

«НАУКИ О ЖИЗНИ» И ЖИЗНЕННЫЙ МИР

Томас Фукс*

Summary

The biomedical or «life sciences» conceive of life as a property of complex organic systems, and thus as an objective, thing-like entity. They attempt to reconstruct life from its elements, while excluding subjectivity systematically from their studies. This is opposed to our self-experience as living beings, which is characterised by a systematic «self-withdrawal»: The process of life and the lived body elude our immediate observation. States of hunger, thirst, fatigue, joy, anger or others always precede their conscious awareness. Life is what befalls and affects us before we can respond to it. It always already happens while we are trying to explore, to determine or to plan it. Biomedicine, on the contrary, by restricting its approach to the objectifiable aspect of life, has gained a highly efficient knowledge for intervention, but at the price of reifying our self-experience as living beings. This is illustrated by selected examples from reproductive medicine and neuroscience.

Keywords: life sciences, *Lebenswelt*, reification, reproductive medicine, neuroscience, nature of man.

Развитие новоевропейской науки с самого начала было тесно связано с переворотом привычных (*vertrauter*), чувственно-жизненномирных опытов. Как пишет Галилей, он не устаёт восхищаться первооткрывателями гелиоцентрической системы за то, что они «с помощью рассудка свершили столько насилия над собственными чувствами» и «что разум даровал такую возможность — подняться над очевиднейшей, противоречащей ему чувственной видимостью»¹. Телесно-земная система координат покоя и движения становится релятивной, а первоначальный опыт разоблачается как иллюзия. Галилей, Декарт, Кеплер или Ньютон не переставали подчёркивать, сколь мало следует доверять чувствам, сколь предательским может быть их свидетельство по отношению к природе. На место качественных природных восприятий приходит набирающая обороты механизация и атомизация картины мира, предполагающая расчленение живых движений, воспринятых образов и интуитивно-цельных опытов на дискретные элементы.

* Томас Фукс (Thomas Fuchs) – профессор, доктор медицины; доктор философии; старший врач, руководитель секции «Феноменологическая психопатология и психотерапия» при психиатрической клинике Хайдельбергского университета; Thomas_Fuchs@med.uni-heidelberg.de; www.klinikum.uniheidelberg.de/Phaenomenologie.1844.0.html.

Но мало того: естественнонаучная форма познания имеет своей целью принципиальное различие субъекта и познаваемого – при условии исключения телесной и эмоциональной ангажированности, вчувствования, участия и сродности с природой. Речь идёт о том, чтобы разоблачать наивные проекции, делающие для нас мир близким и понятным, с целью поставить на их место господство над природой. Систематическое очищение того, что встречается, ото всех субъективных, качественных и антропоморфных частей выявляет некий физический остов, который с большей легкостью позволяет разбирать себя и осуществлять над собой манипуляции, нежели ещё не «расколдованная» природа². Этот процесс разделения, безусловно, сопровождается утратой аффективного содержания, обеднением богатства и значимости переживаемого в опыте. Успех в деле каузального знания-вмешательства (*Eingriffswissen*) покупается ценой прогрессирующей *дефеализации*. Не зря Декарт пишет Елизавете фон Пфальц, что, для того чтобы сполна жить в повседневности и осознавать союз души и тела, следует воздержаться от изучения наук.³ Отделение думающего субъекта от природных предпосылок его экзистенции, от всего, в чём он нерелексивным и самопонятным образом участвует, таит в себе опасность отчуждения. Мир как предмет наук отчуждается от жизненного мира, в котором мы, будучи людьми, обитаем у себя дома. Отныне учёный начинает обитать в двух мирах: в повседневном мире и в мире от него отделённом, очищенном от всякой субъективности.

Однако последствия данного разделения мы можем соизмерить в полном объёме лишь сегодня. Если именно жизненный мир, словами Гуссерля, – это «вселенная предзаданной самопонятности»⁴, то в таком случае естественнонаучный переворот в своём крайнем следствии ведёт к ликвидации всего самопонятного, всего для нас каким-либо образом значимого и осмысленного в *контингентной фактичности*. Контингенция означает индифферентность, чистую наличность, но также и изменчивость любого рода. Этот мир есть лишь некая случайная конфигурация среди прочих возможных. Дело, однако, не в том: существует ли мир так или иначе. Рассмотрение мира как контингентного обосновывает и легитимирует посредством этого также и его новую технологическую конструкцию.⁵ Естественнонаучные теории и модели всегда уже несли с собой и указания на счёт конституирования феноменов, которые они призваны объяснять. Сущностная радикальность сопряжённости обнаруживается, прежде всего, в биотехнологических науках, которые сегодня предпочтительно именовать «науками о жизни». В связи с тем, что здесь наша собственная воплощённая природная основа и даже наше собственное самобытие (*Selbstsein*) **попадают в поле притяжения «несамопонятности»** («*Entselbstverständlichung*»), и открывается доступ для конструкции.

Исходный тезис последующих размышлений звучит следующим образом: биотехнологические науки радикализируют отчуждение, уже осуществленное естественнонаучно, до уровня самоотчуждения, *овеществляя спонтанное становление, «само-от-себя» (Von-Selbst), жизни и тем самым преобразуя жизненное самобытие в контингентную фактичность.*⁶ Жизнь схватывается способом наличных вещей, а это означает, что и наша собственная жизнь схватывается таким же образом: границы между личностями и предметами начинают размываться. До сих пор учёный ещё мог жить в двух мирах; в последовательности научного (lebenswissenschaftlicher) овеществления он должен объективировать самого себя как некий комплекс, трактуемый исходя из объективных, допустим, генетических положений дел или фактов нейронных связей. Посредством этого науки о жизни упраздняют саму основу всякой самопонятности жизненного мира, поскольку она, как следует показать, по существу обретается в недостаточной спонтанности, в «самой-от-себя» жизни.

Прежде всего, я назову некоторые области, в которых мы выразительным образом сталкиваемся с овеществлением живого самобытия.

1. Биомедицинские науки сделали видимыми скрытые предпосылки нашей экзистенции, экстериоризировали их. Тем самым возможное производство приходит на место спонтанного становления, воссоздание — на место созерцания. Произведённая эмбриональная жизнь, однако, утрачивает покров потаённости и вместе с тем преемственность рода. Она больше не является частью самовоспроизводящегося потока жизни, но становится неким единичным предметом, который в дальнейшем произвольно или «используется», или уничтожается. Равным образом, в силу манипуляций над геномом или клонирования телесное так-бытие человека было бы результатом уже не спонтанного становления (*Von-Selbst-Werdens*), но — **чужого действия**.

2. Стирание граней между становлением и производством (Erzeugen), с другой стороны, соответствует медицинскому подходу к умиранию. Врач, который поддерживает жизнь смертельно больного пациента всевозможными средствами интенсивной терапии, овеществляет эту жизнь до уровня аппаратуры. Врач, осуществляющий активную эвтаназию, способствует самой смерти, вместо того чтобы позволить ей прийти естественным путем.⁷ Здесь также спонтанные жизненные процессы созданы или вызваны насильственно извне.

3. Биотехники расчлняют преемственное становление жизни на фиксированные единичные состояния. Так, они производят такие гибридные формы существования, как криогенно законсервированные эмбрионы или люди с мёртвым головным мозгом, которые не могут более включаться в наш опыт жизненного мира. Они сталкивают нас с безответными *per se* вопросами о начале и конце нашей жизни. Тело того, чей мозг мёртв, ещё тёплое, можно нащупать пульс, оно потеет, обнаруживает рефлекторную деятельность — все чувственные

признаки жизнеспособности. Тем не менее, мы слушаемся другого и должны доверять экспертам, которые измеряют жизнь как функцию головного мозга и могут объяснить её прекращение. Здесь вновь актуализируется требование Галилея предпринять насилие над собственными чувствами и поставить заповедь разума выше их свидетельств – правда, сейчас уже применительно к нам подобным.

4. Собственный опыт жизненного мира, наконец, ставится под вопрос и нейробиологическими исследованиями, поскольку они вскрывают нейронные корреляты этого опыта. Как следствие, мир восприятия представляется продуктом расчёта физических данных посредством мозга. Сама субъективность объясняется как иллюзорный конструкт, или эпифеномен процессов мозга, и персональное поведение превращается в объективное последствие нейронных событий.⁸

Нововременной субъект когда-то разверз пропасть между царством духа, в котором он свободно правит, и царством материальной природы, над которым он хотел бы властвовать.⁹ Сейчас он сам рискует провалиться в эту пропасть; с «натурализацией духа» он объясняет себя как сводимого к простой природе, к фактичности.

Жизнь как самобытие

Это были некоторые примеры овеществления жизни со стороны бионаук. Теперь, чтобы приблизиться к исследованию этого результирующего самоотчуждения, я буду исходить из нашего собственного опыта жизни и жизненного процесса. В том случае, когда мы хотим понять жизнь снаружи в смысле биологических дефиниций, мы её схватываем с самого начала как предметно-наличную. В противоположность этому опыту самости свойственно как раз *самоскользание (Selbst-Entzug)*.¹⁰ Наше жизнеисполнение (*Lebensvollzug*) уклоняется от непосредственного самонаблюдения и всегда предшествует рефлексивному закреплению.

Голод не есть сознание голода, чувство не есть осознание чувства, поскольку для того, чтобы увериться в том, что мы голодны, испытываем жажду, устали, мы должны уже стать голодными, жаждущими, уставшими; и то, что голод, жажда, усталость существовали до их осознания, не требует артикуляции – точно так же, как некий потаённый шорох мы порой замечаем лишь тогда, когда он прекратился, и внезапно наступила тишина. Изначально переживание начинается осознаваться с какой-то определённой меры интенсивности, хотя оно уже и до этого было *нашим* переживанием. «Каждый взгляд и каждый голос, – пишет Вальфенфельс, – предшествует *самому себе* и ускользает от себя самого».¹¹ Поэтому жизнь не есть *clara et distincta perceptio*, но «в соответствии с аристотелевским *to ti en einai* – ставшее бытие того, что есть»¹². Жизнь всегда предшествует осознанию самое себя, и сознающая самость дана себе только путем самоускользания. Таким образом, жизнь есть то, что нами претерпевается и воздействует на нас прежде, чем мы в состоянии на это ответить. В особенности в следах телесного, в телесной самоаффектации мы обнаружи-

ваем то, что никогда полностью над собой не властны, — что нашу самость составляет нечто, что мы не можем совершать или чему стать причиной. Эта *предшественность* (*Vorgängigkeit*) претерпевания (*des Widerfahrnisses*) и самоаффектации не позволяет вновь схватить себя рефлексивным образом, поскольку и рефлексия берёт своё начало из того же основания.

В этой связи Мерло-Понти говорит о «пассивности нашей активности»: «Не я есть тот, кто мне позволяет мыслить, и так же мало я есть тот, кто позволяет биться моему сердцу»¹³. Движения моего мышления, как и моих рук, суть *самодвижения*, которые я не могу делать, но, в крайнем случае, лишь вызывать и управлять. И, прежде всего, для произвольных автоматических жизненных процессов, таких как дыхание, засыпание, ходьба, плач, или таких чувств, как радость или ярость, верным является то, что они происходят *сами по себе*, спонтанно и скорее искажаются посредством преднамеренной воли. Мы обнаруживаем, таким образом, в самих себе основу становления, исток спонтанности и движения, над которым мы не имеем власти, который ускользает от определения и закрепления.¹⁴ Жизнь есть то, что уже происходит, в то время как мы пытаемся её рассчитать и распланировать.

Собственная спонтанная деятельность живущего возникает из элементарного побуждения, порыва или *бытия-вовне-к-чему-то* (*Aussein-auf-etwas*). В инстинкте, голоде, жажде или сладострастии мы преднаходим устремления нашего тела, которые сами по себе направляются на недостающее или возможное, независимо от того, следуем мы этим устремлениям или нет. Направление жизненного движения выступает результатом этого бытия-вовне к возможному, к будущему, которое уже актуально содержится в телесном продвижении, а потенциально — даже в телесной способности. Изначальный опыт движения — это опыт самодвижения по направлению к возможному исходя из собственной способности, отсюда — аристотелевское определение движения как «актуализации потенциального как такового». Эта своеобразная актуальность неактуального, «ещё-не» жизненного движения вновь содержит некую предварительность, лежащую в основании любого сознательного целе- и смыслополагания. Потенциальность, способность тела всегда предшествуют нашей воле. Собственный опыт жизненного процесса демонстрирует и здесь структуру вперёд-себя-бытия (*Sich-Vorweg-Sein*), которая не может быть переведена в ясное и отчётливое восприятие.

Что бы мы эксплицитно ни планировали или сознательно ни делали, мы живём, исходя из сокрытой телесной основы, которую никогда не можем полностью преднести себе. И эта основа входит в целое восприятия, мышления, поведения, поскольку здесь необходим некий *посредник*, при поддержке которого нечто свершается и который сам остаётся транспарентным. Этим посредником является функционирующее тело (*der fungierende Leib*): оно существует как видящее невидимое, как осязающее неосязаемое, постоянно сокрытое слепое пятно, которое оставляет в тени само функцирование. Точно таким же образом,

тело — это основа *самопонятности* и самозабвения жизнеисполнения, поскольку всякая близость (*Vertrautheit*) и привычка, всякое знание и умение основываются на телесной, имплицитной памяти, которая постоянно объединяет наши единичные опыты, преобразует в предрасположенности и привычки и, стало быть, непосредственно порождает единство прожитой жизни через забвение чего-либо единичного.¹⁵ Всякое интенциональное постижение и действие развертываются на этом фоне, который впервые позволяет проступить чужому и новому, но который также беспрестанно вновь преобразует чуждый мир в близкий нам собственный мир и его самопонятность.

Из вышесказанного следует, что жизнь не соотносится ни с познающим субъектом, ни с объективной стороной; она в большей мере принадлежит воплощённой конституирующей субъективности. Жизнь есть основание и принцип, а не предмет опыта. Она предшествует всякой тематизации и просчитыванию. Таким образом «само-от-себя», спонтанность жизни становится основанием самопонятности, которая составляет наше бытие в жизненном мире: то, что свершается без нашего содействия и понятно из себя самого. В равной степени «само-от-себя» жизни есть базис нашего *само-бытия*. В самоаффектации телесности лежит пра-субъективность, из которой мы постоянно исходим. Не мышление открывает нам доступ к жизни, но, наоборот, сама жизнь даёт мышлению доступ к самой себе. Невидимое тёмное становление — это ему обязано *cogito*, а вовсе не ясному и отчётливому восприятию.

Равным образом жизненная история начинается с бессознательной предыстории самости, которая (предыстория. — П. Б.) нигде не обнаруживает пункт, с которого чисто биологическое развитие переходит в сознание. Но именно в этом мраке собственного становления лежат основания открытости и свободы нашей жизни. По этой причине самобытие есть, прежде всего, само-от-себя-бытие, словно самозабвенные игры ребёнка. И так же вопрос: «Кто я?», который перед ним встанет позже, может получить свой ответ только из будущего, так как происхождение человека остаётся сокрытым во мраке предыстории. Как личности мы можем относиться к нашему самобытию. Однако никогда мы не в состоянии полностью преднести его себе; это есть предпосылка нашей свободы — становиться тем, чем мы могли бы быть.

Переистолкование жизни бионаукой

До сих пор имел место краткий анализ нашего опыта себя как живой сущности. Его можно обобщить в понятиях *предшественности*, или вперёд-себя-бытия, *спонтанности*, или из-себя-самого-становления, *потенциальности*, или бытия-вовне-к-чему-то, и, наконец, *самопонятности*, или самозабвения. Все эти понятия указывают на собственную, почти парадоксальную структуру. То, что в них выражается, позволяет себя испытывать только косвенно, в известной мере *modo obliquo*. Оно ускользает от нас, если мы пытаемся ухватить

это прямо или определить исходя из внешнего. Как заметил Виктор фон Вайцзекер, для того чтобы исследовать живое, надо самому принимать участие в жизни.¹⁶ Доступ к жизни мы обнаруживаем только в ней самой. Современная биология системно отфильтровала, прежде всего, этот живой опыт себя, или *переживание*. Как объективирующая наука она стремится схватить бытие живущего в качестве предметного и реконструировать его исходя из составных элементов. Благодаря этому наука сегодня достигла высокоэффективного знания-вмешательства, которое, однако, одновременно проблематизирует наш опыт себя как живого существа.

Прежде всего, спонтанность и потенциальность, из-себя- и к-чему-либо-вовне-бытие утрачивают вердикт антропоморфизма и проекционизма. Ещё Кант рассматривал телеологическое видение органической природы и первопричинное понятие спонтанности как неизбежное, но, безусловно, лишь в смысле регулятивной идеи.¹⁷ Вместе с тем он не мог сдержать детелеологизацию. Потому как наука знает только зависимые переменные, каузальные значения, только пассивность. Спонтанность и самобытие для неё принципиально недоступны. Поскольку биология поместила цели в человеческое сознание, она связала себе руки, дабы толковать живое существо как причинно детерминированное наравне с остальной природой. Отныне у живущего стремление к цели схватывается понятием телеономии¹⁸ и симулируется в соответствии со структурой кибернетически регулируемых машин. Телеономическая программа должна реконструировать стремление, потребность и чувства исходя из круга правил, внутреннее – из внешнего, самобытие – из объективности. Нужда, потребность или боль переопределяются в рамках различия состояний «как оно есть» и «как должно быть», которое мы можем ввести и в машину.¹⁹

Подобная точка зрения подрывает сродство жизненного мира и эмпатию, которые мы обнаруживаем у живого. Собака более не бежит к миске, чтобы поесть, но бежит потому, что в её мозгу выполняется программа регуляции-по-заданному-параметру (Sollwert-Regulierung). И эта запрограммированность, со своей стороны, есть лишь случайный эволюционный продукт. Самобытие превращается в псевдосамобытие «selfish gene», «эгоистичного гена», чьё распространение – единственная задача индивидуального организма. Этот отчуждённый взгляд охватывает даже наше собственное самобытие. Эротическая притягательность, материнская любовь или альтруизм суть только эффекты биологической программы размножения собственного гена, потому что мы, согласно Ричарду Докинзу, «перезивающие машины.., слепо запрограммированные на сохранение себялюбивых молекул, которые именуется генами»²⁰.

Машинная парадигма по отношению к человеческому телу также поспособствовала тому, что медицина семимильным шагам движется в направлении к знанию-вмешательству. То, что вследствие овеществления тела также можно причинить ущерб здоровью, скажем, по причине того, что собственная активность организма не поддерживается, но подавляется или замещается медицинскими средствами, хотелось

бы отметить только между прочим. Здесь, на мой взгляд, речь идёт об иной диалектике медицинского прогресса, столь характерно сказывающейся на примере *ипохондрии*, боязливо-недоверчивого наблюдения за собственными функциями тела. Именно по мере того, как живая плоть объективируется до уровня манипулируемой телесной машины, она утрачивает свой *посредующий*, латентно-самопонятный характер и выступает в сознании как потенциально ненадёжный аппарат. Неслучайно в соответствии с дуалистической парадигмой ипохондрия была модной болезнью XVIII века²¹: ипохондрик соответствует естественно-научной претензии обладать абсолютным контролем над телом, хотя и не может извратить сам факт болезни и смерти. Утраченное доверие к функционирующему самопонятным образом телу не восстановимо посредством столь многочисленных медицинских проверок, напротив, патологическое самонаблюдение более всего мешает самостоятельной активности организма.

Схожим образом утрачивается сегодня доверие к спонтанному становлению собственной телесной природы. Ослабла готовность аффицироваться, захватываться, удивляться, позволять себе быть чем-то данным; её место замещают медицинские техники контроля и управления жизненными процессами. Возрастающее потребление снотворных, успокоительных, болеутоляющих, стимулирующих и повышающих потенцию средств указывает на неспособность предаваться приходу и ходу телесных и эмоциональных состояний²². Рождение должно быть запрограммировано, продуктивность повышена, настроение улучшено, старение замедлено и смерть ускорена. Телесность более не является несущим основанием самопонятности жизненного процесса, вместо него отчуждённое тело хирургически улучшено, выровнено, натренировано и технически вооружено.

Вместе с техниками *репродуктивной медицины* подобная инструментализация тела достигла новой ступени. В то время как сама она проникает вплоть до истока жизни, она упускает из виду предшественность, вперёд-себя-бытие, которое конститутивно для нашего собственного опыта жизни. При том, что биологические процессы, происходящие при зачатии ребёнка, были издавна известны, оно, тем не менее, сохраняло в рамках личностных переживаний характер сокровенного, таинственного, само собой происходящего — именно «зачатия». Теперь, однако, процессы размножения, включая развитие эмбриона, экстериоризированы, вынесены из тьмы женского тела в свет лабораторий. Человеческую жизнь можно целенаправленно *производить* (*herstellen*) — и ввиду этого требование отказаться, по меньшей мере, от селекции или оптимизации фабриката всегда уже содержит нечто запоздавшее (*Nachträgliches*). Здесь также разворачивается диалектика овнешнения, отчуждения и утраты доверия и возникает трудно удерживаемая спираль из знания-вмешательства, тревоги и возрастающего стремления к контролю и оптимизации. Поэтому производимая таким образом жизнь всегда имеет место с потенциальной оговоркой со стороны предимплантационной диагностики. С этим тесно связано такое развитие, которое можно назвать «генети-

зацией» жизни: овеществляющим переопределение индивида в понятиях ДНК-кода или «генетических отпечатков пальцев». Популярная метафорика опосредует детерминистское представление о геноме как разгаданной загадке жизни; этот геном пришёл на место бессмертной души, и исходя из него можно просчитать индивидуальную судьбу.

Генная технология завершает инструментализацию естественных предпосылок экзистенции. Ныне сама технически вооружённая теория эволюции продвигается в жизненный мир и преобразует преимущество нашей внутренней природы в поддающуюся манипуляции контингентность. В таком случае в начале самостановления лежит не просто «ясное и отчётливое восприятие», читай – диагностика, но также и целенаправленное действие. С программированием генома, о чём предупреждал недавно Хабермас, плеснеровское различие между произвольно проживаемой плотью (*Leib*) и наличным телом (*Körper*) приобретает новое измерение: инструментальное отношение к телу, которому до этого всегда онтогенетически предшествовало телесное бытие (*Leibsein*), теперь обращается к началу жизни.²³ В связи с этим коренным образом меняется отношение родителей к нерождённым детям, поскольку оно больше не может быть вопросом: «Кто ты?». Вопросом, который оставляет пространство для *ответа*, для ответа нежданного и собственного. Спонтанность есть условие респонзивности.²⁴ Таким образом, можно заключить, что диалогическое отношение превращается в детерминирующее.

Но и для подобным образом созданного человека перспектива бытия-произведённым накладывается на телесное бытие-от-себя-самого.²⁵ Человек как продукт не может более задаваться вопросом: «Кто я есть?», – потому что на него уже заранее дан ответ. Клонирование как экстремальный случай проясняет следующее: генетическая идентичность личности детерминируется при этом посредством человеческого вмешательства. Разумеется, клон не является на самом деле *alter ego* своего оригинала. Но если мы подыщем основание нашему ощущению отвращения ввиду подобного двойника, то оно укажет на то, что повторение того же самого, т. е. детерминирующая сила прошлого, представляет элементарную угрозу для нас как сущности, открытой будущему.²⁶ Клон оказывается обманутым в спонтанности своего становления и открытости своей жизни.

Издавна люди видели и ожидали в рождении ребёнка возможность всецело нового. По этой причине Ханна Арендт в своей теории действия соединяла основополагающую способность человека к новому начинанию, к *инициативе* с понятием «натальность»: «Действие как начинание нового соответствует рождению Кого-то, оно во всяком единичном претворяет факт бытия рождённым». ²⁷ Непредвиденность возможности начинания, которая (возможность. – П. Б.) отрывается от своих исходных условий и уклоняется от всех расчётов, является конститутивной для нашего самопонимания как личностей. С каждым рождением для нас как будто разрывается цепь вечного возвращения, власть прошлого над будущим. Христианский миф о непорочном рождении Христа радикализирует это представление ещё раз в надежде

на разрыв всех родовых исторических цепочек, будь то биологически-наследуемая причинность или таковая наследственной виновности.

Эта основополагающая открытость становления связана, однако, с недоступностью истока. Вопрос о том, кто я есть, может обрести ответ лишь в будущем, если моё происхождение не детерминировано другими. Это, словами Ханса Йонаса, как раз условие возможности «*стать... именно тем, что потом станет ответом*»²⁸. В своём начале раскрываемое и чужими определяемое так-бытие разрушает основную предпосылку аутентичного развития, а именно: возможность на ощупь отыскать свой собственный путь и *раскрыть самого себя*. Спонтанность, само-из-себя-бытие жизни, является условием свободы персонального становления и возможности быть собой. До тех пор пока мы живы, мы всегда остаёмся тайной для самих себя.

Обратимся, наконец, к ещё одной равным образом глубинной проблематизации нашего опыта самости, определяемой успехами *нейробиологии* и её претензией «натурализовать» сознание и субъективность. Восприятие, мышление, чувства кажутся сегодня заточёнными в мозг, раз их можно правомерно отображать благодаря новым технологиям записи. В соответствии с этим волна научно-популярных статей поучает нас о нейронных и гормональных первопричинах нашего переживания и поведения, о нейробиологии любви, счастья, печали, религии или языка. Идя далее, мы приписываем наше самобытие какому-то в себе чуждому предмету. Хотя у меня существует переживаемая связь с моим ощущаемым телом, с моими членами, моими органами чувств, её нет с моим мозгом. Он может сколь угодно находиться в моём черепе, как меня тому учит медицина, однако я его не вижу и не чувствую. Только путём вторичного приписывания через посредство моего анатомического тела я могу говорить о «моём мозге».

Схожим образом процессы, происходящие в этом аппарате, обязаны быть реальнее моих переживаний. «Я» разоблачается как некий конструкт, самообман мозга: оперирующая в моей спине нейронная машинерия порождает лишь иллюзию прочной и действующей самости. «Мы являемся ментальными самостными моделями перерабатывающей информацию биосистемы... когда мы не вычисляем, нас нет», — нечто подобное мы находим у Метцингера.²⁹ Напротив, мозг персонализируется, и ему приписываются всевозможные человеческие активности: он «воспринимает», как это в таком случае называют, он «мыслит», он «знает» или же «представляет, что происходит в мозгу другой личности», так, как будто он и есть сама живая сущность. Вновь живое самобытие замещается псевдосамостью: мозг становится наследником субъекта.

Безусловно, подобному гипостазированию противостоит предшественность, вперёд-себя-бытие, и это приводит к апории теории познания: если восприятие и узнавание не определяются более как жизненные процессы, а объекту приписывается мозг, тогда этот объект должен производить и нейробиологическое познание себя самого. Для предотвращения бесконечного регресса Герхард Рот постулировал в этой связи трансфеноменальный мозг по ту сторону жизненного

мира, некий непознаваемый «мозг в себе», который кроме всего прочего продуцирует феноменальное познание себя самого.³⁰ Хотя бессмысленно говорить о некоем мозге, не позволяющем о себе сказать даже то, существует ли он вообще, редукция самобытия к мозговым процессам остаётся тем постулатом веры, за который непоколебимо держатся многие нейробиологи.

Как следствие, наш опыт авторства объясняется как иллюзия. Переживание автономного действия только задним числом являлось бы для мозга проводимой, функциональной интерпретацией; мнимая собственная воля задана субъекту со стороны его лимфатической системы. Мозг симулирует для нас чувство самовластности и контроля, тогда как в действительности задолго до нас всё решили нейроны. Действия личностей, следовательно, должны быть интерпретированы точным языком научного описания как последовательности нейронных событий. Хотя они и локализованы в действующем, они не могут, однако, более приписываться ему как ответственному автору. Различение оснований и первопричин было до этого основоположением моральной способности, теперь же все основания или мотивы – по крайней мере, теоретически – полностью растворяются в первопричинах. Вопрос о том, кто действует, превращается в вопрос о том, что происходит. Это означает радикальное противоречие идее натальности как человеческому опыту, который всегда может вновь стать началом цепочки действий по ту сторону всякой вероятности и расчёта.

Превращение самобытия в нейронную фактичность, в конце концов, подрывает также и историчность экзистенции. Если моё бытие позволяет себя полностью представлять как нейронное состояние, следовательно, целиком растворимо в актуальной действительности моего тела, то я также могу его изменить, поскольку я манипулирую своим мозгом без того, чтобы прерывать открытый процесс жизни и становления. На место персонального развития и созревания приходит планомерное воздействие материального субстрата. Это никоим образом не является лишь неким теоретическим следствием: сегодня можно наблюдать со стороны психотерапии широкое использование психотропных средств также и при приобретённых в течение жизни психических расстройствах. Уже в ближайшем будущем прямая манипуляция личностью посредством фармакологических или технических вмешательств в мозг может достичь нынешней этической злободневности генных технологий.³¹

Феноменологическая биоэтика

Мы уже видели, как биомедицинские науки в своем победном шествии овеществляют жизнь и покоряют своими технологиями жизненный мир. Они обращают спонтанное становление жизни в чистую сопряжённую фактичность и тем самым проблематизируют наш первичный опыт самобытия. Они подрывают самопонятную близость с миром, самозабвение жизненного процесса, которое покоится

на спонтанности и медиальном характере нашего телесного бытия. Вследствие бионаучного самоотчуждения мы истолковываем себя в качестве агентов собственных генов, гормонов и нейронов. Натурализация субъективности втягивает нас самих в гомогенный медиум простой фактичности.³²

Такое развитие приводит к принципиальному противоречию: с одной стороны, оно означает радикальное самопревознесение человека по отношению к своей телесной природе. С другой стороны, субъект этого превознесения сводит себя к голой природе и отрицает свою собственную автономию. Превращение самобытия в сопряжённую фактичность допускает, соответственно, две противоположные установки: *фаталистическую* и *волюнтаристскую*.³³ Фаталистическое следствие обнаруживает себя, к примеру, в заклинании о «безудержности прогресса» или в пропагандируемой нейробиологами «этике смирения»³⁴, позволяющей выводить себя из самопротекания природных процессов. Таким образом, и генная инженерия становится продолжением природной истории иными средствами. «Несомненно, – пишет Губерт Маркл, – что зачастую спорный прогресс естественной эволюции продолжает себя в производимой посредством неё эволюции культурной, можно сказать, молниеносным творческим образом». – «От поднаторевшей в генных технологиях культурной эволюции» естественная эволюция «совершенно целенаправленно возвращается к себе самой. В этом смысле естественная эволюция приобрела вместе с человеком средство *продолжения собственного развития*».³⁵ Здесь биолог и самого себя истолковывает в качестве органа эволюции. Субъект научно-исследовательского процесса отказывается от себя и своей ответственности, поскольку он мнит некую саму себя технизирующую природу. Иначе говоря, вмешательства без лишних слов просчитываются системой, в которую они вмешиваются.

Другая, волюнтаристская, сторона чувствует изменение человеческой природы как эмансипацию от зависимостей телесно-земной экзистенции. Кажется, наступает постгуманистическая эпоха, в которой мы сами держим в руках свою эволюцию. Само-из-себя-бытие жизни становится диктатурой, которой более не желают подчиняться: всё данное должно, как пишет Бёме, быть трансформировано в сделанное.³⁶ И в фантазмах неогностического дуализма учёные, занимающиеся проблемами искусственного интеллекта, компьютерные инженеры и нанотехнологи уже провозглашают освобождение англоподобного человеческого интеллекта от заблуждающегося, слабого и смертного тела.³⁷

Феноменологическая этика жизни относится к обеим позициям со скепсисом. При этом она занимается разысканием человеческой природы, понимаемой не объективистски, не субстанциалистски или нормативистски, но исходя из *субъективно-телесной* природы, имеющей основания в нашем собственном опыте как живого организма. Сущностными характеристиками этого опыта являются вперёд-себя-бытие, из-себя-самого-становление, бытие-вовне-к-чему-либо и само-

понятное бытие самоданности (Sich-Gegebensein) живущего. Является ли эмансипация от этой природы самобытия на самом деле победой, неким освобождением?

Речь здесь не идёт о деонтологической постановке вопроса, по примеру того, как это в целом имеет место в биоэтических дискуссиях: разрешены ли определённые вмешательства или нет, — эти вопросы всегда уже, кажется, запоздалы. Можно сомневаться, что технически управляемое (verfügbar) ставшее благодаря моральному контролю снова даст сделать себя нормативно не управляемым. Предшествующая самопонятность жизни при этом в любом случае не воспроизводится вновь.³⁸ Субъективно-телесная природа также заранее не устанавливает никакой нормы, но указывает на нечто вроде «антропологической пропорции»: меры или соотношения, которые она в противоречиях нашей жизни каждый раз обнаруживает, а именно между спонтанностью и контролем, самим-из-себя-становлением и намеренным действием; между знанием и незнанием, удержанием во внимании и забыванием, между эксплицитным и имплицитным, сознательным и бессознательным, передним и задним планами (если обозначить только некоторые из них). Несоблюдение этих пропорций ведёт к расстройствам жизненного процесса. Психиатрии, скажем, известно о навязчивых формах отчуждения в шизофрении, которые появляются вследствие утраты имплицитного доверия к вещам и людям, в которых всё просто данное становится сомнительным и которые приводят к постоянной гиперрефлексии и «перенапряжению» жизненного процесса. В известной мере больные страдают от того, что для них всё эксплицитно выходит на передний план, и они больше не могут полагаться на привычное, повседневное. Недавно скончавшийся психиатр Вольфганг Бланкенбург использовал выражение одной пациентки для описания этого феномена: «утрата естественной самопонятности».³⁹

Будучи существами телесными, мы нуждаемся в некотором основании для доверительности и самопонятности, к каковому мы, к своему облегчению, всегда можем вновь возвращаться, подобно мифическому Антею, черпавшему силу от прикосновения к земле. Неслучайно Гуссерль в одной из поздних статей требовал «ниспровержения коперниканского учения»: «Земля как праначало не движется».⁴⁰ Вопреки Галилею Земля остаётся для нас самопонятно несущей основой, и то же касается нашей телесности. Если бы тело было лишь машиной, которую мы обслуживаем, а жизнь только программой, тогда, действительно, доступность его природной основы означала бы прирост автономии и свободы субъекта. Однако телесность является не чем-то противостоящим, но основанием, из которого мы живём. Освобождение из субъективной природы было бы одновременно и отчуждением от того, что составляет живущее самобытие, от телесной самоданности и от всего, что мы воспринимаем как дар жизни. Радикальная эмансипация, следовательно, превращается в самоотчуждение. Господство знания над жизнью было бы тотальным — ценой

невозможности проживать её в её спонтанности, а это означало бы также утрату способности удивляться и радоваться ей.

Основополагающий мотив такой эмансипации уже разъяснён — это стремление к контролю. Спонтанность и вместе с тем невзвешиваемость, даже небезопасность жизни должны подчиняться расчёту, т. е. причинности. В самой общей форме принцип причинности свидетельствует о том, что настоящее всегда определяется лишь прошлым. Это соответствует потребности в безопасности и контроле, что, в общей сложности, представляет ведущий познавательный интерес для развития естественной науки. На поверхности, правда, лежит то, что интерес держать происходящее под максимально полным контролем не возникает из исполненного доверием, участного или любящего внимания к вещам, но из латентного страха. Это может прояснить последний пример из сферы психопатологии, а именно феномен *навязчивых состояний*.

Свобода предполагает самозабвение. Больной навязчивыми состояниями, однако, не свободен, поскольку он утратил свою спонтанность и не может позволить прошлому остаться позади. Скорее, эта его попытка, обусловленная желанием всё контролировать, вынуждает его к пустым повторениям и ритуалам, парализует его и делает неспособным к инициативе и начинанию нового. Контроль должен компенсировать утраченное доверие и, в конечном счёте, изжить латентный страх перед неустойчивостью, уязвимостью и небезопасностью экзистенции.⁴¹ Непредсказуемости и смертельному исходу, сопровождающим жизнь, больной навязчивым состоянием противопоставляет повторение, которое останавливает время и снимает будущее. Он как будто отказывается от «заемного дара жизни для того, чтобы избежать расчёта по долгам», а именно — смерти.⁴² Но natalность и смертность неразрывно связаны. Предаться спонтанности жизни, таким образом, быть живущим означает также и подчиниться смерти. Подобную опасность больной не в состоянии выносить; в пылу борьбы против смертности он погрёбает свою собственную жизнь.

К нашему живому бытию принадлежит то, что его основание уклоняется от прозрачности и контроля рационального постижения. На этом зиждется его спонтанность, его открытость будущему и его свобода. Оно может само себя удивлять. Драма человека с начала Нового времени состоит в том, что он больше не сохраняет эту тайну самого себя в потаённости, не желает более выносить безосновность и невзвешиваемость существования. Он пытается самого себя целиком «устанавливать», что в конечном счёте означает производить, так как ничто мы не контролируем в такой степени, как наши собственные изделия. В науках о жизни это развитие достигло высочайшего пика. Однако совершенно установленное и лишённое таинственности более не является жизненным. Незаметным движением оно превратилось в смерть.

Сегодня мы, как никогда ранее, далеки от того, чтобы позволить жизни быть и происходить. Чтобы вновь предоставить ей пространство, требуется некое решение, некий отказ. Однако речь могла

бы идти о таком отказе, который произрастал бы не из долженствования, но из наивысшей формы *искусства* жизни. Такое искусство заключалось бы в том, чтобы не ограничивать само-из-себя-становление жизни настолько, чтобы она тем самым умерщвлялась. Оно заключалось бы в том, чтобы размышлять над мерой, данной нам вместе с нашим бытием как живых существ, и, следовательно, не позволять соотношению живой и предметной телесности (*Leiblichkeit und Körperlichkeit*), жизни и знания, спонтанности и контроля уравниваться. То, что человеку дано искусство, состоящее в том, чтобы жизнь и вести, и позволять себе жить, а именно искусство жизни, указывает на особую диалектику *physis* и *techne*. Их пропорциональное отношение и примирение проистекают из сознательного позволения быть также и перед лицом возможностей вмешательства, из установки невозмутимости (*Gelassenheit*). Это искусство, которое приняло в себя само-от-себя жизни. Не в последнюю очередь оно заключается и в том, чтобы радоваться жизни как некоему дару, и даже более того – чтобы умирание смочь рассматривать в качестве дара, – словами св. Павла из послания к римлянам (14, 7): «Ибо никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя».

Примечания

- ¹ Galilei G. *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme*. Teubner, Stuttgart, 1982. S. 342.
- ² К понятию расколдовывания ср.: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1951. S. 578.
- ³ Descartes R. *Brief an Elisabeth vom 28. Juni 1643*. In: Descartes R. *Ceuvres complètes*. Bd. III. S. 691f.
- ⁴ Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Bd. VI. Nijhoff, Den Haag, 1976. S. 183.
- ⁵ Blumenberg H. *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*. In: *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam, 1981. S. 47.
- ⁶ Под фактичностью здесь понимается чистая фактуальность, или наличность, то есть в известном смысле противоположность заброшенности, которую Хайдеггер также обозначает как «фактичность» (Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986. S. 135), в то время как заброшенность в качестве экзистенциала непосредственно подразумевает, что присутствие не властно над собственным основанием (Ibid. S. 284); овеществленная до состояния фактичности жизнь как *factum brutum* также доступна человеческому вмешательству.
- ⁷ «Смерть приходит к кому-то. Он осознает, что идти по этому пути означает совершать обман природы, которой являемся мы сами, в крайнем виде, поскольку она преобразуется в нечто “сделанное”» (Böhme G. *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003. S. 225).
- ⁸ Ср.: Roth G. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994. S. 273f.; Roth G. *Wie der Geist im Gehirn entsteht*. Universitas 55, 2000. S. 107.
- ⁹ Ср.: Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002. S. 367.
- ¹⁰ Ibid. S. 412.
- ¹¹ Ibid. S. 443.

- ¹² Spaemann R. *Zum Begriff des Lebens*. In: Kockott G., Möller H.-J. (Hrsg.) *Sichtweisen der Psychiatrie*. München: Zuckschwerdt, 1995. S. 85.
- ¹³ Merleau-Ponty M. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink, 1986. S. 281.
- ¹⁴ Данный опыт недоступности собственного основания, или заброшенности, стоит того, чтобы, согласно Хайдеггеру, быть включённым в процесс жизни: «Экзистируя оно (Dasein. – Т. Ф.) никогда не заходит за свою брошенность... Самость, которая как таковая должна полагать основание себя самой, никогда не может стать над ним властной и, тем не менее, должна, экзистируя, принимать основание своего бытия» (Heidegger M. Op. cit. S. 284).
- ¹⁵ Ср.: Fuchs T. *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000. S. 316ff.
- ¹⁶ Weizsäcker V. v. *Der Gestaltkreis*. Stuttgart: Thieme, 1986. S. 1.
- ¹⁷ Ср.: Kant I., *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner, 1974. § 78.
- ¹⁸ Питтендри вводит понятие телсономии, дабы обозначить некий «неспелно-направленный, стремящийся к завершению процесс (non-purposeful end-seeking process)»; см.: Pittendrigh C. S. *Adaptation, natural selection and behavior*. In: A. Roe, G. G. Simpson (Hrsg.) *Behavior and Evolution*. New Haven/Conn.: Yale Univ. Press, 1958. S. 390–416.
- ¹⁹ Нечто подобное присутствует в модемной электронной «чувствительной машины» Дитриха Дёрнера; см.: Dörner D. *Bauplan für eine Seele*. Reinbek/Hamburg: Rowohlt, 1999.
- ²⁰ Dawkins R. *Das egoistische Gen*. Berlin, 1978. S. 145, тж. S. VIII.
- ²¹ Fischer-Homberger E. *Hypochondrie*. Bern/Stuttgart, 1970.
- ²² Так у Бёме; ср.: Böhme G. *Anthropologie in pragmatischer Absicht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994. S. 124.
- ²³ Habermas J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001. S. 89f., 94f.
- ²⁴ В этой связи ср.: Waldenfels B. Op. cit. S. 445f.
- ²⁵ «...При этом личность может ощущать свое единство с телом, когда последнее представляется тем, что должно переживаться как укорененное естественным образом – как прогресс органической, самовосстанавливающейся жизни, от которой личность получила свое рождение» (Habermas J. Op. cit. S. 101).
- ²⁶ Ср. мою статью: Fuchs T. *Klone und Doppelgänger. Versuch über das Unheimliche*. In: Fuchs T. *Zeit-Diagnosen. Philosophisch-psychiatrische Essays*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2002. S. 261–284.
- ²⁷ Arendt H. *Vita activa*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960. S. 167.
- ²⁸ Jonas H. *Technik, Medizin, Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt: Insel, 1985. S. 192.
- ²⁹ Metzinger T. *Subjekt und Selbstmodell*. Paderborn: Mentis, 1999. S. 284.
- ³⁰ Roth G. (1994) Op. cit. S. 328ff.
- ³¹ Ср. в этой связи актуальное исследование национального американского совета по биоэтике «Beyond Therapy» (The President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Washington D. C., 2003. S. 203–273).
- ³² Наука, по Гуссерлю, жаждет освободить человека; в своем крайнем следствии она его, однако, преобразует «в несвободный комплекс фактов» и упорядочивает «бессмысленную машинерию мира как разделочную машину» (Husserl E. *Erste Philosophie II*. Husserliana. Bd. VIII. Den Haag: Nijhoff, 1959. S. 230).
- ³³ Ср.: Waldenfels B. Op. cit. S. 407.
- ³⁴ См.: Singer W. *Über Bewusstsein und unsere Grenzen. Ein neurobiologischer Erklärungsversuch*. In: *Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003. S. 279–305.

- ³⁵ Markl H. *Homo sapiens: zur fortwirkenden Naturgeschichte des Menschen*. Merkur 592, 1998. S. 580f.
- ³⁶ Ср.: Böhme G. *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit – Lebensform – Wissenschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001. Kap. I, 2–6.
- ³⁷ Ср., к примеру: Kurzweil R. *Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen?* Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1999.
- ³⁸ «После того как наука и техника расширили наше игровое пространство свободы ценой десоциализации и расколдовывания внешней природы, эта безудержная тенденция должна, как кажется, по достижении искусственных границ табу, а также нового заколдовывания внутренней природы прийти к состоянию покоя» (Habermas J. Op. cit. S. 49). Эту же мысль мы обнаруживаем уже у Лао-Цзы: «Там, где великий Смысл исчезает, появляются нравственность и долг» (Дао де Цзин, 18).
- ³⁹ Blankenburg W. *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Stuttgart: Enke, 1971.
- ⁴⁰ Husserl E. *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit in der Natur*. In: M. Farber (ed.) *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. New York: Greenwood Press, 1968. S. 307–325.
- ⁴¹ Ср. взаимосвязь невроза навязчивых состояний и страха смерти: Meyer J. E. *Todesangst und das Todesbewusstsein der Gegenwart*. Berlin/Heidelberg/New York: Springer, 1979; а также: Gebattel V. E. v. *Die Welt des Zwangskranken*. In: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer, 1954. S. 74–127.
- ⁴² Такова формулировка в: Rank O. *Technik der Psychoanalyse III. Die Analyse des Analytikers*. Leipzig/Wien, 1931. Ср. также мою статью: Fuchs T. *Leiden an der Sterblichkeit*. 2002. S. 95–109.

© Перевод с немецкого языка:
О. А. Юрковец, П. В. Барковский