

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ БИОЭТИКИ И ГУМАНИТАРНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

П.Д. Тищенко

Биоэтика: опыт археологии

Почему археология. Движимых в понимании путями припоминания вынужден сразу же предупредить: моё рассуждение пойдет несколько иначе, чем оно разворачивалось у Мишеля Фуко в знаменитой работе «Археология знания». Несколько семантических отсылок, воплощенных в слове «археология», будут востребованы. Первые три даст корень «арх(э)», а последние две второй корень – «лог(ос)».

Первая по времени, но не по существу, наиболее древняя отсылка корня «арх(э)» указывает на смысл, что был в обиходе у Платона и других писателей античности, близкий идее современной истории – опыту прояснения прошлого. Но, в отличие от истории, это разворачивание прошлого не имеет безличного масштаба ново-европейской хронологии. Время членит себя человеческими мерами, оно человекомерно – олимпиады и периоды правления царей и тиранов, периоды жизни патриархов как своеобразные «единицы» измерения и разметки уходящих в прошлое событий. В этом смысле археология биоэтики будет предполагать прояснение её настоящего через заглядывание в прошлое как пучок переплетающихся цепочек человеческих свершений, поступков, экзистенциальных выборов.

Вторая отсылка указывает на два значения, которые я заимствую у современной науки археологии. Во-первых, как и археологию, меня будут интересовать прежде всего материальные свидетельства такого феномена культуры, как биоэтика. Правда, слово «материальные» я понимаю не в наивно-вещественном смысле. Меня не интересуют черепки «горшков», которых в биоэтике, как и других областях человеческого проживания, уже набито немало.

Материальное в философском смысле указывает прежде всего на бытие потенциальное, бытие в возможности быть для некоторого сущего, его неосуществленность и вместе с тем присутствующую в его существе тенденцию к осуществлению. Собственно говоря, этот смысл имманентен археологии как науке. Черепок разбитой амфоры или фундамент крепостной стены интересны не сами по себе, а именно как потенции, как возможности или ограничения различных исторических форм жизни человека. Именно в этом смысле они материальны. Археологи раскапывают не предметы, а засыпанные песком истории родники жизни.

Второе значение второй отсылки слова «археология» указывает на особый способ получения материальных свидетельств культур – метод раскопок, постепенного аккуратного обнажения различных культурных слоёв прошлого, каждый из которых обнаруживает свои особые материальные свидетельства, свои особые возможные формы жизни людей. При этом каждый последующий из слоёв не снимает, в гегелевском смысле, самодостаточности предыдущих. Для Гегеля прошлое – момент становления настоящего, который в настоящем удерживается, но именно в той форме, в которой он этим настоящим понят и усвоен, встроен в своё основание. Как в Испании сохраняются фундаменты арабских мечетей, на которых выстроены стены католических храмов, а в Палестине – фундаменты христианских храмов в строении мусульманских мечетей. Прояснение прошлого, к которому нас отсылает первая отсылка, призвано обнаружить в биоэтике не просто «рухлядью заваленный чулан» (Гёте), а пласты самостоятельных и самодостаточных реальностей, сопричастных в современности, несущих материальные свидетельства – потенции и тенденции ещё лишь подступающего к нам будущего. Нижний слой не является сущностью верхнего, а верхний – её явлением. Каждый из них может разъяснять и прятать смысл другого.

Но что в биоэтике можно откапывать, что следует попробовать удалить, с тем чтобы обнаружить под-лежащий культурный слой? Ответ на этот вопрос удастся дать лишь позже. Тогда, когда разберемся с третьей отсылкой.

Третья отсылка напрямую не связана ни с обиходом прошлого употребления слова, ни с привычками современного. Она адресует мысль к вопросу об основаниях, в этом случае вопросу о первоначаль-

лах феномена биоэтики. Напомню определение «архэ» как основания, которое дается Аристотелем: «Общее всякого начала быть первым, откуда бытие, становление или познание»¹. Причем благодаря общности или общему происхождению первыми двумя отсылками, это выдвижение к основаниям предстаёт не как конструирование системы (подобный вариант принципиально не отвергается), но как деликатное раскрытие напластований прошлого, образующих материальную гетерогенную реальность настоящего как вместилища потенциалов и тенденций надвигающегося будущего. В этом смысле прошлое не прошло – оно всегда *ещё есть* не в самих по себе представлениях о нём, а в том, что в любом представлении (неважно какой временной формы) раскрыто пониманию по способу припоминания и узнавания уже известного; таким удерживаемым лишь памятью и насилием прошлым было не так давно наше «будущее» – коммунизм. Точно так же и будущее именно как будущее – то, что в *есть* присутствует как его раскрытость предстоящему, в ожидании как неожиданное, надежде как безнадежное, узнавании как неузнаваемое – всегда *уже есть*. И как таковое оно есть в наших обыденных представлениях о прошлом, настоящем и будущем.

Поэтому, тематизируя своё рассуждение как опыт археологии биоэтики, я хотел бы, удерживая традиционную постановку вопроса о началах (основаниях), уже с первых слов указать на то, что выдвижение к ним будет происходить путём, противоположным теоретическому конструированию принципов и их иерархий. Используя материальные свидетельства, я попробую «раскопать» их, как раскапывают курганы, послойно снимая и обнажая напластования под-лежащих событий (не забудем, что подлежащее в латинском варианте – субъект).

На средство и стихию, в которой разворачиваются «раскопки» и которая сама разворачивается в этом «раскапывании», указывают отсылки второго корня слова «археология». Троящаяся двусмысленность «лог(оса)» как высказанного и высказывающего, как сказывающего и показывающего, как непосредственно предьявляющего *то, о чем* сказываются слова естественного языка и смысла экспертной речи (научной, философской, богословской и т. д.) – всё это создаёт структуру антитетически фиксируемых интервалов, обеспечивающих, как обеспечивает разность потенциалов в электрической батарее, необходимое рассуждению на-

пряжение мысли. Её, мысли, начало как то, что принуждает мысль мыслить... и в этом отношении (на спецификацию укажу позже) является также и началом биоэтики...

Уточнение. Поскольку биоэтика по своей сути меж- и даже транс-дисциплинарна, то размышление об её основаниях должно иметь особую природу. Каждая из входящих дисциплин (философия, биология, психология, медицина, юриспруденция, социология и др.) имеет свои собственные основания. Поэтому, говоря о философских основаниях биоэтики, необходимо понимать их ближайшим образом как *условия возможности* опыта плодотворного инако-мыслия, меж- и трансдисциплинарного. В каком смысле их можно мыслить как априорные, а в каком – как апостериорные, предстоит также разобраться. И, уже как бы вторым заходом из ситуации этого опыта, можно будет, но уже в рамках другой публикации выяснить *условия возможности открытости* ему дисциплинарных структур знания, долга и надежды, которые, если поверить Канту, дают целостное понимание человека...

На пути к истолкованию сказанного прежде всего полезно вдуматься в сам вопрос о началах (основаниях) и особенности процедуры обоснования.

Тропы обоснования. Рассуждение, движимое вопрошанием об основаниях, производит одновременно три эффекта: один в поле своего внимания, второй вне его, в своеобразном метафизическом «слепом пятне» точки зрения рассуждающего, которое, однако, может всегда актом рефлексии быть обнаружено. В поле своего внимания обосновывающая речь вносит в то, о чем она ведется (в нашем случае в биоэтику), различие на основание и обоснованное. Вне этого поля, в рефлексивно выявляемой точке зрения, происходит аналогичное различение, но уже в существе обосновывающего. Происходит его конституирование в качестве субъекта (буквально: под-лежащего) обоснования. Но конституирующий себя в качестве субъекта в изначальном усилии/порыве к обоснованию выпадает из поля представленности, сохраняя в себе в качестве предпосылки то, что Эдмунд Гуссерль в книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» обозначал как пред-данность жизненного мира.

«Мы как субъекты актов (Я-субъекты) направлены на тематические объекты в модусах первичной, вторичной, а иногда ещё и сопутствующей направленности. В этом занятии с объектами

сами акты остаются нетематическими. Однако мы позднее можем рефлексировать в отношении нас самих и нашей соответствующей активности; она становится теперь тематически предметной в некоторой новой, со своей стороны опять нетематической живой функционирующей деятельности»².

То есть любой акт обосновывающего предметного представления пред-полагает нетематическую, постоянно ускользающую из поля тематизирующего внимания живую деятельность. Последняя сама может быть тематизирована и представлена в некотором представлении (например, в том представлении, которое предстаёт перед читателем в момент вот сейчас происходящего чтения), но лишь из иной, нетематической живой деятельности. Причем эта ускользающая от тематизации живая деятельность не просто пока ещё не представлена и не тематизирована, но и включает в себя непредставимое и нетематизируемое как таковое³. Оно, как я полагаю, образует не только, как модно сейчас говорить, контекст наших «направленностей» на объект или себя – их потенцию, но и их фактическое начало – то, что мной выше было помечено как усилие/порыв человеческого существа, его тенденция к обоснованию, к бытию. Именно так я бы истолковал загадочное Спинозовское понятие *conatus*’а. При этом словосочетание «усилие/порыв» призвано нейтрализовать инерции как телеологического (ссылающегося на поставленную цель), так и причинного (видящего в основании стихию жизни) описания события изначального различения, совершающегося в конечном человеческом существе как порыв и через него как усилие. И за счёт нейтрализации – удержать исходный парадокс активности и пассивности, целеполагающего действия и в нём осуществляющейся неподконтрольной и неосознаваемой предпосылки в виде живой нетематической деятельности. Очень интересное истолкование сопряженности и укоренённости «действия» и «претерпевания» в человеческом бытии даны П.Рикёром⁴.

Аналогичная дифференциация разворачивается и со стороны объекта. И так же, как в отношении субъектной стороны тематизации, не тематизируемое в объекте (в нашем случае – биоэтике), ускользающее из фокуса тематизирующего внимания должно быть представлено не просто как потенция, но и как тенденция выходить навстречу мысли или, точнее, в самой мысли из себя за рамки себя.

Последнее можно высказать иначе. Поскольку помеченное различие на субъект и объект возникает не моментально, а является результатом продвижения рассуждения к некоторой предполагаемой, но не располагаемой цели, то целесообразно не упускать из виду аспект процессуальности. С этой точки зрения, в обосновании происходит выдвижение и продвижение и обосновывающего, и обосновываемого к своим началам. Такое выдвижение и продвижение к своим началам можно назвать экзистированием, так что в обосновании, поскольку речь идет о биоэтике как особом феномене культуры, мы имеем случай встречного экзистирования или ко-экзистирования обосновывающего, становящегося в результате субъектом, и обосновываемого, становящегося в том же процессе обоснованным феноменом...⁵. Это двойное вы-движение, справедливое, как я предполагаю, в общем виде, имеет особое значение для науки, в том числе биоэтики, в которой нужда в обосновании и многочисленные опыты обоснования выступали с самого начала в качестве своеобразных ферментов, обеспечивших её стремительное развитие во второй половине XX в... Иными словами, моя (как и иных философов) попытка осмыслить основания биоэтики, в которой я совершаюсь как философ, является ответом на встречную тенденцию самой биоэтики как специфической формы исследовательской деятельности (производства знаний) к самообоснованию, формой её саморефлексивности.

Традиционно в философии рационально обоснованные начала называются принципами. В биоэтике обычно указывают на такие, как принцип уважения человеческого достоинства, автономии, благотворительности (твори добро), непричинения зла (не навреди), справедливости и др. Сталкиваясь со сложной ситуацией, можно попытаться обосновать свой выбор позиции, указывая как на основание на тот или иной принцип. Сложность, однако, в том, что эти принципы не представляют собой иерархической системы. Многочисленные попытки построить иерархии предпочтения успеха не имели не в силу слабости своих построений, а в силу множественности возможных стратегий иерархизации, каждая из которых имеет равные права на существование со всеми остальными.

Поэтому когда люди, по-разному обосновывающие свои решения, указывая на приоритет разных принципов, встречаются в общественном обсуждении для выработки общезначимого решения

(например, по поводу оправдания/запрета аборта или допущения/недопущения клонирования человека), то они оказываются в парадоксальной ситуации. Аргументируя, предполагая свои предпочтительные принципы, они одновременно должны отдавать отчет, что другие в своих аргументах имеют право использовать свои отличные принципы. Поэтому, с тем чтобы встретиться в разумном споре с другим, заранее предполагая его как инако-мыслящего, встречающиеся должны провести процедуру, прямо противоположную феноменологической редукции, – заключить в скобки тематизированный, своим усилием добытый смысл, выдвинувшись к нетематизируемому как общей среде жизненного мира. Но не окажемся ли мы, пойдя этим путём, в плену софистики? Не потеряем ли главное, поступившись истиной из благоразумия? Впрочем, у благоразумия и софистики есть своя истина.

Вечная истина Протагора. В великолепной заметке «Вечная истина Протагора» Т.В.Васильева выражает традицию понимания обоснования, различая несовершенное знание людей с улицы и тех, кому открыто большее – вечное и божественное. «Но можно ли требовать на суде, – пишет она, – от рядового гражданина сверхчеловеческого божественного откровения? Разумеется, нет. Справедливо ли преследовать человека за его конечность, за его земное несовершенство? Разумеется, несправедливо. Мерой правды или неправды в суде выступает сам человек, его откровенность. Чистосердечно заблуждаясь, чего-то по простоте душевной не понимая, но оставаясь откровенным, искренним, человек не лжет, он и не может претендовать на большее, чем откровенность, – как что ему представляется, так это и есть для него, большее – для богов и от богов. Это и есть великая правда Протагора, которая заставила платоновского Сократа поставить вопрос об истине как вопрос о человеческой природе»⁶. В этом рассуждении есть неосторожность. Мог ли нерядовой гражданин, например Сократ, претендовать на суде на большее, забывая о своей собственной человеческой конечности и человеческой конечности судей? Мог ли предположить, что «божественное откровение», на которое он полагается в своей речи, никак не связано с этой его собственной конечностью? Васильева полагала, что «если в природе человека нет ничего сверхчеловеческого, то прав Протагор, и нет истины помимо субъективного представления. Чтобы спасти объективную

истину – а это была потребность дня, Еврипид со сцены (“Финикиянки” 498 слл): устраните субъективность в представлении о добре и зле и прекратите войны, – пришлось к человеческой природе прибавить сверхчеловеческое, а именно – божественную природу бессмертной души. Бессмертная душа уже может претендовать на знание вечного»⁷.

Вероятно, «бессмертная душа» и может претендовать на знание вечного, но в любом конечном человеке она воплощена. Поэтому любое выраженное конечным существом всеобщее (вечное) исходно особенно. Из этого рождается неизбежная множественность: люди поклоняются разным богам и выражают в философских выдвиганиях к началам различные идеи истины или блага. Да и найдется ли за те несколько тысячелетий, которые прошли со времен Платона и Протагора, хоть одна серьёзная война, которая не проводилась бы с обеих сторон в полной уверенности, что именно «с нами Бог!» Каждая из войн, в том числе и сегодняшние войны, неважно, ведутся ли они в защиту ислама или прав человека, были и остаются формой радикального устранения субъективности представлений о добре и зле противника.

Позволю себе предположить, что реальный отказ от субъективности (в негативном смысле) в обратном движении мысли – в отказе от претензии на единственно истинное понимание истины. Последнее не означает отказ от неё, а лишь её фундаментализацию через идею конечности человеческого существования... Не случайно, что биоэтика как самосознание «мирного плюралистического морального сообщества» (Тр. Энгельгардт, мл.) начинается с предположения о том, что каждая истина субъективна, что ни у кого из граждан нет привилегии в доступе к ней. И никто не может в гражданском споре претендовать на роль учителя истины – учителей всегда уже много: и философов, и богословов, и учёных. Именно в этом, а не в сочувствии к «душевной простоте» профана перед лицом вещающего от имени вечности эксперта по делам истины вечная истина Протагора...

Впрочем, аргументы, высказанные в пользу этой истины, пока недостаточны. Нужно ещё раз вникнуть в вопрос и попытаться подступиться к нему, исходя из сути философского обоснования, следуя отсылкам второго корня археологии. По ходу попытаюсь вплотную подойти к ответу на вопрос, оставшийся без ответа в

связи со второй отсылкой смысла первого корня слова археология. Ясно из третьей отсылки, что в раскопках мы выдвигаемся к основаниям. Но чем эти основания скрыты? Какого рода «пеплом Везувия» нечто существенное (основание) погребено? И что собой представляет этот «Везувий», прячущий погребенное?

Граница опыта радикального сомнения. Метод радикального сомнения Рене Декарта предлагает интереснейший опыт выдвижения к основаниям достоверного знания. Подвергнув всё данное в обыденном мире и науке сомнению, Декарт обнаруживает в качестве пребывающего несомненным в этом сомнительном мире саму сомневающуюся мысль. «Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*); все это – термины, значение которых прежде мне было неизвестно. Итак, я – вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я – вещь мыслящая»⁸. Аналогичным образом Гуссерль несколько столетий спустя в «Картезианских размышлениях», воспроизводя основную установку Декарта, методом феноменологической редукции расчищает поле достоверного опыта сознания, заключив все недостоверное в скобки.

Однако, несмотря на весь радикализм, ни Декарт, ни Гуссерль (в том числе и в «Кризисе...»), ни иной философ, какую ориентацию ни возьми, не могут, рассуждая, заключить в скобки или усомниться, исключив из рассуждения саму рассуждающую речь. Даже тогда, когда, как в постмодерне, речь озадачивается сама собой, рассуждая о себе, она лишь раздваивает себя, вычленяя в себе как *то, о чем* идёт рассуждение (предъявляемое), так и само рассуждение предъявляющее, но в самом опыте непредъявленное, оставшееся за спиной рассуждающего. Например, рассуждая о становлении, речь пребывает за рамками становящегося мира – то, о чём она рассуждает, бытийствует в её удерживающем предъявлении именно как становящееся, которое, оставаясь собой, не становится другим, например, апельсином. Говоря о следе и отсутствии означаемого, утверждает в этом качестве именно *то, о чем* она говорит, – след, а не капусту, означаемое, а не мимозу.

Каждый из экспертов в делах истины или пользы, блага или власти, порядка или хаоса и т. д. рассуждал и каждый из сущих экспертов продолжает рассуждать с позиции частного человека, в

conatus' е (усилии/порыве) выдвигающего себя и/или выдвигаемого большим себя в себе к существу истины или блага. Поэтому истина Протагора не в существе наивных обывателей, а в каждом человеческом существе, поскольку за спиной любого рассуждающего – неважно, эксперта или человека с улицы – остаётся то, что Гуссерль в вышеприведенной цитате назвал «нетематической, живой функционирующей деятельностью». Ближайшим образом эта «живая деятельность» воплощена в рассуждающей речи – живом языке. В каком смысле «живом» – в этом полезно разобраться.

Язык живой и мёртвый. Помню, на одном из выступлений по философии языка В.В.Бибихин сформулировал следующий парадокс: «Слово есть, когда его нет». Причем читать эту фразу нужно дважды. Этот повтор чтения позволит раскрыть отсылки корня «лог(ос)» – помеченную выше серию антитетических интервалов. При первом прочтении получим следующий смысл: слово есть как живое тогда, когда предъявляя *то, о чем* ведется речь в некоторой очевидности, оно само остается прозрачным. Неприметным. Прочтя второй раз, получим иное. Слово есть для нас как *это вот* слово тогда, когда оно убито. Когда оно теряет возможность предъявлять *то, о чем* ведет речь, а предъявляет себя. Его как живого нет, но именно за счет этого оно есть для нас в качестве предмета мысли. Таким именно образом оно существует в лингвистике. В.В.Бибихин сравнил лингвиста с анатомом.

Выспрашивающий смысл (философский, юридический, психологический, богословский или любой другой) – тоже анатом. Чтобы разъяснить, в качестве примера напомним известный фрагмент из Августина. «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если я бы хотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю»⁹. То есть слово может быть убито ритуальным вопросом: «что такое?». «Не знаю» как раз и относится к ситуации потери словом того, о чем оно вело речь. Означающее теряет означаемое. Парадоксальным в этом фрагменте является не только природа времени, но и игра слов. Ведь поставить под вопрос «что такое?» можно любой фрагмент речи, в том числе и «что такое?». Однако сделать это можно, только опираясь на энергию слов, не спрошенных относительно их чтойности и поэтому живых. Если мы зададим вопрос «что такое “что такое?”», то один и тот же фрагмент речи прозвучит и

как живой, предъ-являющий непосредственно предмет вопрошания, и как убитый, требующий разъяснений и прояснений, и как наивный, и как вскрытый в недостаточности вопрошанием смысла, как удерживающий своё означаемое и как потерявший его. Выражаясь языком Т.В.Васильевой, мерой правды или неправды живого слова выступает сам человек, его откровенность. Как и что ему представляется, так это и есть, и не только для него, но и для другого. Путь к большему смыслу и истины действительно от богов, но разворачивается он в лоне смерти¹⁰. Причем это «большее» не только больше того, что в непосредственности речи выражает живое слово, но и меньше его. Живое слово раскрывает мир (миры) для многих смыслов и многих богов.

Те, кто оплошно спешит приписать живому слову некий предварительный или усредненный смысл, который в оформленном истолковании виде толкующий выводит на свет божий, ставят себя в позицию биологов-преформистов. Последние считали, что человеческие сперматозоиды представляют собой микроскопические копии взрослого человека, которым предстоит лишь вырасти в женском теле и появиться на свет. Живое слово беременно не одним истинным смыслом, а их открытым в направлении будущего (в том смысле, который мной подчеркнут выше) множеством. Оно всегда больше своего смысла. В нем живет потенция как мощь множественных про-из-водительных актуализаций.

В лоне живой речи, которую Маркс называл «самоговорящим бытием человеческого рода», зачинаются и разворачиваются в профессионально аргументированные ответы вопросы о смысле, опытность в разборчивом собирании которых делает некоторого человека «экспертом». Приобщение к живой речи, начинающееся с первых дней жизни и длящееся, по крайней мере для некоторых из нас, за чертой смерти (о последнем будет сказано в другом месте)¹¹, включает каждого человека, в том числе каждого богослова и каждого философа, в живую общность. И поскольку они этой общности принадлежат, то их человеческое существо оказывается кентавром профана и эксперта. Любой «Сократ» не потому не может обойтись без истины Протагора, что в нём нет «божественной души» (она у него, безусловно, есть, как, впрочем, и у любого профана), но потому, что, раскрывая свой рот и предоставляя божественной истине высказаться в определенности смысла, он вы-

нужден опереться и положиться на ту живую, профанную речь, в которой экспертов нет. Истина Протагора укоренена в конечности человеческого существа, и лишь с учетом этой конечности истина Платона может быть оправдана на суде равных – граждан.

Именно живая речь (она говорит устами человека, и он ею пользуется в sonatus'e – усилии/порыве к обоснованию), хранящая нетематизированное в структурах жизненного мира, является тем основанием, которое позволяет встретиться в споре инакомыслящим в биоэтики...

Это первое основание биоэтики, которое было обнаружено моим рассуждением, неприметно для читателя продвигавшимся вдоль линий, намеченных отсылками слова археология. Первая отсылка первого корня отправляла мысль в прошедшее, проясняла её в припоминаниях «предков» – Декарта и Гуссерля. Вторая проводила раскопки, разборку «пепла» наивной самоочевидности метафизических представлений, которые загромождают и прячут под слоем истин искапываемое ископаемое начал. «Везувий», выбрасывающий горы пепла омертвевших представлений, – это просто доминирующая в современной эпохе тенденция мышления к представленности, опредмеченности в некоторых позитивных результатах. Совершившееся во времени рассуждение выдвижения к началу (реализация третьей отсылки) позволяет нанести его на карту биоэтического ландшафта как пункт на пути к другим основаниям. Средой, средством и порождающей стихией выдвижения к началам была антитетическая структура слова. Его (найденного основания) первенство не конституируется логикой, а просто событием находки. Сняв первый слой «пепла», мы его обнаружили. Путь к другим потребует новых усилий «экскавации»... Но прежде оценим нашу находку.

Продуктивная непритязательность. Непредставимое и нетематизируемое, условно обозначенное Гуссерлем как «живая функционирующая деятельность», является, во-первых, началом мудрости и эксперта, и человека с улицы. Его ответственный учёт призван смирить амбиции на монопольное обладание истиной и тем самым отказаться от взаимного насилия. Сделать науку, философию, богословие и другие экспертные практики непритязательными (Ю.Хабермас). Извлечь радикальные выводы из факта конечности человеческого существа. Во-вторых, оно обозначает то осно-

вание, на котором может строиться встреча инакомыслящих в споре о принципах. Причем это специфическое место встречи является не пустым промежутком, а особым началом творческой активности. Особого рода смыслопорождающей средой, причастность к которой и включенность в которую даёт возможность человеку реализовать свой жизненный проект. Об этом ниже будет сказано подробнее. Пока лишь напомним идею беседы по Г.-Г. Гадамеру.

«Мы говорим, что мы “ведем” беседу; однако чем подлиннее эта беседа, тем в меньшей степени “ведение” ее зависит от воли того или иного из собеседников. Так, подлинный разговор всегда оказывается не тем, что мы хотели “вести”. В общем, правильнее сказать, что мы втягиваемся или даже мы впутываемся в беседу... Что “выяснится” в беседе, этого никто не знает заранее. Достижение взаимопонимания или неудача на пути к нему подобны событию, случающемуся с нами... Все это означает, что у разговора своя собственная воля и что язык, на котором мы говорим, несет в себе свою собственную истину, т. е. “раскрывает” и выводит на свет нечто такое, что отныне становится реальностью»¹².

Причём выводит на свет не только ожидаемое, но и непредусмотренное тем «хочу сказать», которое впутывало в беседу каждого из собеседников. Как точно обозначил русской пословицей эту ситуацию Б.Шифрин: «Пойди туда, не зная куда, возьми то, не зная что».

Совершающийся в биоэтики спор – живая беседа инакомыслящих является ещё одним найденным в нашем археологическом изыскании началом, порождающим результаты, выходящие за рамки того, что диспутанты выставляли и пытались доказать в качестве «своей» истины. Но, чтобы этот эффект мог состояться между беседующими, в речи каждого из них должна найтись предрасположенность к выходу за рамки себя как обладателя своей неколебимой истины, некое иное начало, резонирующее с только что найденным. Причём найденное начало на первом шаге выдвижения к новому предварительно разъяснит его, набросит предпонимание его смысла с тем, чтобы на втором шаге рассуждений получить от новой находки ответное разъяснение...

К началу мышления как беседы души с самой собой (основополагающий импульс). Образ мышления как беседы души с самой собой издавна присутствует в философии. Ещё раз вдумаясь в предложенный ход мысли, учтя «археологические» находки

предшествующего рассуждения. Творчество, как про-из-ведение небывалого, некоторым образом связано с беседой. В нём тоже возникает непредусмотренное в начале рассуждений, происходящих в голове думающего, рассуждающего не вслух с другими, а «про себя». Правда, всегда остаётся как минимум два вопроса. Первый вопрос: что принуждает мысль мыслить, саму беседу вести? Второй: собственно говоря, кто и с кем ведёт беседу в лоне души? Ответов может быть много. Диалоги Платона, мучительные на пределах искренности беседы Августина с самим собой и Богом в самом себе, малоизвестные и ещё менее понятые споры-диалоги начал в философии В.С.Библера. Со-бытие этих и многие других опытов об-наружения голосов, беседующих в душе (истолкования смысла мысли), настраивает на философскую осторожность (непритязательность) вступающего на путь раскрытия своего смысла мышления как беседы «про себя»...

С учётом сказанного сделаем первый шаг. Зададим себе вопрос: какая сила втягивает собеседников в душе (пока не именуя их) и реальной беседе в беседу? Что стоит или – точнее – какого рода нетематизированная жизнедеятельность жизнедействует за *желанием* сказать, оборотной стороной которого выступает *желание быть услышанным, активность и страдательность восприимчивого разума?*

Хайдеггер не случайно назвал слово «домом бытия». В слове присутствует доминирующий импульс культуры одомашнивания всего, с чем человек встречается во внешнем мире и в себе. И первый шаг на пути к одомашниванию – именование. Первое дело Адама.

В каком смысле именование одомашнивает? Вслушаемся в рассуждение Хайдеггера, непосредственно подводящее к мною только что выспрошенному: «Слово есть у-словие вещи как вещи. Мне хотелось бы назвать эту власть слова условленьем (Bedingnis). Условие есть существующее основание для чего-то существующего. Условие обосновывает и основывает. Оно удовлетворяет положению об основании. Но слово не об-основывает вещи. Слово допускает вещи присутствовать как вещь. Пусть это допущение и называется условленьем»¹³.

Что значит «допустить вещи присутствовать как вещь»? Ответ станет ясен, если в качестве примера возьмём такую особую вещь, как человек. Слово человек допускает присутствие человека как

человека. То есть разбивает человеческое существо на собственно человеческое в человеке (его бытие) и не-человеческое (ангельское или животное), на бытийствующее и вечно становящееся, как Протей ускользающее от усваивающего схватывания. Слово совершает в сущем перводеление на своё и чужое, на то, что так или иначе одомашнено, включено в дом бытия, и оставшееся вне дома — неодомашненное, безвидное и безгласное, таящее в себе ужас как предельную опасность и завораживающую притягательную силу. В слове совершается изначальное экзистирование вещи из себя как сущей к себе как самой (вещи как вещи). *Таким образом, в желании сказать таится основополагающий экзистенциальный импульс культуры. Импульс одомашнивания. Наши постоянные проговоры (беседы) «про себя» и между собой движимы этим импульсом как жизненным порывом, который может состояться лишь в усилии конечного человеческого существа.*

Причём именуя, одомашнивая, предоставляя возможность вещи быть как вещь, именующий в этом же самом акте именования одомашнивает и приручает себя. Так же, как человек, одомашнив вепря в свинью, пре-образовал себя в том же процессе из дикаря в свинопаса. Так же, как и обосновывающий что-либо в обосновании обосновывает своё собственное существо. Таким образом, в желании сказать, втягивающем нас в беседу с самим собой (мышление) и другим, исполняется основополагающий импульс культурного развития. Импульс, заложенный в основание всей человеческой культуры как её внекультурное, т. е. всегда ещё неосвоенное начало, — это *ещё одно обнаруженное начало.*

Биоэтика как особого рода исполнение желания сказать и особого рода беседа является в своём культурном основании формой одомашнивания новой исторической ситуации в биомедицине. Эта ситуация складывается из непредсказуемых последствий прогресса биомедицины не только на уровне социума, психологии и биологии человека, но и метафизических оснований его бытия в культуре. То, что социологами и культурологами типа Ф.Фукуямы воспринимается как некая ситуация «постчеловеческого» существования, должно быть понято философски как новая идея человеческого в человеке. Новой исторической ситуации нужно новое слово (оно и выспрашивается в биоэтике), чтоб уловить и усвоить стихийно формирующееся принципиально новое экзистенциаль-

ное настроение. Захват этого настроя создает новое мироощущение, в котором угроза начинает распознаваться не только в дикой природе, но и неудержимом прогрессе науки и технологий. За желанием сказать, втягивающим в биоэтическую беседу человека с самим собой и другим, стоит настоящая нужда в обживании и культурном освоении этой ситуации.

За *желанием быть услышанным* – чёткое осознание онтологической недостаточности конечного человеческого существа, его нужда в восполнении себя со стороны другого. В нём жизненный порыв культуры приобретает априорное условие своего осуществления. Без взаимной услышанности беседа и про-себя, и в общении с другими распадается и превращается в совместное «гуление» (ситуация не столь редкая в философии), в плане индивидуального мышления выражающееся в своеобразной бытовой и метафизической шизофрении сознания. Желание быть услышанным предполагает в себе и другом особый род *пассивности как внимающей рецептивной открытости* (материальности в смысле, отмеченном в начале моих рассуждений) слову своему и другого человека¹⁴.

Таким образом, *желание сказать* связано с одомашнивающей властью слова, предоставляющего вещи возможность быть как вещь. Парадоксальность, однако, в том, что, обладая этой властью, само слово оказывается не вполне одомашненным, в нём самом можно обнаружить хаос дикой природы. При этом рассуждение, которое позволит обнаружить этот хаос, одновременно раскроет со-присутствие двух, как мне мнится, ближе всего прилегающих к основаниям «голосов», неслышно ведущих беседу души самой с собой... В последнем предложении прошу читателя не упустить из поля внимания проставленные кавычки...

Мышление как беседа уха с глазом. П.А.Флоренский и независимо от него М. Хайдеггер, рассуждая о природе слова, обратили внимание на фундаментальное обстоятельство. Слово с-каз-ывание, обозначающее дело слова, ближайшим образом осуществляющееся в беседе, имеет общий корень «каз» с по-каз-ыванием – делом, которое мы обычно приписываем не слову, а образу. Общий корень указывает на древнее общее основание, некоторую первичную сопряженность уха и глаза, голоса и взгляда, звука и вида. Их разлучило фонетическое письмо, препоручившее доминирующую роль голосу, конституировав фоноцентризм

как особенность современной культуры. Однако это доминирование никогда не было полным. К примеру, в европейской культуре библейский фоноцентризм парадоксальным образом оказался сопряжен с эстетизмом античного греко-римского наследия. Это сопряжение обстоятельно истолковано в работе С.С.Аверинцева «Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья». Молитва сопрягается с созерцанием лика, порядок последовательного, в принципе уходящего в бесконечность разворачивания смысла в звучащем или написанном слове – с порядком целостно выраженной, завершенной в *вот* представления эстетической данности лика. Звук с видом. Ухо с глазом. Причём это сопряжение парадоксально, поскольку за каждой из форм представления стоит свой, радикально отличный от другого порядок бытия.

Отмеченная традиция ретранслируется в светской культуре в обычай иллюстрирования (экранизации) повествований и подписывания картин, именования скульптур и т. д. В синкретизме театрального действия. В различности научного представления между пространственностью геометрии и временными структурами логического следования. В дополнительности эталонных изображений анатомических атласов и нормативных теоретических описаний (типа идей гомеостаза или гомеореца) в представлении медицинской нормы. В постоянной работе удвоения, представляемого в беседах с другим и «про себя», – вокализации увиденного и визуализации услышанного, беседующими оказываются глаз с ухом. Первые собеседники беседы мышления.

В выявленном удвоении (разложении беседы души с самой собой на «голоса») осуществляется особого рода биотехнология преобразования одной перцептуальной био-лого-формы в другую (акустической в зрительную и обратно). В ней открывается опосредованная телесным движением дословность, связывающая глаз с ухом, зрение со слухом. До-словность в том смысле, что предмет речи (то, о чем она рассказывает), отслаиваясь от звука и образа (последние образуют как бы внешность слова), размещается в парадоксальной точке преобразования видимого в слышимое и обратно. В позиции «до» звучащего или написанного (визуализированного) слова – в их архаическом истоке корня «каз». Если традиционно в основаниях звучащей речи слышится дословность

тишины, а в основаниях образа созерцается безвидное, то *помеченная выше точка преобразования выявляет основание более фундаментальное – на границе тишины и безвидности.*

На этом уровне дословности начинается фундаментальная метафизическая игра демаркаций на внешнее и внутреннее, выражающее и выражаемое, являющееся и прячущееся от явленности, скрывающееся где-то внутри явлений. Озвучивая написанное слово или созданный образ, мы превращаем акустическую форму во внешнее, относительно которого запись и образ будут скрытой и удерживаемой памятью «внутренностью». Прodelывая обратную процедуру (визуализируя услышанное в письме или образе), меняем местами внешнее и внутреннее. В этой перемене таится возможность игры.

Насколько эта игра фундаментальна – судите сами. Услышанный Моисеем голос Ягве был, всегда есть и будет началом записанных им на скрижалях десяти заповедей. В послушном чтении возникает эхо божественного голоса. Подойти к началу – значит услышать. Для Хайдеггера «зов» онтологически первичнее любого умо-зрительного вида. Это фоноцентрическая позиция (если использовать термин Деррида). В отечественной психологической традиции, представленной прежде всего в работах Л.С.Выготского, мышление понимается как «внутренняя» беззвучная (в пределе) речь. Но параллельно этой, библейской в основе традиции разворачивается иная, транслирующаяся из греко-римской архаики, делающая акцент на зрении как форме раскрытия истины. Поэтому идет речь о мышлении как созерцании, конечном человеческом или бесконечном божественном, мировоззрении, умном видении и т. д. Биотехнология взаимопреобразования биологоформ связывает обе традиции подступа к смыслу слова в пучок, разборчиво указывая каждой свое место, собирает в живую целостность.

Эта биотехнология, сосредоточивая внимание на точке преобразования перцептуальных биологоформ, предлагает в качестве возможной фундаментальной онтологии взять точку гештальтного переключения между зрением и слухом – там, где зрение подводит к порогу, началу акустической формы, а акустическая форма в свою очередь подводит к началу визуальной. Внимание в слове к *тому*, о чём ведётся речь, удерживает нас именно в этой «безвидной» и «неслышной» точке, на границе-начале, в особого рода

пограничном режиме координированных форм телесной активности письма, слушания и зрения. Там, где они сосредоточиваются в своей из-начальной возможности.

Тем самым достаточно простой анализ, проведённый по линии дифференциации архаического сказа на сказывание и показывание, позволяет высказать важное с философской точки зрения предположение. То, что мы называем мышлением человека, как неслышной и, добавлю, незримой беседы души с самой собой, следует локализовать в пограничной зоне гештальтного переключения между взглядом и слухом, а то, о чём мысль мыслит, – в парадоксальной пограничной области между визуальными и акустическими формами представления. В этой же структуре реальности локализована и неуловимая «внутренняя форма» слова.

Причём эта внутренность не аморфна, в ней уже заложены структуры и напряжения будущих возможных наполнений. К примеру, любой смысл, будучи погружен в биомеханически структурированную среду, оказывается исходно двусмысленным. Он выражается в ритмичном движении через точку гештальтного переключения между перцептуальными формами, между глазом и ухом.

Дело в том, что в различенности сказывания и показывания слово как бы обращено к самому себе. Увидев нечто, захватившее наше внимание, мы начинаем про себя проговаривать происшедшее. Услышав от другого о некотором происшествии, начинаем непроизвольно визуализировать услышное.

Причем поскольку семантические порядки визуального и акустического представления разнородны (природа разнородности указана выше), то смысл слова, укорененный на их границе, оказывается внутренне нестабильным, неустойчивым. Он постоянно не совпадает с самим собой. И это несовпадение, хаос, как неодолимая стихия самого слова, неистребимо присутствующий в его внутренней форме, является своеобразным вечным двигателем культурного движения. Он постоянно провоцирует неутолимое стремление «до-определить», снять неопределенность в желании высказать увиденное и визуально представить услышанное. Но каждое «доопределение» лишь порождает новую форму неопределённости. Любое высказанное слово может быть «доопределено» практически бесконечным числом различающихся между собой визуальных представлений, как различны иконографические лики

святых, так же, как и любому визуальному представлению можно поставить в соответствие множество несовпадающих словесных описаний, как бесконечно различны искусствovedческие описания изображённого на картинах мастеров.

Тем самым беседа обнаруживает в себе, в самой сердцевине слова, предопределённый несовпадением сопряженных культурных порядков хаос полемоса, спора как начала. В смыслопорождающей беседе *полемос и есть ещё одно найденное на пути археологического рассуждения «первое основание» возможности опыта инакомыслия (меж- и трансдисциплинарного сотрудничества)*, откуда, по Аристотелю, происходит «бытие, становление или познание»...

Саморазоблачение – перформативное противоречие. Высказав, даже в форме парадокса, это утверждение, я сам с собой впал в перформативное противоречие. Ведь то, что уже высказано мной, высказано с определенной точки зрения, а именно так, как я, сейчас пишущий, понимаю суть дела. Следовательно, пообещав продумать возможное основание для инакомыслия и представив это основание в качестве осуществляющейся в усилии/порыве конечного человеческого существа нетематизированной живой функционирующей деятельности, одной из известных форм которой является беседа, я смог это сделать, лишь тематизировав и ритуально «убив» живое слово, вычленив его смысл, закончив беседу и начав «проповедь» открывшегося мне смысла, т. е. предложив как общее основание именно мной истолкованный смысл. А когда вслед за Хабермасом объявил о неприязательности мысли, то высказал это во всеобщей форме, точнее, с претензией на всеобщность. Ведь я же размышлял об основании не для общения себя с самим собой (что тоже, как выше показано, в простоте душевной не совершается), а для плодотворной встречи с другими, думающими в философии и биоэтике иначе. Как совместить это притязание с нуждой в неприязательности? Как сохранить живое слово, если путь его высказывания с необходимостью умертвляет? Эта задача столь же трудна, как задача высказать смысл молчания. Промолчав, не выскажешь, а выскажешь – молчание разрушишь...

Как возможно, продвигаясь тропой обоснования, постоянно «конституируя» своё «я», сохранить место для «ты», чьи помыслы мне неизвестны? Для инако-мыслия надо совершить ещё одно усилие/порыв и расчистить место, освободить его от мной

же измышленного и этим измышленным (как пеплом Везувия), загораживающим подступ к другому субъекту, как самостоятельно, для меня невозможным образом мыслящему. Причём сделать я это смогу лишь через обосновывающую деятельность моего же «я». Интересно, что подсказка – как выйти из затруднительного положения уже содержится в самих «я» и «ты»... в их, как утверждают лингвисты, шифтерной природе...

Шифтер публикации. Шифтерами в лингвистике называют понятия, являющиеся одновременно символами и индексами (индексными символами), по Пирсу. Они, с одной стороны, связываются по определенному правилу с объектом, а с другой – реально на него указывают, включают в себя функцию указательного жеста. Их значение не может быть понято вне контекста сообщения. Таким шифтером является местоимение «я», которое по общему правилу обозначает некоторую самость вообще, но когда я говорю «я», то это местоимение указывает на меня как на сейчас говорящего или пишущего. Как символ, его значение определяется как бы изнутри. Как индекс – снаружи, из позиции другого, так как именно извне направлено любое указание на меня. И картезианские размышления, и моё размышление на путях обоснования, представленное здесь и сейчас, поскольку оно мной здесь и сейчас воспринимается (пишущий себя читает, говорящий – слушает), движется в плане символа. И в этом движении ни с каким инакомыслящим «ты» встретиться не может. Это «ты» неизбежно будет довольствоваться ролью «альтер эго», т. е. некоторого другого «я». Находясь в плане символа, даже развивая идеи «диалога», место того другого, с которым автор ведет диалог, никак иначе, кроме как через идею соавторства, неизбежно вторичную в отношении авторства, определить нельзя. В этом, с моей точки зрения, слабость диалогических концепций М.М.Бахтина и В.С.Библера. И эта слабость возникает с неизбежностью, если событие рассуждающей мысли ограничить лишь самим рассуждением, т. е. полагать мысль состоявшейся в самом произведении так, как оно появляется в момент про-из-ведения для пишущего или говорящего.

Оставаясь в плане символа, непротивительность ничем, как притязанием на всеобщность, не сможет быть, живое слово всегда останется мертвым, а нетематизированная функционирующая жизнедеятельность окажется тематизированной и застывшей в своей

представленности, сколько бы ни заклинали именем непредставимого. Выход указывает план индекса – указывания на «я» с позиции другого. Поскольку указывание разворачивается извне, то в нём «я» с неизбежностью приобретает смысл «ты». Я написал то, что сейчас разворачивается перед читающим, который вправе сказать, обращаясь мысленно ко мне: это написал «ты». На последнее (приписывание мне написанного) мой верный ответ прозвучит: «Да, я написал». В шифтерном местоимении «я» уже заложено «ты», как и в «ты» заложена возможность «я». Причём это «ты» для «я» не является его дубликатом – неким «альтер эго». Более того, «я» его попросту не знает, а если встретит в представлении другого, то может и не узнать. Его («ты» в шифтерной природе моего «я») знает и узнаёт, вращаясь в герменевтических кругах истолкования, другой, читающий или слушающий мою речь. Следом присутствия в «ты» моего не схваченного истолкованием «я» являются непонятности, которые относятся либо к ошибкам «автора», либо к недостаточной искушенности читателя...

С этой точки зрения, шифтер как индексный символ представляет некую пульсирующую сущность, которая постоянно совершает жертвоприношение «я» в «ты» и воскрешает его в обратном движении истолковывающей речи. «Я» по природе само-отверженно, а «ты» – само-приверженно. В живой речи сам пульсирующий «шифт» (интервал «я» – «ты») обычно не замечен, не развернут. В жизни общества он получает опространствление, становится особым рода социальной технологией – публикацией.

Трудно найти философа (богослова, учёного – любого пишущего публично), любящего публику, для которой он пишет или перед которой он выступает. Но уж совсем не найти такого, который, несмотря на нелюбовь, не продолжал бы писать, выступать, публиковаться. Публикация как сдвиг («шифт»), превращающий «я» в «ты», является само-отверженным поступком пишущего и публично выступающего. Поступком, совершающимся за рамками им написанного или сказанного, в стихии публичного процесса. Там, где написавший или сказавший нечто как «я» теряется в неподконтрольной ему стихии вычитанных или услышанных реальным другим множеств непохожих «ты».

Публикация совершает феноменологическую редукцию наоборот (упомянутую выше) с тем, чтобы заключить в скобки «я», очистив пространство для инакомыслия, проявляющегося ближай-

шим образом в генезисе многообразия «ты». Каждое из этих «ты» может возникнуть лишь в контексте истолкования как обоснования сказанного или написанного другим. Последнее в свою очередь продуцирует множество истолковывающих «я» (об этом выше сказано достаточно), каждое из которых может удостовериться в своём бытии лишь путём само-отверженной публикации, в сдвиге из себя к множеству новых уже его, но ему неизвестных «ты» и т. д.

Публикация как шифтерный процесс выдвигает пишущего или публично выступающего к некоторым «последним» основаниям...

Карта условий возможного опыта инакомыслия (меж- и трансдисциплинарности). Цепь рассуждений, как дневной переход на ещё незаконченном пути выдвижения к основаниям биоэтики, понимаемом мной как условия возможности опыта инакомыслия, закончена. Теперь можно, как на вечернем привале, дать отчёт происшедшему и архивировать найденные материальные находки: основания бытия в возможности и тенденции к осуществлению. Их не так много. «Картины» начал («конструкты опредмечивающего представления» – М.Хайдеггер) возникали друг за другом во времени рассуждения, воспроизводя эффект мультипликации, дающий своеобразную целостную голограмму событий и одновременного их паритетного сосуществования на плоскости (карте) – в структурах жизненного мира.

Теперь я помещу их в многомерное пространство воображаемого архива, пронумеровав и как бы разложив по полочкам.

К условиям возможности опыта инакомыслия, составляющего специфику оснований биоэтики, относятся:

осуществляющаяся в *conatus'e* (усилии/порыве к бытию) конечного человеческого существа, нетематическая, живая функционирующая деятельность, разворачивающаяся в профанной речи как форме живого слова и являющаяся предпосылкой и опорой любой речи экспертов в вопросах истины и блага (основание их неприязнительности);

беседа как деятельная форма живого слова, продуцирующая непредусмотренные экспертным усмотрением результаты;

желание сказать и быть услышанным, инициирующее беседу, в которой реализуется фундаментальный и неисчерпаемый импульс культуры к одомашниванию реальности в себе и вне себя;

спор культурных порядков по поводу схватывания смысла (того, о чём ведётся речь), воплощенного (телесно укоренённого) в неслышной и безвидной беседе глаза и уха;

публикация как радикальная само-отверженная жертва «я», раскрывающая онтологически укоренённое место для другого – само-приверженно инако-мыслящего существа – «ты».

Разместив находки в воображаемом архиве, позволю сделать несколько заключительных замечаний. Рассуждая, я избегал одного из главных философских вопросов. В каком смысле условия возможности опыта инакомыслия – специфические основания биоэтики – априорны или апостериорны? Тезис о непритязательности философского рассуждения предполагает зависимость того, что на его пути об-наруживается, от особенностей *conatus*'а (усилия/порыва к бытию) рассуждающего. И в этом отношении найденные основания апостериорны. Но сама непритязательность сформулирована как некое всеобщее условие возможности опыта инакомыслия. Без этого само-ограничения нельзя открыть в беседе с собой и другим пространство для инаковости в себе и другом. В этом смысле найденные условия имеют статус априорных, т. е. независящих от опыта разворачивания мысли, им предшествующих. Эту дву-осмысленность можно зафиксировать как парадокс априорной апостериорности условий возможности опыта инакомыслия. С учётом этого парадокса метафора археологических раскопок приобретает неизбежную сложность. Каждый шаг рассуждений как бы фокусирует внимание в определённой точке зрения, позволяющей об-наружить нечто, до того скрытое. Однако «фокусировку» нужно мыслить тоже парадоксально. В ней производятся результаты пассивного наблюдения и активного взаимодействия, увеличения «линзы» и интерференции «лазера» (В.И.Аршинов). Динамический контекст специфических в каждом случае условий наблюдения/взаимодействия в прямой для первого и обратной для второго перспективе связывает, как незримая текстура «задника» картин, множественную многослойную «раскапываемую» реальность оснований в специфическую архитектурно-целостность.

Публикация погружает произведённое в ситуацию кризиса, лиминального взаимообращения (перехода), нахождения себя как иного в другом и другого как иного в себе. Тем самым в среде

публичного процесса раскрывается основание (как спор – полемос – интерпретаций и самоинтерпретаций) творческого инакомыслия в биоэтике.

Примечания

- ¹ *Аристотель*. Метафизика, V2, 1013b, 16 слл (79 Б) (цит. по переводу В.В.Библихина. М.Хайдеггер «О существе основания» // *Философия в поисках онтологии*. Сборник трудов. Самара, 1998. С. 80.
- ² *Гуссерль Эдмунд*. Избр. работы. М., 2005. С. 450.
- ³ Вопрос о непредставимом и его эффектах в конфигурациях силы и власти мной обсужден в статьях: *Институт человека как философская идея* // *Человек*. № 6. С. 23–41; *Сила и власть. Карнавал, труд, праздник* // *Рабочие тетради по биоэтике*. Вып. 8; *Философско-антропологический анализ самоорганизации неформальных структур власти в закрытых коллективах (на примере дедовщины)*. М., 2009. С. 25–47.
- ⁴ *Рикёр П.* Я-сам как другой / Пер. Б.М.Скуратова. М., 2008. С. 368.
- ⁵ И.Кант сделал первый существеннейший шаг в том направлении, которое я обозначил как ко-экзистирование, указав на первых страницах «Критики чистого разума», что в науке природа отвечает лишь на те вопросы, которые ей поставил разум. Для последующего изложения принципиально важно понимание прибора как воплощенного вопроса к природе (В.В.Библихин). В современной философии науки этот первый шаг преобразуется в идею познания как коммуникативной деятельности между субъектом и объектом в активной среде языка (В.И.Аршинов, Я.И.Свирский).
- ⁶ *Васильева Т.В.* Вечная истина Протагора // *Архе*. Вып. 4. М., 1995. С. 206.
- ⁷ Там же.
- ⁸ *Декарт Р.* Избр. филос. произведения. М., 1958. С. 235.
- ⁹ *Августин Аврелий*. Исповедь; *Абеляр Петр*. История моих странствий. М., 1992. С. 162.
- ¹⁰ См. мою книгу «Био-власть в эпоху биотехнологий» М., 2001, в которой описан универсальный культурный архетип путешествий в мир смерти для обретения истины и власти. Это путешествие представляет собой лиминальный переход, уточняющий названное выше экзистированием и ко-экзистированием.
- ¹¹ В качестве намека напомним пушкинское: «Нет, весь я не умру...».
- ¹² *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 446.
- ¹³ *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. В.В.Библихина. М., 1993. С. 309.
- ¹⁴ Идея пассивности в радикально новом аспекте обсуждается П.Рикёром в кн.: *Я сам как другой* / Пер. Б.М.Скуратова. М., 2008.