрактном уровне, чем уровень их биологической реализации, так же как программист исследует вычислительные (*computational*) процессы на более абстрактном уровне, чем их реализация в аппаратном обеспечении компьютера. Если

Поскольку «биологическое» здесь, по всей видимости, предполагает определенную феноменологию, а именно, указание на структурное сопряжение системы и среды и зависимость познаваемого мира от устройства познающего, далее требуется показать, как и почему вскрытие безличности, «пустотности» «я» оказывается совместимым с манифестным образом, артикулируемым в феноменологическом самоописании субъекта.

3.2.3. «Мыслить телом»: проект «расширенной» когнитивной науки

Одним из направлений разработок Варелы в области «расширенной когнитивной науки» была иммунология, в рамках которой он еще в конце 1970-х выдвинул гипотезу, согласно которой иммунная система должна пониматься как когнитивная система³⁸³. Если в классических представлениях о задачах иммунитета использовалась оборонная метафора, согласно которой защитная система организма направлена на распознавание и уничтожение чужеродных элементов, то предложение Варелы основывалось на более «миролюбивом» понимании жизни. Он предлагал интерпретировать иммунитет как систему, посредством которой организм познает собственные границы, и которая обороняет его лишь от тех элементов, которые способны нанести ему вред.

Соответственно, в противовес представлению о том, что иммунная система соблюдает жесткие границы организма, истребляя все, что не является частью этого организма, представление Варелы утверждал, что иммунитет

восприятие частично конституируется нашим обладанием и исполнением телесных навыков, то оно тем самым также находится в зависимости от тела, которым мы обладаем и которое исполняет эти навыки, ведь только существо с таким-то телом может обладать такими навыками. Чтобы воспринимать так, как воспринимаем мы, необходимо обладать таким же телом, каким обладаем мы. К примеру, пространство может быть репрезентировано не абсолютно, но скорее в терминах актуально осуществляемого движения расположенным в нем воплощенным субъектом. Таким образом, глаза, руки и нервная система, обеспечивающая движения рук и глаз — это не просто средства выполнения пространственного восприятия или алгоритма действия, это *элементы самих вычислений*. То, как вещи воспринимаются в визуальном опыте, зависят от чего-то еще помимо чисто оптических процессов. Как пишет Ноэ, зрение — это исследование окружающей среды, опирающееся на неявное понимание сенсомоторных регулярностей. Корректная модель зрения не помещает его в мозг живого существа, но рассматривает его как напрямую вовлекающее не только мозг и тело живого существа, а также его среду, в которой и с которой оно взаимодействует. На этом основании энактивизм переносит сетевую метафору на иммунную систему, а также на всю живую систему в целом.

³⁸³ См.: Vaz N., Varela F. Self and non-sense: An organism-centered approach to immunology // *Medical Hypotheses*. 1978. Vol. 4. № 3. P. 231–267; Varela F.J. A Cognitive view of the immune system // *World Future*. 2010. Vol. 42. № 1–2. P. 31–40.

позволяет организму *познавать себя*, не препятствуя проникновению новых, безвредных элементов в систему. Как писал Варела, иммунная система — это то, что позволяет телу опознавать себя и производить демаркацию «себя» и «не-себя», при этом «иммунологическая самость» есть скорее процесс учреждения метаболических связей, переплетающих элементы организма с элементами среды, что уже не позволяет говорить о четкости границ между системой и средой — вновь вспомним здесь об идее полупроницаемости границы аутопоэтической системы³⁸⁴.

Таким образом, здесь мы видим, что идея отождествления жизни и познания находит свое развитие в когнитивном рассмотрении иммунной системы, и где мы можем наблюдать, как «мыслит тело»³⁸⁵. Каковы границы этого тела? Варела, Томпсон и Рош указывают на то, что коннекционистское понимание познания допускает существование ненейронных когнитивных сетей, проявляющих сходное поведение, поскольку тематизирует *организацию* системы, а не ее структурное воплощение³⁸⁶. В качестве примера они предлагают рассматривать иммунную систему. Так, иммунные события (распознавание вторгнувшихся во внутреннюю среду организма элементов, взаимодействие с ними), исследуемые экспериментально в качестве изолированных, «атомарных» событий, оказываются частью распределенных процессов, переплетающих друг с другом разнородные события клеточного характера.

Традиционно, иммунная система человека анатомически подразделяется на следующие компоненты: (1) кожные покровы и слизистые оболочки — это границы тела, «населенные» симбиотическими бактериями, вследствие жизнедеятельности которых производятся губительные для патогенных микроорганизмов вещества; (2) слизистые оболочки дыхательных путей, пищеварительного тракта, покрытые слизистыми выделениями, выводящими из

³⁸⁴ А также о том, что, согласно Натали Дебра, основным вопросом статической феноменологии является вопрос ноэтической функциональности. В натуралистическом ключе этому соответствует вопрос обучаемости нейронной сети и ее способности укреплять связи между нейронами и образовывать новые связи.

³⁸⁵ Varela F. J., Anspach M. *The Body Thinks: The Immune System in the Process of Somatic Individuation* // Gumbrecht H. U., Pfeiffer K. L. (eds.) *Materialities of Communication*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994. P. 273-285.

³⁸⁶ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind*. P. 88.

организма чужеродные вещества, а также содержащими в себе антибактериальные агенты; (3) стенки лимфатических и кровеносных сосудов, при проникновении в организм вредоносных элементов накапливающие фагоциты в очагах воспаления. Кроме того, иммунная система человека включает в себя также и костный мозг, вилочковую железу (тимус), миндалины, аппендикс и т.д. Таким образом, иммунная система анатомически включена в общую систему организма и его метаболических, гомеостатических процессов.

Как утверждает Варела, антигенные свойства могут быть приписаны элементу лишь в той связи, в которой он может быть «инкрустирован» в предшествующую иммунологическую *историю* индивидуального организма, его соматического «опыта», зависящего не только от генетических предрасположенностей, но также и от эпигенетических характеристик, затрагивающих его взаимодействия с другими организмами и окружающей средой³⁸⁷. В этом смысле было бы неверно говорить об абстрактном и всеобщем определении границ иммунной системы, поскольку таковые всякий раз определяются исходя из предшествующей истории практического «включения» индивида в среду.

Имунологическая релевантность, обладание тем или иным элементом «смыслом», «считываемым» иммунной системой, таким образом, просматривается лишь «изнутри» некоей иммунной «*феноменологии*»³⁸⁸ — что, по всей видимости, продолжает биолого-феноменологические экспликации теории аутопоэзиса. На мой взгляд, здесь можно утверждать, что уже на уровне иммунитета мы не можем говорить об организме как о замкнутой на себе субъективности — иммунологическая «самость» всегда есть процесс порождения смысла во взаимодействии с элементами среды и с другими организмами, что, в данном случае, может быть проинтерпретировано в раскрытом Натали Депра соматовегетативном соприсутствии другого — однако уже скорее на уровне микропроцессов «заражения» и взаимопроникновения.

³⁸⁷ Vaz N., Varela F. Self and non-sense. P. 237.

³⁸⁸ Stewart J., Varela F.J. Exploring the Meaning of Connectivity in the Immune Network // Immunological Reviews. 1989. Vol. 110. № 1. P. 38.

Элемент, проникающий в организм, может быть распознан в качестве «чужого» лишь относительно *иммунологической* самости и ее разнородных компонентов, потому всякое иммунное событие может быть понято как авто-референтное. Все, что способна сделать молекула, проникающая в организм — это изменить характер взаимодействий между клетками в организме. То, что не входит в «репертуар» взаимодействий между компонентами системы, попросту не опознается ею как обладающее смыслом, и остается лишь информационным «шумом». Потому все процессы иммунного характера вовлекают в игру различие между «самостью» и иммунологическим «шумом». Иммунные события направлены «вовнутрь», а не «вовне», и организм воспринимает проникновение чуждых тел не вследствие опознания их как чего-то чужого (как принято считать в традиционной иммунологии), а лишь вследствие того, что инородные элементы вступают во взаимодействия с реакциями «внутри» организма, привнося в них нечто новое³⁸⁹.

Как считает Варела, обучение, как в случае иммунной системы, так и в случае когнитивной системы в целом, является *эпигенетическим* явлением, т.е. неотделимо от онтогенетического преобразования организации системы как целостного образования. Здесь можно применить метафору темы и вариации: так, имманентная генетическая «программа», наследуемая организмом у своих предшественников, хотя и задает определенные инварианты поведения, тем не менее, в ходе индивидуального развития, варьируется в определенном спектре. В этом смысле можно говорить о том, что, как не существует темы без возможного ее варьирования, так нет генетических характеристик вне и помимо их эпигенетических «интерпретаций», что означает: познав нечто новое, я не могу не претерпеть трансформацию сам, ведь, в случае аутопоэтической системы, восприятие, обучение и приспособление сталкивает систему не с «объективной» реальностью, а с тем, что возникает вследствие ее собственной познавательной активности. Потому, применительно к иммунной системе

³⁸⁹ Varela F. J., Coutinho A., Dupire B., Vaz N. Cognitive networks: Immune, neural, and otherwise // Perelson A. (ed.) Theoretical Immunology, Part II. SFI Series on the Science of Complexity. Addison-Wesley, 1988. P. 363.

Варела предлагает утверждать, что в данном случае «субъект» и «объект» познания неотделимы друг от друга и находятся в отношениях взаимного динамического конституирования³⁹⁰.

Иммунные события являются событиями самопознания в том смысле, что они исполняют в жизни системы функцию опознания ею границ собственной соматической самости при помощи работы сети взаимосвязанных событий, конституирующих то, что Варела предлагал называть «иммунологической самостью» (*immunological self*). Нечто «чужое» опознается иммунной системой как «почти-я» (*foreignness-as-almost-self*), что вовлекает в рассмотрение динамическое понимание границ индивида как подвижных и находящихся в становлении.

«Самость» в данном случае не может быть однозначно определена в качестве чего-то субстанциального образования с четкими границами и однозначным соответствием между стимулами окружающей среды и реакциями. Напротив, это скорее репертуар подвижных состояний, паттернов и сценариев «прочерчивания» познавательных траекторий, предопределенных предшествующей историей системы. В связи с этим указывается на *пластичность* развития иммунитета: трансформации репертуара ответных реакций системы в ответ на внешние воздействия определяют ее готовность к реакции на новые раздражители, которая «подготавливается» историей учреждения новых связей или укрепления или разрыва старых внутри сети процессов производства компонентов, используемых как ресурсы производства самих этих процессов. Следовательно, здесь, на примере становления «иммунологической самости» мы имеем взаимосвязь между аутопоэзисом, онтогенезом и

³⁹⁰ Динамическая взаимная эмерджентность (*co-emergence*) в знакативизме означает, что целое не просто возникает из частей, но и что части также возникают из целого. Часть и целое возникают взаимно определяют друг друга. Целое не может быть сведено к частям, поскольку последние не могут быть определены независимо от целого, и, наоборот, части не могут быть сведены к целому, поскольку целое не может быть определено независимо от частей, его конституирующих. Именно в этом смысле Варела, Томпсон и Рош предлагают говорить об этом процессе как о «взаимозависимом возникновении», имея в виду буддийский онтологический принцип «где одно, там другое», не позволяющий отделять сознание от мира в качестве независимых друг от друга элементов.

познанием. Это позволяет Вареле установить аналогию между нервной системой и иммунной системой:

- 1) обе системы эволюционировали как системы распознавания, способствующие адаптации организмов к широкому спектру стимулов окружающей среды;
- 2) иммунная система эволюционировала как взаимосвязь элементов не посредством анатомического контакта ветвлений аксонов, а с помощью микропроцессов распознавания молекулярных событий в ходе случайных столкновений лимфоидных тел и антител. Иммунные «сенсоры» не подразделяются по различным чувственным модальностям, обладающим собственной когнитивной спецификацией, будучи равномерно распределенными по всему пространству «сети» гетерогенных элементов;
- 3) познавательная активность иммунной и нервной систем *децентрализована* и не может быть сконцентрирована в каком-то одном определенном месте — оба процесса обладают сетевым характером и равномерно распределены по всей системе. Ученый-иммунолог или когнитивист не может остенсивно определить некий локальный участок организма в качестве единственного ответственного за функционирование иммунитета или познания, поскольку он включает в себя как молекулярные события и процессы, так и те вполне доступные феноменальному сознанию явления. Делокализация иммунных процессов, таким образом, соответствует делокализации сознания, которое не может быть локализовано в конкретном участке мозга, будучи эмерджентным эффектом взаимодействия мозга, тела и среды, взаимно конституирующих друг друга. Иммунные и когнитивные процессы функционируют как воплощенные процессы «вдействия», не сводимые к их составляющим.

Иммунная система определяется способностью к распознаванию, обучению, памяти, разграничению себя и не-себя. Выделяя базовые условия «когнитивности», Варела постулирует: система способна к познанию, если (1) она способна к связке восприятие/действие, (2) связь восприятия и действия

опосредована эмерджентными свойствами лежащих в ее основании сетевых процессах (т.е. восприятие и действие образуют «*операционально замкнутую*» систему); (3) действия системы должны направляться ее восприятием. В этом смысле можно говорить, что иммунные системы — это когнитивные системы: ведь они опознают молекулярные границы тела, «запоминают» историю взаимодействий индивидуального организма со средой, определяют границы того, что Варела и его соавторы называют «иммунной», или «молекулярной» самостью, которая оказывается эмерджентным эффектом глобальной регуляции иммунной системы и истории трансформации соматических компонентов индивида.

Более того, особый характер устройства иммунной системы, то, как она сплетает воедино разнородные процессы в организме, позволяет Вареле указать на то, что иммунные системы способны к проявлению сложного когнитивного поведения, обладают аутопоэтической организацией и при этом способом своего структурного воплощения отличаются от более привычных для когнитивной науке нам структур, включающих в себя мозг и нейронные сети.

Ранее мы уже сталкивались с попытками предложить альтернативу центрированным на мозге представлениям о познании у Натали Девра — однако здесь, в отличие от феноменологии соматовегетативных процессов, речь идет не столько об экзистенциально-практическом прочтении аффекта и его кардиологических параметров, сколько о когнитивном прочтении телесных процессов, которые предлагается прочитывать как не-нейрональные структурные реализации познавательной организации систем. Более того, если нейронная сеть, или мозг, предполагают ориентацию в физическом пространстве, что предполагает исполнение практических задач по распознаванию пространственных форм, то, как пишет Варела, иммунная система имеет дело с ориентированием не в физическом пространстве а в *фазовом*, что предполагает внимание к предшествующей истории смены состояний системы и ее готовность к новому «опыту» на основе всех предшествующих контекстов взаимодействия. Стоит еще раз упомянуть аналогию Дюпюи между

интенциональностью и аттрактором, определяющим движение системы в фазовом пространстве – во многом такое описание оказывается применимым также и к аутопоэтическим системам, в число которых входит иммунная система, которая демонстрирует «соматическую морфологию» движения в фазовом пространстве. Здесь мы имеем дело с тем, как познавательная деятельность «вдействуется» системами, воплощающими «био-логику» аутопоэтической организации при помощи структур, которые отличаются от более привычных структурных реализаций аутопоэзиса, «проецирующих» антропоморфные представления. Варела утверждает, что иммунные сети показывают то, как в природе познание осуществляется как «вдействие», в котором система определяет своими действиями по самоподдержанию область, наполненную значением *для нее*, и выступающую тем самым ее обитаемым, осваиваемым миром – буквально *жизненным* миром.

3.2.4. «Вдействуя» самость: взаимозависимое возникновение

Взаимосвязь восприятия и действия, тематизируемая энактивизмом при помощи понятия «вдействия», раскрывает обладание системой субъективной перспективы на мир, в котором она распознает источники значения и аффордансы, предоставляющие ей возможность осуществления действия. Другими словами, не будь у системы воспринимаемого мира, она не была бы способна к действию, а наблюдаемые «со стороны» движения системы были бы лишь слепыми, хаотическими «рывками», не соотносящимися с контекстом окружения. Потому, когда с позиции наблюдателя утверждается, что система действует, это означает, что она осуществляет действия внутри воспринимаемого ею мира, который раскрывается ей в субъективной феноменальной перспективе.

Эта феноменальная перспектива системы, дающая измерение первого лица, воплощает познавательную организацию в определенных воплощенных структурах. Для прояснения и обобщения этих рассуждений Варела применяет сетевую метафору познавательной активности, заимствуемую им в программе

коннекционизма. Так, познание в коннекционизме определяется организационно как процесс протяженного во времени локального взаимодействия единичных элементов (units). Локальные взаимодействия регламентируются глобальной организацией системы, включающей их в себя. Эти взаимодействия на уровне функционирования всей системы производят глобальные паттерны поведения системы, являющиеся эмерджентными относительно всей сети, образуемой взаимодействующими элементами. На уровне глобальной организации система представляет собой процесс постоянной отладки (tuning) взаимоотношений локальных элементов, вследствие чего последняя приобретает способности, недоступные каждому из составляющих ее элементов по отдельности. Применительно к аутопоэтической организации живых/познающих систем это значит, что локальные (молекулярные, нейронные) процессы взаимодействия простейших составляющих на глобальном уровне производят такие состояния системы, которые не могут быть сведены к распределенным в сети элементам, а эмерджентно порождаются ими, и при этом задают перспективу, из которой они могут быть обнаружены.

Другими словами, структурное воплощение организационных инвариантов системы обладает эмерджентным характером, спонтанно возникая в результате взаимодействия составляющих систему структур, реализующих тот или иной способ «компоновки» инвариантов системы. Здесь происходит перенос акцента на динамику локальных взаимодействий, вследствие которых возникает нечто новое, не «просматриваемое» «изнутри» перспектив индивидуальных составляющих этих процессов. Кроме того, эти локальные взаимодействия должны рассматриваться как изначально «охваченные» тем, что возникает вследствие их сетевого, распределенного взаимодействия: локальные взаимодействия между нейронами в мозге, между компонентами иммунной системы, или же, говоря более широко, между когнитивными, иммунными, телесными и социальными процессами не могут рассматриваться «сами по себе» вне связи того, возникновению чего они положили основание. Соответственно, локальные процессы в сети неотделимы от их глобального

эмерджентного эффекта, который, в свою очередь, сам оказывается несводим к ним. Аутопоэтическая система познает мир, что в данном случае означает: она обладает феноменальной перспективой, производимой ее сетевой структурой, однако не сводимой к ней. Наблюдение за аутопоэтической системой – это наблюдение за системой, обладающей собственным миром. Взаимодействие нейронов должно рассматриваться лишь в связи с тем, что оно порождает познавательные процессы, а молекулярные взаимодействия иммунной системы — в свете соматического самопознания тела.

Взаимосвязь локального и глобального уровня, функционирование которых всегда обладает взаимно обуславливающим характером, показывает, что локальное и глобальное, и, более широко, структурное и организационное, находятся в отношениях «взаимозависимого возникновения». Это понятие, заимствуемое Варелой из буддийской философии, предлагает иное понимание причинности, чем то, которое признано в западной интеллектуальной традиции. Переведя понятие «пратитья самутпада» (*pratītya samutpāda*) на язык современной им науки³⁹¹, Варела, Томпсон и Рош предлагают концептуализировать отношение между процессами самоорганизации локальных аутопоэтических систем (иммунной, когнитивной, соматической, социальной, культурной) и глобальными процессами феноменального опыта, возникающего вследствие интеграции этих разноуровневых процессов. Более того, они предлагают артикулировать буддийскую «двенадцатичленную формулу бытия» на язык энактивизма, возводя субъективный полюс индивидуального «я» к предлежащим ему процессам.

Динамика «взаимозависимого возникновения» феноменального «я» и производящих его локальных процессов восприятия, автоматических иммунных и рефлекторных реакций, механизмов принятия решений и т.д. обладает той спецификой, что локальные составляющие эмерджентной «самости» производят ее *мгновенно*. Субъект – «собственник» этих процессов не способен осознать свою зависимость от них «изнутри» своего опыта. В то же время, как

³⁹¹ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. P. 111-115.

утверждают Варела, Томпсон и Рош, с точки зрения архитектуры искусственного интеллекта здесь уместно говорить не о едином цельном агенте, а о целом собрании агентов, каждый из которых исполняет свою локальную задачу. То, как рассматривать систему, зависит от уровня рассмотрения, принятого наблюдателем³⁹². Если делать акцент на глобальной организации системы, то перспектива первого лица оказывается приоритетной: наблюдаемая система обладает собственной перспективой на мир, что является определяющим для объяснения ее поведения. Если фокусироваться на локальном уровне организации системы, то она распадается на множество подсистем. При этом целая система возникает вследствие *спонтанного* взаимодействия подсистем и не осуществляет какой-либо заранее заданный план³⁹³.

Отношения между спонтанно взаимодействующими друг с другом подсистемами подчинены логике «взаимозависимого возникновения», что означает: они связаны друг с другом не каузально, а так, что каждый элемент обуславливает следующий и сам обусловлен предыдущим. Научной параллелью такому рассмотрению причинности является сетевая организация мозга и иммунной системы, а также аутопоэтическая молекулярная организация жизни. Это справедливо также применительно к субъективному опыту человека, который энактивисты предлагают толковать в буддийском ключе как нескончаемый поиск субъективного полюса опыта, который «заземлил» бы его в фиксированной и перманентной самости³⁹⁴. Однако ясно, что для буддизма такой поиск субстанциального «я» отчуждает человека от проживаемого им опыта, который подчинен логике «автоматического» обуславливания одного элемента другим. А учитывая открытый когнитивной наукой и исследованиями в области искусственного интеллекта аспект мгновенности возникновения глобальной «самости» из неподвластных ей локальных процессов, энактивизм отдает методологический приоритет не общим унифицированным моделям поведения системы как целого, а объяснению частных познавательных действий

³⁹² Ibid. P. 107.

³⁹³ Ibid. P. 105.

³⁹⁴ Ibid. P. 110.

и поиску способов связать их друг с другом³⁹⁵. В качестве следствия энактивизм предлагает понимать «самость» как *виртуальное* образование – т.е. как глобальное образование, находящееся в зависимости от локальных процессов, которые, в свою очередь, оказываются «охваченными» тем, что возникло эмерджентно в результате их взаимодействия. Следовательно, здесь работает логика «где одно, там другое», выраженная в понятии «взаимозависимого возникновения». А с точки зрения исследования когнитивных процессов Варела, Томпсон и Рош предлагают сосредоточиться на том, как рекуррентные эмерджентные виртуальные «самости» возникают вследствие спонтанного взаимодействия агрегатов³⁹⁶.

Буддийские коннотации здесь развиваются далее, и приводят к тому, что энактивисты интерпретируют медитацию, раскрывающую сознанию его зависимость от неподконтрольных ему процессов, как феноменологическую практику, дополняющую коннекционистское понимание познания. При этом феноменологическая медитация становится методологическим основанием для исследования опыта от первого лица. Достижение «осознанности» (*mindfulness*) позволит субъекту прервать цепь обусловливания и обнаружить свою зависимость от производящих его процессов, которые приобретают конститутивную роль в феноменологическом смысле³⁹⁷. Виртуальность субъективного «я» заключается в том, что рефлексивная практика позволит ему «раствориться» в подлежащих ему процессах. Тем самым, как писал Варела, такие процессы, как «возникновение многоклеточных организмов, обладающих онтогенезом; семиотическая коммуникация у общественных животных; возникновение языка в ходе гоминизации; изобретение письма и вступление в человеческую историю; рефлексивное самосознание и изобретение философии; современность и рождение науки»³⁹⁸ станут вариациями одной и той же логики – «где одно, там другое».

³⁹⁵ Ibid. P. 105.

³⁹⁶ Ibid. P. 110.

³⁹⁷ Ibid. P. 115.

³⁹⁸ Varela F. J. A Cognitive view of the immune system. P. 35.

3.2.5. Множественная самость и отказ от субстанциального «я»

Итак, что мы получаем в результате? Сам Варела считает, что когнитивное понимание иммунной системы развивает его понимание познания как множественного «вдействия» единой аутопоэтической организации в различных структурных воплощениях, свидетельством чему является наглядный факт видового разнообразия земных форм жизни. Взаимозависимость между иммунной системой и ее соматической окружающей средой уподобляется им взаимозависимости экологической ниши и видов живых существ, обитающих в ней: окружающая среда преобразуется, преобразуя систему. Он пишет:

Молекулярный мир, в котором мы обитаем, таким образом, не является пред-данным (*pre-given*), лишь впоследствии осваиваемым *post facto* нашими иммунными системами в ходе некоего оптимального приспособления. Скорее он прокладывается как путь, по которому мы шествуем, и который неотделим от порождаемого при этом мира³⁹⁹.

Развивая тему отказа от субстанциального «я», Варела выделяет множество локальных «самостей», взаимодействие которых производит феноменальное «я»: «безличных самостей» (*selfless selves*). Локальные «самости» безличны и лишены полюса индивидуального субстанциального «я». Первым типом такой «самости» является минимальная, *клеточная* «самость» — обладающая аутопоэтической организацией простейшая живая система, жизнь которой подчинена задаче поддержания и сохранения организационных инвариантов в неизменном виде в ходе онтогенетических трансформаций, «инкарнирующих» систему в среду, «вдействируемую» системой.

Примером здесь может служить бактериальный хемотаксис, рассматриваемый в качестве наиболее очевидного примера аутопоэзиса. Система, живущая в среде, своей деятельностью превращает среду в (феноменологический)

³⁹⁹ Varela F. J., Coutinho A., Dupire B., Vaz N. Cognitive networks: Immune, neural, and otherwise. P. 373.

мир; следовательно, жизнь системы в мире есть *прирост значимости* (surplus of significance)⁴⁰⁰, когда среда распознается как набор возможностей действия.

Но каковы истоки осуществления означивания системой? Варела считает, что необходимость в означивании основана на фундаментальном стремлении живых систем восполнять нечто недостающее, потому он заявляет, что жизнь как познание основана на *нехватке* (lack), когда практическое, телесное ориентирование системы в среде создает ситуационный контекст, «из» которого среда считывается как набор значений. Так, сахароза может быть опознана как пища только тогда, когда бактерия движется по направлению к ней как к элементу метаболизма⁴⁰¹.

Помимо рассмотренной выше *иммунной* «самости» Варела выделяет также *когнитивную*, перцептивно-моторную «самость», «вдействуемую» в автоматических, рефлекторных поведенческих реакциях. Когнитивная «самость» возникает в результате динамически ориентирующегося в пространстве тела.

Четвертый тип «самости» охватывает *социолингвистическое* субъективное «я», вступающее в коммуникацию с другими, что, в свою очередь, порождает пятый, финальный тип — *коллективную* социальную множественную тотальность. Важно то, что даже на этом уровне, который ранее я предложил связать с понятием манифестного образа Уилфрида Селларса, не идет речь о «я» как о субстанциальном полюсе субъективного опыта⁴⁰².

⁴⁰⁰ Varela F. J. Organism, Cognitive Science, and the Emergence of Selfless Selves // Revue européenne des sciences sociales. 1991. Vol. 29. № 89. P. 179-180. В словоупотреблении Гуссерля прирост значимости обозначается термином *Geltung*.

⁴⁰¹ С этим же связана *креативность* жизни: познание как заполнение недостающим означает учреждение нового, при этом удивительным образом «оставляющее все как есть» — в самой среде вроде бы ничего не изменяется, однако меняется характер взаимодействия среды и ее обитателя. Потому, с точки зрения наблюдателя, преобразование «нейтральной» среды в обжитой мир не привносит чего-либо нового в среду. Меняются скорее способы взаимодействия между системой и элементами среды (аффордансами), как и способы взаимодействия систем друг с другом. Здесь вновь указывается на необходимость занять эмпатическую позицию относительно живых систем и принимать к сведению, что, с точки зрения систем восполняющие смысловые лакуны «вдействия» качественно преобразуют субъективно проживаемый ими мир.

⁴⁰² Для сравнения позволю себе привести развернутую цитату из Дэниела Стерна: «Существует физическая самость, которая воспринимается как связанное, обладающее собственной волей физическое единство, со своей уникальной аффективной жизнью и историей. Эта самость, как правило, действует за пределами осознания. Она принимается как само собой разумеющееся, и ее даже сложно вербализовать. Это ощущение самости в переживании, которое я называю ощущением ядерной самости. Ощущение ядерной самости — это позиция, основанная на действии многих межличностных способностей. И когда формируется эта позиция,

Варела считает, что благодаря предлагаемому им подходу «безличных самостей» познающие системы могут быть проанализированы с двух позиций. Во-первых, они могут быть рассмотрены согласно восходящей (upwards) эмерджентности, когда мы имеем дело со свойствами, организационно более сложными, чем порождающие их локальные компоненты и их взаимодействия. Поэтапное рассмотрение каждого из типа «самостей» от клеточного к социальной представлено в подходе Варелы. Во-вторых, можно рассматривать их согласно нисходящей (downwards) логике, где глобальные высокоуровневые свойства «распадаются» на локальные взаимодействия между простыми составляющими. При этом системное видение, рассматривающее аутопоэтическую организацию и воплощающие ее структуры не позволяет рассматривать каждый из уровней организации по отдельности вне зависимости от производимых им эмерджентных эффектов и производящих их более простых составляющих. Применительно к виртуальной самости это означает, что она не может быть где-либо локализована в каком-либо из простых составляющих системы. Только постоянные динамические взаимоотношения между элементами, распределенные в пространстве и времени, способны привести к возникновению самостей различного порядка сложности⁴⁰³.

субъективный социальный мир меняется, и межличностный опыт начинает действовать в другой сфере, в области ядерной соотнесенности. Эта трансформация, или творение в процессе развития, происходит примерно между вторым и шестым месяцами жизни, когда младенец ощущает, что он и мать разделены физически, являются различными действующими лицами, имеют разные аффективные переживания и разные истории. Это одна возможная организующая субъективная позиция в отношении самости-и-другого. Затем приблизительно между седьмым и девятым месяцами жизни у младенца начинает развиваться вторая организующая субъективная позиция. Это происходит, когда он «обнаруживает», что помимо его собственной психики есть и другие. Самость и другой теперь не просто ядерные сущности физического присутствия, действия, аффекта и непрерывности. Они теперь включают в себя субъективные ментальные состояния — чувства, мотивы, намерения, — которые кроются за физическими происшествиями в сфере ядерной соотнесенности. Новая организующая субъективная позиция определяет качественно иную самость и другого, которые могут «держаться в голове» невидимые, но предполагаемые ментальные состояния, такие как намерения и аффекты, управляющие явным поведением. Эти ментальные состояния и становятся содержанием отношений. Это новое ощущение субъективной самости предоставляет возможность для интерсубъективности между младенцем и родителем и действует в новой области соотнесенности — в области интерсубъективной соотнесенности, — которая достигается квантовым скачком за пределы области ядерной соотнесенности» (Стерн Д. Н. Межличностный мир ребенка: взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития. СПб.: Восточно-Европейский Ин-т Психоанализа, 2006. С. 36-37). Здесь показывается, как восприятие младенцем окружающего мира и ближайшего социального окружения формирует его довербальную субъективную позицию, состоящую из нескольких «самостей», каждая из которых «накладывается» поверх предыдущей, позволяя разворачиваться ментальным состояниям в сфере интерсубъективной соотнесенности. Важно отметить, что в этом психоаналитическом сюжете вскрывается близость тематизации интерсубъективной «межтелесности» у Делпа и исследования взаимодействия «безличных самостей» в энантикизме.

⁴⁰³ Ibid. P. 174.

Варела связывает эмерджентное возникающее социальное, личностное «я» с intersubjective языковой коммуникацией: «То, что мы называем “Я”, нами самими, может быть проанализировано как возникающее (arising) из рекурсивных языковых способностей человека и его уникальной способности к самоописанию и изложению (narration)»⁴⁰⁴. Личностное *Ego*, в качестве полюса, «собирающего» вокруг себя поток сознания, является, согласно Вареле, Томпсону и Рош, «историческим паттерном», объединяющим воедино различные эпизоды индивидуального опыта, что позволяет системе поддерживать свой гомеостаз.

3.2.6. «Естественный дрейф» и мир, лишенный основания

Гипотеза о «безличных самостях» рассматривает онтогенез системы, траекторию ее эпигенетического развития в пределах индивидуальной жизни. Но что аутопоэзис и энактивизм способны сказать об эволюции? Известно, что теория аутопоэзиса Матураны и Варелы указывает на стремление аутопоэтической системы минимизировать энергетические потери, в связи с чем поддержание организации в неизменном виде может быть рассмотрено как препятствие эволюции. С этим связана критика идеи аутопоэзиса как антиэволюционистского понятия: как система способна трансформироваться в ответ на воздействия среды, если ее жизнедеятельность есть не что иное, как постоянное поддержание одной и той же организации? Понятие «структурной пластичности», как кажется, не дает ответа на этот вопрос, поскольку указывает на множественность способов воплощения аутопоэзиса в природе. Пластичность здесь понимается не в смысле способности к преобразованию.

Энактивизм предлагает собственное решение этой проблемы, связывая свое понимание познания как «вдействия» с естественно-исторической динамикой видовых преобразований. Традиционное понимание эволюции, сформировавшееся в его современной форме в 70-80-х годах, понимает ее как адаптацию форм жизни к условиям среды. Естественный отбор выступает

⁴⁰⁴ Ibid. P. 192.

своего рода «прокрустовым ложем» спектра эволюционных преобразований, отсекая неприспособленные виды, над каждым из которых нависает угроза вымирания. Аутопоззис указывает на множественность наблюдаемых форм жизни, каждая из которых реализует свое «структурное сопряжение», производящее индивидуальную феноменальную перспективу. В свою очередь, энактивизм стремится показать, что эволюция есть свободное движение форм жизни, каждая из которых по-своему «вдействует» свои обитаемые миры, каждый раз заново наполняемые смыслом в зависимости от характера «нехватки» той или иной формы жизни⁴⁰⁵.

Энактивизм предлагает новый аргумент против понимания эволюции как адаптации, исходя из максимы философии жизни Йонаса о том, что жизнь есть познание. Как утверждают Варела, Томпсон и Рош, для классического когнитивизма, перенимающего адаптационный взгляд на эволюцию, познание оказывается подчиненным задаче адаптации к условиям среды: предоставляя как можно более точную *репрезентацию* мира, оно обеспечивает *приспособление* и выживание⁴⁰⁶. Такое понимание связки познания и эволюции энактивисты предлагают называть *прескриптивным*. Оно *предписывает* то, каким должен быть желательный репертуар познавательных действий форм жизни, чтобы их не постигло исчезновение. В познании оказывается запрещено все, что не способствует адаптации. Ошибочное познание оказывается эволюционно невыгодным, ведь над каждым видом нависает дамоклов меч быстрого

⁴⁰⁵ Надо сказать, что такое понимание эволюции как становления новых форм жизни, будто бы «пробующее» различные структурные воплощения аутопоззиса, предлагаемое Варелой, Томпсоном и Рош, не является таким уж радикально новым. К примеру, еще в конце 1970-х годов американские биологи Стивен Джей Гулд и Ричард Левонтин раскритиковали понимание эволюции как адаптации: наблюдаемые факты морфологии животных говорят о том, что далеко не вся морфология возникла вследствие адаптации животных к «объективным» условиям среды, ведь, к примеру, такой параметр человеческого облика, как форма носа, приобрел современный вид вследствие трансформации других очертаний лица и совсем не предоставляет оптимальную для обонятельной функции форму. См.: Gould S. J., Lewontin R.C. The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme // Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences. 1979. Vol. 205, № 1161. P. 581-598. То же самое можно встретить в теориях эволюционной биологии развития (evo-devo), которая развивает представление об организме как об объекте и субъекте эволюции, что означает: единицей эволюционной трансформации является не популяция представителей одного вида, а «сборку» из популяции, ее среды и всех возможных взаимодействий между ними. См., к примеру: Кэрролл Ш. Бесконечное число самых прекрасных форм. Новая наука эво-дево и эволюция царства животных. М.: АСТ, CORPUS, 2015.

⁴⁰⁶ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. P. 194.

вымирания, если он не будет адаптироваться. Потому, как следствие, для когнитивизма очевидным является понимание познания как обеспечения точного субъективного образа мира в репрезентации. Познавательная активность ограничивается желательным репертуаром действий, реализующих оптимальный сценарий приспособления.

Помимо биологической критики отдельных положений адапционизма, энактивизм, исходя из фактов наблюдаемых земных форм жизни, понимает более «миролюбивое» понимание эволюции. Точно так же, как в критике Варелой «оборонной» метафоры работы иммунной системы, предлагается *проскриптивное* видение познания и, как следствие, эволюции. Разрешено все, что не воспрещено. До тех пор, пока система способна поддерживать аутопоэтическую организацию, модифицируя отдельные составляющие своей структуры, наблюдатель может утверждать, что система познает. Следовательно, она не отражает объективную реальность, а конституирует собственный мир, с которым она «сопряжена». Понятие «структурной пластичности» обобщается до масштабов целой видовой популяции, которая так же, как индивидуальный организм, должна поддерживать свою взаимосвязь с миром.

Энактивизм предлагает не предписывать эволюционно выгодное когнитивное поведение, а исходить из факта принципиальной множественности структурных воплощений аутопоэтической организации в природе. Соответственно, Варела, Томпсон и Рош предлагают «*бриколажное*» понимание эволюции, развивающее представление о познании как «вдействовании»: система и среда объединены отношениями «взаимозависимого возникновения», в ходе которого система «вдействует» мир, который, в свою очередь, воздействует на нее, учреждая бесконечные рекурсивные петли, сплетающие воедино систему и среду. Где наблюдается система, там наблюдается и обжитой ею мир, что означает, что отношения между ними не сводятся к одностороннему давлению, испытываемому системой. Эволюция обладает динамическим измерением и является, по словам Матураны и Варелы, «*естественным дрейфом*»: они предлагают понимать эволюцию форм жизни как процесс преумножения

различных форм аутопоэзиса. Они развивают аналогию «древа органической эволюции» с ветвящимися наследственными линиями:

Представьте себе холм с остроконечной вершиной. Вообразите, будто вы находитесь на вершине и скатываете оттуда капли воды, одну за другой, всегда в одном и том же направлении, хотя (из-за механики ваших действий) они начинают свое движение по-разному. Представим себе, что каждая скатывающаяся капля оставляет след — своеобразную запись своего спуска по склону.

Ясно, что при многократном повторении эксперимента мы будем получать слегка различные результаты. Одни капли будут скатываться прямо вниз, другие будут встречать на своем пути преграды и по-разному огибать их — из-за небольших различий в массе или начальном импульсе. Ветер может слегка меняться и вынуждать капли отклоняться от первоначального направления или двигаться по извилистой линии, кроме того, следы от предыдущих капель, оставшиеся на поверхности, сделают ее неоднородной, и так до бесконечности.

<...>

Вершина и выбранное начальное направление эквивалентны обыкновенному анцестральному организму, порождающему потомков с легкими структурными изменениями. Многократное повторение эквивалентно многим наследственным линиям, берущим начало от этих потомков. Разумеется, холм олицетворяет среду, окружающую живые существа. На протяжении истории она изменяется отчасти независимо от того, каким образом развиваются живые существа, а отчасти зависимо от них, что в нашей модели соответствует уменьшению высоты. В то же время непрерывное скатывание водяных капель по склону холма при

неизменном сохранении убыли потенциальной энергии мы связываем с сохранением адаптации⁴⁰⁷.

Эволюция, таким образом, подчинена не детерминистским законам, а вероятностным закономерностям, предполагающим возможность флуктуаций и отклонений от заранее заданной программы. Она является продуктом сохранения аутопоэзиса, потому предлагается сместить акцент в пользу «дрейфующего», ветвящегося характера филогенеза, который, в таком ключе, представляет собой процесс увеличения видового разнообразия в природе. Различные способы структурного воплощения в природе и соответствующие им феноменальные перспективы существуют не потому, что решают задачу оптимальной адаптации к среде, а потому, что возможны.

Это означает, что наблюдаемые живые существа суть результат *контингентной игры форм*, а не телеологического движения к оптимальному приспособлению к условиям среды. Познание, соответственно, также не подчиняется задаче отображения объективной реальности. Познавать – не значит стремиться к соответствию объективной истине. В свою очередь, энактивизм утверждает, что познание «вдействует» познаваемую реальность, которая лишена реальности вне «вдействия». Человеческая реальность предоставляет собой одну из множества перспектив, реализуемую вследствие материальных практик познания, науки и культуры; не существует объективной, не зависящей от воспринимающего, объективной реальности — как не существует и субстанциально целостного, неизменного «Я», ее познающего. Варела, Томпсон и Рош пишут:

наше человеческое воплощение, мир, вдействованный (enacted) нашей историей сопряжения, отражает лишь одну из возможных эволюционных траекторий. Мы всегда ограничены проложенным нами путем,

⁴⁰⁷ Матурана У., Варела Ф. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 96-97.

но не существует какого-либо окончательного основания предписывать осуществляемые нами шаги.⁴⁰⁸

Идея «естественного дрейфа» позволяет утверждать, что познание может быть «вдействовано» множеством различных способов, и человеческое познание мира оказывается лишь одной из множества траекторий в ветвящемся потоке органической эволюции. С этим связана идея «безосновности» (*groundlessness*), которую Варела, Томпсон и Рош заимствуют из буддизма и трактуют в свете предложенного ими «проскриптивного» понимания эволюции. «Безосновность» означает, что поиск объективной, общей всем познающим системам реальности, не может получить удовлетворительный ответ. Это связано как с энактивистским пониманием эволюции как «естественного дрейфа», так и с идеей кругового характера «взаимозависимого возникновения». Как пишет итальянский биолог Пьер Луиджи Луизи, действительностей существует столько же, сколько есть различных типов наблюдателей, ведь каждый из них обладает собственной структурой, и, как следствие, собственной логикой реализации своего совместного возникновения (*co-emergence*) с окружающей средой⁴⁰⁹. Наблюдатель оказывается неспособен выйти за пределы мира, возникшего в результате «вдействия», которое в рамках естественной установки осуществляется автоматически не может быть приостановлено или взято под контроль.

3.3. Нейрофеноменология – наука об опыте/наука опыта

Интересным образом это феноменологическое «открытие» — обнаружение лишенности основания как полюса «объективной реальности», так и полюса «познающего субъекта» — получило развитие в связи с интересом представителей энактивизма к рефлексивным практикам. Проблему эмерджентности индивидуального «я», как и проблему «безосновности» Варела, Томпсон

⁴⁰⁸ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind*. P. 214.

⁴⁰⁹ Luisi P.L. *The Emergence of Life*. P. 174.

и Рош рассматривают как развитие «нигилистического» потенциала, неявно присутствующего в современной науке о сознании. Они утверждают: «в конце концов, мы определяем мир как не-я, как то, что отлично от меня, но как мы можем делать это, если отныне мы лишены самости как точки опоры?»⁴¹⁰. Сознание оказывается лишено опоры, ведь оно лишено доступа к объективной реальности (оказываясь в ситуации «безосновности»), не может быть где-либо локализовано (будучи эмерджентным и потому не сводимым ни к мозгу, ни к телу) и не привязано к полюсу субстанциальной субъективности (будучи виртуальным эффектом интеграции «безличных самостей»). Эта ситуация может быть дополнена более поздними рассуждениями Варелы о том, что сознание ни существует, ни не существует, будучи лишь паттерном, возникающим в потоке проживаемого опыта. Воспринимаемый субъектом мир и исходная ситуация нахождения субъектом самого себя в мире оказываются неотделимыми друг от друга⁴¹¹.

Здесь следует указать на то, что одной из задач энактивизма, провозглашенных Варелой, Томпсоном и Рош, является введение субъективного, опытного (experiential) измерения в когнитивную науку⁴¹². Уже в рамках теории аутопоззиса подчеркивалась ориентация на перспективу, раскрываемую системе ее «структурным сопряжением» со средой, и не сводимую к наблюдаемому поведению системы. Энактивизм сделал еще больший акцент на субъективном, опытном характере познания, осуществляемого как «вдействие» мира, наполненного значением.

Однако как соотносится феноменологическая перспектива с идеей «расширенной когнитивной науки» и идеей «виртуальной самости» как эмерджентного образования? Чем энактивизм отличается от коннекционизма, сводящего проявления когнитивного к самоорганизации нейросети, или от нейрофилософии, отказывающейся от идеи индивидуального «я»?

⁴¹⁰ Ibid. P. 217.

⁴¹¹ Varela F. J. Steps to a Science of Interbeing: Unfolding the Dharma Implicit in Modern Cognitive Science. // Watson G., Bachelor S. & Claxton G. (eds.) The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and Our Day-to-Day Lives. New York, Rider, 2000. P. 76.

⁴¹² Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. P. XVI.

По всей видимости, энактивизм отличается от этих подходов тем, что предлагает дополнить эти открытия исследованием опытной стороны указанных процессов – того, *каково* быть эмерджентным продуктом интеграции нескольких процессов. С этим связана практическая ориентация энактивизма, которую он заимствует у феноменологии, буддизма и психоанализа: самопознание *преобразует* субъекта⁴¹³. Субъект феноменологии, как и достигший просветления медитирующий или пациент психоаналитика – все они преобразуются, узнав нечто новое о самих себе, знание о собственной природе непосредственно затрагивает их жизнь. Именно по этой причине Варела, Томпсон и Рош предлагают расширить кругозор когнитивной науки, дополнив ее исследованием человеческого опыта⁴¹⁴. Они сомневаются и колеблются:

Какова нейронная сеть, способная поддержать Dasein, воплощенную экзистенцию? <...> В той мере, в какой исследования в когнитивной науке все больше требуют, чтобы мы пересмотрели нашу наивную идею того, что такое познающий субъект (с его недостаточной прочностью, распределенной динамикой и порожденностью из неосознаваемых процессов), необходимость в связке между когнитивной наукой и неисчерпаемым прагматическим подходом к человеческому опыту будет становиться все более насущной⁴¹⁵.

Здесь, между объяснением сознания в когнитивной науке и его пониманием в рефлексивном анализе человеческого опыта, возникает запрос на открытый прагматический подход к субъективности, который, заимствуя категориальный аппарат из философских и научных дисциплин, находил бы место опыту в научном образе человека. Опыт является неотъемлемой составляющей человеческой жизни, будучи, согласно энактивистам, ключом к разгадке проблемы сознания.

⁴¹³ Ibid. P. 6.

⁴¹⁴ Ibid. P. 14.

⁴¹⁵ Ibid. P. 127.

В 1996 году интерес Франсиско Варелы к сформулированной годом ранее «трудной проблеме сознания» получил развитие в программе нейрофеноменологии. Нейрофеноменология представляет собой применение знактивизма к исследованию сознания от первого лица в когнитивной науке⁴¹⁶. При этом, как считает Варела, эта программа предлагает *методологическое* разрешение трудной проблемы сознания. *Рабочей гипотезой* нейрофеноменологии является признание взаимных ограничений, накладываемых проживанием субъективного опыта на *объяснение* это опыта когнитивной наукой: «феноменологические подходы к структуре опыта и их аналоги в когнитивной науке находятся в отношениях взаимного ограничения друг другом»⁴¹⁷.

Проблема учета субъективных отчетов испытуемых в рамках математических экспликаций нейрофизиологических процессов приобретает у Варелы и его единомышленников особый статус, находя свое место в рамках «нейропсихо-эволюционной» феноменологии⁴¹⁸. Поскольку «наука сознания» пытается объяснить сознание как природный феномен, обладающий особым статусом, его исследование должно, по Вареле, работать не столько с вычислительными процессами «когнитивного бессознательного», сколько с сознанием, «в» котором, собственно, и происходит манифестация воспринимаемого мира. Поэтому, если когнитивная наука стремится объяснить сознание, она должна стать «систематическим исследованием структур человеческого опыта как такового»⁴¹⁹.

Можно вспомнить о рассмотренном в предыдущей главе проекте Шона Галлахера, где тот предлагает интегрировать локальные феноменологические

⁴¹⁶ Varela F. J. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem // Journal of Consciousness Studies. 1996. Vol. 3. № 4. P. 330-349; Varela F.J., Shear J. First-Person Methodologies: What, Why, How? // Varela F.J., Shear J. (eds.) The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness. Imprint Academic, 1996. P. 1-14. Описание субъективного опыта представляет для когнитивной науки нетривиальную задачу, поскольку значительная часть субъективного опыта протекает ниже порога рефлексивного сознания. Как, к примеру, описать все последовательные ментальные операции, осуществляемые при заучивании наизусть списка имен или стихотворения? Как пишет Клер Петитменжан, наиболее близкий и знакомый опыт, проживаемый «здесь и сейчас», оказывается наиболее труднодоступным, когда мы пытаемся описать его. Сосредоточение внимания на опыте и его описание предполагает не только определенные рефлексивные усилия, но и культивацию определенного отношения к опыту, к чему и призывал Варела.

⁴¹⁷ Ibid. P. 343.

⁴¹⁸ Ibid. P. 330.

⁴¹⁹ Ibid. P. 331.

решения в дизайн экспериментов. Феноменолог принимает участие в проектировании того, как будет происходить эксперимент и каково соотношение между формализуемыми отчетами испытуемых о своем опыте и заимствуемыми в феноменологической философии концептуальными новшествами. Тем самым происходит инструментализация описательного аппарата феноменологии, что значительно упрощает феноменологию, переводя ее в естественную установку.

Что же предлагает Варела? На мой взгляд, его проект нейрофеноменологии удовлетворяет запросу на «открытый неисчерпаемый прагматический подход к человеческому опыту», возникшему вследствие открытой энактивности «безданности» индивидуального «я» и «вдействуемого» им мира, а также динамики их «взаимозависимого возникновения». Исходным фактом является поток сознания, «изнутри» которого можно говорить о каузальных связях в мире, в том числе и о каузальных отношениях между сознанием и мозгом. Именно поэтому Варела утверждает, что мы не можем сказать что-либо осмысленное и легитимное относительно сознания и ментальной активности вне того, как они даны нам в опыте. Примат перспективы первого лица в нейрофеноменологии связан с рассуждениями теории аутопоэзиса и энактивизма о зависимости познаваемого мира от того, как устроен познающий, и об ошибочности представления о субстанциальности «я» и мира. Следовательно, нейрофизиологическое объяснение, производимое «изнутри» человеческого опыта, должно рассматриваться как часть этого опыта, который приобретает преимущество перед каузальным объяснением.

Итак, каким должно быть применение нейрофеноменологии в науке сознания? Согласно Вареле, это значит принятие рефлексивной установки относительно собственного опыта. Он предлагает обучать испытуемых базовым навыкам феноменологической рефлексии, которая, при этом, понимается не как априорная аргументация, выстраивающая дедуктивно стройную теорию, а как прагматическая работа над собственными переживаниями, что связано с научением испытуемых проведению различий в своем потоке сознания,

соотнесению своих описательных результатов с результатами других, и, наконец, вычленению интерсубъективных *инвариантов* опыта⁴²⁰. Такая работа дополняется исследованиями электромагнитной активности мозга в аппаратах фМРТ, однако важно понимать, что каузальному нейрофизиологическому объяснению не отдается методологического преимущества перед экспликацией феноменологического самоописания. Чем более «продвинутые» технологии могут быть использованы при фиксации активности мозга, тем более детальным и чутким должен быть описательный инструментарий испытуемых, и наоборот — чем более изощренными становятся различия, проводимые в опыте и сверяемые с опытами других, тем строже становятся требования к когнитивным технологиям.

Я не намерен погружаться в технические детали того, как Варела предлагал соотносить феноменологические и нейрофизиологические решения, поскольку в разбираемой мной статье 1996 года речь идет в большей степени о методологическом предложении, чем о позитивной программе⁴²¹. Нейрофеноменология не предполагает построения амбициозных метафизических программ или философской аргументации. Как отмечают исследователи, предложение Варелы возвращает исследование сознания в самую стихию феноменологической работы, связанной с систематической работой по самоописанию⁴²².

⁴²⁰ Ibid. P. 337; Varela F. J. A Science of Consciousness as If Experience Mattered // Hameroff S.R., Kasziniak A.W., Scott A.C. (eds.) *Toward a Science of Consciousness: The Second Tucson Discussions and Debates*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 1991. P. 36.

⁴²¹ Нейрофеноменология получила достаточно богатую рецепцию и развитие в эмпирических исследованиях. Приведу ссылки лишь на некоторые из них: Lutz A., Thompson E. Neurophenomenology: integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. 2003. Vol. 10. № 9-10. P. 31-52; Petitmengin C., Lachaux J.-P. Microcognitive science: bridging experiential and neuronal microdynamics // *Frontiers of Human Neuroscience*. 2013. Vol. 7. P. 617; Petitmengin C., NaVarro V., Levanquyen M. Anticipating seizure: Pre-reflective experience at the center of neuro-phenomenology // *Consciousness and Cognition*. 2007. Vol. 16. №3. P. 746-764; Reinerman-Jones L., Sollins B., Gallagher S., Janz B. Neurophenomenology: an integrated approach to exploring awe and wonder // *South African Journal of Philosophy*. 2013. Vol. 32. № 4. P. 295–309; Thompson E., Lutz A., Cosmelli D. Neurophenomenology: An introduction for neurophilosophers // Brook A., Akins K. (eds.) *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. Cambridge University Press, 2005. P. 40–97.

⁴²² Bitbol M. Neurophenomenology, an Ongoing Practice of/in Consciousness // *Constructivist Foundations*. 2012. Vol. 7 (3). P. 165-173.

Нейрофеноменологию от других методов исследования от первого лица отличает то, что она предполагает освоение испытуемыми определенных навыков «осознанности» (mindfulness). Варела предлагает следующие шаги, с которых следует начинать обучение базовым навыкам феноменологической рефлексии:

- 1) *Редукция*: под этим подразумевается концентрация на процессе возникновения ментальных состояний в потоке сознания вместо нерелексивного принятия этих состояний. Требуется рассматривать свое сознание не как готовый объект, а как поток спонтанных состояний, в котором одно переживание вытекает из другого. Нужно одновременно быть чутким к моменту *возникновения* переживания, при этом позволяя ему протекать столь же естественно, как если бы редукция не проводилась. При этом требуется воздержание от возможных теоретических интерпретаций опыта — т.е. следует отказаться от попыток каузально объяснить происходящее в жизни субъекта через физиологию, вместо этого обратившись к тому, как этот опыт возник из предыдущего, как он соотносится с моим остальным опытом и как происходящее во мне феноменальные процессы суть проявления определенных инвариантных структур, норм и правил⁴²³.
- 2) *Интуиция*: воздержавшись от теоретических объяснений опыта, субъект приоткрывает «стихию» сознания, имманентная логика которой не предполагает введения различия субъекта и объекта⁴²⁴. Сознание, как утверждает Варела, неразрывно связано с тем, что происходит за его пределами, и в этом смысле оно *трансцендентально*. Работать с этой «стихией» Варела предлагает при помощи приема «эйдетических вариаций», когда, в целях вычленения инвариантов, феномен варьируется в

⁴²³ Вспомним о работе категорий в феноменологии Ласло Тенгели, которые вносят согласованность в опыт. Также следует иметь в виду, что позволение опыту протекать так, как он обычно протекает с сохранением рефлексивной чувствительности к эмерджентному возникновению одного ментального состояния из другого связано не только с феноменологической редукцией, но и с буддийской медитацией, приостанавливающий «взаимозависимое возникновение».

⁴²⁴ Varela F. J. Neurophenomenology. P. 339-340.

множественных горизонтах пространства возможного опыта. Этот процесс имеет интуитивный характер, поскольку в идеале должен привести субъекта к осознанию того, что он обнаружил нечто новое («an ‘Aha!’ experience»).

- 3) *Инварианты*: интуитивное рассмотрение варьируемых феноменов производится не одиночным субъектом, а испытуемым, входящим в коллектив других испытуемых. Рефлексивная работа предполагает продуктивный обмен наблюдениями, что должно помочь вычлениить инварианты опыта, которые не сводились бы к интроспективно обнаруживаемым закономерностям. Варела подчеркивает интерсубъективный характер нейрофеноменологии, в связи с чем формируется методологический запрос на формирование языка описания опыта, интуитивно понятного и позволяющего в простой форме артикулировать свои ментальные состояния. Отчеты от первого лица должны проводиться в унифицированной форме: предлагается использовать анкетирование с открытыми вопросами, апеллирующими к непосредственно пережитому опыту, формальную нотацию вроде предлагаемой Марбахом, или графическую, символическую запись. Общим требованием здесь является то, что используемые средства выражения своего опыта были бы интуитивно ясны и понятны другим. Поэтому, помимо вербальной артикуляции в устной или письменной речи, приемлемыми формами могут стать также формулы, рисунки или схемы
- 4) Для нейрофеноменологии важным оказывается процессуальный аспект рефлексии: испытуемые должны постепенно осваивать дескриптивный аппарат феноменологии, находить индивидуальные категории, обсуждать их с другими, уточнять или модифицировать их в совместной работе. Следовательно, здесь предполагается возможность *тренировки и культивации* рефлексивных навыков. Нейрофеноменологическое исследование никогда не останавливается на достигнутых результатах, ориентируясь на все более тонкие и детальные анализы, проводя

промежуточную *стабилизацию* полученных категорий. Как следствие, оно удовлетворяет запросу на открытое прагматическое исследование опыта, основываясь на продолжающемся обучении и диалогическом обмене позициями между членами исследовательского сообщества.

Архимедовой точкой нейрофеноменологии является методологический паритет человеческого опыта и его научного исследования. Феноменологический анализ не может заменить нейрофизиологическое объяснение, однако он способен вносить в него существенные уточнения, указывая на такие аспекты ментальных состояний, которые не находят удовлетворительного объяснения в рамках принятой каузальной экспликации. Как только коллективный анализ опыта в сообществе испытуемых обнаруживает новые структуры уже изученного опыта – например, особую зависимость между структурой сознания времени и аффективной «открытостью», антиципацией – нейрофизиологическая составляющая должна скорректировать свой подход, учтя это феноменологическое открытие. С другой стороны, если данные, полученные в ходе фМРТ, обнаруживают определенную связь между участками мозга, ответственными за восприятие времени, и эмоциональными центрами, феноменологическое описание должно найти параллельную взаимосвязь в пределах человеческого опыта и культивации его анализа⁴²⁵.

Можно сказать, что нейрофеноменология демонстрирует то, как энактивизм может быть применен применительно к человеческому сознанию и его телесно-деятельно-средовым определениям. Кроме того, важный сдвиг здесь осуществляется в понимании феноменологии как *прагматики* опыта, связанной с отдельными приемами из работ Гуссерля и Мерло-Понти, а также традиции «осознанности» в буддийской медитации. Здесь же обнаруживается искомое Варелой, Томпсоном и Рош расширение горизонта когнитивной науки, включающей в качестве своей неотъемлемой составляющей человеческий опыт – первоисточник «взаимозависимого возникновения» сознания и мира. Нейрофеноменологическое исследование опыта, как считает Варела,

⁴²⁵ Varela F. J. Neurophenomenology. P. 344.

вскрывает момент их зависимости. Сознание, тело и мир «вливаются»⁴²⁶ в единый поток опыта от первого лица – первоисточника всякого суждения о мире, и он не может быть «безболезненно» устранен из научного описания мира. Как писал Томпсон в статье, посвященной памяти Варелы:

Опыт несводим не потому, что он обладает исключительными «свойствами», которые нельзя втиснуть в некую материальную, физикалистскую модель вселенной на манер современного дуализма свойств. Он несводим вследствие своего непреодолимо трансцендентального характера: проживаемый опыт всегда уже предпосылается всякому суждению, всякой модели или теории, и живое тело (*lived body*) является *a priori* инвариантом проживаемого опыта. Опыт – это *die unhintergehbarkeit*, «непересматриваемое» («*ungobehindable*»)⁴²⁷.

Итак, нам удалось рассмотреть развитие программы энактивизма и нейрофеноменологии в работах Варелы. Но каково экзистенциально-практическое значение этих программ? Мы уже увидели, что рефлексивное самопознание сознания в энактивизме вскрывает ему его эмерджентный статус, что значит: нет ни познающего субъекта, ни познаваемого им объекта как таковых, они сливаются воедино в процессе «вдействия», дающего воспринимаемый мир. Эта неразличимость двух полюсов была отмечена Варелой еще в 1980 году, когда он пытался философски осмыслить свое исследование биологических оснований автономии:

первый разрез (*cut*), самое элементарное различие, которое мы можем осуществить, это, вероятно, интуитивно приемлемый разрез между

⁴²⁶ Под «вливанием» в гуссерлевском смысле имеется в виду возможность, после принятия феноменологической установки (здесь – принятия перспективы первого лица воплощенного сознания всерьез), возобновления проведению границ моего тела и «внешнего» ему мира как автономных онтологических элементов в объективном пространстве в пределах естественной установки – однако уже в модифицированном виде (см. §59 «Кризиса европейских наук»).

⁴²⁷ Thompson E. *Life and mind*. P. 394.

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 (recurrent) взаимодействиями, по определению есть мир, зависимый от нашего опыта⁴²⁸.

Эти рассуждения дополняются высказанной в «Воплощенном разуме» «безосновности» и становятся основанием для нигилистических сомнений, высказанных Варелой, Томпсоном и Рош относительно практической составляющей когнитивной науки⁴²⁹. Можно говорить, что энактивизм рискует отождествиться с нейрофилософией, однако их основное различие затрагивает этический, экзистенциально-практический аспект данной проблемы. Ведь, вопреки призывам нейрофилософии, я, узнающий зыбкость своего существования в качестве человеческого существа, которому раскрыт мир, остаюсь таким, наш общий манифестный образ не должен быть устранен, нуждаясь в феноменологическом *прояснении*⁴³⁰. Как писали Варела, Томпсон и Рош в

⁴²⁸ Varela F.J. Principles of Biological Autonomy. New York: Elsevier North Holland, 1980. P. 274.

⁴²⁹ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind. P. 214.

⁴³⁰ В отличие от нейрофилософии и элиминативного материализма, стремящихся «революционализировать» нашу повседневную жизнь, полностью вытеснив манифестный образ мира, энактивизм и нейрофеноменология предлагают то, что Гуссерль называл «реформой жизненного мира». Даже если индивидуальное «я» — это иллюзия, помогающая наладить контакт между мозгом, телом и средой, то это необходимая иллюзия, которая не нуждается в «расколдовывании». Я воспринимаю себя как человека с границами между мной и другими, способен интерпретировать события моей жизни как мои события в субъективном потоке опыта, и никогда не смешиваю свои ментальные состояния с чужими. Можно сказать в духе Гуссерля, что даже если «я» есть лишь фантазм слаженного взаимодействия мозга, иммунной системы, языка и других сходных тел-

«Воплощенном разуме», ссылаясь на повлиявшего на идею «безличных само-стей» Марвина Минского, цена, которую потребуются заплатить за такое знание о себе, слишком высока. Слишком многим нам придется пожертвовать для того, чтобы опознать себя как «сеть сетей», как переплетение иммунных, когнитивных, нейронных и метаболических процессов.

3.4. Прагматика опыта и «наука сознания»

Соответственно, представители энактивизма, осознавая затруднительность положения этого нового, нигилистического знания, указали на необходимость практического преобразования субъекта и его отношения к себе и другим. В книге «Воплощенный разум» эта мировоззренческая часть энактивизма была наброшена лишь контурно⁴³¹, ее развитие, дополненное приемами нейрофеноменологического исследования, можно найти в поздней работе, написанной Варелой совместно с Натали Депра и психологом Пьером Вермешем⁴³². В ней они предлагают конкретную реализацию феноменологии как *практики (praxis)* рефлексивной работы с опытом, который они предлагают понимать как «проживаемое, непосредственное знакомство и имение-дела с полным спектром наших сознаний и действий, с акцентом не на контексте действия, но на непосредственной и воплощенной, и, таким образом, неизбежно персональной, природой содержательности действия»⁴³³. Тем самым утверждается, что исследование сознания и его проживание суть две стороны одного и того же неразделимого процесса.

Исследовательской задачей, которую ставят перед собой Депра, Варела и Вермеш, становится не формирование теории, объяснительной системы или некоей рациональной философии опыта и сознания; вместо этого предлагается заострить внимание на «узнавании себя как познаванию в первом лице»

систем, то несомненным остается факт, что в этой грезе есть *некто*, кто грезит — пусть даже он не может быть локализован как объект, будучи эмерджентным продуктом интеграции различных процессов.

⁴³¹ См., в частности, главы 10 и 11: Ibid. P. 217-254.

⁴³² Depraz N, Varela F. J. Vermesch P. On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002.

⁴³³ Ibid. P. 2.

(becoming aware as coming to know in the first person)⁴³⁴. Буддийский принцип «где одно, там другое» применительно к сознанию и миру дополняется указанием на *практический* характер вовлечения в интересубъективную жизнь. Нейрофеноменология предлагает общее понимание методологии проведения исследования сознания, которое вырабатывало бы интересубъективно удостоверяемые категории и инварианты. Теперь же исследователи стремятся раскрыть деятельный, социальный характер познания. Это связано не только с коллективной работой в исследовательских группах в пределах когнитивной науки, но с социальностью спонтанно осуществляемого действия, «охваченного» рефлексивным сознанием. Идет речь о «схватывании» интенциональной структуры действия непосредственно в момент осуществления самого этого действия.

Депра, Варела и Вермеш отсылают к американскому прагматизму и марксистскому понятию *praxis*. Связывание опыта с действием продолжает энактивистское понимание познания как «вдействия», разворачивая дальнейшую критику классического когнитивизма: «уникальность знания, есть историчность и контекстуальность, есть не “тень”, скрывающая более ясный паттерн, который должно схватить в его истинном облике — абстрактной конфигурации»⁴³⁵. Интересубъективный характер инвариантов, обнаруживаемых в нейрофеноменологической работе, говорит нечто важное об этих инвариантах. Потому, как утверждают исследователи, то, что тематизируется в нейрофеноменологии, затрагивает не *неосознаваемые* процессы взаимодействия «безличных самостей» иммунного, соматического, когнитивного характера, а такие структуры опыта «взаимозависимого возникновения», которые не осознаются в естественной установке, но *могут быть осознаны* вследствие освоения рефлексивных процедур работы с опытом. Потому феноменология

⁴³⁴ Ibid. P. 3.

⁴³⁵ Ibid. P. 156.

как *практика* есть «прокладывание пути» в том же направлении, в котором мы движемся в своей повседневной жизни⁴³⁶.

Несмотря на то, что с точки зрения биологической организации человек является системой, состоящей из подсистем различных уровней сложности, ключевой важностью обладает тот факт, что локальные взаимодействия подсистем производят глобальную эмерджентную организацию системы. С точки зрения энактивизма, такой эмерджентной формацией является субъективное сознание, открывающее системе перспективу на мир. Это справедливо относительно любой достаточно сложно организованной познающей системы. Как показала нейрофеноменология, источником знания об эмерджентном статусе субъективного полюса опыта является поток сознания, обладающий определенной организацией, функционирующей ниже порога осознания.

Депра, Варела и Вермеш перенимают эти открытия и развивают их в том ключе, что человеческий поток сознания обладает практическим, интересубъективным характером. Человеческая жизнь – это практическое вовлечение в действие и коммуникацию, предполагающее изначальное нахождение в этом состоянии, не нуждающееся в научении. Тот факт, что в энактивизме «вдействие» осуществляется «автоматически», трактуется Депра, Варелой и Вермешем так, что любые базовые ментальные операции, производимые человеческим сознанием, оказываются шагами на пути коллективного «вдействия» человеческой реальности, имманентного интересубъективным практикам⁴³⁷. Автоматизм процессов, развертывающихся ниже порога субъективного осознания, предлагается тематизировать с помощью понятия «привычки»⁴³⁸, при этом рефлексивная установка относительно опыта позволяет

⁴³⁶ Эти практические коннотации обосновываются Депра, Варелой и Вермешем ссылками на Гуссерля и его рецепцию в работах Поля Рикера и Герберга Шпигельберга, Особую важность приобретают такие понятия, как *хабитус*, а также его осуществление в интересубъективном *Ego* как «полюсе хабитуальности», и телесность (*Leib*), «инкарнирующая» эту самость в межтелесность «первичного праксиса» (*Urpraxis*). Хабитус, телесность и «первичный праксис» определяют онтогенетическую перспективу индивида; филогенез же определяется интересубъективностью и микросоциальностью.

⁴³⁷ *Ibid.* P. 17-19.

⁴³⁸ Интересно, что даже в моем повседневном опыте у меня есть определенная степень доступа к субперсональным процессам, происходящими во мне, и даже возможность овладения контролем над ними. С точки зрения энактивизма, навык бегуна бежать представляет собой способность заставить свое тело выполнять те или иные движения, он находится в зависимости от субперсональных процессов не только каузально, но и

«подвесить» (*suspend*) привычку и проанализировать ее в терминах ее динамического генезиса. Соответственно, благодаря приостановке «взаимозависимого возникновения» ментальных состояний и мира субъект оказывается способен рефлексировать над неосознаваемыми процессами осуществления им действий.

«Подвешивание» привычного образа действия Депра, Варела и Вермеш связывают с феноменологической редукцией. Они подчеркивают, что, будучи практическим действием, она обладает особым статусом, поскольку способна приостановить течение потока сознания, в то же время сохранив возможность наблюдения над процессом эмерджентного возникновения нового опыта из предыдущего⁴³⁹. Депра, Варела и Вермеш утверждают *трансцендентальный* характер анализируемого опыта, который оказывается спонтанным осуществлением дотеоретического «знания-как» (*savoir-faire*).

Соответственно, они говорят о феноменологии как о «*трансцендентальном эмпиризме*»: ненужная двойственность трансцендентального и эмпирического, свойственная «хрестоматийной» рецепции Канта, находит свое разрешение в стремлении реконструировать процесс возникновения естественной установки из трансцендентальной — где одно немислимо вне другого. Рефлексивная работа над сознанием не является теоретической, будучи имманентной «теоретической практикой»⁴⁴⁰. Отношения взаимозависимости трансцендентального и эмпирического, на мой взгляд, позволяют интерпретировать энактивизм как современную разновидность феноменологического трансцендентализма⁴⁴¹, где трансцендентальный характер опыта рассматривается в ракурсе «необратимых» отношений между сознанием и миром.

конститутивно. Следовательно, человек для энактивизма — это существо, сознание которого сформировано сложной иерархией практических навыков.

⁴³⁹ Ibid. P. 162; см. также: Depraz N. The Phenomenological reduction as Praxis // Journal of Consciousness Studies. Vol. 6. № 2-3. P. 95-110; Depraz N. What about the Praxis of Reduction? Between Husserl and Merleau-Ponty // Toadvine T., Embree L. (eds.) Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Kluwer Academic Publishers, 2002. P. 115-125; Depraz N., Varela F. J., Vermersch P. The Gesture of Awareness: An Account of Its Structural Dynamics // Velmans M. (ed.) Investigating Phenomenal Consciousness. Amsterdam: Benjamin Publishers, 2000. P. 121-136;

⁴⁴⁰ Depraz N, Varela F. J. Vermesch P. On Becoming Aware. P. 18.

⁴⁴¹ Одну из немногочисленных попыток такого прочтения см.: Goddard J.-C. Autonomie, réduction et réflexivité : la philosophie naturelle de Francisco J. Varela et le projet transcendantal // Intellectica. 2003. Vol. 36-37. P. 205-225.

3.5. Телеология, значимость и взаимозависимость: прорыв к недуалистическому мышлению

Для того, чтобы показать, как практическая ориентация энактивизма в нейрофеноменологии развивает трансцендентальную установку, я предлагаю обратиться к двум более ранним работами Варелы. Первая из них была написана в середине 1970-х и, согласно некоторым интерпретациям, задает сценарий его теоретического развития как поиска *недуалистического* мышления⁴⁴². Вторая работа, являющаяся одной из последних его прижизненных статей, показывает, что живые системы обладают *телеологией*, которая оказывается имманентной логикой аутопоэзиса.

Итак, в статье «Ни одно, ни два» 1976 года Варела набрасывает проект *диалектического* отношения к бинарным оппозициям, таким, как «сознание/тело», «разум/природа», «нирвана/сансара» и т.д.⁴⁴³ Диалектическое рассмотрение обеих сторон оппозиции намеревается показать, что, будучи рассмотренными холистически как две стороны единого целого, они оказываются не противоречащими друг другу автономными сущностями, но, напротив, дополняющими друг друга.

Для этого Варела предложил рассматривать их согласно следующей схеме:

x / процесс, ведущий к возникновению x,

где *x* является результатом процесса, рассматриваемого как ведущий к возникновению *x*. Рассмотрение двух составляющих диалектической оппозиции «снимает» их взаимное исключение, показывая, что один элемент возникает из другого, который, следовательно, должен рассматриваться как приводящий к возникновению первого, и т.д.

⁴⁴² Vörös S., Bitbol M. Enacting Enaction: A Dialectic Between Knowing and Being. // *Constructivist Foundations*. 2017. Vol. 13. №1. P. 31-40.

⁴⁴³ Varela F. J. Not One, Not Two // *CoEvolution Quarterly*. 1976. № 12 P. 62-67.

Такое рассмотрение вновь показывает, как работает логика эмерджентности на примере теоретико-системного рассмотрения дуализма⁴⁴⁴. «Где одно, там другое»: уже здесь можно увидеть стремление Варелы показать, что элементы бинарных оппозиций относятся в отношении «взаимозависимого возникновения». Правильной установкой относительно этих противоречий было бы рассмотрение их с позиции сознания, «приостановившего» процесс их взаимного конституирования, и рассматривающего их как две стороны единого образования.

Применительно к оппозиции «сознание/тело» это означает: сознание возникает вследствие активности тела и потому немислимо вне его воплощения; в то же время мое тело всегда мыслится мною как «одушевленное», «охваченное» сознанием⁴⁴⁵. Аналогичное мы встречали в гипотезе «безличных самостей», когда индивидуальное «я» производится эмерджентно вследствие локальных взаимодействий не осознаваемых индивидом процессов. Точно так же и теоретическая рефлексия относительно того, что такое сознание и каковы лежащие в его основе каузальные механизмы, возможна только на основании практического ориентирования в «трансцендентальном опыте».

⁴⁴⁴ Именно здесь Варела впервые заговаривает о дополнительности научного объяснения и описания опыта. Мир как проживаемый опыт, ощущение перцептивного контакта с миром, непосредственное достоверное знание – все это различные наименования для субъективной, опытной стороны, которая должна быть дополнена описанием, которое, как кажется на первый взгляд, не поспевает за потоком опыта, поскольку разворачивается во времени (в отличие от немедленного, одновременного раскрытия мира субъекту), полагается на рациональный, логический дискурс (в отличие от интуитивного, аффективного, целостного образа мира). Поэтому мы не можем говорить о сознании и мире ни как о чем-то едином, ни как о двух несовместимых элементах, в полном соответствии с названием этой статьи – «Ни одно, ни два». По этой причине проблема соотношения сознания тела не может рассматриваться ни как односторонне научная, ни как только философская; эта проблема непосредственно затрагивает субъективно проживаемый опыт.

⁴⁴⁵ Ср. с концепцией *хиазма* в поздней философии Мерло-Понти: «наше тело — это существо с двумя листками: с одной стороны, вещь среди вещей, с другой же — то, что их видит и касается; мы утверждаем, далее, поскольку это очевидно, что оно объединяет в себе эти два свойства и что его двойственная принадлежность порядку “объекта” и порядку “субъекта” открывает нам совершенно неожиданные отношения между двумя этими порядками. <...> Если обратиться к метафорам, то лучше сказать, что осязаемое и осязающее тело — это как оборотная и лицевая стороны, или как два сегмента, возникающие в результате пересечения шара плоскостью, так что верхний сегмент возникает в результате движения слева направо, а нижний — в результате движения справа налево относительно одной и той же плоскости. Итак, все, что говорится об осязаемом теле, отражается на всем осязаемом целиком, частью которого и является осязаемое тело, а также на мире. Если тело является одним в этих двух фазах, то оно сливается со всем осязаемым в целом и одновременно само воплощается в “Осязаемое в себе”. <...> Увиденный мир не находится “в” моем теле, а мое тело не находится, в конце концов, «в» видимом мире исходя из одного и того же основания: плоть прилегает к плоти, и ни мир ее не окружает, ни она — мир» (Мерло-Понти М. Переплетение – хиазма // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск: Логвинов, 2006. С. 199-200).

В статье 2001 года «Жизнь после Канта», написанной совместно с биологом и писателем Андреасом Вебером⁴⁴⁶, Варела предпринимает попытку примирения теории аутопоэзиса и кантовского понятия телеологии. Известно, что теория аутопоэзиса настаивала на *механистическом* характере своего понимания жизни, с чем связано ее изначальное неприятие целесообразности. Это во многом является следствием зависимости взглядов Матураны и Варелы от кибернетики, которая, как известно, была готова рассматривать телеологическое поведение машин лишь как видимость, как если бы их поведение, раскладываемое на простые механические закономерности, исполняло некий «замысел», мыслимый из перспективы действующей машины. Однако, если обратиться к Канту, то можно увидеть, что

организм не есть просто машина, ибо машина обладает только *движущей силой*; он же обладает и *формирующей* силой, причем такой, которую он сообщает материи, ее не имеющей (он ее организует), следовательно, обладает распространяющейся формирующей силой, не объяснимой одной способностью движения (механизмом)⁴⁴⁷.

Этой «формирующей силой», согласно интерпретации Варелы и Вебера, является деятельность системы по приросту *значимости* (significance) в своей среде. Жизнь как на простейшем метаболическом, так и на высокоорганизованном абстрактно-когнитивном уровне является процессом «вдействия» организмом своего мира, что вовлекает в игру эмпирическое структурное воплощение аутопоэтической организации этой системы⁴⁴⁸. Как отмечает Томпсон, Кант понимает организм как целое, большее, чем сумма составляющих его частей. Такое определение напоминает определение аутопоэтической

⁴⁴⁶ 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. P. 97-125.

⁴⁴⁷ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1994. С. 215.

⁴⁴⁸ При этом, как утверждает Томпсон, здесь «жизнь» рассматривается в двойной перспективе: в биологической оптике речь идет о живых организмах, а в феноменологической – о живой субъективности. То, что может рассматриваться как такое двусложное явление (одновременно и биологическое, и феноменологическое) – это живое тело (living body).

системы, ведь у Канта части организма взаимно производят друг друга, будучи одновременно и причинами, и следствиями самих себя⁴⁴⁹. Аналогичным образом, аутопоэтическая система возникает из локальных взаимодействий между составляющими ее частями, подчиненных реализации этой системы как целого и немислимого вне этого целого. Разница состоит в том, что современная биология дополнила кантовское определение циклической причинности и нелинейной динамикой⁴⁵⁰. В свою очередь, обладание высокоорганизованными системами ментальными состояниями связано с тем, что их субъективная перспектива производится эмерджентно в ходе взаимодействий составляющих их подсистем.

Как отмечает Варела, «счастливая случайность» «структурного сопряжения» сознания и мира должна стать *априорным* принципом, поскольку эта случайность, тем не менее, является необходимой для того, чтобы «структурное сопряжение» имело место. Так же, как и в программе «эпигенетической рациональности» Катрин Малабу, контингентность возникновения сознания в природе приобретает необходимый статус для самого сознания. Телеология обладает приоритетным статусом относительно причинности, потому что наблюдатель начинает познание наблюдаемой им живой системы с понимания того, что он сам является живым существом, разделяющим с другими живыми системами аутопоэтическую организацию, воплощенную в иных структурных реализациях⁴⁵¹. В то же время подчеркивается, что целесообразность является не внутренним свойством организма как такового, а эффектом его структурного сопряжения с окружающей средой. Другими словами, познаваемая наблюдателем *жизнь телеологична*, поскольку любой жизненный цикл может быть рассмотрен как «вдействие» по заполнению изначальной *нехватки* — как на элементарном уровне недостачи питательных веществ у

⁴⁴⁹ Thompson E. *Mind in Life*. P. 138.

⁴⁵⁰ *Ibid.* P. 142.

⁴⁵¹ См. у Гадамера: «Что является жизненным, то в действительности никогда по-настоящему не познается предметным сознанием, напряжением разума, который стремится проникнуть в закон явлений. Жизненное — не такого свойства, чтоб можно было извне достичь постижения жизненности. Напротив, единственный способ постичь жизненное — это постичь его изнутри. <...> Жизнь можно испытать только способом самоощущения, погружения вовнутрь, собственно жизненности» (Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*. С. 304).

простейшего, так и на уровне рефлексивного осознания человеческого «я» как лишённого субстанциального основания.

При этом, как утверждает Томпсон, Варела видел возможность натуралистического обоснования кантовского видения живых организмов как телеологических, существенно переопределяющего понятие натурализма⁴⁵². Специфика нового прочтения телеологии Варелой и Вебером состоит в том, что они отождествляют целесообразность и *прирост значимости*. Другими словами, целесообразность есть не внутреннее организационное свойство системы, а эмерджентное, реляционное свойство, принадлежащее «структурному сопряжению» аутопоэтической системы и окружающей среды.

Для биологии следствием этого является то, что было отмечено еще Кантом: в отличие от физики, первопринципы которой могут быть «дедупцированы» априорно, биология основана на *наблюдении*, что означает: общие методологические соображения науки о жизни могут быть получены только *эмпирически*. Биология оказывается проблематичной для трансцендентальной философии, поскольку она, в отличие от априорного математического естествознания, «отображает» структуру познающего, находясь в конститутивной зависимости от нее. Соответственно, в отличие от трансцендентально обосновываемой физики, укореняемой в понятии причинной необходимости, биология обосновывается эмпирически и не может не опираться на телеологию. Наблюдаемые живые существа телеологичны, потому, как считают Варела и Вебер, телеология должна приобрести *трансцендентальный* статус. Здесь можно увидеть продолжение идеи «трансцендентального эмпиризма», который, применительно к науке о жизни, снимает противоречие между каузальностью и телеологией и, тем самым, между трансцендентальным и эмпирическим.

Если совместить две оптики, предлагаемые Варелой в статьях 1976 и 2001 годов, то получим следующее. Противопоставление телеологии и каузальности снимается, если рассмотреть их как две составляющие единого

⁴⁵² Thompson E. Life and mind. P. 392.

процесса. Целесообразность поведения системы возникает эмерджентно в результате работы образующих ее подсистем, каждая из которых, взятая по отдельности, может быть эксплицирована каузально; однако теперь эти локальные подсистемы, рассмотренные *диалектически* как процессы, приводящие к возникновению эмерджентного, целесообразного целого, помещаются в контекст «взаимозависимого возникновения» локальных каузальных процессов и телеологических глобальных процессов. Следовательно, процессы, приводящие к возникновению системы, ориентирующейся в осмысленной среде, оказываются чем-то большим, чем просто каузально объяснимые явления.

К чему ведет такое переопределение телеологии? Как считает Томпсон, оно влечет ни более и не менее чем выход к *новому биологическому натурализму* по ту сторону старой оппозиции механицизма и телеологии. Можно говорить, что в новом, динамическом определении телеологии находит свою реализацию проект Варелы по «феноменологизации» естествознания, выдвинутый в 1999 году⁴⁵³. Неотъемлемой составляющей такого нового натурализма оказывается феноменология, наделяющая трансцендентальным статусом сознание, опытную перспективу на природу. Природа, таким образом, переопределяется как населенная живыми системами и оттого изначально обладающая значимостью⁴⁵⁴. Наблюдатель, наблюдающий за живой системой, сам является живым организмом, потому, как утверждает Йонас, жизнь может быть познана только другой жизнью⁴⁵⁵.

⁴⁵³ См.: Varela F. J. The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature: Searching for Generative Mutual Constraints // *Alter: Revue de Phénoménologie* 5. P. 355-385.

⁴⁵⁴ Thompson E. *Life and mind*. P. 392

⁴⁵⁵ Речь идет о том, что моя способность опознать живое как живое связана с тем, что я сам являюсь живым, что это опознание означает признание за живым обладания внутренней перспективой на мир, делающий мир этого организма его миром, его насыщенной смыслом окружающей средой или *Umwelt*. В свою очередь, эта возможность перенесения перспективы на мир обусловлена тем, что я сам обладаю моей перспективой на этот мир, что связано именно с тем, что я укоренен в мире посредством своего тела. Как пишет Мерло-Понти, «мне не постичь функцию живого тела, если я не осуществляю ее сам – и лишь в той мере, в какой я есть вырастающее из мира тело» (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 111). Такое «вырастание» из мира при помощи тела, схватываемое при помощи понятий «аутопоэзис» и «организм», выстраивает связь между материей и жизнью/разумом, между физикой и биологией, но возможность учредить такую связь обусловлена тем, что познающий субъект является обладателем живого тела, не сводимого к анонимным физическим или биологическим процессам.

Следующим шагом было бы применить диалектический подход Варелы к оппозиции «трансцендентальное/эмпирическое». Мы получим, что инварианты познания, в естественной установке функционирующие неосознанно, оказываются неотделимыми от тех итогов «феноменализации», к которым субъект приходит в ходе нейрофеноменологической практики. Трансцендентальный характер опыта означает, что организационные инварианты познавательной активности оказываются немислимыми вне структурных воплощений, работу которых наблюдатель может фиксировать в собственном потоке сознания и сопутствующего ему процесса «взаимозависимого возникновения» полюсов индивидуального «я», «объективного» мира и населяющих его других живых систем, каждая из которых также может занять наблюдательную позицию по отношению к собственным ментальным состояниям. Организационные инварианты познания и жизни немислимы вне воплощающих их материальных компонентов. Другими словами, трансцендентальные категории немислимы вне опыта, который они структурируют, а априорное – вне апостериорного. Как пишет Натали Депра, следует отличать условия возможности от феноменологической конституции. Первые формальны и никогда не даны в опыте, в то время как вторые всегда содержательны, поскольку даны в интуитивном опыте⁴⁵⁶. Дихотомия формальных организационных инвариантов и воплощающих их структур снимается в пользу конститутивной роли воплощения, фактичности и ситуативности *жизни как познания*⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Depraz N. When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project // Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) *Naturalizing Phenomenology*. Stanford University Press, 1999. P. 465.

⁴⁵⁷ Вероятно, именно в таком смысле стоит понимать заявление Шона Галлахера о том, что энактивизм – это «философия природы». Матурана и Варела утверждали, что аутопоэзис раскрывает перед исследователем целый космос, указывая на всеобщую рекурсивную организацию жизни и разума в природе. В свою очередь, Эван Томпсон, предлагая свое понимание энактивистской «космологии», предлагает следующую генеалогию: 1) *жизнь есть аутопоэзис*: критерии аутопоэзиса необходимы и достаточны для минимального определения жизни; 2) *аутопоэзис влечет возникновение «самости»*: благодаря «операциональной замкнутости» физическая аутопоэтическая система порождает индивида в форме живого тела, организма; 3) *возникновение (emergence) «самости» влечет возникновение (emergence) мира* как соответствующей этому индивиду области взаимодействий, или *Umwelt*; 4) *возникновение «самости» и мира есть процесс смыслообразования*: мир организма – это то, чем становится пронизанная смыслом окружающая среда (насыщение смыслом «нейтральной» в результате действий осваивающего его организма); 5) *смыслообразование есть познание как воплощенное действие, направляемое восприятием*: смыслообразование равнозначно познанию в минимальном смысле жизнедеятельного сенсомоторного поведения, ориентированного на значимости, которые «вдействуются» иживым существом. Таким образом, жизнь есть смыслообразование, т.е. познание (Thompson E. *Life and mind*. P. 386-387).

Наконец, применительно к оппозиции «сознание/природа» получается, что сознание, будучи естественным феноменом, возникшим в череде контингентных материальных событий, тем не менее «охватывает» собой природу, которая оказывается человечески постижимой в первую очередь как коррелят человеческого сознания. Сознание и природа – переплетенные друг с другом явления, немислимые друг вне друга и находящиеся в диалектических отношениях взаимного конституирования, динамического «взаимозависимого возникновения» (co-emergence). Предложенный Варелой еще в 70-е «диалектический» подход применяется им в вопросе натурализации феноменологии, которую он понимает как приведение когнитивной науки в адекватный феноменологической рефлексии вид. Теория аутопоезиса и энактивизм признают зависимость индивидуального сознания от неосознаваемых процессов различного уровня организации. Однако тот факт, что человеческое сознание по своей сути является интерсубъективным, а «вдействие» им мира, как считает Варела, связано с одновременным возникновением «я» и «другого», сопряженных аффективно и эмпатически⁴⁵⁸, предполагает дальнейшее развитие «диалектической» логики.

Исследование локальных паттернов взаимодействия субперсональных процессов, лежащих в основании проявлений ментального, согласно предлагаемой Варелой логике, должно учитывать их «захваченность» ментальным. А тот факт, что человеческое сознание способно познавать и материальную природу, и «внутреннее» пространство собственного сознания, говорит многое о природе сознания. Человек способен познать себя и другого как одушевленное тело (Leib) и как физический объект (Körper), и взаимосвязь этих двух родов познания демонстрирует их «онтологическую взаимность» (reciprocity)⁴⁵⁹. Эта «взаимность» обладает, по Вареле, тремя уровнями организации, каждый из которых охватывает определенный этап исторического развития когнитивной науки:

⁴⁵⁸ Varela F. J. Steps to a Science of Interbeing. P. 80

⁴⁵⁹ Varela F. J. The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature. P. 379.

- 1) На *«формальном»* уровне производится чисто математическое описание содержания ментальных состояний как результатов активаций нейрональных паттернов. Наиболее полно он был раскрыт в классическом когнитивизме в терминах символического, вычислительного понимания познания как неосознаваемых процессов *«когнитивного бессознательного»*.
- 2) На *«природном»*, телесном, нейрональном уровне рассматриваются отношения взаимной дополнительности психологических содержаний и нейрофизиологических механизмов, соответствующие отношениям взаимозависимости между локальными механизмами и производимыми ими глобальными эмерджентными свойствами системы. Этому соответствует коннекционистское понимание познания как глобального эффекта локальных взаимодействий элементов нейронных сетей, а также расширившее эту перспективу энактивистское понимание индивидуального *«я»* как эффекта интеграции *«безличных самостей»*.
- 3) На *«прагматическом»* уровне происходит осознание того, что глобальные характеристики сознания (его аффективная, эмпатическая, интересусубъективная природа) оказывает эффект обратной связи (feedback) на производящие его локальные подсистемные процессы. Такое понимание познания было частично раскрыто в энактивизме и предоставляет открытый горизонт для междисциплинарных взаимодействий феноменологии, буддизма и когнитивной науки. Эта позиция, по Вареле, достигается в нейрофеноменологии и артикулирует *«недвойственное»* (non-dual) понимание отношений сознания и мира. Только здесь может быть тематизирована возможность перехода с одного уровня рассмотрения на другой.

Данные уровни не находятся в статических отношениях, они взаимно порождают (mutually constrain) друг друга: каждый из уровней нуждается в двух других, они существуют только во взаимоотношениях друг с другом, они

не существуют в изоляции⁴⁶⁰. Как пишет Варела, принятие всерьез этой перспективы в науке сознания означает переосмысление того, как делается наука и что представляет собой научное исследование. Признание факта «взаимозависимого возникновения» и сопутствующее этому преобразование субъекта, стремящегося осмыслить основания собственного познания как живой системы в среде, в сущности, осуществляет автореферентное применение «вдействия» к самому «вдействию»⁴⁶¹.

Таким образом, «вдействие» «вдействия» в рефлексивной практике нейрофеноменологии предоставляет *практическое разрешение* Варелой трудной проблемы сознания. Она нуждается не в теоретическом «решении» (solution), а в практическом «разрешении» (dissolution), вскрывающим ложность основания самой постановки вопроса⁴⁶². Варела обобщает результаты своих исследований, говоря о невозможности построения теории сознания⁴⁶³, вместо этого предлагая рефлексивную практику, развивающую феноменологические интуиции. Здесь было бы уместно вспомнить суждение Мишеля Битболя о том, что любая формулировка, признающая «трудность» проблемы сознания (а именно, его неопределенный метафизический статус), исподволь вовлекает в рассмотрение вполне конкретную дуалистическую

⁴⁶⁰ Ibid. P. 372; Varela F. J. Steps to a Science of Interbeing. P. 84-85.

⁴⁶¹ Vörös S., Bitbol M. Enacting Enaction: A Dialectic Between Knowing and Being // Constructivist Foundations. 2017. Vol. 13. No. 1. P. 31–34.

⁴⁶² Согласно Томпсону, для нейрофеноменологии не стоит вопрос о том, как вывести субъективистскую концепцию сознания из объективистской концепции тела. Речь идет скорее о понимании того, как в живом существе происходит возникновение субъективности, что затрагивает также и вопрос о том, как происходит взаимное формирование живого существа и живой субъективности (Thompson E. Life and mind. P. 385). Пересмотр трудной проблемы сознания, предлагаемый нейрофеноменологией, означает пересмотр оппозиции сознания и природы. Вместо расхождения ментального и физического предлагается тезис о континуальности жизни и разума. Это означает: жизнь и разум разделяют общий паттерн организации, и организационные свойства, присущие разуму, представляют собой усложнение свойств, присущих самой жизни. Томпсон формулировку этого принципа: разум подобен жизни, жизнь подобна разуму (mind is life-like, life is mind-like).

⁴⁶³ Приведу две цитаты, выражающие неудовлетворенность Варелы состоянием философии сознания: «К примеру, философы прошлого развлекали себя разговорами о “мозгах в колбе” — мозге, помещенном в пробирку с выходящими из нее проводами. Забавно, что англо-американское философское сообщество потратило многие часы конференций, обсуждая такого рода вещи, и если мы посмотрим на сегодняшние исследования, то все эти споры покажутся весьма странными, поскольку мозг в колбе просто *не может* обладать сознанием. Он будет производить беспорядочную нейронную активность, ведь он лишен функциональности, которой он в действительности обладает — постоянных телесных навыков и взаимодействия с миром, придающего всему этому смысл» (Varela F. J. Steps to a Science of Interbeing. P. 74); «Меня не перестает удивлять, как некоторые философы сознания тратят столько чернил, споря о том, как доказать, что у вас есть сознание, и что мы не окружены зомби. Честно говоря, я нахожу это нелепым. Все с точностью до наоборот: присутствие и действительность другого столь близки, что вопросом, которым было бы уместно задаться, является то, как мы вообще приходим к представлению, что мы отдельны и независимы?» (Ibid. P. 80).

метафизику, стартующую в различии ментального и физического⁴⁶⁴. Поскольку для Варелы ряд дуализмов снимается вследствие использования холистического, «диалектического» видения, речь идет о том, чтобы проживать свой опыт, а не находить ему теоретическое объяснение.

3.6. Недостающий элемент: попытка реконструкции intersубъективности в энактивизме

Разумеется, все это не отменяет возможных сомнений в трактовке феноменологической работы сторонниками энактивизма. Действительно, можно обвинить Депра, Варелу и Вермеша в регрессе их «психо-феноменологии» в интроспективную психологию, которая, если судить с точки зрения ортодоксальной феноменологии, является дофилософской и транслирует естественную установку. Можно указать на то, что рефлексивная работа обезличенного, отрешившегося от своей самости сознания в энактивизме, самописание испытуемого в нейрофеноменологии, и праксис феноменологической редукции в равной степени далеки от подлинной разработки трансцендентального проекта, предлагаемого рядом современных философов.

В самом деле, работе Варелы, при всем многообразии его теоретических и практических интересов, недостает аспекта, признанного ключевым для феноменологии — intersубъективности. Можно обнаружить рассеянные по множеству его работ более или менее беглые упоминания социального, культурного и даже политического аспектов сознательной жизни⁴⁶⁵. Однако в том, что касается intersубъективного измерения энактивизма и сопутствующих ему соображений касательно «денатурализации» естествознания, они оказываются недостаточными.

⁴⁶⁴ Bitbol M. Is Consciousness Primary? // *Neuroquantology*. 2008. Vol. 6. № 1.

⁴⁶⁵ См., к примеру: Castoriadis C., Varela F. *Life and Creation: Cornelius Castoriadis in Dialogue with Francisco Varela* // Castoriadis C. *Postscript in Insignificance: Dialogues with Cornelius Castoriadis*. London: Continuum, 2011. P. 58-73; Varela F.J. *Ethical Know-How: Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999; см. также: Protevi J. *Beyond Autopoiesis: Inflections of Emergence and Politics in Francisco Varela* // Clarke B., Hansen M.B.N. (eds.) *Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*. Durham and London: Duke University Press, 2009. P. 94-112.

3.6.1. Энактивизм, интерсубъективность и задачи феноменологии

Феноменологию от интроспективной работы, при всей тщательности психологических разработок в этом направлении и всей важности интроспекции для концептуализации потока сознания, отличает интерсубъективный характер. Варела, а также некоторые его последователи апеллируют к традиции интроспективной психологии конца XIX столетия, в которой, как известно, исследовательское внимание концентрировалось не на чувственном стимуле (звуковом или визуальном сигнале), а на самом опыте; как считали Джеймс, Милль и Brentano, в интроспекции исследуется «ощущение опыта», о котором мы можем вынести непосредственный отчет, что служит опорой для психолога. Здесь можно вспомнить работы психолога Эдварда Титченера, на которые в значительной степени опирается последовательница Варелы Клер Петитменжан⁴⁶⁶, и в которых предпринимается масштабная попытка обобщения данных, полученных в ходе интроспективного анализа согласно разработанным им правилам.

Известно, что интроспекция исторически возникла как попытка анализировать реакции сенсорного аппарата человека на воздействия внешних стимулов, поступающих из «объективного» мира. Для этого потребовалось создание специфического исследовательского контекста, задающего максимально приемлемые условия для разработки понятийного аппарата и определенных дескриптивных процедур, вскрывающих структуру ментальной активности. Действительно, как указывает Клер Петитменжан, не стоит игнорировать разработки интроспективной психологии, она может быть и является релевантной для феноменологической работы⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ См.: Petitmengin-Peugeot C. The Intuitive Experience // Varela F.J., Shear J. (eds.) *The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness*. Imprint Academic, 1996. P. 43-77; Petitmengin C. Describing One's Subjective Experience in the Second Person: An Interview Method for the Science of Consciousness // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2006. Vol. 5. P. 229-269; Petitmengin C. Towards the Source of Thoughts: The Gestural and Transmodal Dimension of Lived Experience // *Journal of Consciousness Studies*. 2007. Vol. 14. №3. P. 54-82; Petitmengin C., Bitbol M. The Validity of First-Person Descriptions as Authenticity and Coherence // *Journal of Consciousness Studies*. 2009. Vol. 16. №10-12. P. 363-404.

⁴⁶⁷ См.: Petitmengin C. Describing One's Subjective Experience in the Second Person.

Однако, на мой взгляд, стоит указать на два важных момента. Первый момент касается того, что онтологические и эпистемологические предпосылки, из которых исходит интроспекция, с точки зрения феноменологии являются ошибочными. В опыте мира сознание имеет дело не с объектами, воздействующими на него и оставляющими в его «внутреннем пространстве» отпечатки-впечатления; напротив, воспринимаемая реальность и есть единственный мир, как он дан сознанию.

Второй момент касается того, что может считаться приемлемым результатом интроспективной работы. Если идет речь о вычлениении инвариантов опыта, то для начала такой работы требуется наличие нормативной системы, которая выступала бы мерой корректности отчетов субъектов. Для феноменологии опыт, который не является или в принципе не может стать интересубъективным, не может считаться опытом. Интроспекцию от феноменологии отличает то, что она стремится схватить именно приватное переживание субъекта «в одиночестве душевной жизни»⁴⁶⁸. В связи с этим возникает затруднение по поводу того, как именно сообщество производящих интроспективный анализ должно достигать консенсуса в том, о какого рода опыте они пытаются говорить, и имеет ли вообще место согласованность потоков сознаний, которая могла бы стать точкой доступа для психологической теории сознания.

Уверенное размытие границы между феноменологической рефлексией и интроспективными отчетами может показаться сомнительным. Так, Захави утверждает, что феноменологию интересует не приватные мысли и ощущения, а «интерсубъективно доступные способы явления»⁴⁶⁹. Феноменолога интересует субъективный опыт лишь в той степени, в которой он отображает общие, интересубъективно удостоверяемые черты. Инвариантные структуры опыта в естественной установке, а не опыт субъекта в искусственной экспериментальной ситуации — вот то, что находится в центре внимания феноменолога.

⁴⁶⁸ Гуссерль Э. Логические исследования. Том II. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2011. С. 38-40.

⁴⁶⁹ Zahavi D. Naturalized Phenomenology // Gallagher S., Schmicking D. (eds.) Handbook of Phenomenology and Cognitive Science. Dordrecht: Springer, 2010. P. 54

Интроекция тогда оказывается *гетерономным* методом, ведь перед экспериментом испытуемых инструктируют и тренируют, а способы обучения и понятийный аппарат для описания зависят от преследуемых экспериментом целей. Более того, зачастую интроективные данные, оказываются подогнанными под специфические задачи конкретных экспериментов. Критикуя начинания Варелы, Галлахера и их коллег, Захави утверждает, что феноменологию характеризует именно *автономный* метод — не принятие и тестирование заранее заготовленных описательных категорий, а выработка собственных, при условии воздержания от теоретических суждений, в том числе и касательно каузальной экспликации сознания в терминах нейрофизиологии. В нейрофеноменологии отчеты одного субъекта соотносятся с отчетами других, в результате чего обнаруживаются инварианты — но поскольку экспериментальная ситуация отличается от обыденной, и поскольку в ней моделируются условия, отличающиеся от привычных и перенастраивающие внимание испытуемых, то обнаруживаемые ими инварианты выступают скорее инвариантами в специфически заданных условиях эксперимента⁴⁷⁰.

Здесь можно вспомнить пример, к которому апеллирует Метцингер. Это эксперимент, в котором испытуемому даются два одинаково окрашенных образца красного цвета *A* и *B*. Его задача состоит в определении, тождественна ли окраска *A* и *B* или же она отличается. Испытуемый, конечно же, утверждает первое: *A* и *B* окрашены в красный цвет, между ними нет никакой разницы. При этом нейрофизиологические данные утверждают, что при восприятии *A* и *B* соответственно фиксируются отличающиеся паттерны активности мозга. И действительно — на самом деле образцы окрашены не в один и тот же красный цвет, а в два разных, пусть и едва различимых оттенка красного. Испытуемый не различает эти два образца, но с уверенностью отождествляет их, в то время как его мозг оказывается способен распознавать неуловимо тонкое различие в нюансе окраски образцов.

⁴⁷⁰ Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2004. Vol. P. 335.

По мнению Метцингера, такого рода эксперименты будто бы опровергают возможность создания феноменологии, которую он понимает как анализ опыта «квалиа»⁴⁷¹. Не разделяя его радикализма, я тем не менее укажу на то, что в силу принципиальной недоопределенности понятийного аппарата «манifestного» образа, доказательство чему предоставляет этот эксперимент, апелляция интроспекционизма к приватному опыту оказывается нелегитимной. В анализе моего собственного опыта требуется соучастие других, и лишь в условиях взаимной согласованности опыта наука сознания — как в более традиционном смысле слова, так и в предлагаемом Варелой понимании его как практического разрешения этой проблемы.

3.6.2. От структурного сопряжения – к интересубъективности

Способен ли энактивизм и вся работа Варелы и его единомышленников в целом, удовлетворить этот запрос? Как мы уже установили выше, лишь отчасти: феноменологически ориентированному читателю может показаться, что энактивизм, нейрофеноменология и практическая феноменология в значительной степени упрощают наследие Гуссерля, Хайдеггера и Мерло-Понти, зачастую смешивая различные контексты и выдавая эмпирическую психологию (когнитивную науку), просто впитавшую в себя влияния отдельных философских течений⁴⁷². На мой взгляд, в противовес этому можно было бы представить то, как энактивизм способен развить тематику интересубъективности научного познания, заявленную в идее феноменологизации/денатурализации, реализовав также и сценарий преодоления дуализма, предположительно ставший ключевым для всей работы Варелы на протяжении десятилетий.

Но здесь становится понятно, что в самих текстах энактивистов найти полноценную тематизацию этой взаимосвязи вопросов не представляется возможным. По этой причине далее я предлагаю осуществить несколько

⁴⁷¹ Metzinger T. Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge, London: The MIT Press, 2003. P. 69-83.

⁴⁷² На что намекал, к примеру, Дэниел Деннет в своей рецензии на «Воплощенный разум» Варелы, Томпсона и Рош: Dennett D. Review of F. Varela, E. Thompson and E. Rosch, *The Embodied Mind* // *American Journal of Psychology*. 1993. Vol. 106. P. 121-126.

рискованный интерпретативный ход и реконструировать то, как в энактивизме и примыкающих к нему проектах взаимосвязаны интересубъективность, «вдействие» и телеология живых систем. Для этого мне потребуется не только апеллировать к поздним работам Варелы конца 1990-х, но и соединять энактивизм с теми философскими позициями, которые, на первый взгляд, имеют к нему весьма косвенное отношение. В частности, речь идет о концепции эпигенетической рациональности в «философии пластичности» Катрин Малабу, к которой мы уже обращались ранее, критикуя «спекулятивный материализм» Квентина Мейясу. Общим фоном, задающим контекст сопоставления столь разных фигур, как Малабу и Варела, послужит подчеркиваемый обоими авторами воплощенный, аффективный характер сознательной жизни, обладающей собственным темпоральным режимом.

Для Натали Депра «синхрония» трансцендентального и натуралистического может быть реализована как набор пропорциональных соотношений между историческими периодами классической когнитивной науки и трансцендентально-историческими уровнями феноменологии. Как мы уже увидели во второй главе, предлагаемая ею картина может быть использована как «трамплин» для анализа когнитивно-научных программ в свете ее предложения внедрить интересубъективность в когнитивную науку. Для нее речь идет о тематизации первичной ситуации взаимодействия «я» и «другого», которую она анализирует в терминах соматовегетативных, аффективных и эмоциональных процессов, артикулирующих то, что она называет «межтелесностью»⁴⁷³. Какой аналог такой тематизации интересубъективности способен предложить энактивизм?

Депра предлагает считать кардиофеноменологическими основаниями социальности эмоциональные реакции, артикулирующие инстинктивное влечение или отторжение индивида относительно другого. Так, она обращается к классической теме *аффекта*, понимаемого как возможность субъекта

⁴⁷³ Depraz N. The Rainbow of Emotions: At the Crossroads of Neurobiology and Phenomenology // Continental Philosophy Review. 2008. Vol. 41. P. 238.

претерпевать воздействие, специфического рода лабильность, «всегда уже» поляризирующая структурное воплощение живой системы, открытой к претерпеванию.

Такой темпоральный режим всегдашней готовности, открытости к внешнему воздействию, по Депра, обладает собственной динамикой, ритмика которой согласована с генеративным измерением соматовегетативных процессов, определяющих первичную «межтелесность». Последняя, согласно позиции Депра, раскрывает основания социальности, понимаемой как динамическое учреждение структурного сопряжения сообщающихся систем, вступающих в контакт друг с другом. Соответственно, это предполагает переопределение понятия структурного сопряжения теории аутопоззиса в терминах феноменологического образования пары, вскрывающего генетический аспект соотношения «я» и «другого»⁴⁷⁴.

По этой причине можно утверждать, что Депра предлагает перенести представления теории аутопоззиса и энактивизма относительно взаимосвязи живой системы и окружающей среды на отношения между двумя и более живыми системами; так, имеется в виду, что отношения структурного сопряжения, взаимозависимого возникновения и динамической эмерджентности имеют место между двумя системами, вступающими в диалогические отношения «я — ты». Она заимствует у Варелы понятие «радуги эмоций»⁴⁷⁵ — дескриптивную модель, фиксирующую динамику аффективных состояний. Сам Варела, как утверждает Депра, не снабдил какими-либо пояснениями эту схему, потому вопрос о том, как ее нужно интерпретировать, остается открытым. Депра предлагает понимать эту модель в рамках своей кардиофеноменологии как задающую своего рода фазовое пространство, в котором движутся образующие пару аутопозитические системы. Аттракторами в таком фазовом пространстве являются различные аффективно окрашенные «валентности» в широком спектре эмоциональных состояний от любви до ненависти, от

⁴⁷⁴ Ibid. P. 251.

⁴⁷⁵ Ibid. P. 254-256.

радости к печали и т.д. Она подчеркивает, что эта модель воссоединяет теоретико-системное и феноменологическое понимание intersубъективного сопряжения, раскрывая их экзистенциальные основания — которые она предлагает трактовать в рамках собственного проекта феноменологии соматовегетативных процессов, генетически обуславливающих социальные взаимоотношения.

Однако, на мой взгляд, собственно аффективное измерение здесь оказывается недостаточно раскрытым и нуждается в конкретизации. Можно упомянуть более эмпирически ориентированные исследования, выполненные Депра как совместно с Варелой, так и с психологами и учеными-когнитивистами⁴⁷⁶, однако я бы хотел сосредоточиться на реконструкции аффективного, intersубъективного измерения энактивизма, принимая к сведению позднейшие разработки Варелой проблематики телеологии, «нового натурализма» и принципа «жизнь может быть познана другой жизнью». Для этого я предлагаю перейти к реконструкции возможного ответа на этот запрос с опорой на работы Катрин Малабу, которые, на мой взгляд, оказываются наиболее близкими интенциям энактивизма.

3.6.3. Аффект, «я» и «другой»: как «вдействуется» intersубъективность

Опираясь на теорию аффектов итальянского нейрочеловека Антонио Дамасио, Малабу утверждает наличие внутренней связи между нейрональным метаболизмом и динамикой эмоциональных состояний. Динамика эмоционально-аффективных состояний не только задействует механизмы внутренней регуляции и гомеостатического самоподдержания воплощенной системы, но и предполагает работу бессознательного влечения, которое обладает аффективным характером и разворачивается на перекрестье мозга и тела, будучи

⁴⁷⁶ Depraz N. An Experiential Phenomenology of Novelty; The Dynamic Antinomy of Attention and Surprise // Constructivist Foundations. 2013. Vol. 8. № 3. P. 280-287; Varela F.J., Depraz N. At the source of time: Valence and the constitutional dynamics of affect // Journal of Consciousness Studies. 2005. Vol. 12. № 8-10. P. 8-10; Depraz N., Gyemant M., Desmidt T. A First-Person Analysis Using Third-Person Data as a Generative Method: A Case Study of Surprise in Depression // Constructivist Foundations. 2017. Vol. 12. № 2. P. 190-203.

психосоматическим процессом⁴⁷⁷. Тем самым, по Малабу, в гомеостазе живой системы аффекты играют не меньшую, а то и большую роль, чем процессы когнитивного бессознательного. Более того, сам гомеостаз системы, по ее мнению, задает определенную «аффективную экономию»⁴⁷⁸.

Потому, утверждает Малабу, церебральная активность лежит в основании не только когнитивной деятельности и сознания как такового, но также затрагивает и аффективные, чувственные и эротические аспекты сознательной жизни, без которых человеческое существование оказывается немислимым. Она являет собой переплетение экзогенного и эндогенного, поскольку мозг — это *аутоаффективная* система, вступающая во взаимодействие с внутренними и внешними событиями, обладающими эмоционально-аффективной валентностью, сообщающими мозгу о состояниях тела (которые Дамасио называет «соматическими маркерами») и тем самым задающими динамику обратной связи мозга, тела и среды⁴⁷⁹.

Аффект определяется Малабу как любого рода модификация или различие, вводящее динамическое измерение в жизнь субъекта. Соответственно, это событие, знаменующее собой нанесение опытом онтогенеза «следов», трансформирующих жизненную траекторию индивида⁴⁸⁰. Такое понимание аффекта я предлагаю дополнить определением Анри Мальдине, у которого аффект предполагает «имманентную испытыванию активность, которая состоит в том, чтобы раскрывать свою собственную область восприимчивости»⁴⁸¹, и что предполагает акцент на «патическом», т.е. *испытываемом* аффекте, а не на его осуществлении относительно другого. Как мы увидим далее,

⁴⁷⁷ Malabou C. *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*. New York: Fordham University Press, 2012. P. 4.

⁴⁷⁸ Ibid. P. 37.

⁴⁷⁹ Замечу, что высказываемая Малабу позиция, хотя и напоминает критикуемые энактивизмом ортодоксальные взгляды когнитивизма, тем не менее, открыта для энактивистского понимания познания как воплощенного действия, и тот факт, что в других работах Малабу стремится ввести аналог intersubjectivity в свое понимание мозга как аффицирующей самой себя системы, позволяет далее прочитывать ее разработки как предлагающие во многом близкий энактивизму проект аффективной, intersubjectivity жизни сознания.

⁴⁸⁰ Malabou C. *How Is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today?* *Philosophy, Auto-Hetero-Affection, and Neurobiological Emotion* // *Qui Parle*. 2009. Vol. 17. №. 2. P. 113.

⁴⁸¹ Мальдине А. О сверхстрастности // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2014. С. 154.

патическая составляющая аффекта генетически предшествует его активному осуществлению: чтобы вступить в коммуникацию с другим, я должен быть «затронут» его соприсутствием.

В отличие от Мишеля Анри, указывающего на аффективность как на условие возможности «самооткровения» жизни, проживающей самое себя, Малабу, опираясь на Жака Деррида, утверждает: «я» не способно познать себя как нечто обладающее субстанциальностью, как «мыслящую субстанцию», поскольку оно узнает себя только посредством воздействия (*affecting*) на собственное «внутреннее чувство» – «аутоаффектацию»⁴⁸². Если обратиться к тому, как Малабу трактует Деррида, то можно увидеть, что для Деррида такой вещи, как чистая аутоаффектация, не существует: система, способная к аутоаффектации — это не феноменологически данное сознание как эмерджентный «собственник» конституирующих его процессов, а, скорее, некое «присутствие», незыблемо сопутствующее всякому акту сознания, «всегда уже» затрагивающее серию этих актов как принадлежащих единому целостному субъекту. Аутоаффектация — это трансцендентальная структура *присутствия*, обеспечивающая ему «внутреннее чувство» самого себя, совпадающее с самой жизнью и выступающее «универсальной структурой опыта». Однако оно не лишено проблематичности и артикулирует нетождественность «я» самому себе:

Субъект способен представить себя лишь аффицированным — преобразованным — самим собой. Самость обладает доступом к себе лишь посредством своей *собственной* непохожести или инаковости. Представление себя субъектом, таким образом, всегда является *аутоаффектацией*. <...> Аутоаффектация, таким образом, есть теморальное различие между самостью и ею самой⁴⁸³.

⁴⁸² Malabou C. How Is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? P. 112-113; Johnston A., Malabou C. *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. Cambridge University Press, 2013. P. 19-21.

⁴⁸³ Johnston A., Malabou C. *Self and Emotional Life*. P. 6.

Не заостряя внимания на проекте деконструкции метафизики присутствия, начатом Деррида именно с критики феноменологии Гуссерля, будто бы апеллирующей к субстанциально понятой эгологической субъективности, предлагаю обратить внимание на следующее. Если понимать аутоаффектацию в качестве свидетельства присутствия субъекта, скрывающегося за моими актами, то, с точки зрения энактивизма, мы получаем следующую ситуацию. В наблюдении имеет место живая система, помещенная в среду, и объединенная с ней отношением структурного сопряжения, однако отличить эту систему и эту среду друг от друга может только наблюдатель, суждение которого и является мерой всех вещей. Однако наблюдатель в таком случае всегда трансцендентен системе и ее воспринимаемому миру, он является недостижимой абстракцией.

Энактивистское рассмотрение этой ситуации может быть инициировано признанием того, что наблюдатель является не незримым, субстанциальным, трансцендентным присутствием, никогда не достижимым в опыте, а сам есть живая система, видящая себя как живую систему в среде и наблюдаемую другой системой – в соответствии с принципом «жизнь может быть познана жизнью». Как кажется, здесь требуется переход от иерархических отношений системы и наблюдателя к взаимоотношениям систем, наблюдающих друг за другом⁴⁸⁴. Потому апелляция к аутоаффектации не принимает к сведению того, что аффект должен быть понят динамически, как составляющая первичной ситуации встречи «я» и «другого», двух живых систем, узнающих друг друга — что лежит в основании эмпатии, интерсубъективности и социальности.

В связи с этим Малабу вводит понятие *гетероаффектации*, которое она предлагает определить двояко как «аффект другого», указывая на следующее: (1) тот, кто аффицируется «во» мне — это всегда другой во мне, но не я сам — ведь, как мы уже убедились, для энактивизма, как и для нейрофилософии и

⁴⁸⁴ Попытку выстраивания неиерархических отношений между собственным мышлением, другим мышлением и возникающей на перекрестье взаимного наблюдения фигуре наблюдателя можно найти в поздней философии А.М. Пятигорского, см.: Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии. Рига: Liepnieks & Ritups, 2002.

деконструкции, субстанциального «я», на которое можно было бы воздействовать как на объект в мире, просто не существует; более того, другой, аффицируемый «во» мне — это измерение моей субъективности, которое я не опознаю как себя и которое мной не воспринимается, предположительно — это совокупность локальных соматовегетативных, иммунных, когнитивных процессов, эмерджентно производящих меня как глобальную самость; (2) другой, аффицируемый во мне и другой, аффицирующий меня, не тождественны⁴⁸⁵.

Следовательно, аффект — это событие, происходящее «во» мне как с другим для самого себя, при этом другой, воздействующий на этого другого, предполагает сопряжение нетождественных систем «другого» и «другого другого». Тем самым, как считает Малабу, источником аффекта, представленным в первичной ситуации встречи «я» и «другого» (аналогично той, что была тематизирована Депра), оказывается «*ауто-гетеро-аффектация*», концептуализацию которой она возводит не только к Деррида и нейронауке, но и к философии тела Жана-Люка Нанси. Приведу красноречивую цитату из его работы «Corpus»:

Тела — прежде всего и всегда — суть другие, а другие, точно так же, прежде всего и всегда суть тела. Я никогда не познаю своего тела, я никогда не познаю себя в качестве тела даже там, где «*corpus ego*» безоговорочно достоверен. Но других я познаю всегда в качестве тел. Другой — это тело, потому что только тело и есть другой. У него такой-то нос, цвет кожи, родинка, рост, ямочка, покалывание в сердце. Он столько-то весит. От него исходит такой-то запах. Почему это тело таково, почему у него именно эти признаки, а не какие-то другие? Потому что тело и есть другой — и эта инаковость заключается в бытии-таким-то, в бесцельности, бесконечности бытия таким-то, таким-то и таким-то, характерного для этого тела, что показано до самых последних границ⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ Malabou C. How Is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? P. 113-114.

⁴⁸⁶ Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. С. 55-56.

Нечто сходное можно встретить в поздних работах Мерло-Понти, где речь идет о хиазматических отношениях, развертывающихся внутри «плоти мира», которая раздваивается на ощущающее и ощущаемое, взаимно конституирующие друг друга по принципам, сходным с энактивистским «взаимозависимым возникновением».

Пример работы такой «ауто-гетеро-аффектации» можно найти в позднем тексте Варелы, в котором он рассуждает о собственном опыте трансплантации органа, который он трактует с опорой на работы Нанси. Этот опыт убедил его в том, что эмерджентный, зыбкий характер границ индивидуального «я» пронизывает все человеческое существование:

Границы самости колеблются, расширяются и сжимаются, и порой простираются далеко в окружающую среду, среди присутствия множественных других, разделяя самоопределяющуюся границу с бактериями и паразитами. Такие текучие границы – это конститутивная привычка, общая нам и всем формам жизни: микроорганизмы обмениваются частями тел столь часто и столь быстро, что любая попытка определить телесные границы не только абсурдна, но и противоречит самому феномену этой формы жизни. <...> это не [медицинские] технологии, внедряющие инаковость (*alterity*) в мое живое тело как некое радикальное новшество. Эта технология расширяет и входит в то, что всегда уже имеет там место. Чужое (*the alien*) и инородное жеста трансплантации не является жестким пограничным маркером того, как мое тело удерживает свою роль локуса близости (*intimacy*)⁴⁸⁷.

Однако справедливо ли это лишь относительно границ индивидуального тела и его ближайшего окружения? Если правы Депра, утверждающая, что

⁴⁸⁷ Varela F.J. Intimate distances. Fragments for a phenomenology of organ transplantation // Journal of Consciousness Studies. 2001. Vol. 8. №5-7. P. 263.

самость всегда уже предполагает чувственное, аффективно окрашенное со-присутствие другого, и Малабу, утверждающая, что деконструкция субъективности в нейронауке приводит к переопределению самости как процесса ауто-гетеро-аффектации, то можно говорить о том, что самость «локуса близости» нуждается в изначальной сопряженности с другим, с другой жизнью. И эта жизнь определяется не просто как другой субъект «вдействия», и не как чуждый наблюдатель. Эта жизнь может быть понята как другая живая система, сопричастующая мне, ориентирующаяся в насыщенном смысловыми напластованиями мире, «вдействующая» целесообразное поведение. И в то же время эта система — другая относительно меня, еще одной живой системы, и мы не можем быть сведены лишь к нейтрально фиксируемым перемещениям механизмов в среде.

Другая живая система способна вступить со мной во взаимодействие, возможное благодаря обладанию мной (и другой живой системой) патического измерения, открытостью к воздействию и готовностью претерпевать его. Все это схватывается в понятии аффекта, который, по Малабу, всегда раскрывает мне меня самого как другого.

Для энактивизма это означает, что эмоционально-аффективные валентности, рассеянные в фазовом пространстве телеологически движущейся в нем системы, способны указать ей на ее эмерджентный статус не только относительно конституирующих ее множественных процессов, но и относительно другой системы, которая играет для нее роль обитателя такого же жизненного мира или трансцендентного наблюдателя. При этом для того, чтобы осознать себя как эмерджентный продукт синхронизации множественных процессов, система должна быть в структурном сопряжении с другой системой. Это означает, что от эпистемологического понимания структурного сопряжения как связи системы и среды, определяемой репертуаром доступных системе типов «вдействия», происходит переход к интерсубъективному, *этическому*, пониманию этой связи как изначального факта соотнесенности двух систем в мире.

Однако аффективное узнавание системой себя как другого для другого и другой системы как другого «я» затрагивает каждую из находящихся в таких отношениях систему, преобразуя их. Именно в этом направлении, как мне кажется, стоит развивать понимание Варелой экзистенциально-практического характера разрешения трудной проблемы сознания. Классическому энактивизму не доставало того, что можно было бы назвать этическим измерением, которое, на мой взгляд, могло бы воссоединить попытку практического разрешения «трудной проблемы», телеологию живых систем и праксис феноменологической работы.

3.6.4. Онтогенез, пластичность и свобода: энактивизм и эпигенез

В данном разделе я попытаюсь в общих чертах привести иллюстрацию принципа «жизнь может быть познана жизнью» в свете рассуждений Варелы и его коллег о телеологии и науке сознания, а также тематизацией энактивизмом и Малабу понятия аффекта, при помощи ситуации экзистенциально-практического преобразования системы, вступающей во взаимосвязь с другой системой. Такое преобразование, если верить Вареле, есть коренное изменение репертуара поведенческих паттернов системы⁴⁸⁸.

Однако ясно, что для того, чтобы пережить преобразование, нужно «всегда уже» быть способным в нему. При этом важно понимать, что преобразование аутопоэтической системы в данном случае не удовлетворяется расширением понятия структурной пластичности и проскриптивной трактовкой эволюции как свободной игры форм в естественной истории. «Новый натурализм», выдвигаемый энактивистами, развивает трансцендентальный проект мира, и мыслит сообщество живых систем не в терминах популяций и экспрессии генетического материала, а при помощи понятия интересубъективности и — как мы увидим далее — эпигенетического развития.

Я предлагаю трактовать преобразование системы, вступившей в структурное сопряжение с другой системой, при помощи понятия *пластичности*,

⁴⁸⁸ Varela F.J. Ethical Know-How. P. 10.

которое является основным для философского проекта Малабу. В общем виде это понятие означает способность субъекта к метаморфозе, осуществляемой в результате контингентного события, произошедшего при встрече субъекта с другим или при реализации события, затронувшего и преобразившего самого субъекта⁴⁸⁹.

В ходе онтогенеза живая система прочерчивает индивидуальную траекторию развития. Для Малабу это также означает, что и сама система становится своего рода «начертательной поверхностью», на которую опыт наносит свои отпечатки и следы⁴⁹⁰. Это не означает, что субъект является *tabula rasa*, а, напротив, указывает на аффективное измерение субъективной жизни: пластичный субъект есть то, что приобретает, обретает и передает форму, налагаемую на него извне, в то же время будучи не пассивным восприимчивым происходящего с ним, а соучастником этого динамического становления.

Примером, к которому часто апеллирует Малабу, является пластичность мозга: при долгосрочной потенциации/депрессии синаптических связей индивид, обучающийся новым навыкам, осваивающий новый опыт или переживающий церебральную травму, претерпевает метаморфозу⁴⁹¹. Это означает, что фактическое устройство субъекта не является необходимым, в соответствии с замечанием Мейясу о контингентности трансцендентальных оснований познания. В то же время Малабу указывает на то, что онтогенетическая динамика сознательной жизни разворачивается не изнутри заранее заданной генетической программы, но *эпигенетически* — т.е. вовлекает в процесс становления как эндогенные, так и экзогенные процессы. В этом смысле Малабу

⁴⁸⁹ Malabou C. *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press, 2010. P. 9; Malabou C. *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*. Malden (MA); Cambridge; Polity Press, 2009.

⁴⁹⁰ Malabou C. *Plasticity at the Dusk of Writing*. P. 48-49. В своей интерпретации церебрального субъекта как начертательной поверхности Малабу отталкивается от работы Деррида, посвященной ранним нейрофизиологическим текстам Фрейда, см.: Деррида Ж. Фрейд и сцена письма // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007. С. 321-371.

⁴⁹¹ Malabou C. *What Should We Do with Our Brain?* New York: Fordham University Press, 2008. P. 17, 21-29.

оказывается близкой к энактивизму в том, что видит жизнь и познание как процесс, связывающий воедино мозг, тело и среду⁴⁹².

Пластичность связана с телеологией, которую Малабу понимает как «другую необходимость», связанную со свободой и креативностью, имманентной самой жизни⁴⁹³. Когда я познаю другую жизнь, я не могу ориентироваться на абстрактные принципы, регулирующие не столько мир, сколько его отвлеченный образ, артикулированный на языке естествознания: другая система, с которой я сопрягаюсь, не является механизмом, а моя открытость для сопряжения не тождественна занятию позиции наблюдателя. Я — живое, смертное существо, живущее в мире, населенном такими же, аналогично устроенными живыми системами, некоторые из которых способны «вывести» из своего (нашего) непосредственного контакта с опытом мира инварианты, которые, при определенных процедурах дистилляции, оказываются научными истинами об устройстве мира как объективной реальности.

Интерсубъективность сохраняет свою конститутивную роль, пусть и переводится на язык первоначального, аффективного, соматовегетативного контакта двух систем. Для Малабу сообщение с другой жизнью предполагает эпигенетическое преобразование того, кто вступает в этот контакт: столкнувшись с другой жизнью, я не могу оставаться прежним. Я не могу мыслить себя как «мыслящую машину» (на что указывал Дюпюи) или как «нейрональную самость» (о чем говорит Жан-Пьер Шанжэ), поскольку телеология моего онтогенеза всегда уже предполагает такое преобразование. При этом оно не является ни принятием навязанной извне формы (как это могло бы быть в случае контакта живой системы с трансцендентным наблюдателем), ни адаптацией (как могли бы подумать критикуемые энактивистами когнитивисты-эволюционисты).

Пластичность — это, по Малабу, признак *свободы* — в том числе и, по всей видимости, свободы прерывать структурное сопряжение и даже само

⁴⁹² Malabou C. Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality. Malden (MA); Cambridge; Polity Press, 2016. P. 171. См. также: Miroshnichenko M. Enacting the Contingency // Horizon. 2018. Vol. 7. № 2. P. 597-607.

⁴⁹³ Malabou C. Before Tomorrow. P. 170.

конститутивное «вдействие». В этом смысле контингентность, к которой взывает Мейясу в оправдание натуралистической метафизики, «заземляется» в качестве способности субъекта перестать быть собой, прервать свой когнитивно-метаболический жизненный цикл и сделать себя и мир радикально иными. Для того, чтобы мой мир и я сам стали иными, не требуется вторжения «гипер-хаоса»: я сам, живая система, имманентно открыты к тому, чтобы разыграть собственную инаковость. В этом, как мне кажется, заключается не развитая Варелой этическая составляющая энактивизма, и в этом же, по сути, кроется энактивистский нигилистический пафос «безличных самостей», который подчеркивает Депра⁴⁹⁴.

Выводы к главе 3

В третьей главе были получены следующие **выводы**:

1. Философско-научная программа энактивизма является реализацией «срединного пути» между трансцендентальным и натуралистическим проектами мира. Возникнув как следствие биологической концепции сознания в теории аутопоэзиса, энактивизм эволюционировал как применение ряда позиций феноменологии в пределах когнитивной науки. Рассматривая познание как «вдействие», впоследствии Варела обратился к осмыслению оснований научного познания, предложив вместо натурализации феноменологии феноменологизацию естествознания.

Соглашаясь с нейрофизиологическим пониманием производного статуса сознания от активности мозга, энактивизм предложил динамико-системную интерпретацию зависимости сознания от когнитивных процессов. К последним он относит не только процессы, связанные с мозгом, но и иммунные, соматические и культурные процессы. Согласно предложенной энактивизмом гипотезе «безличных самостей», индивидуальное «Я» возникает как эмерджентный эффект интеграции данных процессов.

⁴⁹⁴ Depraz N. Confronting death before death: Between imminence and unpredictability. Francisco Varela's Neurophenomenology of Radical Embodiment // Phenomenology and Cognitive Science. 2002. Vol. 1. № 2. P. 83–95.

Деятельный характер познания в энактивизме вскрывает зависимость того, как осуществляется познание от того, как устроен познающий субъект. Как следствие, энактивизм показывает принципиальную множественность воспринимаемых реальностей, «вдействуемых» различными типами познающих агентов. Это равноценно отказу от существования объективной, не зависящей от сознания действительности. Реальность, следовательно, обладает интересубъективным статусом, что реализует феноменологическое переосмысление объективности.

2. Применительно к трудной проблеме сознания Варела разработал ее энактивистское «разрешение» (dissolution), представленное в рамках программы нейрофеноменологии. Сохраняя свой статус научного проекта, нейрофеноменология с ее призывом к диалогу между феноменологией и когнитивной наукой стремится сохранить паритет между философским и научным пониманием сознания. При этом, исходя из феноменологического понимания сознания, Варела показывает, что понимание природы сознания предполагает пересмотр представлений о познании (которое всегда отображает структуру познающего) и науке (которая, будучи интересубъективной практикой, претерпевает денатурализацию).

Дальнейшее развитие энактивизма и нейрофеноменологии в прагматике опыта в работах Варелы и его коллег начала 2000-х показывает, что трудная проблема сознания не является теоретической проблемой и должна получить свое разрешение в экзистенциально-практическом ключе. С этим связаны поздние исследования Варелы, посвященные телеологии познания живых существ. Все живые существа «вдействуют» свои собственные миры, и их совместное познавательное движение должно быть дополнено человеческой когнитивной наукой, преобразованной в общечеловеческую рефлексивную практику.

3. Энактивизму, как и другим направлениям исследований Варелы и его коллег, недостает интересубъективного измерения, ключевого для феноменологии. Я предлагаю реконструировать то, какой могла бы быть энактивистская

интерсубъективность, при помощи понятия аффекта в трактовке Катрин Малабу. Аффект, или подверженность воздействию, она понимает как событие, затрагивающее меня как другого относительно самого себя, и вовлекающее в субъективную жизнь сознание взаимоотношение «я» – «другой».

Экзистенциально-практическое измерение встречи с другим Малабу раскрывает посредством понятия пластичности – эпигенетического преобразования субъекта, происходящего в результате столкновения с инаковостью. В терминах энактивизма это означает, что первичным эпистемологическим отношением оказывается не структурное сопряжение системы и среды, а образование пары двух систем, познающих друг друга как артикуляции жизни. Пластическое преобразование системы всегда уже сопряжено с моментом аффективно окрашенной встречи с другим, который может прервать естественное осуществление «вдействия».

Заключение

Главная задача феноменологии, как ее сформулировал Дан Захави, есть прояснение конститутивных отношений трансцендентального и трансцендентного⁴⁹⁵. Можно по-разному расставлять акценты в этой двойственности: отдавая приоритет трансцендентальной субъективности или трансцендентной природе как «первопричинам», или утверждая существование «срединного пути» между этими крайностями, сменяющего каузальность конституцией, а объективную реальность – данностью. Как я попытался показать в данной работе, современная феноменология способна предложить такой путь, будучи открытой продуктивному диалогу с научным познанием, в то же время сохраняя «обратную возвратную соотнесенность» научного познания и феноменологической рефлексии.

Одной из целей исследования была реконструкция сценариев взаимодействия трансцендентального и натуралистического понимания сознания в современной феноменологии, а также проектов их возможной интеграции в ряде программ, представленных «нейрофеноменологией», «кардиофеноменологией», энактивизмом и эпигенетической рациональностью. Из всех перечисленных программ энактивизм наиболее последовательно реализует феноменологическое понимание сознания, при этом оставаясь в пределах когнитивной науки, претерпевающей *феноменологизацию*. Это означает, что *наука о сознании*, будучи интересубъективной практикой, сама обусловлена интересубъективностью, приобретающей трансцендентальный статус, и вместо этого становится *наукой сознания* (*science of consciousness*), вовлекающей в рассмотрение экзистенциально-практические аспекты пластичной, способной к метаморфозе человеческой жизни. Резюмирую этапы проделанной работы.

Трансцендентальная субъективность в феноменологии претерпевает интересубъективную трансформацию – в соответствии с тенденцией, отмеченной

⁴⁹⁵ Zahavi D. Husserl and the 'Absolute' // Mattens F., Jacobs H., Ierna C. (eds.) Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl. Dordrecht: Springer, 2010. P. 77.

Даном Захави. Сознание, посредством которого мы обретаем доступ к воспринимаемой реальности, является intersубъективным, что означает: действительность определяется как нечто общезначимое и обладающее статусом горизонта, который в принципе может быть разделен с другими. Intersубъективность в феноменологии трансцендентальна, вследствие чего происходит отказ от идеи объективности в пользу intersубъективной конституции, лишь ассимптотически приближающей нас к истине.

В ключе феноменологических теорий последних лет такой трансцендентализм понимается в терминах теории динамических систем, согласно которой окружающая среда или мир системы есть результат ее собственной эндогенной активности, обусловленной ее функциональной организацией и воплощением этой организации в структуре субъективности. Индивидуальная перспектива на мир оказывается результатом «вживления» системы в окружающую среду, преобразующуюся в мир. Теория систем актуализирует динамический аспект конституирования, тематизированный генетической феноменологией. Это означает, что научное познание, выступающее мерилем истины для натурализма, должно рассматриваться в связи с его зависимостью от имманентного опыта восприятия, не сводимого к формализованному языку математического естествознания. Гуссерль рассмотрел это в контексте «трансцендентальной истории» математизации природы, примером чему для него было возникновение гомогенного, децентрализованного абстрактного математического пространства из гетерогенного, централизованного на индивидуальных «я»-субъектах «обжитого» пространства жизненного мира. Это имеет свои следствия для феноменологического понимания науки: абстрактные истины должны быть «реактивированы» в их связи с опытом восприятия, модифицированным при помощи использования «феноменотехник».

Такое понимание научного познания продолжает и развивает феноменологическую критику натурализма. В частности, это означает отказ от *метафизического реализма*, утверждающего, что субъективное восприятие мира есть лишь отражение объективной реальности в сознании, а также воздержание от

приверженности редуccionистски понятому научному методу, который, в свете трансцендентального рассмотрения науки, оказывается модификацией познания мира в жизненном мире. Соответственно, современная феноменология оказывается несовместимой с натурализмом, предполагающим существование независимой от сознания реальности, и наделяющим естественнонаучное познание методологическим приоритетом. В качестве примера я рассмотрел антифеноменологический аспект программы Квентина Мейясу, и выдвинул ряд аргументов против его версии натурализма.

Несмотря на видимую несовместимость феноменологии и натурализма, я принимаю к сведению аргументы натуралистов о том, что феноменальное сознание в перспективе научного рассмотрения действительности обладает проблематичным статусом. От тематизации «квалиа» у Томаса Нагеля и фиксации драматического противоречия «манифестного» и «научного» образов человека у Уилфрида Селларса вплоть до отрицания субъективности и индивидуального «я» в нейрофилософии, сознание приобретает все более проблематичный статус для сторонников натурализма. Я рассмотрел несколько натуралистических программ, которые подчеркивают нередуccionистский характер своего рассмотрения сознания, и пытаются ввести субъективность в качестве неотъемлемой составляющей реальности и ее научного постижения.

Данные позиции, представленные программами междисциплинарной интеграции феноменологии и научной теории сознания, пытаются инвертировать отношения между сознанием и природой. Я выделяю более дружественные к когнитивной науке и нейробиологии подходы, стремящиеся привести феноменологию к современным представлениям о научном методе, и те программы, которые сохраняют «серьезное» отношение к человеческому сознанию как конститутивному измерению опыта.

К первым относятся проекты Эдуарда Марбаха и Шона Галлахера, которые пытаются натурализовать феноменологию, вводя ее отдельные понятия в контекст экспериментальной науки. Проект Марбаха проблематичен, поскольку размывает границу между феноменальным сознанием,

тематизируемым феноменологией, и неосознаваемыми когнитивными процессами, в которых заинтересована когнитивная наука. В свою очередь, Галлахер, исходя из критики уподобления сознательных и неосознаваемых процессов, предлагает встраивать феноменологию в контекст естественнонаучного объяснения сознания.

И Марбах, и Галлахер исходят из факта первенства науки относительно философии и потому предлагают *натурализовать феноменологию*. В противовес им, проекты Натали Депра, Франсиско Варелы и Эвана Томпсона предлагают *денатурализовать естествознание*, отдав первенство сознанию и его конститутивной активности.

Депра вводит интересубъективность в когнитивную науку при помощи «кардиофеноменологии», раскрывающей аспект воплощенной динамики субъективного опыта, «всегда уже» соотнесенного с опытом других. Это предполагает дополнение нейробиологии изучением соматовегетативной динамики, понимаемой как интересубъективная «плоть», опыт которой разворачивается *до* возможности однозначного разделения себя и другого. В свою очередь, Варела и Томпсон предлагают переопределить само понятие «природы», исследуемой естествознанием, введя сознание не в качестве его составной части, а как условие возможности манифестации действительности – что, по Захави, вводит трансцендентальное измерение в переосмысленный натурализм.

Кульминацией трансцендентального мотива в когнитивной науке является программа энактивизма, сформулированная в начале 1990-х годов и получившая экзистенциально-практическое развитие в работах Варелы начала 2000-х. Возникнув на основе теории аутопоззиса, подвергнувшей сомнению реалистические притязания естествознания, энактивизм заострил свое внимание на *опытном* (experiential) аспекте познания, и указал на зависимость научного познания (в частности, познания в когнитивной науке) от опыта, в котором это познание выражается, а также от деятельного характера познания.

Познание – «вдействие» – понимаемое как динамическое воплощенное действие, приводящее к возникновению мира, не может быть

натурализовано в смысле редукции к фиксируемым естествознанием закономерностям. В подтверждение этого энактивизм обращается к феноменологической философии и к отдельным элементам буддизма, чтобы показать, что опыт, действие и воспринимаемый мир находятся в динамических отношениях «взаимозависимого возникновения», что означает: одно немислимо вне другого, и каждая составляющая этого процесса оказывает влияние на остальные. Точно так же энактивизм предлагает понимать индивидуальное «я»: возникнув как глобальный эмерджентный эффект локальных процессов иммунного, соматического, нейронального характера, сознание, тем не менее, не сводимо к ним, а оказывает свой эффект на эти процессы. Эти процессы, взаимодействие которых приводит к возникновению индивидуальной перспективы, сами определяются вовлеченностью в эти взаимодействия, потому локальные и глобальные процессы оказываются неотделимыми друг от друга.

Теоретически вычленимые организационные составляющие сознания, обнаруженные энактивизмом, были тематизированы в программе «нейрофеноменологии» и достигли своего «вдействия» в более поздних работах Варелы и его единомышленников. Посредством введения телеологии в жизнедеятельность аутопоэтических систем, а также понимания автореферентного, самоприменимого характера энактивистского знания, энактивисты пришли к выводу о фундаментально *нетеоретическом* характере проблемы сознания.

Вместо того, чтобы выдвигать теоретические аргументы в пользу научного размещения сознания в природе, энактивизм, реализуя генетико-феноменологическое понимание науки, предлагает обратиться к самому опыту мира, тем самым предлагая экзистенциально-практическое «разрешение» (dissolution) этой проблемы. Так происходит возвращение энактивизма в исходное русло: это не столько натуралистическая наука о сознании как объекте в мире, сколько трансцендентальная наука сознания как субъекта для мира.

В 1913 году Гуссерль писал: «Когда говорит действительно естествознание – тут мы обращаемся в слух, тут мы ученики. Но не всегда говорит естествознание, когда говорит естествоиспытатель, и безусловно оно *молчит*,

когда они говорят о “натурфилософии” и “естественно-научной теории познания”»⁴⁹⁶. Сохраняется ли правота Гуссерля в контексте данного исследования? Не претендуя на окончательный ответ, я могу сделать предварительный вывод: действительно, иные философы (такие, как Мейясу и его соратники, или нейрофилософы), апеллирующие к достижениям науки и подобающим научному познанию эпистемологическим добродетелям, стремятся принизить значимость сознания, субъективности, трансцендентального. С точки зрения естественной истории, становления материальной природы человеческая субъективность в самом деле оказывается чем-то незначительным.

Однако ясно, что, поскольку лишь «изнутри» и посредством сознания природа манифестирует себя как наблюдаемый регион, как нечто, обладающее смыслом, субъективность не может быть исчерпывающе описана как контингентно возникший и обреченный на исчезновение объект среди прочих объектов. Равным образом она не может быть сведена к лежащим в ее основе неосознаваемым вычислительным процессам, осуществляемым мозгом.

Вычисляющий мозг и материальная природа суть части нашего опыта, и «мы», которому этот опыт принадлежит, есть *трансцендентальная интесубъективность*, где в «перекрестном обмене» субъективными позициями рождается познание действительности, продвигающееся по пути все большей абстракции от жизненного мира. И эта абстракция хранит в себе возможность реактивировать ее генетические истоки в имманентном человеческом опыте, который становится «нулевой точкой» – не в смысле «нулевого мира» Томаса Метцингера, указывающего на скудность опыта по сравнению с богатством физической реальности, а в смысле изначальной инстанции, «изнутри» которой возможно фиксировать предположительно объективные процессы в мире.

В то же самое время эти феноменологические истины уже не остаются достоянием «трансцендентального товарищества» феноменологов, и постепенно проникают в отдельные научные программы, не удовлетворяющиеся ни

⁴⁹⁶ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 73.

имплицитным картезианством «трудной проблемы сознания», ни осовремененной версией гипотезы о шишковидной железе в нейробиологическом облачении. Наука, осознающая свою фундаментальную зависимость от человеческого опыта – вот что можно увидеть в призыве энактивизма к восстановлению «циклических» отношений между наукой и опытом.

В отличие от теоретической постановки проблемы статуса сознания в мире, теоретический характер которой предполагает включение его на правах объекта, вплетенного в каузальные связи физической реальности, феноменологическая постановка этого же вопроса, перенимаемая энактивизмом, отдает приоритет жизненной практике, нуждающейся в *понимании*, а не в объяснении. В ракурсе такой прагматической установки феноменология предлагает переопределять отношения между трансцендентальным и трансцендентным: об объективной, «в себе» существующей действительности феноменологически можно говорить лишь в той связи, в которой эта действительность «сопряжена» с сознанием.

Человеческое познание лишено метафизического основания, оно действительно контингентно – и с биологической, и с феноменологической точки зрения. Однако в силу переопределения сознания при помощи понятия интересубъективности вводится новое, неметафизическое обоснование человеческого познания, связанное с тем, что фактически переживаемый субъектом опыт, обладающий организационными инвариантами, *таков и не может быть иным*, будучи подчиненным телеологии интересубъективной согласованности, помещенным в границы, задаваемые горизонтом возможного опыта. Опыту присуще самообоснование, и он поддерживает собственную когерентность не только онтогенетически с опорой на формируемые ресурсы индивидуального опыта субъекта и эйдетических «взаимосвязей отсылок» его сознания, но и филогенетически, пассивно, наследуя неподконтрольные субъекту процессы смыслообразования, вплетенные в «естественный дрейф» в мире, возникающем совместно с познанием этого мира.

В настоящем исследовании я попытался показать, как отдельные представители современной феноменологии оказываются открыты к междисциплинарному взаимодействию, предлагая свое, философское видение сознания и его места в природе. С другой стороны, некоторые представители когнитивной науки (такие, как Варела и его единомышленники-энактивисты) перехватили идею «трансцендентальной науки», в сущности, артикулировав ее на языке денатурализованного естествознания. Тем самым они претендуют на достижение «срединного пути», в котором нашли бы свое место как трансцендентальный, так и натуралистический «проекты» мира и человека, которые нашли бы в природном мире место познанию, креативности и свободе.

Список использованной литературы

1. Айер А. Язык, истина и логика. М.: Канон+, 2010.
2. Алюшин А. Л., Князева Е. Н. Темпомиры: скорость восприятия и шкалы времени. М.: ЛКИ, 2008.
3. Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2014. С. 43-57.
4. Башляр Г. Новый научный дух // Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987.
5. Brentano Б. Психология с эмпирической точки зрения // Brentano Б. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996.
6. Быков Е., Мирошниченко М. Погружаясь в миры животных: 3½ эпизода из истории энактивизма // Логос. 2019 (в печати).
7. Вальденфельс Б. Ответ Чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вальденфельс Б. Мотив Чужого. Минск, 1999.
8. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
9. Галисон П., Дастон Л. Объективность. М.: НЛО, 2018.
10. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009.
11. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001.
12. Гуссерль Э. Коперниканский переворот коперниканского переворота. Перво-Ковчег Земля (Die Ur-arche Erde) // Ежегодник по феноменологической философии 2009/2010. М.: 2010. С. 351-362.
13. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Наука, 2013.

14. Гуссерль Э. Логические исследования. Том 1. Прологомены к чистой логике. М.: Академический проект, 2011.
15. Гуссерль Э. Логические исследования. Том II. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2011.
16. Гуссерль Э. Начало геометрии // Гуссерль Ж., Деррида Ж. Начало геометрии. Введение Жака Деррида, М.: Ad Marginem, 1996.
17. Гуссерль Э. Первая философия // Horizon. 2012. Т. 1. №2. С. 193-200.
18. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.
19. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.
20. Деннет Д. Сладкие грезы: чем философия мешает науке о сознании. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2017
21. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Ж., Деррида Ж. Начало геометрии. Введение Жака Деррида, М.: Ad Marginem, 1996.
22. Деррида Ж. Фрейд и сцена письма // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007. С. 321-371.
23. Джеймс У. Психология. СПб., 1896.
24. Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины: Критика искусственного разума. Москва: «Прогресс», 1978.
25. Иванов Д. В. Радикальный энактивизм и проблема субъективности // Вопросы философии. 2016. №11. С. 60-69.
26. Иванов Д. В. Энактивизм и проблема сознания // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 49. №3. С. 88-104.
27. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1994.
28. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8. Т. 3. М., 1994.
29. Князева Е. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014.
30. Кэрролл Ш. Бесконечное число самых прекрасных форм. Новая наука эво-дево и эволюция царства животных. М.: АСТ, CORPUS, 2015.

- 31.Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1883.
- 32.Мальдине А. О сверхстрастности // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2014. С. 151-203.
- 33.Матурана У., Варела Ф. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- 34.Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2015.
- 35.Мерло-Понти М. Переплетение – хиазма // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск: Логвинов, 2006.
- 36.Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., «Ювента» «Наука», 1999.
- 37.Молчанов В. И. Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» // Гуссерль Э. Логические исследования. Том II. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2011.
- 38.Монтебелло П. Бергон и Делез – контр-феноменология // Логос. 2009. Т. 3. № 71
- 39.Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология – Герменевтика, 2003.
- 40.Нанси Ж.-Л. Corpus. М.: Ad Marginem, 1999.
- 41.Пятигорский А.М. Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии. Рига: Liepnieks & Ritups, 2002.
- 42.Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Для интеллектуальной книги, 1999.
- 43.Ришир М. Комментарий к «Феноменологии эстетического сознания» // Ежегодник по феноменологической философии – 2015 [IV]. М.: Издательство РГГУ, 2015. С.316-335.

44. Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997.
45. Серл Дж. *Открывая сознание заново*. М.: Идея-Пресс, 2002.
46. Стерн Д. Н. *Межличностный мир ребенка: взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития*. СПб.: Восточно-Европейский Ин-т Психоанализа, 2006.
47. Флюссер В. О проецировании // *Хора*. 2009. Т. 3-4. № 9-10. С. 65-76.
48. Фреге Г. *Исчисление понятий, язык формул чистого мышления, построенный по образцу арифметического* // Фреге Г. *Логика и логическая семантика*. Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 65-142.
49. Фрит К. *Мозг и душа: как нервная деятельность формирует наш внутренний мир*. М.: Астрель; CORPUS, 2010.
50. Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. СПб.: А-сэд, 1994.
51. Хайдеггер М. *Бытие и время*. М.: Академический проект, 2011.
52. Харман Г. *Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера*. Пермь: Гиле Пресс, 2015.
53. Шеффер Ж.-М. *Конец человеческой исключительности*. М: НЛО, 2010.
54. Шпет Г. Г. *Сознание и его собственник* // Шпет Г. Г. *Философские этюды*. М.: Прогресс, 1994. С. 20-116.
55. Эмбри Л. *Рефлексивный анализ. Первоначальное введение в феноменологию*. М.: Три квадрата, 2005.
56. Albertazzi L. *Experimental phenomenology: What it is and what it is not* // *Synthese*. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02209-6>.
57. Bickle J. *Multiple Realizability* // Zalta E.N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Электронный ресурс: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/multiple-realizability/>.
58. Bitbol M. *Decoherence and the Constitution of Objectivity* // Bitbol M., Kerzberg P., Petitot J. (eds.). *Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives in Modern Physics*. Dordrecht: Springer, 2009. P. 347-358.

- 59.Bitbol M. Is Consciousness Primary? // *Neuroquantology*. 2008. Vol. 6. № 1.
- 60.Bitbol M. Neurophenomenology, an Ongoing Practice of/in Consciousness // *Constructivist Foundations*. 2012. Vol. 7 (3). P. 165-173.
- 61.Bitbol M., Luisi P.L. Science and the Self-Referentiality of Consciousness // *Journal of Cosmology*. 2011. Vol. 14. P. 207-223.
- 62.Bitbol M., Petitmengin C. A Defense of Introspection from Within // *Constructivist Foundations*. 2013. Vol. 8. № 3.
- 63.Bitbol M., Petitmengin C. Neurophenomenology and the Micro-Phenomenological Interview // Velmans M., Schneider S. (eds.) *The Blackwell Companion to Consciousness*. Wiley & Sons, Chichester, 2017. P. 726-739.
- 64.Bitbol M., Petitmengin C. On life beneath the subject/object duality // *Journal of Consciousness Studies*. 2011. Vol. 18. P. 125-127.
- 65.Bitbol M., Petitmengin C. On Pure Reflection. A Reply to Dan Zahavi // *Journal of Consciousness Studies*. 2011. Vol. 18. P. 24-37.
- 66.Bitbol M., Petitmengin C. On the Possibility and Reality of Introspection // *Kairos*. 2013. Vol. 6. P. 173-198.
- 67.Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Palgrave Macmillan, 2007.
- 68.Carel H., Meachem D. (eds.) *Phenomenology and Naturalism: Examining the Relationship between Human Experience and Nature*. Cambridge University Press, 2013.
- 69.Carr D. *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford University Press, 1999.
- 70.Castoriadis C., Varela F. Life and Creation: Cornelius Castoriadis in Dialogue with Francisco Varela // Castoriadis C. *Postscript in Insignificance: Dialogues with Cornelius Castoriadis*. London: Continuum, 2011. P. 58-73.
- 71.Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. 1995. Vol. 2. № 3 P. 200-219.
- 72.Churchland P. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes // *The Journal of Philosophy*. Vol. 78. No. 2. P. 67-90.

73. Churchland P. M. *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge, London: the MIT Press, 1984.
74. Churchland P. S. *Touching a Nerve: The Self as Brain*. New York, London: W.W. Norton & Company, 2013.
75. Clark A., Chalmers D. *The Extended Mind // Analysis*. 1998. Vol. 58. № 1. P. 7–19.
76. Cole J., Gallagher S., McNeill D. *Gesture following deafferentation: a phenomenologically informed experimental study // Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2002. Vol. 1. № 1. P. 49–67.
77. Damasio A. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1994.
78. Dennett D. *Consciousness Explained*. Boston, MA: Little Brown, 1991.
79. Dennett D. *How to Study Human Consciousness Empirically, or, Nothing Comes to Mind. // Synthese*. 1982. Vol. 53.
80. Dennett D. *Review of F. Varela, E. Thompson and E. Rosch, The Embodied Mind. // American Journal of Psychology*. 1993. Vol. 106. P. 121-126.
81. Dennett D. *The Fantasy of First-Person Science. Nicod Lectures*. 2001. Электронный ресурс: ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm.
82. Dennett D. *Who's on First? Heterophenomenology Explained. // Journal of Consciousness Studies*. 2003. Vol. 10. №9-10.
83. Depraz N, Varela F. J. Vermesch P. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002.
84. Depraz N. *When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project // Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) Naturalizing Phenomenology*. Stanford University Press, 1999.
85. Depraz N. « *Secondes personnes* ». *Une anthropologie de la relation // L'évolution psychiatrique* . 2006. Vol. 71. P. 667-683.
86. Depraz N. *An Experiential Phenomenology of Novelty; The Dynamic Antinomy of Attention and Surprise // Constructivist Foundations*. 2013. Vol. 8. № 3. P. 280-287.

87. Depraz N. Confronting death before death: Between imminence and unpredictability. Francisco Varela's Neurophenomenology of Radical Embodiment // *Phenomenology and Cognitive Science*. 2002. Vol. 1. № 2. P. 83–95.
88. Depraz N. Empathy and Second-Person Methodology // *Continental Philosophy Review*. 2012. Vol. 45.
89. Depraz N. *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'église*. Louvain – Paris – Dudley, MA : Éditions Peeters, 2008.
90. Depraz N. *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2001; Depraz N. *L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl* // *Revue germanique internationale*. 2011. Vol. 13. P. 125-148.
91. Depraz N. Surprise as a Phenomenal Marker of Heart-Unconscious // Legrand D., Trigg D. (eds.) *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*. Dordrecht: Springer, 2017. P. 239-260.
92. Depraz N. The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology: Emergent Theories and Wisdom Traditions in the Light of Genetic Phenomenology // *Journal of Consciousness Studies*. 2001. Vol. 8. № 5-7. P. 169-178.
93. Depraz N. The Phenomenological reduction as Praxis // *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 6. № 2-3. P. 95-110.
94. Depraz N. The Rainbow of Emotions: At the Crossroads of Neurobiology and Phenomenology // *Continental Philosophy Review*. 2008. Vol. 41.
95. Depraz N. What about the Praxis of Reduction? Between Husserl and Merleau-Ponty // Toadvine T., Embree L. (eds.) *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Kluwer Academic Publishers, 2002. P. 115-125.
96. Depraz N. Where is the Phenomenology of Attention that Husserl Intended to Perform? A Transcendental Pragmatic-Oriented Description of Attention // *Continental Philosophy Review*. 2004. Vol. 37. № 1. P. 5–20.

97. Depraz N., Cosmelli D. Empathy and Openness: Practices of Intersubjectivity at the Core of the Science of Consciousness // *Canadian Journal of Philosophy*. 2003. Vol. 33.
98. Depraz N., Gallagher S. Looking Forward to Being Surprised – at the Heart of Embodiment // *Theoria et historia scientiarum*. 2003. Vol. 7. № 1. P. 5-21.
99. Depraz N., Gyemant M., Desmidt T. A First-Person Analysis Using Third-Person Data as a Generative Method: A Case Study of Surprise in Depression // *Constructivist Foundations*. 2017. Vol. 12. № 2. P. 190-203.
100. Depraz N., Varela F. J., Vermersch P. The Gesture of Awareness: An Account of Its Structural Dynamics // Velmans M. (ed.) *Investigating Phenomenal Consciousness*. Amsterdam: Benjamin Publishers, 2000. P. 121-136.
101. Dreyfus H. L. (ed.) *Husserl: Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press / Bradford Books, 1992.
102. Dupuy J.-P. Not to Know What One Knows: Some Paradoxes of Self-Deception // *Diogenes*. 1995. Vol. 43. № 169. P. 53–68.
103. Dupuy J.-P. *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind*. Cambridge, London: The MIT Press, 2009.
104. Flanagan O. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992.
105. Franck D. *Flesh and Body: On the Phenomenology of Husserl*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2014.
106. Frith C. D., Wentzer T. S. Neural Hermeneutics. // Kaldis B. (ed.) *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*. London: Sage, 2013. P. 657-659.
107. Froese T. From Second-order Cybernetics to Enactive Cognitive Science: Varela's Turn from Epistemology to Phenomenology // *Systems Research and Behavioral Science*. 2011. Vol. 28. № 6. P. 631–645.
108. Froese T. Hume and the enactive approach to mind // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2009. Vol. 8. № 1. P. 95–133.

109. Froese T., Gallagher S. Phenomenology and Artificial Life: Toward a Technological Supplementation of Phenomenological Methodology // Husserl Studies. 2010. Vol. 26. № 2. P. 83–106.
110. Gallagher S. How Body Shapes the Mind. Oxford: Clarendon Press, 2005.
111. Gallagher S. Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science. Journal of Consciousness Studies. 1997. Vol. 4. № 3.
112. Gallagher S. Phenomenology and Experimental Design: Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science // Journal of Consciousness Studies. 2003. Vol. 10. № 9-10. P. 85-99.
113. Gallagher S. Phenomenology and Non-reductionist Cognitive Science // Gallagher S., Schmicking D. (eds.) Handbook of Phenomenology and Cognitive Science. Dordrecht: Springer, 2010.
114. Gallagher S., Allen M. Active Inference, Enactivism and the Hermeneutics of Social Cognition // Synthese. 2018. Vol. 195. № 6.
115. Gallagher S., Cole J. Dissociation in self-narrative // Conscious Cognition. 2011. Vol. 20. № 1. P. 149–155.
116. Gallagher S., Martinez S. F., Gastelum M. Action-Space and Time: Towards an Enactive Hermeneutics // Janz B. B. (ed.) Place, Space, and Hermeneutics. Dordrecht: Springer, 2017. P. 83-96.
117. Gallagher S., Schmicking D. (eds.) Handbook of Phenomenology and Cognitive Science. Dordrecht: Springer, 2010.
118. Gallagher S., Sørensen J. B. Experimenting with Phenomenology // Consciousness and Cognition. 2006. Vol. 15.
119. Gallagher S., Varela F.J. Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Sciences // Canadian Journal of Philosophy. Vol. 33. P. 93-132.
120. Gallagher S., Zahavi D. The Phenomenological Mind. London and New York: Routledge, 2012.

121. Gardner S. *The Transcendental Turn* // Gardner S, Grist M. (eds.) *The Transcendental Turn*. Oxford University Press, 2015. P. 1-19.
122. Gasparian D. *Consciousness as self-description in differences* // *Constructivist Foundations*. 2016. Vol. 11. No. 3. P. 539-549;
123. Goddard J.-C. *Autonomie, réduction et réflexivité : la philosophie naturelle de Francisco J. Varela et le projet transcendantal* // *Intellectica*. 2003. Vol. 36-37. P. 205-225.
124. Godfrey-Smith P. *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2016.
125. Gould S. J., Lewontin R.C. *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme* // *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*. 1979. Vol. 205, № 1161. P. 581-598.
126. Hampe M. *Science, Philosophy, and History of Knowledge: Husserl's Conception of a Life-World and Sellars' Manifest and Scientific Images* // Hyder D., Rheinberger H.-J. (eds.) *Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crises of European Sciences'*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. P. 150-163.
127. Hansen M. *The Media Entangled Phenomenology* // Braidotti R. and Dolphijn R. (eds.) *Philosophy after Nature*. London and New York: Rowman & Littlefield, 2017.
128. Hardy L. *Nature's Suit: Husserl's Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences*. Athens: Ohio University Press, 2013.
129. Harman G. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court, 2005.
130. Haugeland J. *Mind Embodied and Embedded* // Haugeland J. *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1998. P. 207-237.
131. Hughes J. *Deleuze and the Genesis of Representation*. Continuum, 2008.

132. Husserl E. Briefwechsel VIII: Institutionelle Schreiben. Dordrecht: Kluwer, 1994.
133. Husserl E. Collected Works. Vol. XI. Phantasy, Image Consciousness, and Memory. Dordrecht: Springer, 2005.
134. Husserl E. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution (Husserliana XXXIX). Dordrecht: Springer, 2008.
135. Husserl E. Foundational Investigations of the Phenomenological Origins of the Spatiality of Nature // Husserl E. Shorter Works. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981. P. 222-233.
136. Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Dordrecht, 1989.
137. Husserl E. Transzendentaler Idealismus: Texte aus dem Nachlass (1908-1921). Dordrecht: Kluwer, 2003
138. Husserl E. Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912). Dordrecht: Springer, 2004.
139. Hyder D., Rheinberger H.-J. (eds.) Science and the Life-World: Essays on Husserl's 'Crises of European Sciences'. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
140. Ihde D. Experimental Phenomenology: Multistabilities. New York: SUNY Press, 2012.
141. Ihde D. Technics and Praxis. Dordrecht: Springer, 1979.
142. Ihde D. Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
143. Jackendoff. Consciousness and the Computational Mind. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994.
144. Johnston A. Prolegomena to Any Future Materialism. Volume One: The Outcome of Contemporary French Philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 2013.

145. Johnston A., Malabou C. *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. Cambridge University Press, 2013.
146. Jonas H. *Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.
147. Khachouf O. T., Poletti S., Pagnoni G. *The Embodied Transcendental: A Kantian Perspective on Neurophenomenology* // *Frontiers in Human Neuroscience*. 2013. Vol. 7, 611. doi:10.3389/fnhum.2013.00611.
148. Kováč L. *Fundamental Principles of Cognitive Biology* // *Evolution and Cognition*. 2000. Vol. 6. P. 51-69.
149. LeDoux J. *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*. New York: Viking, 2002.
150. Levin J. *Functionalism* // Zalta E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). Электронный ресурс: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/functionalism/>.
151. Levine J. *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap* // *Pacific Philosophical Quarterly*. 1984. № 64. P. 354-361.
152. Luisi P.L. *The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
153. Lutz A., Lachaux J.-P., Martinerie J., Varela F.J. *Guiding the Study of Brain Dynamics Using First-Person Data: Synchrony Patterns Correlate with On-Going Conscious States During a Simple Visual Task* // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*. 2002. Vol. 99. P. 1586-1591.
154. Lutz A., Thompson E. *Neurophenomenology: integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness* // *Journal of Consciousness Studies*. 2003. Vol. 10. № 9-10. P. 31-52.
155. Malabou C. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Malden (MA); Cambridge; Polity Press, 2016.
156. Malabou C. *How Is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? Philosophy, Auto-Hetero-Affection, and Neurobiological Emotion* // *Qui Parle*. 2009. Vol. 17. №. 2. P. 111-122.

157. Malabou C. *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*. Malden (MA); Cambridge; Polity Press, 2009.
158. Malabou C. *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press, 2010.
159. Malabou C. *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*. New York: Fordham University Press, 2012.
160. Malabou C. *What Should We Do with Our Brain?* New York: Fordham University Press, 2008.
161. Malafouris L. *Metaplasticity and the Primacy of Material Engagement // Time and Mind*. 2015. Vol. 8. № 4. P. 351-371.
162. Marbach E. *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht: Springer, 1993.
163. Maturana H. *Reflections on My Collaboration with Francisco Varela // Constructivist Foundations*. 2012. Vol 7. № 3. P.155-164.
164. Maturana H., Varela F. J. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, Boston, L.: D. Reidel Publishing Company, 1980.
165. Maturana H., Varela F. J. *The Tree of Knowledge: Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala Publications, 1992.
166. McClamrock R. *Existential Cognition: Computational Minds in the World*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.
167. Meillassoux Q. *Potentiality and Virtuality // Collapse*. Vol. II. 2007. P. 55-81.
168. Meillassoux Q. *The Contingency of the Laws of Nature // Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 30. №2. P. 322–334.
169. Merleau-Ponty M. *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon Press, 1967.
170. Metzinger T. *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, London: The MIT Press, 2003.

171. Metzinger T., Wiese W. *Vanilla PP for Philosophers: A Primer on Predictive Processing* // Metzinger T., Wiese W. (eds.) *Philosophy and Predictive Processing*. Frankfurt am Main: MIND Group, 2017. P. 1-18.
172. Mirosznichenko M. *Enacting the Contingency* // *Horizon*. 2018. Vol. 7. № 2. P. 597-607.
173. Mirosznichenko. *Not So Hard Problem: Francisco Varela on the Relations between Consciousness, Nature and Life* // *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 2018. № 8. P. 144–159.
174. Morgan A. (ed.) *The Kantian Catastrophe? Conversations on Finitude and Limits of Philosophy*. Newcastle-upon-Tyne: Bigg Books, 2017.
175. Nagel T. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford University Press, 2012.
176. Nagel T. *The View from Nowhere*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1986.
177. Nagel T. *What is it Like to be a Bat?* // *The Philosophical Review*. 1974. Vol. 83. №3. P. 435-450.
178. Noë A. *Action in Perception*. Cambridge, London: The MIT Press, 2004.
179. Noë A. *Varieties of Presence*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2012.
180. Petitmengin C. *Describing One's Subjective Experience in the Second Person: An Interview Method for the Science of Consciousness* // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2006. Vol. 5. P. 229-269.
181. Petitmengin C. *Describing the Experience of Describing? The Blind-spot of Introspection* // *Journal of Consciousness Studies*. 2011. Vol. 18. №1. P. 44-62.
182. Petitmengin C. *Towards the Source of Thoughts: The Gestural and Transmodal Dimension of Lived Experience* // *Journal of Consciousness Studies*. 2007. Vol. 14. №3. P. 54-82.

183. Petitmengin C., Bitbol M. The Validity of First-Person Descriptions as Authenticity and Coherence // *Journal of Consciousness Studies*. 2009. Vol. 16. №10-12. P. 363-404.
184. Petitmengin C., Lachaux J.-P. Microcognitive science: bridging experiential and neuronal microdynamics // *Frontiers of Human Neuroscience*. 2013. Vol. 7. P. 617.
185. Petitmengin C., NaVarro V., Levanquyen M. Anticipating seizure: Pre-reflective experience at the center of neuro-phenomenology // *Consciousness and Cognition*. 2007. Vol. 16. №3. P. 746-764.
186. Petitmengin C., Remillieux A., Valenzuela-Moguillansky C. Discovering the structures of lived experience // *Phenomenology and Cognitive Science*. 2018. P. 1–40.
187. Petitmengin-Peugeot C. The Intuitive Experience // Varela F.J., Shear J. (eds.) *The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness*. Imprint Academic, 1996. P. 43-77.
188. Protevi J. Beyond Autopoiesis: Inflections of Emergence and Politics in Francisco Varela // Clarke B., Hansen M.B.N. (eds.) *Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*. Durham and London: Duke University Press, 2009. P. 94-112.
189. Reinerman-Jones L., Sollins B., Gallagher S., Janz B. Neurophenomenology: an integrated approach to exploring awe and wonder // *South African Journal of Philosophy*. 2013. Vol. 32. № 4. P. 295–309.
190. Richir M. Commentaire de *L'origine de la géométrie* de Husserl // *Richir M. La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble: J. Millon, 1990. P. 273-360.
191. Richir M. Mécanique quantique et philosophie transcendantale // *La liberté de l'Esprit*. № 9/10 : Krisis. 1985 – Hachette – Paris – sept. 1985. P. 167-212.
192. Roden D. Naturalising Deconstruction. // *Continental Philosophy Review*. 2005. Vol. 38. № 1. P.71-88.

193. Roden D. Nature's Dark Domain: An Argument for a Naturalized Phenomenology // Royal Institute of Philosophy Supplement. 2013. Vol. 72. P. 169-188.
194. Roy J.-M., Petitot J., Pachoud B., Varela F. J. Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology // Petitot J., Varela F. J. Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) Naturalizing Phenomenology. Stanford University Press, 1999.
195. Schmicking D. A Toolbox of Phenomenological Methods // Gallagher S., Schmicking D. (eds.) Handbook of Phenomenology and Cognitive Science. Dordrecht: Springer, 2010 P. 35-55.
196. Sellars W. "...this I or he or it (the thing) which thinks..." // Sellars W. In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2007. P. 411-436.
197. Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge, London: Harvard University Press, 1997.
198. Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man // Sellars W. Science, Perception and Reality. Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company, 1991.
199. Sheets-Johnstone M. Consciousness: A Natural History // Journal of Consciousness Studies. 1998. Vol. 5. № 3.
200. Smith B. Truth and the Visual Field // Petitot J., Varela F. J. Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) Naturalizing Phenomenology. Stanford University Press, 1999. P.317-329.
201. Smith D. W. Intentionality Naturalized? // Petitot J., Varela F. J. Pachoud B., Roy J.-M. (eds.) Naturalizing Phenomenology. Stanford University Press, 1999. P. 83-110.
202. Smith D. W. Mind World: Essays in Phenomenology and Ontology. Cambridge University Press, 2004.
203. Sokolowski R. Introduction to Phenomenology. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

204. Sparrow T. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh University Press, 2014.
205. Stern D. N. *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. London: Karnac Books, 1985.
206. Stewart J., Varela F.J. *Exploring the Meaning of Connectivity in the Immune Network // Immunological Reviews*. 1989. Vol. 110. № 1. P. 38.
207. Strawson G. *Mental Reality*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1994.
208. Tengelyi L. *Agonistic World Projects: Transcendentalism Versus Naturalism // The Journal of Speculative Philosophy*. 2013. Vol. 27. № 3. 2013. P.236-252.
209. Tengelyi L. *Unpublished lectures manuscripts*.
210. Tengelyi L. *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2014.
211. Thompson E. *Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela // Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2004. Vol. 3
212. Thompson E. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
213. Thompson E., Lutz A., Cosmelli D. *Neurophenomenology: An introduction for neurophilosophers // Brook A., Akins K. (eds.) Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. Cambridge University Press, 2005. P. 40–97.
214. van Fraassen B.C. *The Manifest Image and the Scientific Image. // Aerts D., Broekaert J., Mathijs E. (eds) Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society*. Vol 1. Dordrecht: Springer, 1999. P. 29-52.
215. Varela F. J. *A Calculus for Self-Reference // International Journal of General Systems*. 1975. Vol. 2. P. 2-54.

216. Varela F. J. A Science of Consciousness as If Experience Mattered // Hameroff S.R., Kasziniak A.W., Scott A.C. (eds.) *Toward a Science of Consciousness: The Second Tucson Discussion and Debates*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 1991.
217. Varela F. J. *Dasein's Brain: Phenomenology Meets Cognitive Science*. // Aerts D., Broekaert J., Mathijs E. (eds) *Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection on Science, Nature, Art, Human Action and Society*. Vol 1. Dordrecht: Springer, 1999. P. 185-197.
218. Varela F. J. *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem* // *Journal of Consciousness Studies*. 1996. Vol. 3. № 4. P. 330-349.
219. Varela F. J. *Not One, Not Two* // *CoEvolution Quarterly*. 1976. № 12 P. 62-67.
220. Varela F. J. *Organism, Cognitive Science, and the Emergence of Selfless Selves* // *Revue européenne des sciences sociales*. 1991. Vol. 29. № 89. P. 179-180.
221. Varela F. J. *Patterns of Life: Intertwining Identity and Cognition* // *Brain and Cognition*. 1997. Vol. 34. P. 72-87.
222. Varela F. J. *Pour une phénoménologie de la sunyata. I*. // Depraz N., Marquet J. F. (eds.) *Gnosis, métaphysique, phénoménologie*. Paris : Eds. du Cerf, 2000.
223. Varela F. J. *Steps to a Science of Interbeing: Unfolding the Dharma Implicit in Modern Cognitive Science*. // Watson G., Bachelor S. & Claxton G. (eds.) *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and Our Day-to-Day Lives*. New York, Rider, 2000. P. 71–89.
224. Varela F. J. *The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature: Searching for Generative Mutual Constraints* // *Alter: Revue de Phénoménologie* 5. P. 355-385.
225. Varela F. J., Anspach M. *The Body Thinks: The Immune System in the Process of Somatic Individuation* // Gumbrecht H. U., Pfeiffer K. L. (eds.)

- Materialities of Communication. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994. P. 273-285.
226. Varela F. J., Coutinho A., Dupire B., Vaz N. Cognitive networks: Immune, neural, and otherwise // Perelson A. (ed.) Theoretical Immunology, Part II. SFI Series on the Science of Complexity. Addison-Wesley, 1988.
227. Varela F. J., Coutinho A., Stewart J. What is the Immune Network For? // Varela F. J., Dupuy J.-P. (eds.) Understanding Origins. Norwell, MA: Kluwer Academic Publishers, 1992. P. 217-219.
228. Varela F.J., Depraz N. At the source of time: Valence and the constitutional dynamics of affect // Journal of Consciousness Studies. 2005. Vol. 12. № 8-10. P. 8-10.
229. Varela F.J. A Cognitive view of the immune system // World Future. 2010. Vol. 42. № 1–2. P. 31–40.
230. Varela F.J. Ethical Know-How: Action, Wisdom, and Cognition. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.
231. Varela F.J. Intimate distances. Fragments for a phenomenology of organ transplantation // Journal of Consciousness Studies. 2001. Vol. 8. №5-7. P. 259-271.
232. Varela F.J. Principles of Biological Autonomy. New York: Elsevier North Holland, 1980.
233. Varela F.J., Depraz N. At the Source of Time: Valence and the Constitutional Dynamics of Affect // Journal of Consciousness Studies. 2005. Vol. 12. № 8-10. P. 61-81.
234. Varela F.J., Shear J. First-Person Methodologies: What, Why, How? // Varela F.J., Shear J. (eds.) The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness. Imprint Academic, 1996. P. 1-14.
235. Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 1991.

236. Vaz N., Varela F. Self and non-sense: An organism-centered approach to immunology // *Medical Hypotheses*. 1978. Vol. 4. № 3. P. 231–267.
237. Vermersch P. Husserl the Great Unrecognized Psychologist! // *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 18. № 2. P. 20-23.
238. Vermersch P. Introspection as practice // Varela F. J., Shear J. (Eds.) *The view from within. First-person approaches to the study of consciousness*. London: Imprint Academic, 1999.
239. Vermersch P. Introspection as practice. *Journal of Consciousness Studies*. 1999. Vol. 6. № 2-3. P. 17–42.
240. Vörös S. The Uroboros of Consciousness: Between the Naturalisation of Phenomenology and the Phenomenologisation of Nature // *Constructivist Foundations*. 2014. Vol. 10. № 1. P. 96-104.
241. Vörös S., Bitbol M. Enacting Enaction: A Dialectic Between Knowing and Being // *Constructivist Foundations*. 2017. Vol. 13. No. 1. P. 31–34.
242. Weber A., Varela F. J. Life after Kant: Natural Purposes and the Auto-poietic Foundations of Biological Individuality // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2002. Vol. 1. P. 97-125.
243. Wiltsche H. A. Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality. Электронный ресурс: <http://www.haraldwiltsche.com/uploads/5/0/4/6/50464133/meill-proofs.pdf>.
244. Wimsatt W. C. *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2007.
245. Wolfendale P. *Object Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Urbanomic, 2014.
246. Yoshimi J. *Mathematizing Phenomenology* // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2007. Vol 6. №3. P. 271-291.

247. Zahavi D. Brain, Mind, World: Predictive Coding, Neo-Kantianism, and Transcendental Idealism. // Husserl Studies. 2017. Электронный ресурс: <https://doi.org/10.1007/s10743-017-9218-z>.
248. Zahavi D. Husserl and the 'Absolute' // Mattens F., Jacobs H., Ierna C. (eds.) Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl. Dordrecht: Springer, 2010.
249. Zahavi D. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy // Journal of the British Society of Phenomenology. 1996. Vol 27. № 3.
250. Zahavi D. Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy. Oxford University Press, 2017.
251. Zahavi D. Husserl's Phenomenology. Stanford University Press, 2003.
252. Zahavi D. Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism // Synthese. 2008. Vol. 160.
253. Zahavi D. Naturalized Phenomenology // Gallagher S., Schmicking D. (eds.) Handbook of Phenomenology and Cognitive Science. Dordrecht: Springer, 2010.
254. Zahavi D. Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake? // Carel H., Meachem D. (eds.) Phenomenology and Naturalism: Examining the Relationship between Human Experience and Nature. Cambridge University Press, 2013. P. 23-42.
255. Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization. Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2004. Vol. 3. P. 331-347.
256. Zahavi D. Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford University Press, 2014
257. Zahavi D. The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism // International Journal of Philosophical Studies. 2016. Vol. 24. No. 3. P. 289-309.