



Юрген Хабермас

Die Zukunft der
menschlichen
Natur

Будущее
человеческой
природы

Юрген Хабермас (р. 1929) — всемирно известный немецкий философ и социолог, выдающийся представитель Франкфуртской школы. В 1960–70-х гг. его взгляды оказали значительное влияние на студенческое движение во многих странах Запада. В 1971–80 гг. Хабермас — директор Института Макса Планка в Штарнберге, с 1983 г. — профессор университета во Франкфурте-на-Майне. Юрген Хабермас — признанный «властитель дум» европейской интеллектуальной элиты. Его имя хорошо знают и в России. Предлагаемая вниманию читателей книга отличается острой злободневностью, а включенная в нее речь «Вера и знание», написанная по горячим следам нью-йоркских событий 11 сентября 2001 г., свидетельствует о незаурядной грани таланта автора как политического публициста.

ВЕСЬ
МИР

Jürgen
Habermas

Die Zukunft der menschlichen Natur

Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001

Юрген
Хабермас

Будущее человеческой природы

На пути к либеральной евгенике?

ВЕСЬ МИР

Издательство Москва 2002

УДК 11 ББК 28.04 X 12

Федеральная программа книгоиздания России

Перевод с немецкого *МЛ. Хорькова*

Научный редактор *ЕЛ. Петренко*

Редактор *ЕМ. Солдаткина*

Издание книги осуществлено при финансовом содействии Inter Nationes, Бонн

Die Herausgabe dieses Buches wurde aus Mitteln von Inter Nationes, Bonn, gefördert

Книга «Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике?» и речь «Вера и знание» изданы *Suhrkamp Verlag* в 2001 г. под названиями

соответственно: *Jürgen Habermas. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* и *Jürgen Habermas. Glauben und Wissen.*

X 12

Хабермас Ю.

Будущее человеческой природы. Пер. с нем. — М.: Издательство «Весь Мир», 2002. - 144 с.

ISBN 5-7777-0171-X

В предлагаемое вниманию читателя издание вошли два произведения выдающегося немецкого философа Ю. Хабермаса: книга «Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике?» и речь «Вера и знание», произнесенная в 2001 г. по случаю вручения автору Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли. В первом рассматриваются вопросы, связанные с внедрением практики клонирования, поднимаются морально-нравственные проблемы генной инженерии. Второе посвящено важнейшей теме сосуществования в современном обществе научного и религиозного мышления. Обе работы отличает яркая публицистичность.

Книга будет полезна не только специалистам, но и всем, кого интересует философский аспект современного развития науки.

ISBN 5-7777-0171-X

УДК 11 ББК 28.04

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2001 © Перевод на русский язык Издательство «Весь Мир», 2002

Отпечатано в России

Электронное оглавление

Электронное оглавление	5
Содержание	6
Предисловие к русскому изданию	7
Будущее человеческой природы.....	8
На пути к либеральной евгенике?.....	8
Обоснованная неприязнительность.....	8
Существуют ли постметафизические ответы на вопрос о «правильной жизни»?	8
I.....	8
II.....	10
III.....	13
На пути к либеральной евгенике?.....	15
Борьба за этическое самопонимание человеческого рода.....	15
I. Что означает морализация человеческой природы?	19
II. Достоинство человека или достоинство человеческой жизни?.....	22
III. Основания морали с позиции этики вида.....	27
IV. Выросшее и сделанное	30
V. Запрет на инструментализацию, натальность и возможность быть самим собой	34
VI. Моральные границы евгеники	38
VII. Пионеры самоинструментализации вида?.....	41
Постскриптум (конец 2001 года)	46
Вера и знание. Glauben und Wissen	60
Секуляризация в постсекулярном обществе.....	61
Научное просвещение здравого смысла.....	62
Кооперативная трансляция религиозных содержаний.....	63
Наследственный спор между философией и религией.....	65
Пример генных технологий.....	66
Примечания	67

Содержание

Предисловие к русскому изданию.....	7
БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ. НА ПУТИ К ЛИБЕРАЛЬНОЙ ЕВГЕНИКЕ?.....	9
Обоснованная неприязнительность. Существуют ли постметафизические ответы на вопрос о «правильной жизни»?.....	11
На пути к либеральной евгенике? Борьба за этическое самопонимание человеческого рода..	27
I. Что означает морализация человеческой природы?.....	35
II. Достоинство человека или достоинство человеческой жизни?.....	41
III. Основания морали с позиции этики вида.....	50
IV. Выросшее и сделанное.....	57
V. Запрет на инструментализацию, натальность и возможность быть самим собой...66	
VI. Моральные границы евгеники.....	74
VII. Пионеры самоинструментализации вида?.....	80
Постскриптум (конец 2001 года).....	89
ВЕРА И ЗНАНИЕ.....	115
Примечания.....	133

Предисловие к русскому изданию

По случаю вручения мне в 2000 году премии имени д-ра Маргриты Эгнер 9 сентября того же года я прочитал в Цюрихском университете доклад, который и лег в основу текста «Обоснованная неприязнительность». В этом докладе я исхожу из различия между кантовской теорией справедливости и этикой бытия самости Кьеркегора и защищаю неприязнительность, которую отстаивает постметафизическое мышление в силу необходимости иметь позицию в отношении субстанциальных вопросов благой или избавленной от ошибок жизни. Эта тема создает контрастный фон для противоположного вопроса, возникающего в связи со спорами, вызванными развитием генных технологий: может ли философия позволить себе стремиться к аналогичной неприязнительности также и в вопросах этики вида?

Основная часть книги, не отказываясь от предпосылок постметафизического мышления, непосредственно вовлекает нас в самую гущу этих споров. Своим появлением она обязана прочитанной мною 28 июня 2001 года в Марбургском университете мемориальной лекции в честь Христиана Вольфа, которую я затем переработал для данной публикации. Дискуссия об отношении к генным исследованиям и генной технологии до сих пор бесплодно ограничивалась вопросом о моральном статусе доличностной человеческой жизни. Поэтому я исхожу в своем рассуждении из перспективы будущей современности, с позиций которой мы, возможно, однажды ретроспективно взглянем на вызывающие сегодня разногласия практики как на зачатки либеральной, регулируемой спросом и предложением евгеники. Исследования на эмбрионах и преимплантационная диагностика вызывают волнение в умах прежде всего потому,

7

что они экземплифицируют опасность, метафорически связанную с выражением «выращивать людей». Мы небезосновательно опасаемся, что между поколениями возникает интенсивная деятельная связь, в рамках которой никто ни за что не несет никакой ответственности, поскольку эта связь, пронизывая современные переплетения интеракций, имеет одностороннюю вертикальную направленность. Лечебные, терапевтические цели, которыми в идеале должны обосновываться все генно-технологические вмешательства, напротив, устанавливают для каждой генной интервенции жесткие границы. Врач обязан соотносить свою позицию с позициями вторых лиц и получать оправдание своим действиям в их согласии.

Постскриптум к основной части книги, написанный в самом конце 2001 года, отвечает на первые возражения и не столько дополняет и исправляет, сколько проясняет мою изначальную интенцию.

В основу текста «Вера и знание» положена речь, произнесенная мною 14 октября 2001 года по случаю присуждения мне Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли. Она посвящена вопросу, ставшему вновь актуальным 11 сентября 2001 года: что требует от граждан демократического конституционного государства (причем и от верующих, и от неверующих в равной степени) продолжающаяся в постсекулярных обществах «секуляризация»?

Юрген Хабермас Штарнберг, 31 декабря 2001 года

Будущее человеческой природы

На пути к либеральной евгенике?

Die Zukunft der menschlichen Natur

Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?

Обоснованная неприязнительность.

Существуют ли постметафизические ответы на вопрос о «правильной жизни»?

В романе Макса Фриша «Штиллер» автор вкладывает в уста прокурора, вглядывающегося в героя романа, вопрос: «Как распоряжается этот человек своим временем? Этот невысказанный, вряд ли осознанный вопрос продолжал мучить меня»*. Фриш формулирует вопрос в индикативе. Беспокоясь о себе, вдумчивый читатель придает ему этическую направленность: «Как должен распоряжаться я временем своей жизни?» Довольно долго философы полагали, что у них есть наготове подходящие ответы на этот вопрос. Но теперь, в постметафизическую эпоху, они не в состоянии дать адекватные ответы на вопросы о личном или даже коллективном образе жизни. «*Minima Moralia*» начинается с меланхолического рефрена «веселой науки» Ницше — с признания невозможного: «Печальная наука, из которой я показываю здесь кое-что своим друзьям, связана с областью, которая для бездумного времени рассматривает в качестве подлинно философского... учение о правильной жизни» [1]. Между тем этика, как полагает Адорно, деградировала до уровня «печальной науки» потому, что она допускала разрушительные, застывшие в форме афоризмов «рассуждения с позиций ущербной жизни».

I

Пока философия верила в то, что она способна обозреть всю целокупность природы и общества, она хозяйничала в тех на пер-

* Цит. по: Макс Фриш. Штиллер: Роман. Пер. с нем. Т. Исаевой // Макс Фриш. Избранные произведения: В 3-х т. Т. 1, М.: Художественная литература, 1991. — С. 411. — *Здесь и далее примеч. пер.*

11

вый взгляд твердо установленных границах, в которые вписывалась жизнь индивидов и сообществ. Структура космоса и человеческая природа, этапы всемирной и священной истории поставляли те пропитанные нормами факты, которые, как представлялось, давали также и объяснение правильной жизни. «Правильное» имело экземпляристский смысл модели, которой следовало подражать в жизни, будь то жизнь отдельного человека или политического сообщества. Подобно тому, как великие религии изображали жизненный путь своих основателей как путь спасения, метафизика также предлагала свои модели жизни: одни, разумеется, — для немногих, другие — для большинства. Учения о благой жизни и справедливом обществе, этике и политике отличала цельность. Но по мере ускорения темпов социальных изменений период заката этих моделей нравственной жизни становился все короче, независимо от того, ориентировались ли они на греческий полис, на сословия средневековой *societas civilis**, на всесторонне развитого индивида городов эпохи Ренессанса или, как у Гегеля, на структуры семьи, буржуазного общества и конституционной монархии.

Политический либерализм Джона Роулза фиксирует конец этого развития. Он реагирует на плюрализм мировоззрений и на прогрессирующую индивидуализацию стиля жизни. И, как следствие, он вытаскивает из пропасти философские попытки выделить какой-то определенный образ жизни в качестве образцового или обладающего всеобщей значимостью. «Справедливое общество» предоставляет всем лицам «распоряжаться временем своей жизни» так, как они хотят. Оно гарантирует каждому равную свободу развивать этическое самопонимание для того, чтобы в соответствии с собственными возможностями и благими намерениями осуществить в действительности персональную концепцию «благой жизни».

Индивидуальные жизненные проекты формируются, естественно, в зависимости от интересубъективно расчлененных жизненных взаимосвязей. Но внутри комплексного, сложного в своей целостности общества одна культура может отстоять себя перед лицом других культур только в том случае, если она

* Гражданское общество (лат.).

12

убеждает подрастающие поколения, способные сказать «нет», в преимуществах своей семантики освоения мира и ориентирующей на деятельность мощи. Культурная «защита видов» не может и не должна существовать. В демократическом конституционном государстве большинство не вправе предписывать меньшинствам собственную форму культурной жизни (поскольку та отличается от общей политической культуры страны) в виде так называемой «ведущей культуры».

Как показывают примеры, практическая философия в целом и в наши дни не отказывается от нормативных убеждений. Однако в общем и целом она ограничивается вопросами справедливости. Особое усердие она выказывает в попытках прояснить моральную точку зрения, с позиции которой мы выносим суждения о нормах и действиях всякий раз, когда речь идет об утверждении того, что в одинаковой мере интересно каждому и в равной степени хорошо для всех. На первый взгляд кажется, что теория морали и этика руководствуются одним и тем же вопросом: «Что должен делать я, что должны делать мы?» Однако «должен» приобретает совершенно иной смысл, когда мы, более не исходя из инклюзивной мы-перспективы, перестаем задаваться вопросом о правах и обязанностях, предписываемых всем в равной степени, но с позиций перспективы первого лица заботимся о нашей собственной жизни, спрашивая о том, какая деятельность будет наилучшей «для меня», или, забегаая вперед и рассматривая все в целом, — «для нас». Ведь подобные этические вопросы о собственном благополучии и страдании ставятся в контексте *определенной* истории жизни или *особой* формы жизни. У них много общего с вопросами идентичности: как нам следует понимать самих себя, кто мы такие и кем хотим быть? Отсюда следует, что на эти вопросы, очевидно, не существует ответа, независимого от соответствующего контекста, иначе говоря, общего, в равной мере касающегося всех лиц.

Поэтому теории справедливости и морали идут сегодня своими собственными путями, всегда отличными от «этики», если понимать ее в классическом смысле как учение о правильной жизни. С моральной точки зрения мы воздерживаемся от того, чтобы абстрагироваться от экземпляристских образов удав-

13

шейся или неудавшейся жизни, которые сохранились в великих повествованиях метафизики и религии. От субстанции этих традиций может так или иначе подпитываться наше экзистенциальное понимание, но в саму борьбу между этими основанными на вере силами философия уже не имеет права вмешиваться. Непосредственно в вопросах, максимально значимых для нас, философия существует на некоем метауровне и исследует по большей части формальные качества самосознания, не вникая глубоко в содержание. Возможно, это представляется неудовлетворительным. Но что в таком случае можно противопоставить хорошо обоснованной непротивительности?

Конечно, за разделение труда теория морали платит наравне с этикой, специализирующейся на формах экзистенциального самопонимания, высокую цену. Этим она разрывает связь, обеспечивающую моральным суждениям прежде всего роль мотивации к правильному поведению. Моральные воззрения эффективно ограничивают волю лишь в том случае, если они укоренены в этическом самопонимании, *сопрягающем* заботу о собственном благоденствии с заинтересованностью в справедливости. Появившиеся после Канта деонтологические теории вполне исчерпывающе объясняют, как следует обосновывать и применять моральные нормы; но на вопрос о том, почему мы *вообще* должны быть моральными, нравственными, они ответить затрудняются. В столь же малой степени политические теории могут дать ответ на вопрос, почему граждане демократического сообщества должны в борьбе за принципы совместной жизни ориентироваться на общее благо, вместо того чтобы удовлетвориться ориентированным на реализацию рациональных целей и достигаемым путем взаимных уступок *modus vivendi**. Отделенные от этики теории справедливости могут *надеяться* лишь на «параллельность» процессов социализации и политических форм жизни.

Еще меньше удовлетворяет ответ на другой вопрос: почему философская этика должна освободить пространство для тех разновидностей психотерапии, которые,

устраняя психические

* Образ жизни {лат.}.

14

затруднения, без каких-либо сомнений берут на себя классическую задачу ориентации в жизни? Философское ядро психоанализа выступает отчетливо, например, у Александра Мичерлиха, понимающего психическое заболевание как нарушение специфически человеческого способа существования. Оно означает утрату свободы, из-за чего больной человек испытывает чувство вины, потому что своими симптомами он лишь компенсирует страдание, сделавшееся бессознательным, — страдание, которого он избегает путем самоутаивания. Цель терапии — самопознание, которое «часто является не более чем превращением болезни в страдание, однако в такое страдание, которое возвышает статус *homo sapiens*», потому что не уничтожает свободу человека» [2].

Понятие психической «болезни» обязано своим возникновением аналогии с соматической болезнью. Но что дает эта аналогия, если в психической области совершенно отсутствует какой-либо наблюдаемый и однозначно оцениваемый параметр здорового состояния? Очевидно, отсутствующие в данном случае соматические индикаторы должны быть заменены нормативным пониманием «ненарушенного самобытия». Это становится понятным в тех случаях, когда страдания, приводящие пациентов к психоаналитику, вытесняются таким образом, что расстройство незаметно вписывается в нормальную жизнь. Почему философия должна страшиться того, что, например, принимает во внимание психоанализ? Речь идет о прояснении нашего интуитивного понимания клинического протекания неудавшейся или удавшейся жизни. В процитированном высказывании Александра Мичерлиха, несомненно, прослеживается влияние Кьеркегора и его последователей, философов-экзистенциалистов. И это не случайно.

II

Кьеркегор был первым, кто на главный этический вопрос — что удалось и что не удалось в собственной жизни, ответил с помощью постметафизического понятия «возможность быть

* Человек разумный {лат.}.

15

самим собой». Философским последователям Кьеркегора — Хайдеггеру, Ясперсу и Сартру этот протестант, по-новому смотревший на лютеровский вопрос о милостивом Боге, был, конечно, не по зубам. В противостоянии спекулятивному мышлению Гегеля Кьеркегор дал на вопрос о правильной жизни пусть *постметафизический*, но вместе с тем и глубоко религиозный, *теологический* ответ. Тем не менее экзистенциальные философы, связанные обязательствами с методическим атеизмом, признали в Кьеркегоре мыслителя, который поразительно новаторски обновил этический вопрос и ответил на него и субстанциально, и формально — исключительно формально с позиций легитимного мировоззренческого плюрализма, воспрещающего в подлинно этических вопросах какую бы то ни было мелочную опеку [3]. Точку сопряжения с философией Кьеркегор предлагает в работе «Или — или», в которой он противопоставляет «этическое» и «эстетическое» мировоззрения.

Кьеркегор не без симпатии и в привлекательных тонах раннего романтизма рисует образ небрежно-ироничной, загнанной в себя, скованной удовольствием и моментом рефлексии, эгоцентрически-играющей экзистенции. Желательный контраст этому гедонизму образует открытое нравственное руководство жизнью, требующее от отдельного человека *собраться* и освободить себя от зависимостей, навязываемых средой, подавляющей индивида. Человек должен *решиться* осознать свою индивидуальность и свою свободу. Вместе с эмансипацией из состояния овеществления, из-за которого человек испытывает чувство вины, он обретает и дистанцию в отношении к самому себе. Индивид выводит себя из анонимно рассеянной, распавшейся на фрагменты жизни и придает собственной жизни последовательность и прозрачную ясность. В социальном измерении такая личность способна отвечать за собственное поведение и устанавливать связи с другими личностями. Во временном же измерении забота о самом себе формирует сознание историчности экзистенции, осуществляющейся в горизонте, одновременно ограниченном будущим и прошлым. Именно таким образом осознавшая саму себя личность «располагает собой как некой поставленной перед ней

задачей, и при этом вполне может быть, что она сама выбрала себе эту задачу» [4].

16

Кьеркегор молчаливо исходит из того, что в свете Нагорной проповеди индивид, существующий с полным осознанием самого себя, последовательно отказывается от меркантильности. Это относится и к его собственной жизни. О самих моральных масштабах, которые в эгалитарном универсализме Канта обрели секулярный вид, Кьеркегор говорит мало. Все его внимание приковывает структура возможности быть самим собой, то есть форма этической саморефлексии и самостоятельного выбора, определенная бесконечным интересом к успешности собственных жизненных планов. Отдельный человек критически, с позиции будущих возможностей действовать, усваивает прошлое своей фактически состоявшейся и конкретно осуществленной истории жизни. Именно благодаря этому он и становится незамещаемой личностью и незаменимым индивидом.

Человек раскаивается в предосудительных аспектах своей прошлой жизни и решается следовать такому типу поведения, в рамках которого он может, не испытывая стыда, вновь познать себя. Именно таким образом индивид артикулирует самопонимание личности, какой он желал бы быть узнан и признан другими людьми. Посредством скрупулезной моральной оценки и критического усвоения фактически состоявшейся истории жизни человек конституирует себя как личность, которой он одновременно и является, и хотел бы быть: «Все, что установлено посредством его свободы, принадлежит ему сущностно, каким бы случайным оно ни казалось...» Однако Кьеркегор, несомненно, весьма далек от экзистенциализма Сартра, когда добавляет, что «это отличие является для этического индивида отнюдь не плодом его произвола... Скорее он выступает, если так можно сказать, редактором самого себя; но это ответственный редактор... он ответствен по отношению к порядку вещей, в котором он живет, ответствен перед Богом» [5].

Кьеркегор убежден в том, что нравственная форма существования, питающаяся собственной мощью, может стабилизироваться лишь в отношении верующего к Богу. Он позволяет себе оставить спекулятивную философию в стороне и мыслит постметафизически, но не пострелигиозно. В этой связи Кьеркегор иронически использует аргумент, который еще Гегель выдвинул против Канта: до тех пор, пока мы в сократовском

17

или кантовском смысле будем обосновывать мораль, задающую масштаб для изучения нами самих себя исключительно из человеческого познания, у нас будет отсутствовать мотивация к перенесению моральных суждений в практику. Кьеркегор борется не столько с когнитивным смыслом, сколько с интеллектуалистским непониманием морали. Если мораль может *единственно* своими благими основаниями подвинуть волю познающего субъекта к действию, то невозможно объяснить плачевное состояние - состояние христиански просвещенного и самого по себе морально добродетельного, но в то же время глубоко порочного общества, на которое постоянно указывает Кьеркегор как критик своей эпохи: «Да будем же смеяться и плакать при виде того, что столько знания и понимания остается без всякого воздействия на жизнь людей...» [6]

Загустевшее до степени нормальности вытеснение или циничное признание несправедливого состояния мира говорят не о дефиците *знания*, но об ущербности *воли*. Люди, которые могут знать о том состоянии, в котором находится мир, *не желают* этого понимать. Поэтому Кьеркегор говорит не о вине, а о грехе. И пока мы интерпретируем вину как грех, мы знаем, что нас простят, что следует возложить свои надежды на некую абсолютную власть, способную ретроактивно вмешаться в ход истории и *восстановить* нарушенный порядок и интегрированность в него жертв. Именно это обещание спасения и образует прежде всего мотивированную связь между безусловно требующейся моралью и заботой о самом себе. Постконвенциональная мораль совести способна стать кристаллизующим ядром осознанного жизненного руководства лишь в том случае, если она вписана в религиозное самопонимание. Кьеркегор обыгрывает проблему мотивации, критикуя Сократа и Канта для того, чтобы, минуя их обоих, прийти к Христу.

Правда, *Климак* - анонимный автор, за которым в «Философских крохах» скрывается Кьеркегор, — не уверен в том, что христианское Евангелие освобождения, которое он гипотетически рассматривает как некий «мыслительный проект», является «более истинным», чем имманентное мышление, развивающееся в постметафизических границах мировоззренческой нейтральности [7]. И поэтому Кьеркегор вводит фигуру

торый желал бы не столько посредством аргументов убедить своего секулярного оппонента, сколько с помощью психологической феноменологии заставить его «удалиться от Сократа».

Посредством симптоматических форм жизни Кьеркегор описывает формы проявления спасительной «болезни к смерти» — образы отчаяния: сначала вытесненного, затем переступающего порог сознания и, наконец, становящегося необходимым для преобразования сконцентрированного на Я сознания. Эти образы отчаяния дают о себе также знать во множестве манифестаций отступления от основного экзистенциального отношения — того единственного, что способно сделать возможным подлинное самобытие. Кьеркегор описывает беспокойство личности, которая, осознавая свое предназначение — необходимость быть собой, — скрывается в альтернативах, отчаивается «не желать быть собой, или еще хуже: не желать быть Я, или же самое худшее: желать быть другим, желать себе новое Я» [8]. Тот, кто в конце концов узнает, что источник отчаяния — не во внешних условиях, а в бегстве от действительности самого человека, начинает упрямо, хотя и безуспешно стремиться «желать быть собой». Отчаянный провал этого последнего усилия — опирающегося исключительно на себя желания быть собой — ведет конечный дух к трансцендированию своего Я и к признанию зависимости от Другого — в нем и находится основание его собственной свободы.

Это поворотный момент урока по преодолению секуляризированного самосознания современного разума. Кьеркегор описывает это новое рождение посредством формулы, отсылающей к первым параграфам «Наукоучения» Фихте, обращая автономный смысл действия в его противоположность: «Обращаясь к себе самому, стремясь быть собой самим, мое Я погружается — через свою собственную прозрачность — в ту силу, которая его полагает» [9]. Благодаря этому проясняется основное отношение, которое делает возможным (как форму правильной жизни) бытие самости. И хотя буквальную ссылку на «усилие», в котором полагает себя возможность быть самим собой, не следует понимать только в религиозном смысле, Кьеркегор настаивает на том, что человеческий дух может достичь правильного понимания своего конечного существова-

ния только через осознание себя грешником. Его Я воистину существует лишь перед лицом Бога. Оно переживает стадии безнадежного отчаяния лишь в обличье верующего, который, воспринимая себя как себя самого, устанавливает связь с абсолютно Другим, которому он обязан всем [10].

Кьеркегор подчеркивает, что мы не в состоянии образовать никакого содержательного понятия Бога — ни в смысле *via eminentiae**, ни в смысле *via negationis***. Любая идеализация остается во власти основных конечных предикатов, из которых и исходит операция абстрагирования. По этой же причине терпит неудачу и попытка разума определить абсолютно Другого через отрицание всех конечных определенностей: «Абсолютное отличие разум помыслить не в состоянии. Он не способен к абсолютному отрицанию самого себя, потому что для этого отрицания он нуждается в себе самом и мыслит в себе самом необходимое различие» [11]. Пропасть между знанием и верой невозможно преодолеть с помощью мышления.

У учеников философских школ это, естественно, вызывает досаду. Несомненно, даже мыслитель сократовской традиции, которого не могут остановить богооткровенные истины, следует суггестивной феноменологии «болезни к смерти», соглашаясь с тем, что конечный дух зависит от условий проявления своих возможностей, лишаящих его возможности контроля над самим собой. Этически осознанное жизненное руководство нельзя понимать как примитивную эскалацию собственного могущества. Мыслитель сократовской традиции согласится с Кьеркегором и в том, что зависимость от власти, которую нельзя себе подчинить, не следует понимать натуралистически; скорее, речь в данном случае идет прежде всего о межличностных отношениях. Потому что упрямство протестующей против самой себя личности, которая в конечном итоге отчаивается в своем желании быть собой, направлено — именно как упрямство — против другой личности. Но неподвластное нам, от которого мы как способные говорить и действовать субъекты зависим в своей заботе не потерпеть неудачу в собственной

* Путь утверждения {лат.}.

** Путь отрицания {лат.}.

жизни, мы не можем, опираясь на предпосылки постметафизического мышления, идентифицировать с «Богом во времени».

Лингвистический поворот позволяет толковать выражение «совершенно Другой» дефляционно. Как исторические и социальные существа мы всегда обнаруживаем себя в структурированном в языковом отношении жизненном мире. Уже в формах коммуникации, в которых мы договариваемся друг с другом о чем-либо в мире и о самих себе, нам встречается трансцендирующая сила. Язык — это не частная собственность. Никто не обладает исключительным правом пользоваться средством общения, которое должно быть intersубъективно распределено между всеми нами. Ни один отдельно взятый участник коммуникации не в состоянии контролировать структуру или хотя бы протекание процессов общения с миром или с самим собой. То, как говорящие и слушающие пользуются своей коммуникативной свободой занимать позиции согласия либо несогласия, не является предметом субъективного произвола. Потому что свободными они являются лишь благодаря скрепляющей их силе базирующихся на потребности в обосновании притязаний. В логос языка инкорпорирована сила intersубъективного, предвещающая субъективность говорящих и лежащая в ее основании.

Такое слабое процедуралистское прочтение «Другого» соответствует фаллибилистскому и одновременно антискептическому смыслу «безусловности». Логос языка уклоняется от нашего контроля, и тем не менее мы не перестаем оставаться способными говорить и действовать субъектами, общающимися друг с другом с помощью этого посредника. Он остается «нашим» языком. Безусловность истины и свободы является необходимым условием нашей практики, однако вне пределов конституированностей «нашей» формы жизни они лишены какого-либо онтологического обоснования. Таким образом, даже и «правильное» этическое самопонимание не может быть ни получено в результате откровения, ни «дано» каким-либо иным образом. Оно может быть лишь завоевано совместными усилиями. Исходя из этой перспективы то, что делает возможным наше бытие самим собой, представляется скорее транссубъективной, а не абсолютной силой.

III

Постметафизическая этика Кьеркегора позволяет охарактеризовать состоявшуюся жизнь с этой пострелигиозной точки зрения. Общие высказывания о смыслах возможности быть самим собой не являются *детально разработанными* описаниями, но все же они обладают нормативным содержанием и ориентирующей силой. В том, в какой мере эта этика содержит в себе не столько оценку экзистенциального *модуса*, сколько оценку определенной *направленности* индивидуальных жизненных планов и частных форм жизни, она отвечает условиям мировоззренческого плюрализма. Но интересно, что постметафизическая непритязательность в тех случаях, когда речь идет о вопросах «этики вида», упирается в свои собственные пределы. Однако, поскольку на кон поставлено нравственное самосознание способных говорить и действовать субъектов *в целом*, философия уже более не может не занять в данных вопросах определенных содержательных позиций.

В этой ситуации мы теперь и оказались. Прогресс биологических наук и развитие биотехнологий не только расширяют известные возможности действовать, но и позволяют осуществлять новый тип вмешательства в человеческую жизнь. То, что прежде было «дано» как органическая природа и в крайнем случае можно было «вырастить», сегодня превратилось в сферу целенаправленного вмешательства. В той мере, в какой к объектам вмешательства извне относится человеческий организм, приобретает поразительную актуальность проведенное Гельмутом Плеснером феноменологическое различие между «быть телом» (*Leib sein*) и «иметь телесную оболочку» (*Körper haben*): граница между природой, которой мы «являемся», и органической оболочкой, которой мы «наделяем» себя, расплывается. Для искусственно созданных субъектов вследствие этого возникает новый вид отношения к самим себе, глубоко затрагивающий их органический субстрат. То, как эти субъекты захотят использовать богатые возможности новых игровых пространств принятия решения — *автономно*, соразмерно нормативным соображениям, принимающим участие в

демократическом формировании воли, или *произвольно*, опираясь на субъектив-

22

ные предпочтения, умиротворяемые посредством рынка, - зависит теперь именно от самосознания и самопонимания данных субъектов. При этом речь вовсе не идет о культурно-критическом жесте протеста против вызывающего всеобщее одобрение прогресса научного познания, но единственно о том, затрагивает ли и если да, то как именно рост этих научных достижений наше самосознание как ответственно поступающих существ.

Хотим ли мы рассматривать категориально новую возможность проникновения в человеческий геном как *нуждающийся в нормативном регулировании* прирост свободы — или как возрастание могущества Я (в отношении предпочтений, зависимых от тех или иных трансформаций), которое не нуждается *ни в каком самоограничении*? Только в том случае, если по этому основополагающему вопросу будет принято решение в пользу первой альтернативы, можно спорить о границах негативной, в своих целях очевидно склоняющейся в сторону зла евгеники. Лежащую в основе всего этого проблему мне бы хотелось прояснить в отношении только одного аспекта — аспекта вызова сформировавшемуся в эпоху модерна пониманию свободы. Расшифровка человеческого генома обещает в перспективе такие вмешательства, которые своеобразно высвечивают условие нашего нормативного самосознания, естественно сложившееся и до сих пор воспринимавшееся нетематизированно, но представляющееся сегодня существенным.

До сих пор секулярное новоевропейское мышление, равно как и религиозная вера, могли исходить из того, что генофонд новорожденного и, следовательно, исходные органические условия его будущей истории жизни исключаются из сферы осуществляемых другими лицами программирования и целенаправленной манипуляции. Разумеется, взрослеющая личность может подвергнуть свою историю жизни критической переоценке и ретроспективной ревизии. Наша история жизни создается из такого материала, который мы можем «сделать своим собственным» и «ответственно перенять» (в том смысле, в каком об этом говорил Кьеркегор). Однако то, что сегодня поставлено на повестку дня, представляет собой нечто совершенно иное: речь идет о *неподчиненности* нам контингентного

23

процесса оплодотворения, следствием которой является *непредсказуемая* комбинация двух различных наборов хромосом. Но именно эта едва заметная контингенция, как представляется, и создает — в связи с тем, что над ней невозможно властвовать, — необходимое условие нашей возможности быть самими собой и принципиально эгалитарную природу наших межличностных отношений. Потому что как только взрослые начнут рассматривать желательный генетический арсенал потомков как продукт, форму которого можно изменять, придумывая по собственному усмотрению подходящий дизайн, они начнут использовать в отношении собственных творений, полученных в результате генетической манипуляции, такой тип управления, который вторгнется в соматические основы спонтанного отношения к себе и этической свободы другой личности; этот тип управления, как представлялось прежде, допустим лишь по отношению к вещам, но не по отношению к другим людям. Далее, потомки могут потребовать отчета от создателей своих геномов, возложив на них всю ответственность за нежелательные, с их точки зрения, последствия исходного органического состояния истории их жизни. Эта новая структура ответственности возникает вследствие стирания границ между лицами и вещами — точно так же, как это происходит сегодня в случае с родителями ребенка-инвалида, которые, прибегая к гражданскому иску, делают врачей ответственными за материальные последствия ошибочного пренатального диагноза и требуют «компенсации за причиненный ущерб», как будто появившийся вопреки ожиданиям медицины органический ущерб можно компенсировать таким же способом, как это происходит с любой сломанной вещью.

Наряду с не имеющим обратного хода решением, которое одна личность принимает в отношении «естественного» оснащения другой личности, возникают и прежде неизвестные межличностные отношения. Эти отношения нового типа уязвляют наше моральное чувство, потому что среди институционализированных на основе права характерных для современных обществ отношений признания они образуют чужеродное тело. Вследствие того, что один человек принимает в отношении другого необратимое решение, глубоко затрагивающее органи-

24

ческие структуры второго, симметрия ответственности, в принципе существующая между свободными и равными личностями, ограничивается. В отношении нашей судьбы социализации мы обладаем принципиально иной свободой, нежели та, которой мы могли бы располагать в отношении пренатального производства нашего генома. Взрослеющая личность однажды оказывается в состоянии *сама* брать на себя ответственность за свою историю жизни и за то, что она есть. Она может отнестись к процессу своего образования рефлексивно, сформировать *ревизионарное* самосознание и особым образом — ретроспективно — выровнять ту асимметричную ответственность, которую несут родители за воспитание своих детей. Эта возможность самокритичного усвоения истории собственного образования дана иначе, чем ставший объектом манипуляции генофонд. Оказавшись жертвой генной манипуляции, взрослая личность, скорее всего, попадет в слепую зависимость от необратимого решения другого лица и у нее не будет никаких шансов выработать необходимую для существования среды ровесников (англ. *peers*) симметрию ответственности путем ретроактивной этической саморефлексии. Несчастному останется лишь альтернатива выбора между фатализмом и ресентиментом.

Сильно ли изменится эта ситуация, если мы распространим сценарий овеществления эмбриона ради самоовеществляющихся корректур взрослого человека на *свой собственный* геном? Как в первом, так и во втором случае последствия демонстрируют, что размах биотехнологического вмешательства не просто поднимает сложные моральные проблемы, как это было до сих пор, но ставит вопросы *совершенно иного рода*. Ответы на них затрагивают этическое самопонимание человечества в целом. Провозглашенная в Ницце «Хартия основных прав Европейского союза» уже принимает во внимание тот факт, что зачатие и рождение утрачивают существенный для нашего нормативного самосознания элемент естественно возрастающего неподчинения вмешательству извне. Статья 3 этой Хартии, гарантирующая право на телесную и душевную целостность человека, содержит «запрет на евгеническую практику, особенно на те ее разновидности, которые имеют своей целью селекцию человеческих личностей», равно как

25

и «запрет репродуктивного клонирования человека». Но не является ли эта ориентация на староевропейские ценности — в США и других странах — в наши дни всего лишь, возможно, ценной для жизни, но все же несвоевременной причудой?

Хотим ли мы по-прежнему осознавать и понимать самих себя нормативными существами, то есть существами, которые ждут друг от друга взаимной солидарной ответственности и равного уважения? Какую ценность должны представлять мораль и право для социальной среды, если ее можно перестроить на основании свободных от норм функционалистских понятий? Прежде всего предметом обсуждения являются натуралистические альтернативы. К ним относятся не только редукционистские предложения представителей естественных наук, но и подростковые спекуляции по поводу непревзойденного искусственного интеллекта будущих поколений роботов.

Вследствие этого этика возможности быть сами с собой превращается в одну из многих альтернатив. Субстанцию такого самопонимания невозможно более успешно отстаивать перед другими конкурирующими суждениями посредством лишь одних формальных аргументов. Наоборот, изначальный философский вопрос о «правильной жизни» сегодня, по-видимому, обновляется в своей антропологической всеобщности. Новые технологии вынуждают нас вести публичный дискурс о правильном понимании культурной формы жизни как таковой. И у философов больше нет никаких благовидных предлогов отдавать предмет этой дискуссии на откуп представителям биологических наук и вдохновленным научной фантастикой инженеров.

На пути к либеральной евгенике?

Борьба за этическое самопонимание человеческого рода

Если будущие родители претендуют на заметную роль в самоопределении своего ребенка, то правильно и справедливо гарантировать шанс вести автономную жизнь и будущему ребенку.

Андреас Кульман

В 1973 году впервые удалось отделить друг от друга элементарные составные части генома и затем соединить их снова. После этой искусственной рекомбинации генов

генные технологии особенно заметно продвинулись в области репродуктивной медицины. Эти достижения были внедрены в практику вместе с методами пренатальной диагностики и (с 1978 года) искусственного оплодотворения. Метод соединения яйцеклетки и сперматозоида «*in vitro*»* делает стволовые клетки человека объектом генетических исследований и экспериментов вне тела матери. «Репродукция с помощью медицины» уже создала практики, будоражащим образом вторгшиеся в отношения между поколениями и в общепринятую связь социального родительства и биологического происхождения. Я имею в виду донорское материнство, анонимное предоставление спермы, использование чужой яйцеклетки, позволяющее женщине забеременеть и после менопаузы, или извращенно отодвинутое во времени использование замороженной спермы. Однако прежде всего соединение репродуктивной медицины и генных технологий привело к возникновению метода преимплантационной диагностики, а также породило идеи искусственного выращивания органов и изменяющего генетическую структуру вмешательства

* «В пробирке» (лат.).

27

с терапевтическими целями. Сегодня, по-видимому, уже многие сталкиваются с вопросами, моральный вес которых намного превосходит те, что обычно становятся предметом политических дискуссий. В чем здесь дело?

Преимплантационная диагностика позволяет подвергнуть эмбрионы на восьмиклеточной стадии развития предупреждающей генетической проверке. Этот метод помогает прежде всего родителям исключить возможность риска передачи плоду наследственных заболеваний. В случае диагностирования опасности развития такого заболевания исследуемый «в пробирке» эмбрион не возвращают обратно в тело матери. Женщина при этом избежит прерывания беременности, которое практикуется в соответствии с методами пренатальной диагностики. *Исследование тотипотентных* стволовых клеток* также ориентировано на медицинскую перспективу заботы о здоровье. Наука, индустрия лекарств и политика территориальной безопасности колдуют над перспективами скорейшего преодоления узких мест трансплантационной хирургии путем выращивания из эмбриональных стволовых клеток специфических для тех или иных органов тканей, и — в ближайшем будущем — исцеления тяжелых моногенетически обусловленных заболеваний посредством коррекционного вмешательства в человеческий геном. Давление на действующий в настоящее время в Германии закон о защите эмбрионов, имеющее целью внесение в него изменений, растет. Требуя приоритета исследовательской свободы перед защитой жизни эмбриона, требуя «не производить эксплицитно ранние формы человеческой жизни для научных целей, а использовать их для этого», Немецкое общество исследований исходит одновременно из масштабной цели и «реалистических шансов» создать новые методы исцеления больных.

Конечно, написавшие эти слова авторы не осмеливаются применить в отношении самих себя аргументацию, которую они выводят из «логики исцеления». В противном случае при нормативном дискурсе они не избегали бы перспективы участников, скрываясь в тени перспективы наблюдателя. Ссылаясь

* Стволовые клетки, из которых формируются клетки всех тканей организма.

28

на практику длительного сохранения искусственно оплодотворенных яйцеклеток, разрешенное использование препаратов, снижающих способность оплодотворенной яйцеклетки укореняться в матке (спиралей, препятствующих не только зачатию, но и мешающих прикреплению плода к стенкам матки), и существующие правила прерывания беременности, они добавляют, что «Рубикон в этом вопросе был перейден с внедрением искусственного оплодотворения, и поэтому было бы нереалистично полагать, что наше общество, находясь в атмосфере уже принятых по вопросу о правах эмбриона на жизнь решений, может вернуться назад к некоему статусу *pro ante**». Этот прогноз можно считать правильным с точки зрения социальных наук. Но в рамках морально обоснованного политико-правового рассуждения приведенные ссылки на нормативную силу фактического сталкиваются с опасением скептически настроенной общественности, ощущающей, что системная динамика науки, техники и экономики *faits accomplis*** создает то, за чем нормы уже более не могут поспевать. Не совсем искренний маневр Немецкого общества исследований обесценивает сдерживающие позиции в той научной области, которая сегодня широко финансируется на рынке капитала. Поскольку биогенетические исследования едины в своей заинтересованности с участниками этих

исследований — и те и другие стремятся вывести все, чем они занимаются, за рамки ценностного анализа (как и с нажимом требующие успеха национальные правительства), развитие биотехнологии приобретает динамику, которая угрожает положить конец каким-либо продолжительным процессам нормативного прояснения в публичной сфере [12].

Для процессов политического самосознания утрата перспективы представляет огромную опасность. Они не должны ограничиваться актуальным состоянием техники и потребностью в регулировании, они должны быть ориентированы на развитие в целом. Вполне вероятный сценарий среднесрочного развития мог бы выглядеть следующим образом. В народе, в политической общественности и парламенте утверждается

* До (лат.).

** Фактически, в силу совершившихся фактов (франц.).

29

понимание того, что *рассматриваемое само по себе* применение преимплантационной диагностики будет морально дозволительным и приемлемым с позиций права лишь в том случае, если будет ограничено немногочисленными, вполне конкретно определяемыми случаями тяжелых, не приемлемых *для самого потенциального больного* наследственных заболеваний. С достижением прогресса в сфере биотехнологий и успехов в области генной терапии разрешение на практическое применение можно распространить и на генетическое вмешательство в клетки тела пациента (или даже клетки зародыша [13]) с целью предотвращения данных (или подобных им) наследственных заболеваний. С этим вторым шагом, который в условиях принятого прежде решения представляется не только вероятным, но и естественно следующим из первого, возникает необходимость отграничить эту «негативную» евгенику (она воспринимается как правомерная) от евгеники «позитивной» (рассматривается прежде всего как неправомерная). И так как в силу причин понятийного и практического характера эти границы являются подвижными, то наше намерение не дать возможности преодолеть эти границы случаям улучшающего генетического вмешательства и само генетическое вмешательство вступают в конфронтацию с парадоксальным выводом: именно на тех направлениях, где указанные границы оказываются наиболее подвижными, нам следует провести особенно четкую демаркационную линию и придерживаться ее. Этот аргумент служит сегодня для защиты либеральной евгеники, не признающей разницы между терапевтическим и улучшающим вмешательством в геном и отдающей выбор целей для вмешательств, изменяющих генную структуру, на откуп индивидуальным предпочтениям участников рынка [14].

Подобный сценарий и имел в виду в своей речи от 18 мая 2001 года бундеспрезидент, предостерегая: «Если кто-то начинает инструментализировать человеческую жизнь и проводить различие между ценным и не ценным для жизни, он вступает на опасный путь» [15]. Аргумент «прорыва» звучит менее тревожно, если задуматься о ретроспективном его использовании; лоббисты генных технологий делают свои выводы из непродуманных прецедентов и незаметно внедрившихся

30

в жизнь практик (подобных пренатальной диагностике наших дней) для того, чтобы, пожав плечами и произнеся «слишком поздно», оставить в стороне всякое моральное размышление. Методически правильное применение приведенного выше аргумента означает, что мы будем делать все возможное для того, чтобы контролировать нормативную оценку актуального развития вопросами, посредством которых мы однажды сможем оспорить теоретически возможное развитие генных технологий (даже если эксперты и уверяют нас в том, что подобные тенденции развития на сегодняшний день совершенно исключаются) [16]. Эта максима не предназначена для того, чтобы драматизировать ситуацию. Пока мы своевременно обсуждаем драматические границы, послезавтра, возможно, они уже будут преодолены, поэтому к современным проблемам мы можем относиться гораздо спокойнее — и тем искреннее будет наше признание, что реакции тревоги зачастую не так-то легко преодолеть с помощью веских моральных оснований. Под последними я понимаю секулярные основания, рассчитывать на приемлемость которых в мировоззренчески плюралистическом обществе следует опираясь на разумные доводы.

С применением преимплантационной диагностики связан нормативный вопрос: «Согласуется ли с достоинством человеческой жизни то, что [живой индивид] должен быть создан с оговорками и удостоен права на существование и развитие лишь в

результате генетического исследования?» [17]. Допустимо ли, что мы используем человеческую жизнь с селекционными целями? Аналогичный вопрос возникает, если эмбрионы служат в качестве «расходного материала» для реализации смутной идеи о том, что однажды можно будет вырастить (в частности, из клеток тела самого пациента) ткани для трансплантации и (без каких-либо проблем, связанных с преодолением ограничений, налагаемых иммунной защитой, отторгающей чужеродные клетки) пересадить их больному. В той мере, в какой распространяется и становится нормальным производство и применение эмбрионов для целей медицинского исследования, изменяется и культурное восприятие человеческой жизни до момента рождения. Следствием этого процесса становится то, что моральное ощущение пределов необходимо-затратных кальку-

31

ляций притупляется. Сегодня мы пока еще чувствуем непристойность подобной практики, овеещающей человеческую жизнь, мы задаемся вопросом о том, а смогли бы мы жить в обществе, где нарциссическое внимание к своим собственным предпочтениям оплачивается нечувствительностью к нормативным и природным основам жизни? Обе темы — преимплантационная диагностика и исследования стволовых клеток — в одинаковой степени приближаются к нам из далекой перспективы самоинструментализации и самооптимизации, которую человек, исходя из биологических основ своего существования, должен постоянно понятийно осмысливать. Это проливает свет на едва заметную нормативную взаимосвязь между морально заповеданной и гарантированной правом *неприкосновенностью* личности и *неподчиненностью* другим лицам естественно растущего модуса ее телесного воплощения.

В области преимплантационной диагностики сегодня сложно провести границу между селекцией нежелательных и оптимизацией желательных наследственных качеств. Если приходится выбирать более чем даже из потенциального «бесчисленного множества клеток», то процедура выбора оказывается не просто перед бинарным «да/нет»-решением. Понятийную границу между предупреждением рождения тяжело больного ребенка и улучшением наследственности, то есть принятием евгенического решения, провести уже невозможно [18]. Однако если удастся реализовать далекоидущие ожидания коррекционного вмешательства в человеческий геном и появится возможность предотвращать моногенетически обусловленные заболевания, эта проблема приобретет практическое значение. И тогда понятийная проблема разграничения предупреждения наследственных заболеваний и евгеники окажется предметом законодательства. Примирясь с тем, что какие-то аутсайдеры от медицины сегодня уже трудятся над созданием репродуктивных клонов человеческих организмов, мы оказываемся пленниками перспективы, в которой человеческий род вполне мог бы взять в свои руки собственную биологическую эволюцию [19]. «Соратники эволюции» или даже «изображающие Бога» — вот метафоры концепции *самотрансформации человека как вида*, имеющей, вероятно, самые широкие притязания.

32

Между тем влияния проникшей в жизненный мир эволюционной теории не впервые образуют ассоциативный горизонт публичных дискуссий. Взрывная смесь дарвинизма и фритредерской идеологии, широко распространившаяся на рубеже XIX и XX веков под вывеской *Pax Britannica**, кажется, обновляется теперь под знаком сделавшегося глобальным неолиберализма. Конечно, речь больше не идет о базирующихся на биологических идеях социал-дарвинистских обобщениях, но всего лишь о медицински и экономически обоснованном ослаблении «социо-моральных пут», наложенных на прогресс биотехнологий. Именно на этом фронте сталкиваются сегодня друг с другом политические подходы Шрёдера и Рау, Свободной демократической партии и «зеленых».

Разумеется, при этом нет недостатка в диких спекуляциях. Одна группка совершенно оторванных от жизни интеллектуалов пытается прочесть будущее по кофейной гуще натуралистически вывернутого постгуманизма — для того, чтобы и дальше плести на неких якобы выстроенных временем стенах паутину из слишком хорошо знакомых мотивов чересчур немецкой идеологии, разыгрывая карту «гипермодерна» против «гиперморали» [20]. По счастью, элитарному расставанию с «иллюзией равенства» и дискурсу по вопросу о справедливости недостает заразной силы, оказывающей достаточно широкое воздействие. Ницшеанским фантазиям людей, которые в «борьбе между культивированными ничтожными и культивированными великими представителями человеческого рода» усматривают «основной конфликт будущего»,

придавая «главным культурным фракциям» мужества «применять селективную власть, которой они эти фракции фактически наделяют», удастся лишь разве что на короткое время давать о себе знать в медийных шоу [21]. В противовес этому мне хотелось бы, исходя из предпосылок существования в плюралистическом обществе конституционного государства [22], попытаться

* «Британский мир» (лат); обозначавшая Британскую империю идеологема, образованная по аналогии с выражением *Pax Romana* («Римский мир»), определявшим пределы Римской империи как границы цивилизации, в которой царят закон, культура, порядок и процветание.

33

внести некоторый вклад в дискурсивное прояснение нашего перепуганного морального чувства [23].

Это эссе является в буквальном смысле попыткой сделать с трудом проясняемые интуиции немного более прозрачными. Сам я далек от того, чтобы верить, будто мне удастся реализовать свой план хотя бы наполовину. Однако убедительных работ, анализирующих данную проблему, я практически не вижу [24]. Тревожным представляется факт размывания границ между природой, которой мы *являемся*, и органической оболочкой, которой мы себя *наделяем*. Вопрос о значении, какое имеет неподвластность генетических оснований нашего телесного существования постороннему вмешательству, для нашего самосознания как моральных существ, для руководства собственной жизнью образует ту перспективу, исходя из которой я смотрю на современную дискуссию о необходимости регулирования генных технологий (I). Известные из дебатов об искусственном прерывании беременности аргументы задают, по моему мнению, неверное направление рассуждениям. Право обладать неподвластным чужому вмешательству генетическим наследием — это иная тема, нежели регламентация прерывания беременности (II). Генная манипуляция затрагивает вопросы идентичности человеческого вида, причем самопонимание человека как видового существа образует контекст наших правовых и моральных воззрений (III). Особенно меня интересует вопрос, как биотехнологическая дифференциация изменяет привычное различие между «выросшим» и «сделанным», субъективным и объективным, характерное для существовавшего у нас до сих пор видового и этического самопонимания (IV), и проникает в самопонимание генетически запрограммированной личности (V). Мы не можем исключить того, что знание о евгеническом программировании своего генофонда ограничит автономную организацию отдельным человеком своей жизни, подорвет принципиально симметричные отношения между свободными и равными личностями (VI). Исследования эмбрионов в потребительских целях и преимплантационная диагностика вызывают сильные реакции, потому что их воспринимают как примеры, иллюстрирующие угрозу надвигающейся на нас либеральной евгеники (VII).

34

I. Что означает морализация человеческой природы?

Бурный прогресс молекулярной генетики все более вовлекает в сферу биотехнологического вмешательства то, чем мы являемся «по природе». С позиции экспериментальных естественных наук эта технизация человеческой природы лишь продолжает известную тенденцию прогрессирующего подчинения человеку природной окружающей среды. И как только технизация преодолевает границы между «внешней» и «внутренней» природой, то, исходя из перспективы жизненного мира, разумеется, изменяется и наше отношение к самим себе. В Германии законодатели запретили не только преимплантационную диагностику и исследования эмбрионов в потребительских целях, но и терапевтическое клонирование, донорское материнство и эвтаназию, разрешенные в других странах. Пока что техническое вмешательство в зародышевые ткани и клонирование человеческих организмов во всем мире осуждаются, очевидно, не только вследствие связанных с этим рисков. Вместе с Вольфгангом ван ден Деле мы можем говорить о попытке «морализации человеческой природы»: «То, что благодаря науке оказалось в распоряжении технологии, должно посредством морального контроля нормативным образом снова стать неподвластным никакому вмешательству извне» [25].

Вместе с новациями технического развития почти всегда возникает потребность в новой регламентации. Но до сегодняшнего дня нормативные регламентации просто приспособлялись к общественным трансформациям. Социальные же изменения, возникавшие в результате внедрения технических новаций в таких областях, как производство и обмен, средства коммуникации и транспорт, военное дело и

здравоохранение, всегда следовали за первыми. Классическая теория общества описывала посттрадиционные правовые и моральные представления как результат культурной и общественной рационализации, осуществлявшейся *тождественно* прогрессу современной науки и техники. Институционализированные исследования считаются мотором этого прогресса. С позиции либерального конституционного государства автономия научных исследований заслуживает защиты. Происходит это пото-

35

му, что с возрастающими масштабами и глубиной технического использования природы тесно связаны экономические обещания прогресса в сферах производительности труда и роста благосостояния, равно как и политическая перспектива формирования гораздо более обширного индивидуального пространства принятия решений. И так как растущая свобода выбора поощряет частную автономию отдельного человека, наука и техника до сих пор добровольно солидарны с основополагающим тезисом либерализма: все граждане должны обладать равным шансом автономно реализовывать свою жизнь.

Однако с позиции социологии и в будущем — пока технизацию человеческой природы можно обосновывать медицински упованием на здоровую и долгую жизнь — общественное признание науки вряд ли сойдет на нет. Желание вести автономную жизнь просто связано с коллективными целями здоровья и продления жизни. Поэтому беглый взгляд на историю медицины приводит к скептической позиции в отношении перспектив «морализации человеческой природы»: «Начиная с вакцинации и первых операций на сердце и мозге, затем по поводу трансплантации органов и создания искусственных органов человека и вплоть до внедрения генной терапии всегда велись дискуссии о том, а не достигнут ли уже тот предел, где даже медицинские цели уже не могут оправдывать дальнейшую технизацию человека. Но ни одна из этих дискуссий не остановила развитие техники» [26]. С эмпирически трезвой точки зрения законодательные вмешательства в свободу биологических исследований и развития генных технологий представляются напрасной попыткой воспротивиться доминирующей тенденции свободы социального модерна [27]. О морализации человеческой природы речь в данном случае идет в смысле некой сомнительной ресакрализации. После того как наука и техника ценой десоциализации или расколдовывания внешней природы расширили игровое пространство нашей свободы, эта неудержимая тенденция, как представляется, должна посредством введения искусственных табу, то есть повторного околдовывания внутренней природы, сойти на нет.

Имплицитная рекомендация: лучше прояснить все остатки архаических чувств, которые живы в отвращении перед созданными с помощью генных технологий химерами, искусст-

36

венно выращенными или клонированными людьми и использованными в экспериментах эмбрионами. Разумеется, совершенно иная картина возникает, если понимать «морализацию человеческой природы» в смысле самоутверждения этического самопонимания человеческого вида, от которого зависит, будем ли мы и далее понимать самих себя как нераздельных авторов нашей истории жизни, способных взаимно признавать друг друга автономно действующими личностями. Попытка предотвратить юридическими средствами проникновение в нашу жизнь либеральной евгеники и закрепить за зачатием, то есть за слиянием родительских цепочек хромосом, известную меру контингенции или природной способности к самостоятельному росту была бы в этом случае чем-то совершенно иным, нежели просто выражением тупого антимодернистского сопротивления. Как гарантия *условий сохранения* практического самопонимания модерна эта попытка представляла бы собой скорее некий политический акт ориентированного на самого себя морального поведения. Такое понимание, несомненно, более соответствует социологическому образу достигшего уровня *рефлексии* модерна [28].

Лишение жизненных миров традиционности — важнейший аспект общественной модернизации; его можно понимать как когнитивную адаптацию к объективным условиям жизни, которые вследствие внедрения результатов научно-технического прогресса все время революционировали. Но после того, как в ходе динамики цивилизации запас традиции был почти полностью израсходован, современное общество оказалось вынужденным регенерировать моральные энергии единства из своего собственного секулярного содержания, иначе говоря, из коммуникативных ресурсов

жизненных миров, проникнутых сознанием имманентности своих конструкций самости. С этой точки зрения морализация «внутренней природы» представляется скорее признаком «окоченелости» почти полностью модернизированных жизненных миров, утративших способность заново открывать метасоциальные гарантии и реагировать на новые угрозы своей социоморальной сплоченности посредством дальнейшего движения по пути секуляризации, дальнейшей морально-когнитивной переработки религиозных традиций.

37

Генная манипуляция могла бы изменить наше самосознание как видовых существ таким образом, что несмотря на натиск, который испытывают современные правовые и моральные представления, нормативные основы общественной интеграции, служащие им общим фоном, не были бы затронуты. Подобная смена образа в *восприятии* процесса модернизации проливает *иной* свет на «морализирующую» попытку адаптировать прогресс биотехнологий к транспарентно выделяемым коммуникативным структурам жизненного мира. Данное намерение говорит отнюдь не в пользу нового заколдовывания мира, но в пользу рефлектирующего становления модерна, проясняющего для самого себя свои собственные границы.

Поэтому рассматриваемую тему ограничивает вопрос: можно ли обосновать защиту целостности генных структур (в отношении которых недопустимы никакие манипуляции) одним положением — о неподвластности чужому влиянию биологических основ личной идентичности? Юридическая защита сможет в этом случае найти свое выражение в «праве на генетическое наследство, не подвергшееся искусственному вмешательству». Но такое право, принятия которого добивается собрание парламентариев Совета Европы, лишает смысла саму мысль о допустимости медицински обоснованной негативной евгеники. В случае введения этой правовой нормы, если уж взвешивать возможности моральных «за» и «против» и демократически сформированной воли, результат вполне предсказуем — фундаментальное право на генофонд, не подвергшийся манипуляции, может быть ограничено законом.

Указанное тематическое ограничение вмешательств, изменяющих гены, оставляет также без внимания и другие биополитические темы. С либеральной точки зрения новые репродуктивные технологии, замена органов и эвтаназия рассматриваются как рост личной автономии и свободы. Возражения критиков этой позиции направлены не против либеральных предпосылок как таковых, но против определенных явлений коллаборативного размножения, сомнительных практик констатации смерти и извлечения органов для последующей трансплантации другим людям, равно как и против нежелательных побочных социальных последствий регламентирован-

38

ной правом эвтаназии, которую, возможно, было бы лучше передать на усмотрение сословной этике профессионалов. Под благовидным предлогом предметом споров в итоге оказываются институциональное применение генного тестирования и личное обращение со знаниями, предоставляемыми предиктивной (предсказывающей возможные отклонения в развитии) генной диагностикой.

Эти важные вопросы биоэтики, несомненно, связаны с расширением диагностического проникновения в человеческую природу и терапевтического господства над нею. Однако нацеленная на селекцию и *изменение* характерных признаков генная технология, равно как и требуемые для ее развития, ориентированные на будущие разновидности генной терапии исследования (уже не допускающие почти никаких различий между изучением генных основ человеческой биологии и их использованием в медицине [29]) формируют вызовы совершенно нового вида [30]. Генные исследования и генные технологии делают любую физическую основу, «которой мы являемся по природе», относительной. То, что Кант еще считал «царством необходимости», с позиций теории эволюции превратилось в «царство случайности». Генная же технология смещает границы между этой неподвластной чужому влиянию естественной основой и «царством свободы». То, что отличает затрагиваемое «внутреннюю» природу «расширение контингенции» от аналогичных расширений игрового пространства нашего выбора, так это то обстоятельство, что оно «изменяет всю структуру нашего морального опыта».

Рональд Дворкин обосновывает это сменой перспектив, вызываемой генной технологией в отношении условий моральных суждений и поведения, считавшихся до сих пор непоколебимыми: «Принято различать то, что сотворила природа... в союзе с эволюцией, и то, что мы сами начинаем делать в мире с помощью этих генов. В любом

случае это разделение проводит границу между тем, чем мы являемся, и тем, как мы обходимся со своим генетическим наследством, неся за него персональную ответственность. Эта решающая граница между случаем и свободным решением образует становой хребет нашей морали... Мы боимся перспектив создания одних людей други-

39

ми, потому что такая возможность смещает лежащую в основе наших ценностных масштабов границу между случайностью и принятым решением» [31].

То, что изменяющие генную структуру евгенические вмешательства способны изменить всю структуру нашего морального опыта, — конечно, сильное утверждение. Его можно понимать в том смысле, что генные технологии окажутся в некоторых аспектах в конфронтации с практическими вопросами, касающимися *условий* моральных суждений и поведения. Смещение «границы между случайностью и свободным решением» оказывает влияние на самопонимание действующих морально и заботящихся о своем существовании личностей *в целом*. Оно приводит нас к пониманию взаимосвязей между нашим моральным самопониманием и этико-видовым основанием нашего существования. Сможем ли мы рассматривать самих себя как ответственных авторов истории своей жизни и уважать других лиц как «равных нам по происхождению» - это в известной степени зависит от того, как мы понимаем себя антропологически в качестве видовых существ. Сможем ли мы рассматривать генетическую самотрансформацию вида как путь к росту автономии отдельного человека — или мы подорвем на этом пути нормативное самопонимание личностей, ведущих свою собственную жизнь и оказывающих друг другу равное уважение?

Если верной окажется вторая альтернатива, то мы постараемся выработать не непосредственно весомый моральный аргумент, но опосредованную в этико-видовом смысле ориентацию, которая посоветует нам быть осторожными и непритязательными. Но прежде чем я прослежу эту линию, мне хотелось бы объяснить, почему необходимы именно обходные пути. Моральный (и оспариваемый конституционно-правовой) аргумент, согласно которому эмбрион «с самого начала» обладает человеческим достоинством и поэтому имеет абсолютное право на защиту своей жизни, на корню пресекает дискуссию, которой нам вряд ли удастся избежать, если по этим фундаментальным вопросам мы хотим объединиться политически на основе заповеданного конституцией и правом уважительного отношения к мировоззренческому плюрализму нашего общества.

40

II. Достоинство человека или достоинство человеческой жизни?

Философский спор [32] о допустимости исследования эмбрионов в потребительских целях и преимплантационной диагностики до сих пор разворачивался в фарватере дискуссии по вопросу об искусственном прерывании беременности. В Германии она уже привела к регламентации, в соответствии с которой искусственное прерывание беременности до 12 недель считается противоправным, хотя и уголовно не наказуемым действием. В правовом отношении искусственное прерывание беременности допускается на основании медицинских показаний с учетом позиции матери. Как и в других странах, эта тема разделила население на два лагеря. И пока борьба между ними определяет современное состояние дискуссии, поляризация позиций на сторонников движения *Pro Life** и сторонников движения *Pro Choice*** ориентирует нас и в вопросах определения морального статуса неродившихся форм человеческой жизни. Консервативная сторона надеется, что путем апелляции к абсолютной защите жизни оплодотворенной яйцеклетки можно будет повесить замок на опасные тенденции развития генной технологии. Но предполагаемый параллелизм рассматриваемых тем вводит в заблуждение. При одних и тех же основных нормативных убеждениях партийные позиции по актуальному вопросу о допустимости преимплантационных исследований оформляются иначе, чем по вопросу об искусственном прерывании беременности. Сегодня либеральный лагерь откололся от тех, кто отдает предпочтение праву женщины на самоопределение, а не праву находящихся на начальных стадиях развития эмбрионов на защиту жизни. Тот, кто начи-

*«За жизнь» (англ.); позиция, в соответствии с которой человеческая жизнь с момента зачатия обладает безусловным человеческим достоинством и абсолютной автономностью, и вследствие этого вмешательство в эту жизнь других лиц (в частности, искусственное прерывание беременности) недопустимо.

** «За выбор» (англ.); позиция, отстаивающая приоритет выбора матери (родителей) в

вопросах, связанных с зачатием и рождением их ребенка, в первую очередь — в вопросе об искусственном прерывании беременности.

41

нает руководствоваться деонтологическими интуициями, уже не может без колебаний присоединиться к утилитаристски уверенным доводам в пользу снятия запретов с инструментального обращения с эмбрионами [33].

Использование преимплантационной диагностики, позволяющей посредством «отбрасывания» генетически «грязных» экстракорпоральных стволовых клеток предупредить возможное искусственное прерывание беременности, в существенных моментах отличается от аборта. При предупреждении нежелательной беременности право женщины на самоопределение совпадает с необходимостью защиты эмбрионов. Однако в иных случаях защита жизни неродившегося человека оказывается в ситуации конфликта с благими намерениями родителей, которые хотят иметь ребенка, но предпочли бы воздержаться от имплантации эмбриона, если тот не отвечает определенным стандартам здоровья. В этот конфликт родители вовлекаются также отнюдь не *нечаянно*; они заранее примиряются с коллизией, допускающей генетическое тестирование эмбриона.

Эта разновидность преднамеренного контроля за качеством привносит в проблему новый аспект — инструментализацию произведенной с оговорками человеческой жизни ради предпочтений и ценностных ориентаций третьего лица. Селекционное решение ориентируется на желательное строение генома. Решение о существовании или несуществовании принимается в соответствии с масштабом потенциального *так-бытия*. Экзистенциальное решение об искусственном прерывании беременности имеет с этим ориентирующимся на определенные признаки подчинением эмбриона власти другого человека, с этой «сортировкой» человеческой жизни до момента рождения мало общего, равно как и с потребительским использованием этой жизни для исследовательских целей.

Несмотря на эти различия, продолжавшиеся не одно десятилетие серьезнейшие дебаты об искусственном прерывании беременности нас кое-чему научили. В этом конфликте все попытки прийти к мировоззренчески нейтральному, то есть лишенному каких бы то ни было предубеждений описанию морального статуса человеческой жизни на самых ранних этапах ее развития, приемлемому для всех граждан секулярно-

42

го общества, потерпели неудачу [34]. Одна сторона описывает эмбрион на ранней стадии развития как некую «кучу клеток», противопоставляя его личности новорожденного, к которой прежде всего и применимо понятие человеческого достоинства в строго моральном смысле. Другая сторона рассматривает оплодотворение человеческой яйцеклетки как релевантное начало уже вполне индивидуализирующего самоуправляющегося процесса развития. Согласно этому второму подходу каждый *биологически определяемый* экземпляр человеческого вида должен считаться потенциальной личностью и носителем основных прав человека. Обе стороны, кажется, упускают из виду то обстоятельство, что нечто можно считать «неподвластным» чужому вмешательству даже и в том случае, если оно не обладает статусом правового лица, которое в конституционном смысле является носителем неотъемлемых основных прав. «Неподвластно» чужому вмешательству не только то, что обладает достоинством человека. Нечто может быть выведено из сферы нашей власти по моральным основаниям и не являясь «неприкосновенным» в смысле неограниченных или абсолютно значимых фундаментальных прав (конституированных на основании статьи 1 Основного закона ФРГ как «человеческое достоинство»). Если исход борьбы вокруг конституционно гарантированного «человеческого достоинства» решался бы на основе убедительных моральных принципов, то исконно антропологические вопросы генной технологии не отсылали бы нас к области обычных моральных проблем. Однако в настоящее время онтологические основоположения сциентистского натурализма, воспринимающие рождение как релевантную цезуру, никоим образом не являются более тривиальными или «научными», чем фундаментальные метафизические или религиозные принципы, из которых следует прямо противоположный вывод. Обе стороны ссылаются на то, что *любая* попытка провести где-то между оплодотворением или слиянием ядер родительских клеток и рождением четкое морально релевантное разграничение содержит в себе элемент произвола, потому что обладающая способностью к восприятию, а затем и личностная жизнь предельно континуально развивается из своих органических начал. Если я правильно понимаю, тезис о континуальности

43

развития человека направлен против *обеих* попыток установить посредством онтологических высказываний некое тесно связанное с нормативными воззрениями «абсолютное» начало.

В самом деле, не таится ли в произволе наше собственное стремление разрешить подтверждаемую феноменально двойственность наших постепенно изменяющихся оценочных ощущений и интуиций? Они связаны с эмбрионом на ранних и средних, с плодом — на поздних стадиях дородового развития человека [35], формируются посредством морально пояснительных оговорок в пользу той или иной стороны. Только на основе мировоззренчески оснащенного описания фактов, которые *благодаря рациональной критике* в плюралистических обществах всегда *не бесспорны*, допустимо стремиться к однозначному определению морального статуса — будь то в смысле христианской метафизики либо в духе натурализма. Никто не сомневается в подлинной ценности человеческой жизни до момента рождения — независимо от того, называют ли ее «священной» или отказывают в подобной «сакрализации» того, благодаря чему она всегда есть цель для себя. Между тем нормативная субстанция достоинства, требующего защиты доличностной человеческой жизни, не находит какого-либо рационально приемлемого для всех граждан выражения ни в объективирующем языке эмпиризма, ни в языке религии.

В нормативном споре в рамках демократической публичности учитываются в конце концов только моральные высказывания в строгом смысле слова. Именно мировоззренчески нейтральные высказывания о том, что в равной степени является благом для каждого, могут претендовать на то, чтобы на добровольной основе стать приемлемыми для всех. Претензия на рациональную приемлемость отличает высказывания о «справедливом» решении поведенческого конфликта от высказываний о том, что является «благим» «для меня» или «для нас» в контексте истории жизни либо в контексте разделяемой нами формы жизни. Этот специфический смысл вопросов о справедливости, тем не менее, допускает выводы «на основе морали». Такое «определение» морали я считаю подходящим ключом к ответу на вопрос о том, каким образом мы — независимо от спорных онтологических суждений — спо-

44

собны определять универсум возможных носителей моральных прав и обязанностей.

Сообщество моральных существ, которые сами себе устанавливают законы, охватывает в формулирующем права и обязанности языке все отношения, требующие нормативного регулирования. Но только члены этого сообщества могут ожидать *друг от друга* морально обязывающего и *взаимного* нормативно-конформного поведения. В отношении животных мы имеем такие моральные обязательства, которые мы обязаны соблюдать при обращении с созданиями, способными испытывать страдания, *ради них самих*. Животные не принадлежат к универсуму членов сообщества, *взаимно* адресующих *друг другу* интересубъективно признанные заповеди и запреты. Мне хотелось бы показать, что «человеческое достоинство» в его строго моральном и правовом понимании тесно увязано с этой симметрией отношений. Оно не является собственностью, которой можно — как разумом или голубыми глазами — «обладать» по природе. Скорее оно обозначает ту «неприкосновенность», которая имеет смысл исключительно в межличностных отношениях взаимного признания, в эгалитарном обращении личностей друг с другом. Я использую в данном случае слово «неприкосновенность» не как синоним понятия «неподвластности» чужому влиянию, потому что постметафизический ответ на вопрос о том, как нам следует относиться к доличностной человеческой жизни, не должен быть получен ценой редукционистского определения человека и морали.

Моральное поведение я понимаю как конструктивный ответ на зависимости и необходимости, имеющие своим основанием несовершенство органического строения и немощность телесного существования (особенно очевидную в фазах детства, болезни и старости). Нормативное регулирование межличностных отношений можно понимать как пористый чехол, защищающий от контингенций, на которые обречены убогая плоть и воплотившаяся в ней личность. Моральные порядки представляют собой хрупкие конструкции, защищающие под *одной* своей крышей *оба начала*: природу (*Physis*) от телесных, а личность — от внутренних или символических повреждений. Потому что субъективность, превращающая человеческую

45

плоть в одушевленный сосуд духа, образуется через интересубъективные отношения с

Другим. Индивидуальное Я возникает исключительно на социальном пути проявления вовне и может *стабилизироваться* только в сети исправно действующих отношений взаимного признания.

Зависимость от Другого объясняет и ранимость Одного Другим. Личность в ее отношениях с другими личностями подвержена неисчислимым ранам, от которых нет защиты и на которые она, развивая свою идентичность и сохраняя свою целостность, просто обречена — обречена даже в основанных на взаимной самоотдаче интимных отношениях с партнером. В своей детрансцендентализированной редакции «свободная воля» Канта уже не падает с неба как характерная особенность разумного существа. Автономия — это скорее давшееся с большим трудом достижение конечных существ, способных обрести что-то похожее на «силу» лишь с учетом своей физической уязвимости и социальной зависимости [36]. Если это обстоятельство является «основой» морали, то благодаря ему проясняются также и ее «границы». Они образованы универсумом возможных межличностных отношений и интеракций, требующих морального регулирования и способных принять такое моральное регулирование. Лишь в пределах этой сети легитимно отрегулированных отношений взаимного признания люди могут развивать и сохранять — вместе со своей физической целостностью — личную идентичность.

Так как в биологическом смысле человек рождается «недоделанным» и на протяжении всей своей жизни остается зависимым от помощи, внимания и признания со стороны своего социального окружения, *неполнота* определяемой цепочками ДНК индивидуации становится заметной именно в тот момент, когда в него вмешивается процесс общественной индивидуации [37]. Жизненно-историческая индивидуация завершается социализацией. То, что благодаря рождению превращает организм человека в личность в полном смысле этого слова, представляет собой общественно индивидуирующий акт принятия новорожденного в публичную интеракционную взаимосвязь intersubjectively разделяемого жизненного мира [38]. В момент разрешения от симбиоза с матерью младенец вступает

46

в мир личностей, который его *принимает*, позволяя ему обращаться к другим людям, а другим людям — к нему. Находящееся в материнской утробе генетически индивидуированное существо как причастный некоему размножающемуся сообществу экземпляр никоим образом не является «уже» личностью. Лишь в публичности языкового сообщества природное существо формируется одновременно и как индивид, и как наделенная разумом личность [39].

В символической сети обратимых отношений взаимного признания со стороны коммуникативно действующих личностей новорожденный идентифицируется как «один» или «один из нас», учится чем дальше, тем больше идентифицировать сам себя — и в целом как личность, как часть или член социального сообщества (социальных сообществ), и как незаменимый, уникальный и при этом также морально не замещаемый индивид [40]. В этой дифференциации саморазвития отражается структура языковой коммуникации. Только здесь, в дискурсивно освоенном «пространстве смыслов» (*space of reasons* -Селларз), видовые способности к культуре в их дифференциации многочисленных Я- и мировых перспектив могут проявить свою объединяющую, образующую консенсус силу.

Еще до вступления в публичные интеракционные взаимосвязи человеческая жизнь как исходная точка наших обязанностей получает правовую защиту, при этом сама она не является субъектом обязанностей и носителем прав человека. Но из этого не следует делать ошибочные выводы. Родители не только говорят о своем растущем *in utero** ребенке; *в известном смысле* они уже общаются с ним. Отнюдь не визуализация самоочевидных процессов человеческого развития плода на экране прибора превращает находящегося в утробе матери ребенка в смысле *anticipatory socialization* в адресата коммуникации. Естественно, мы уже обладаем по отношению к нему моральными и правовыми обязанностями — *ради него самого*. Отсюда следует, что независимо от стадии развития, на которой к человеку в соответствии с *предписанной ему ролью* уже можно обращаться во втором

* В утробе (лат).

** Досрочная социализация (англ.).

47

лице, доличностная жизнь обладает некой интегральной ценностью в целом *этически*

сложившейся формы жизни. С этой точки зрения напрашивается различие между достоинством человеческой жизни и юридически гарантированным для каждой личности человеческим достоинством — различие, которое, помимо прочего, отражается в феноменологии нашего преисполненного чувств обращения с покойниками.

Недавно сообщалось об изменениях в законе федеральной земли Бремен о похоронах. Принимая во внимание случаи мертворождения, преждевременных родов, а также клинического прерывания беременности, новая редакция закона требует, чтобы погибшим человеческим зародышам также оказывалось уважение, подобающее скончавшимся людям. Мертвые зародыши не выкидываются как «этические отбросы» (так это формулируется на казенном немецком языке), но анонимно захораниваются на кладбище в специальной общей могиле. Уже реакция читателя этих строк на приведенную непристойную формулировку — не говоря уже о корябой практике — выдает в свете темы мертвых эмбрионов распространенную и глубоко сидящую в нас боязнь за ценность становящейся человеческой жизни, которая не может не беспокоить все цивилизованные общества. С другой стороны, комментарий газеты, опубликовавшей материал о новом бременском похоронном законе по поводу анонимного захоронения мертвых зародышей в общей могиле, проливает свет на одно интуитивное различие, которое мне представляется чрезвычайно важным: «Бременские граждане также осознают, что было бы бестактно — и, возможно, приближалось бы даже к коллективной патологии, — если бы человеческие эмбрионы и зародыши* должны были захорани-

* Под «эмбрионом» (нем. *Embryo*) современная медицина обычно понимает период развития плода от момента оплодотворения яйцеклетки до начала развития отдельных органов (8-я неделя беременности), тогда как термин «зародыш» (нем. *Fötus*) обычно ассоциируется с периодом внутриутробного развития с 9-й по 38-ю неделю беременности. Хотя данные понятия (как показывает пример процитированного документа) уже активно используются в законодательной практике ФРГ (и ряда других стран), для Ю. Хабермаса строгое различие этих понятий на чисто биологической (медицинской) основе, как правило, не имеет решающего концептуального значения.

48

ваться таким же точно образом, как и умершие при родах младенцы... Заповедь уважения к покойному может находить выражение в совершенно различных похоронных обрядах» [41].

По ту сторону общества моральных личностей нет никакой полулегитимной зоны, где нам разрешено действовать, не соблюдая нормы, и делать свои дела, не взирая ни на какие ограничения. В то же время такие морально насыщенные юридические понятия, как «права человека» и «человеческое достоинство», вследствие своей контраинтуитивной размытости теряют не только дифференцирующую остроту, но и критический потенциал. Причинение ущерба в сфере *прав* человека не следует опускать до уровня посягательств на *ценностные* представления [42]. Различие между твердо зафиксированными правами и благами, ценимыми в зависимости от предпочтений либо низко, либо высоко, исчезать не должно [43].

Сами свойства таких сдерживающих факторов, которые должны работать при обращении с человеческой жизнью до момента рождения и после смерти, объясняет выбор семантически *растяжимых* выражений (эти факторы трудно поддаются определению). Человеческая жизнь даже в своих анонимных формах обладает «достоинством» и требует «уважения». Слово «достоинство» применимо потому, что оно охватывает широкий семантический спектр, включающий и специфическое понятие «человеческое достоинство». Коннотации слова «честь», прилипшие к нему за всю историю до эпохи модерна, оставили свой след и на семантике слова «достоинство» — это коннотации зависимого от общественного статуса этоса. Достоинство короля воплощалось в стиле мышления и поведения, связанных с иной формой жизни, нежели те, что были свойственны замужней женщине или юноше, ремесленнику или палачу. От этих конкретных обозначений вполне определенного достоинства и абстрагировалось универсалистски заостренное выражение «достоинство человека», подобающее личности как таковой. Относительно этой процедуры абстракции, которая и привела к появлению понятий «человеческое достоинство» и «право человека» (единственный раз встречающегося у Канта), нам, в свою очередь, не следует забывать, что моральное сообщество свободных

49

и равных субъектов прав человека не образует никакого лежащего в ноуменальной потусторонности «царства целей», оно всегда отливается в конкретные формы жизни с

характерным для них этосом.

III. Основания морали с позиции этики вида

Если мораль основывается на структурированной посредством языка форме жизни, то актуальный спор вокруг того, допустимы ли исследования эмбрионов в потребительских целях и преимплантационная диагностика, не может быть решен одним-единственным (пусть убедительным) аргументом в пользу человеческого достоинства и основанного на фундаментальном праве статуса оплодотворенной яйцеклетки. Мотив того, почему подобный аргумент можно вообще эффективно использовать, мне не просто понятен — я его разделяю. Это имеет место, потому что ограниченное применение понятия «человеческое достоинство» ставит необходимость защиты эмбрионов и их право на эту защиту в зависимость от учета благ, открывающих двери для инструментализации человеческой жизни и искоренения категорического смысла моральных требований. И тем большее значение приобретает поиск убедительного мировоззренчески нейтрального решения, к которому нас и так обязывает конституционно-правовой принцип толерантности. Даже если мое собственное предложение относительно того, как следует понимать основу морали и ее границы, далеко от подобных притязаний и преодолевает метафизическую предубежденность, смысловая последовательность остается той же самой. Мировоззренчески нейтральное государство, если оно организовано демократически и действует инклюзивно, способно при «этически» противоречивой ненагруженности статей 1 и 2 Основного закона (Конституции ФРГ) избежать любого партийного, политического вмешательства. Если вопрос об отношении к неродившейся человеческой жизни имеет этический характер, то это нравственное измерение должно указывать на обоснованные разногласия, которые наметились во время дебатов в бундестаге 31 мая 2001 года. *Философская*

50

же дискуссия может избежать бесплодной мировоззренческой поляризации и сконцентрироваться на теме подходящего этического самосознания вида.

Но прежде одно замечание о понятиях. «Моральными» я называю вопросы справедливой совместной жизни. Для действующих личностей, которые могут оказаться в состоянии конфликта друг с другом, эти вопросы ставятся с позиции необходимости в нормативном регулировании социальных интеракций. Разумно ожидать, что подобные конфликты могут быть принципиально разрешены на основе равной общей заинтересованности каждой из сторон. Однако, если описание конфликтной ситуации и обоснование соответствующих норм зависит от предпочтительного образа жизни и от экзистенциального самосознания, то есть от системы объяснения, выступающей носителем идентичности, характерной для индивида или группы граждан, то ожидать такой рациональной приемлемости не приходится. Глубинные конфликты и затрагивают такие «этические» вопросы.

Для личностей и сообществ, существование которых потенциально катастрофично, вопросы удачно складывающейся жизни ставятся с позиций ориентации истории или формы их жизни на масштабные ценности. Подобные вопросы следует согласовывать с перспективами тех, кто желает знать, как именно им надлежит понять и осознать себя в собственном жизненном контексте; какие практики, если смотреть с позиции целого, являются для них наилучшими. Одна нация относится к массовым преступлениям своего прошлого режима иначе, чем другая. В соответствии с историческим опытом и коллективным самосознанием она принимает решение либо в пользу стратегии прощения и забвения, либо в пользу процесса наказания и переработки. То, как та или иная нация относится к атомной энергии, зависит, помимо всего прочего, от того, насколько высоко по сравнению с экономическим благосостоянием она ценит безопасность и здоровье. Выражение «разные культуры — разные нравы» подразумевает именно такие этико-политические вопросы.

Ситуации обращения с доличностной человеческой жизнью поднимают вопросы совершенно иного калибра. Они касаются

51

не того или иного различия среди множества форм культурной жизни, но интуитивных самоописаний, на основании которых мы идентифицируем себя *в качестве людей* и отличаем себя от других живых существ. Иначе говоря, они затрагивают проблему самопонимания нами самих себя как видовых существ. Речь идет не о

культуре, повсюду разной, но об образе человека, рисующего себя для различных культур, - человека, который в своей антропологической всеобщности везде является одним и тем же. Если я правильно оцениваю дискуссию об «использовании» эмбрионов для целей научных исследований или дискуссию о «зачатии эмбрионов с оговорками», то в моих аффективных реакциях отражается не столько моральное возмущение, сколько отвращение перед непристойностью. Оно напоминает ощущение головокружения, возникающее, когда у нас из-под ног уходит земля, хотя в ее надежности мы были совершенно уверены. Симптоматична брезгливость, которую мы испытываем при взгляде на продукты химерического травмирования видовых границ, наивно признанные нами «нерушимыми». «Новая этическая земля», о которой справедливо говорит Отфрид Хёффе [44], образована негарантированностью видовой идентичности. Осуществляющиеся и вызывающие опасения тенденции развития генной технологии подрывают образ, созданный нами о самих себе как о культурном видовом существе по имени «человек» и которому у нас, кажется, нет никакой альтернативы.

Разумеется, описанные образы плюралистичны. К культурным формам жизни относятся системы объяснения, связанные с вопросом о положении человека в космосе и обеспечивающие уже существующему моральному коду «плотный» антропологический контекст обоснования. В плюралистических обществах эти метафизические или религиозные системы объяснения человеком самого себя и мира по соображениям блага подчинены моральным основаниям мировоззренчески нейтрального конституционного государства и обязывают к мирному сосуществованию. Но в условиях постметафизического мышления самосознание и самопонимание с позиций этики вида, как оно связывается с определенными традициями и формами жизни, более не может заимствовать ни одного из тех аргументов,

52

которые способны взять верх над притязаниями презумптивно универсальной морали на общезначимость. Однако это «превосходство справедливого над благим» не должно менять ориентацию таким образом, чтобы абстрактно-разумная мораль субъектов прав человека остановилась на принадлежащем прошлому *этическом самосознании человеческого вида, присущем моральным личностям*.

Как великие мировые религии, так и метафизические учения и гуманистические традиции предоставляют контексты, в которых укоренена «вся структура нашего морального опыта». Так или иначе они артикулируют антропологическое самосознание и самопонимание, соответствующее автономной морали. Религиозные системы объяснения мира и человека, принадлежащие высокоразвитым культурам и возникшие в эпоху «осевого времени», как бы конвергируются в соответствующее этике вида минимальное самопонимание, которое и служит опорой подобной морали. Пока один пребывает в гармонии с другим, превосходство справедливого над благим не представляет проблемы.

Исходя из этой перспективы, напрашивается следующий вопрос: изменяет ли технизация человеческой природы самопонимание с позиций этики вида таким образом, что мы уже более не способны понимать себя в качестве этически свободных и морально равных, ориентирующихся на нормы и основные принципы существ? Прежде всего в результате непредвиденного выхода на историческую арену неожиданных альтернатив рушится самопонятность элементарных основоположений (даже если новое — как, например, искусственные «химеры» из «разряда этих чертовых» трансгенных организмов — имеет своих архаических предшественников в мифических образах, в существование которых люди давно перестали верить). Нервирующие факторы подобного рода вызваны к жизни сценариями, которые кочуют из научной фантастики в научно-популярные книжки. Любопытно, что в настоящее время наше воображение захвачено авторами, пишущими об улучшении, совершенствовании человека при помощи имплантации электронных чипов или о вытеснении человека разумными роботами.

53

Для технически оснащенных жизненных процессов человеческого организма нанотехнологии проектируют образ производственного предприятия, соединяющего в единое целое человека и машину; оно саморегулируется, контролируется и обновляется, постоянно ремонтируется и совершенствуется. Самовоспроизводящиеся крошечные роботы будут циркулировать по человеческим телам, соединяясь с органическим веществом для того, чтобы затормозить процессы старения или повысить функции головного мозга. Инженеры-компьютерщики также проявляют в этом жанре завидное усердие: ставшим автономными роботам будущего они придают образ машин,

списывающих людей из плоти и крови на свалку, словно устаревшие модели. Эти рациональные искусственные интеллекты должны преодолеть недостатки человеческой конструкции. Они обещают «программному обеспечению» нашего мозга не только бессмертие, но и безграничное совершенство.

Тело, нашпигованное различными протезами, повышающими его эффективность, или записанный на жесткий диск всемогущий ангелоподобный интеллект — это фантастические образы. Они прорывают границы и разрушают взаимосвязи, которые мы до сих пор в своей повседневной деятельности воспринимали как трансцендентально необходимые. С одной стороны, органически выросшее соединяется в единое целое с технически созданным, произведенным, с другой — продуктивность человеческого духа отделяется от живой субъективности. Неважно, находят ли в этих спекуляциях выдумку или заслуживающие внимания прогнозы, скрытые эсхатологические потребности или новые игры своеобразной научно-фантастической науки. Для меня все эти факты служат лишь примерами технизации человеческой природы, провоцирующей трансформированное самосознание с позиций этики вида — существует нечто, что не может быть согласовано с нормативным самосознанием личностей, самоопределяющихся как живые и ответственно действующие.

Провокация ставшего реальностью или реалистически ожидаемого прогресса генных технологий так далеко, конечно, не заходит. Однако аналогии напрашиваются сами собой [45]. Манипуляция со строением человеческого генома, секрет

54

кодировки которого разгадывается в ходе научного прогресса, и надежды некоторых генетиков на то, что эволюция вскоре может оказаться в их руках, сотрясают категориальное различие между субъективным и объективным, естественно вырастающем и искусственно сделанным в тех областях, которые прежде были недоступны вмешательству человека. Речь идет о биотехнологической редифференциации глубоко укорененных категориальных различий, которые прежде мы инвариантно закладывали в основу наших самоописаний. Все это может настолько изменить человеческое самопознание с позиций этики вида, что повлияет также и на моральное сознание. Изменяются критерии всего возникающего «естественным образом», в соответствии с которыми мы осознаем и понимаем себя как единственных авторов собственной жизни и равноправных членов морального сообщества. Я полагаю, что знание о запрограммированности своего генома может воспрепятствовать формированию самопонимаемости, посредством которой мы существуем как тело или в известном смысле «являемся» своим телом, и что как следствие может сложиться новый тип специфически асимметричных межличностных отношений.

Посмотрим, куда привели нас предыдущие рассуждения. С одной стороны, в условиях мировоззренческого плюрализма мы не можем приписывать эмбриону «с самого начала» абсолютное право на защиту жизни, каким в качестве носителей основных прав обладают личности. С другой стороны, такому признанию противостоит интуитивное убеждение, что доличностная человеческая жизнь не должна оказываться во власти конкурирующих благ. Для прояснения этой интуиции я выбираю обходной путь — через обсуждение теоретических возможностей либеральной евгеники, о которой детально дискутируют в США. С учетом намеченной в общих чертах перспективы современные споры вокруг обоих обозначенных выше актуальных случаев принимают более строгие контуры.

Нормативное самоограничение в случае с эмбриональной жизнью не может быть направлено против генно-технологического вмешательства как такового. Проблема заключается не в генной технологии, а в способе и масштабах ее применения.

55

Моральная допустимость вмешательств в генные структуры потенциальных членов нашего морального сообщества определяется той позицией, при которой эти вмешательства признаются оправданными. Так, при генно-*терапевтических* вмешательствах мы занимаем позицию, исходя из которой относимся к эмбриону как к второму лицу, которым эмбрион когда-нибудь станет [46]. Эта занимаемая при клинических вмешательствах позиция получает свою легитимирующую силу из обоснованного контрафактического подчинения возможному консенсусу с Другим, способным сказать «да» или «нет». Этим центр тяжести нормативной аргументации перемещается на право предвосхищать согласие, которое актуально не может быть достигнуто. В случае терапевтического вмешательства в эмбрион это согласие могло бы в лучшем случае подтверждаться постфактум (а в случае превентивного лишения эмбриона

права на рождение вообще не подтверждаться). Однако неясным остается прежде всего то, что это требование может означать для практики, которая — как преимплантационная диагностика и исследования на эмбрионах — не нацелена на рождение ни гипотетически, ни реально.

Так или иначе, консенсус, *лежащий в основании* вероятной позиции может возникнуть только в случае отказа от несомненного предельного зла, которое, как можно ожидать, будет всеми отвергнуто. Стало быть, моральное сообщество, приобретающее в профанной сфере политической повседневности приземленный образ демократически организованной, состоящей из граждан нации, должно в конечном счете быть способно развить из наших спонтанных жизненных процессов критерии телесного существования, которое оценивается как больное или здоровое. Эти критерии должны быть всегда убедительными. Такова моральная точка зрения на неинструментализирующее обхождение с личностями, которых мы воспринимаем во втором лице. Мне хотелось показать, что данная точка зрения опирается на «логику исцеления», и поэтому — в противоположность далеко уводящей толерантности либеральной евгеники — она взваливает на себя основной груз — охранять границы между негативной и улучшающей евгеникой. Можно утверждать, что если не учитывать биотехнологическую ре-

56

дифференцированность форм поведения, то программа либеральной евгеники способна лишь ввести в заблуждение.

IV. Выросшее и сделанное

Наш жизненный мир в известном смысле организован «по-аристотелевски». В повседневной жизни мы, не задумываясь, отличаем неорганическую природу от природы органической, растения — от животных, а животную природу — от разумно-социальной природы человека. Живучесть этого категориального разделения, с которым уже более не связано никакого онтологического притязания, объясняется перспективами, ограниченными формами отношения с миром. Но даже сами эти ограничения можно анализировать в русле основных аристотелевских понятий. *Теоретическую* позицию незаинтересованного наблюдателя природы Аристотель последовательно отделяет от двух других позиций. С одной стороны, он отличает ее от *технической* позиции производящего и целенаправленно действующего субъекта, вторгающегося в природу для того, чтобы найти в ней средства и материал для реализации своих планов. С другой стороны, он отличает теоретическую позицию от *практической* позиции благоразумно или морально действующих личностей, интеракционно связанных друг с другом — будь то объективирующая позиция стратега, оценивающего решения своих противников с позиции собственных предпочтений, или перформативная позиция коммуникативно действующего индивида, способного в рамках интерсубъективно разделенного мира договориться с другими личностями, к которым он обращается во втором лице, о чем-то находящемся в этом мире. Далее, одна позиция требуется для практики крестьянина, ухаживающего за скотом и возделывающего поле, другая — для практики врача, диагностирующего болезни для того, чтобы их вылечить, третья — для практики селекционера, отбирающего в соответствии со своими целями те или иные наследственные качества популяции и улучшающего их. Общим для этих классических практик заботы, целительства и селекционного отбора является учет собственной динамики

57

саморегулирующейся природы. На эту динамику и должны ориентироваться все культивирующие, терапевтические и селективные вмешательства в природу во избежание краха.

«Логика» таких форм поведения, распределенных у Аристотеля еще и по различным областям сущего, уже утратила онтологическое достоинство освоения специфически разделенного мира. В этом важную роль сыграли современные опытные науки. Нацеленные на экспериментальный эффект, они соединили объективирующую позицию незаинтересованного наблюдателя с технической позицией наблюдателя, вмешивающегося в природные процессы. Они перестали рассматривать космос как предмет чистого созерцания, подчинив номиналистически «бездушную» природу объективированию иного рода. Перестройка науки ради технического использования объективированной природы повлияла на процесс общественной модернизации.

Большинство практических областей в процессе их перевода на научную основу испытало воздействие «логики» применения научных технологий и в результате такого воздействия изменило свою структуру.

Адаптация общественных форм производства и средств сообщения к научно-техническому прогрессу превратила в доминанту императив одной-единственной формы, а именно инструментальной формы деятельности. Вместе с тем архитектура самих форм деятельности осталась этим процессом не затронутой. До сих пор в комплексных обществах мораль и право обладают по отношению к практике нормативными функциями управления. Технологическое оснащение и переоснащение сделавшейся зависимой от фармацевтической индустрии и медицинских аппаратов системы здравоохранения, равно как и механизация рационализированного в соответствии с принципами научной организации производства сельского хозяйства, несомненно, привели общество к кризису. Но этот кризис скорее оживил в памяти логику врачебной деятельности или экологического отношения к природе, нежели отказался от нее. Легитимирующая сила «клинических» в широком смысле слова форм деятельности возрастает по мере того, как исчезает их общественная релевантность. Генетические исследования и развитие генных технологий находят сегодня оправ-

58

дание в свете биополитических целей обеспечения продовольствием, сохранения здоровья и продления жизни. При этом часто забывают, что само революционизирующее воздействие генных технологий на селекционную практику более не осуществляется в рамках клинического модуса *адаптации* к собственной динамике природы. Скорее оно внушает мысль о *де-дифференциации* основополагающего различия, являющегося также конститутивным для нашего понимания самих себя как видовых существ.

В той мере, в какой управляемая случаем эволюция видов становится объектом генно-технологического вмешательства и, вследствие этого, оказывается в сфере нашей ответственной деятельности, различия между прежде разделенными в нашем жизненном мире категориями *произведенного* и *возникшего по природе* исчезают. Данное противопоставление становится для нас очевидным на основании хорошо известных форм деятельности: с одной стороны, технической переработки материала, с другой стороны, культивирующего или терапевтического обращения с органической природой. Бережное обращение с сохраняющимися в своих границах системами, механизмы самоуправления которых мы можем нарушить, проявляется не только в *когнитивном* внимании к собственной динамике жизненных процессов. Оно также соединено — причем тем очевиднее, чем ближе стоит к нам вид, с которым мы имеем дело, — с *практическим* вниманием, со своего рода уважением. Эмпатия, или «сочувствующее понимание» ранимости органической жизни, устанавливающее порог в практическом обращении с живым, очевидно, имеет своим основанием чувствительность собственного тела и отличие субъективности, какой бы рудиментарной она ни была, от мира манипулируемых объектов.

Биотехнологическое вмешательство, заменяющее собой клиническую заботу о пациенте, разрезает эту «корреспондированность» с другими живыми существами. Однако модус биотехнологической деятельности при помощи «коллаборационных» отношений с используемой природой — или вследствие ее «переделывания» [47] по нашему замыслу — отличается и от технического, инженерного воздействия на природу: «В случае неживой материи производитель перед лицом пас-

59

сивного материала является единственным делателем. Но когда мы имеем дело с живыми организмами, то в этом случае одна деятельность встречается с другой деятельностью. Биологическая техника функционирует коллаборативно с собственной деятельностью активного материала, представляющего собой биологическую систему, от природы обладающую способностью функционировать; в ней должна теперь воплотиться некая новая детерминанта развития... Технический акт имеет форму интервенции, но не строительства» [48]. Из этого описания Ганс Йонас делает вывод об эгоистичности и необратимости вмешательства в комплексное, самоуправляющееся событие, о вмешательстве с далекоидущими неконтролируемыми последствиями: «"Производить" означает в данном случае направлять поток становления туда, куда желает производитель» [49].

Чем более безудержным становится проникновение в структуру *человеческого* генома, тем больше клинический стиль обращения с пациентом начинает походить на

биотехнологический стиль вмешательства в природу, сводя на нет интуитивное различие между выросшим и сделанным, субъективным и объективным — вплоть до отношения личности к своему собственному телесному существованию. Исходную точку этого развития Йонас характеризует следующим образом: «Технически покоренная природа вновь включает в себя человека, который прежде, пребывая в технике, противостоял ей как господин». Вместе с вмешательством в геном человека господство над природой оборачивается актом покорения человеком самого себя, *способным* изменить наше самопонимание с позиции этики вида и затронуть необходимые для автономной жизни и универсалистского понимания морали условия. Это потрясение основ Йонас выражает в следующем вопросе: «Но чья это власть, над кем или над чем? Очевидно, это власть ныне живущих над представителями грядущих поколений, превращающихся в незащищенные объекты предусмотрительных решений людей, составляющих теперь планы будущей жизни. Ядро нынешней власти — это более позднее рабство живых, оказавшихся в зависимости от мертвых».

60

Посредством этой драматизации Йонас связывает генную технологию с саморазрушительной диалектикой Просвещения, в соответствии с которой господство над природой сказывается на самой природной деградации вида [50]. Коллективная единичность «вида» образует исходный пункт разногласий между естественной телеологией и философией истории, между Йонасом и Шпеманом, с одной стороны, и Хоркхаймером и Адорно — с другой. Однако уровень абстракции, на котором разворачивается *эта* дискуссия, слишком высок. Нам следует провести отчетливое различие между авторитарной и либеральной разновидностями евгеники. Биополитика *for the time being** не ставит цель определенного улучшения генофонда человеческого вида в целом. Пока что моральные основания, запрещающие инструментализировать для этой коллективистской цели индивидов как представителей вида, остаются прочно укорененными в принципах конституции и правосудия.

В либеральных обществах и евгенические решения, управляемые интересами выгоды и предпочтениями спроса, стали бы подыгрывать индивидуальному выбору родителей, анархическим желаниям заказчиков и клиентов в целом: «Тогда как старая авторитарная евгеника стремилась производить граждан по единому централизованно спроектированному шаблону, отличительным признаком новой либеральной евгеники является нейтральность по отношению к государству. Доступ к информации обо всех разновидностях генной терапии позволит лицам, намеревающимся стать родителями, обратить внимание на их собственные ценности при выборе лучшего для своих будущих детей. Сторонники авторитарной евгеники предпочитали сводить на нет прокреативные свободы индивидов. Либералы, наоборот, предлагают их радикальное расширение» [51]. Правда, эта программа будет сочетаться с основами политического либерализма лишь в том случае, если позитивные евгенические вмешательства не станут в отношении подвергающейся таким вмешательствам личности ограничивать ни ее возможности к автономной жизни, ни условия ее эгалитарных отношений с другими личностями.

* Пока, до поры до времени (англ.).

61

Для того чтобы оправдать нормативную бесспорность генетических вмешательств, защитники либеральной евгеники проводят сравнение между генетической модификацией генных структур и социализаторской модификацией позиций и ожиданий. Они хотят продемонстрировать, что с точки зрения морали между евгеникой и воспитанием не существует никакой существенной разницы: «Если специальные учителя и лагеря, обучающие программы и даже гормоны, прибавляющие несколько дюймов роста, находятся в сфере воспитательного выбора родителей, то почему генетическое вмешательство с целью улучшения нормальных природных задатков потомков должно быть менее легитимным?» [52] Этот аргумент должен оправдать расширение гарантированного основными правами воспитательного насилия родителей ради их евгенической свободы улучшать генетическое оснащение своих детей.

Тем не менее евгеническая свобода родителей ограничивается тем условием, что она не должна сталкиваться с этической свободой детей. Пропоненты согласуются за счет того, что генетические предрасположенности всегда контингентным образом взаимодействуют с окружающей средой и превращаются в фенотипические особенности не линейно. Поэтому генетическое программирование не означает также какой-либо недопустимой модификации будущих жизненных планов программируемой личности:

«Либеральная связь евгенической свободы с родительскими полномочиями в отношении способностей детей, сопровождаемыми образовательными или диетическими мерами улучшения, имеет смысл в свете современного понимания. Если гены и окружающая среда одинаково важны для оценки способностей, которыми мы обладаем в настоящее время, то попытки модифицировать людей, модифицируя оба фактора, по-видимому, заслуживают внимательного рассмотрения... Об обоих типах модификации нам следует размышлять одинаковым образом» [53]. Этот аргумент как подкрепляет, так и разрушает проблематичное параллелизирование, опирающееся на сглаживание различия между выросшим и сделанным, субъективным и объективным.

Как мы видели выше, с позиции собственной внутренней

62

природы человека манипуляция, распространяющаяся на человеческий генофонд, делает различие между клиническим действием и техническим производством все более незначительным. Для того, кто работает с эмбрионом, субъективная природа последнего рассматривается в рамках той же перспективы, что и его внешняя объективированная природа. Эта точка зрения влияет на представление, в соответствии с которым воздействие на строение человеческого генома ничем существенно не отличается от воздействия на окружающую среду растущей личности: собственная природа приписывается этой личности как «внутренняя окружающая среда». Но не вступает ли это приписывание, осуществляемое с позиции совершающего генетическое вмешательство лица, в данном случае в противоречие с самовосприятием того, в отношении кого предпринимается такое вмешательство?

Личность «имеет» свою телесную оболочку или «обладает» ею лишь в той мере, в какой она — в процессе своей жизни — «есть» эта телесная оболочка как тело. Исходя из этого феномена одновременного бытия телом и обладания телесной оболочкой, Гельмут Плеснер в свое время описал и проанализировал «эксцентрическую позицию» человека [54]. Как показывает когнитивная психология развития, обладание телесной оболочкой является прежде всего результатом приобретаемой в юношеском возрасте способности к объективирующему рассмотрению своего прошлого бытия телом. Однако первостепенное для человека значение имеет модус опыта бытия телом, *из* которого получает жизнь субъективность человеческой личности [55].

Перспектива участника «проживаемой жизни» по мере того, как ставшей объектом евгенической манипуляции взрослеющей личности ее собственное тело открывается как нечто сделанное, сталкивается с объективирующей перспективой производителя или умельца. Потому что с решением о генетической программе своего ребенка родители связали намерения, превращающиеся позднее в связанные с этим ребенком ожидания, не оставляющие при этом адресату этих ожиданий никакой возможности занять позицию *ревизора*. Программирующие намерения честолюбивых и склонных к экспериментам или же всего лишь заботливых родителей обладают привыч-

63

ным статусом одностороннего и неоспоримого ожидания. Изменившие генную структуру ребенка родительские намерения проявляются в истории жизни человека, ставшего объектом такой трансформации, как нормальная составная часть интеракций; при этом они исключают условия взаимности коммуникативного общения. Родители сами решили без какого-либо консенсуса, а лишь исходя из своих предпочтений все так, словно речь шла о какой-то вещи. Но поскольку эта самая вещь развивается в личность, эгоцентрическое вмешательство родителей приобретает смысл коммуникативного действия и *может* иметь для взрослеющей личности экзистенциальные последствия. Однако исходя из генетически фиксированных «требований» нельзя получить ответ в собственном смысле этого слова. Потому что в своей роли программирующих лиц родители еще не могли определить то направление истории жизни своего ребенка, в рамках которого они будут восприниматься ребенком как авторы этих «требований». Сторонники либеральной евгеники своими параллелями между природной судьбой и судьбой социализации слишком уж упрощают дело.

Уподобление клинической деятельности манипулирующему вмешательству в генные структуры облегчает сторонникам либеральной евгеники и следующий шаг к нивелированию важнейшего различия между негативной и позитивной евгеникой. Несомненно, такие высокогенерализированные цели, как укрепление иммунной защиты или продление жизни, представляют собой позитивные определения и в то же время целиком подчинены клиническому целеполаганию. Однако насколько трудно в каждом

отдельном случае отличить терапевтическое (то есть нацеленное на искоренение зла) евгеническое вмешательство от вмешательства улучшающего, настолько проста регулятивная идея о специфически нацеленных разграничениях [56]. Пока медицинское вмешательство управляется клинической целью излечения от болезни или заботой о здоровой жизни, практикующее такое вмешательство лицо может подчиниться необходимости получения согласия со стороны пациента, в отношении которого осуществляется превентивное воздействие [57]. Подчинение консенсусу переводит эгоцентрически управляемое поведение в контекст ком-

64

муникативного действия. Осуществляющий вмешательство в человеческий геном генетик, пока осознает себя врачом, не должен рассматривать эмбрион с объективирующей позиции техника — как вещь, которую он может сделать, починить или отрегулировать нужным образом. Заняв перформативную позицию участника интеракции, он может предвосхитить то, что будущая личность, возможно, согласится с принципиально спорной целью его терапевтических действий. Но и здесь, заметим, дело заключается не в онтологическом определении статуса, но единственно в клинической позиции первого лица в отношении всегда остающегося для него виртуальным *нечто*, которое он однажды начинает воспринимать в роли второго лица.

К подобному генетическому вмешательству, осуществляемому до момента рождения, превентивно «исцеленный» пациент может в будущем, став личностью, относиться иначе, нежели тот, кто узнает, что его генетические структуры были запрограммированы без его виртуального согласия, единственно на основании предпочтений третьего лица. Именно в этом последнем случае генетическое вмешательство и принимает форму «технизации» человеческой природы. Генетическим материалом здесь манипулируют иначе, чем при клиническом вмешательстве: это делается с позиции инструментально действующего лица, производящего в сфере объектов «коллаборативно», в соответствии со своими целями некое желательное состояние. Изменяющие характерные признаки генетические вмешательства соответствуют содержанию позитивной евгеники в том случае, если они переступают границы, заданные «логикой исцелительства», то есть логикой ликвидации зла, подчиненной межличностному консенсусу.

Либеральная евгеника должна задать самой себе вопрос о том, может ли *осуществленное* различие между выросшим и сделанным, субъективным и объективным оказать при определенных условиях влияние на автономную жизнь и моральное самопонимание программируемой личности. В любом случае мы не можем принять никакой нормативной оценки, пока не займем позицию, которая учитывает перспективу личности, подвергающейся генетическому вмешательству.

65

V. Запрет на инструментализацию, нательность и возможность быть самим собой

То, что смущает наше моральное чувство при размышлении о евгеническом программировании, сухо сформулировал Андреас Кульман: «Родители, естественно, всегда предаются фантазиям о том, что однажды должно вырасти из их отпрыска. Но совсем другое дело, если дети окажутся в состоянии конфликта с представлениями, в соответствии с которыми они были созданы и которым они в конечном счете обязаны всем своим существованием» [58]. Эта интуиция останется совершенно непонятной, если мы будем связывать ее с генетическим детерминизмом [59]. Потому что независимо от того, насколько широко генетическое программирование фактически определяет особенности, склонности и способности будущей личности и детерминирует ее поведение, будущее знание об обстоятельствах этого программирования может серьезно затронуть отношение личности, подвергшейся такому программированию, к своему телесному и душевному существованию. Изменение произойдет в умах. Перемена в сознании осуществится в результате смены перспективы, перехода от перформативной установки воспринимающей себя в первом лице личности по отношению к проживаемой жизни к перспективе стороннего наблюдателя, в рамках которой собственное тело человека с самого рождения воспринимается им как объект вмешательства со стороны. Если взрослеющий человек узнает о той дизайнерской процедуре, которой ради специфического изменения его генетической структуры подвергли его другие люди, то перспектива искусственно созданного существа вполне может вытеснить у такого

человека восприятие им самого себя как естественно вырастающего телесного бытия. Вследствие этого де-дифференциация различия между «выросшим» и «сделанным» проникает и в собственную экзистенцию человека. Это может привести к появлению сбитого с толку, запутавшегося сознания, понимающего, что наша субъективная природа, переживаемая как нечто не предназначенное для использования другими, на самом деле возникла в результате имевшего место до нашего рождения генно-технологического вмешательства

66

путем инструментализации фрагмента внешней природы. Осознание в настоящем факта произошедшего в прошлом программирования нашей генетической структуры экзистенциально требует от нас подчинить бытие тела обладанию телесной оболочкой.

Но помимо неведомой прежде драматичности, которую воображение способно раскрасить в самые замысловатые цвета, такое положение вещей несет в себе и известную долю скепсиса. Знание о том, что кто-то другой спроектировал дизайн моего генома, будет ли оно иметь для моей жизни какое-то значение? Представляется маловероятным, что перспектива бытия телом утратит примат перед обладанием некой генетически скорректированной телесной оболочкой. Перспектива прожить бытие телом, связанная с ощущением причастности, может *перейти* во внешнюю перспективу (само)наблюдателя лишь в результате разрыва непрерывности психической жизни. Знание о временном «первородстве» своей произведенности *не должно* непременно вызывать эффект самоотчуждения. Почему бы человеку, пожав плечами и сказав самому себе «Ну и что?», просто не свыкнуться с тем фактом, что его создали другие люди? После всех нарциссических недугов, вызванных произведенным Коперником и Дарвином разрушением нашего геоцентрического и антропоцентрического представления о мире, третье децентрирование нашего образа мира — подчинение нашей плоти и жизни биомеханике — мы, возможно, переживем гораздо более спокойно.

Человек, спрограммированный при помощи евгеники, должен жить с сознанием того, что его генетическая структура является результатом намеренного воздействия (преследовалась цель изменить ее фенотипические особенности). Прежде чем мы сделаем какие-либо выводы о нормативной оценке этого факта, следовало бы прояснить сами масштабы травм, которые может вызвать подобная инструментализация. Моральные убеждения и нормы покоятся, как сказано, на жизненных формах, репродуцируемых коммуникативным поведением связанных с этими жизненными формами людей. И так как индивидуация осуществляется посредством социализирующего медиума тесной языковой коммуникации,

67

то интеграция индивида особым образом зависит от оберегающего характера окружающей его среды. В этой связи становятся понятны обе кантовские формулировки морального принципа.

«Целевая формула» категорического императива содержит требование рассматривать каждую личность «всегда как цель в самой себе» и никогда не использовать ее «просто как средство». Лица, принимающие участие в коммуникации, должны продолжать свою интеракцию и в конфликтных случаях, в условиях прекращения коммуникативного поведения. Они обязаны рассматривать себя, исходя из перспективы участия первого лица в другом как во втором лице, и приходить с другим к общему пониманию относительно чего-либо, вместо того чтобы с позиции наблюдателя, взирающего на другого человека в третьем лице, превращать этого другого в предмет и инструментализировать для собственных целей. Морально релевантная граница инструментализации обозначается следующим образом: в отношении второго лица с необходимостью исключается любое вмешательство первого лица; при этом остаются, по сути, незатронутыми коммуникативные отношения, то есть возможность ответа и оценки, иными словами, то, каким образом и посредством чего личность остается сама собой, действуя, подвергаясь критике и отвечая на нее. Это «для себя» бытие цели «в себе», которое мы должны уважать в другой личности, находит, в частности, свое выражение в способности быть творцом собственного образа жизни, ориентирующегося на соответствующие притязания человека. Каждый человек интерпретирует мир, исходя из собственной перспективы, действует, руководствуясь собственными мотивами, создает собственные проекты, следует собственным интересам и намерениям и является источником своих аутентичных притязаний.

Конечно, действующие субъекты могут и не нуждаться в запрете на

инструментализацию уже потому, что выбор собственных целей они контролируют (в смысле Гарри Франкфурта) еще и собственными целями более высокого порядка — универсализированным целеполаганием, ценностями. Категорический императив требует от каждого подчинить перспективу

68

первого лица intersубъективно разделяемой мы-перспективе, из которой могут возникать все ценностные ориентации, *способные* сообща *становиться всеобщими*. Сама формула цели наводит мосты к формуле закона. Идея того, что значимые нормы должны найти всеобщее признание, проясняется посредством характерных определений, согласно которым в каждой личности, к которой мы относимся как к цели для самой себя, нам следует уважать ее «человеческое»: «Поступай так, чтобы человечество, заключенное как в твоей личности, так и в личности всякого другого человека, ты использовал всегда только как цель, но никогда — просто как средство». Идея человеческого обязывает нас усвоить такую мы-перспективу, посредством которой мы, в свою очередь, наблюдали бы за собой как за членами некоего *инклюзивного* сообщества, не исключаящего ни одной человеческой личности.

То, каким образом в конфликтных ситуациях возможна нормативная понимаемость, и обозначает категорический императив как формулу закона, требующую полнейшего соединения собственной воли человека с максимами, которых каждый может желать в качестве всеобщего закона. Отсюда следует, что автономно действующий субъект в тех случаях, когда повседневность прорывается за рамки основополагающих ценностных ориентиров, всегда должен вступать в дискурс для того, чтобы совместными усилиями открыть или выработать нормы, которые в отношении требующего упорядочивания предмета *послужат* основой всеобщего согласия. Обе приведенные формулировки проясняют одну и ту же интуицию в ее различных аспектах. С одной стороны, речь идет о «самоцелеположенности» личности, которая, как индивид, должна быть в состоянии вести свою собственную никем не заменимую жизнь; с другой стороны — о равнозначимом уважении, которое вообще подобает каждой личности в ее уникальности как личности. Поэтому всеобщность моральных норм, охраняющая принцип равного обращения со всеми, не должна оставаться абстрактной; ей надлежит всегда быть чувствительной и внимательной к индивидуальным жизненным ситуациям и планам всех людей.

При этом необходимо принимать в расчет понятие морали, ограничивающей и индивидуацию, и обобщенность. Авторитет

69

первого лица, выражающийся в собственных переживаниях, аутентичных амбициях и инициативах к ответственному поведению и, наконец, в авторстве в отношении своего собственного образа жизни, не должен ущемлять право морального сообщества устанавливать для себя законы. Потому что мораль охраняет свободу индивида вести собственную жизнь лишь в том случае, если применение всеобщих норм не связывает неприемлемым образом игровое пространство реализации индивидуальных жизненных планов. В самой всеобщности действующих норм должна обретать выражение некая не ассимилирующая, ненасильственно-intersубъективная совместность, которая бы во всей широте учитывала основополагающее различие интересов и смысловых перспектив, иначе говоря, не нивелировала, не подавляла, не маргинализировала и не исключала голоса других — чужаков, диссидентов, инвалидов.

Для этого было бы вполне достаточно рационально мотивированного согласия независимых субъектов, способных сказать «нет»: каждое дискурсивно нацеленное согласие обретает свою действенную силу из двойного отрицания обоснованно отвергнутых возражений. Но это нацеленное на практический дискурс согласование не будет *подавляющим* консенсусом только тогда, когда в него включается вся комплексность *переработанных* возражений и неограниченное множество *принимаемых в расчет* позиционных интересов и смысловых перспектив. Потому что для выносящей моральное суждение личности возможность быть собой так же важна, как для морально действующей личности — самостоятельное бытие Другого. В возможности сказать «нет», которой обладают участники дискурса, спонтанное понимание *незамещаемыми* индивидами себя и мира должно становиться языковой реальностью.

В дискурсе все происходит точно так же, как и в действии: «да» и «нет» индивидов учитываются потому, что (и постольку-поскольку) согласие и отрицание являются *самой* личностью, стоящей за человеческими планами, инициативами и амбициями. Если мы

понимаем самих себя в качестве моральных личностей, то интуитивно исходим из того, что мы дейст-

70

вуем и выносим суждения незамещаемо, *in propria persona**, — мы не выражаем никакого иного мнения, кроме своего собственного. Прежде всего именно с позиции этой “возможности быть самим собой” “чужой план”, вторгающийся вместе с генетической программой в историю нашей жизни, может оказаться фактором, создающим помехи. А для возможности быть самим собой также необходимо, чтобы личность чувствовала себя в своем теле как дома. Тело — это посредник воплощения личностного существования, причем таким образом, что при реализации этого существования любая опредмечивающая самореференция, например в высказываниях от первого лица, делается не только ненужной, но и бессмысленной [60]. Телом соединяются смыслы направлений центра и периферии, своего и чужого. Воплощение личности в теле делает возможным не только различие активного и пассивного, действующего и происходящего, делания и нахождения; оно заставляет проводить дифференциацию между действиями, которые мы приписываем самим себе, и действиями, которые мы приписываем другим. Но телесное существование позволяет делать эти различия в перспективах лишь при условии, что личность идентифицирует себя со своим телом. И поскольку личность способна чувствовать себя единой со своим телом, она должна воспринимать его в своем опыте как нечто естественно вырастающее — как продолжение органической, саму себя регенерирующей жизни, из лона которой и родилась эта личность.

Собственная свобода переживается лишь в связи с чем-то, что по своей природе не может быть подчинено. Невзирая на свою конечность, личность знает себя как начало собственных действий и притязаний, в котором невозможно обмануться. Но должна ли она поэтому сводить происхождение самой себя к не подчиняющемуся никому началу, то есть к началу, которое не предрекает ее свободу лишь в том случае, если — как это имеет место с Богом или природой — оно исключает воздействие со стороны *других* лиц? Понятно востребованную роль такого лишенного подчиненности начала выполняет также и

* Собственной персоной, самолично (лат).

71

естественность рождения. Философия редко тематизировала эту взаимосвязь. К редким исключениям принадлежит Ханна Арендт, которая в рамках своей теории действия вводит понятие «натальности».

Арендт исходит из наблюдения, что с рождением каждого ребенка начинается не просто другая, но новая история жизни. Это эмфатическое начало человеческой жизни она соединяет с самопознанием действующего субъекта, способного в свободном решении «создавать новое начало». У Арендт библейское упование «родилось у нас Дитя» отбрасывает эсхатологический отблеск на каждое рождение, с которым тесно связана надежда на то, что некто абсолютно Другой разрывает цепь Вечного Возвращения. Растроганные взгляды людей, присутствующих при появлении на свет новорожденного, выдают это «ожидание неожиданного». В этой неопределенной надежде на новое власть прошлого неизбежно разбивается о будущее. С помощью понятия «натальность» Арендт предлагает навести мосты между отличающим живое существо началом и сознанием взрослого субъекта, способного полагать начала новым последовательностям действий: «Новое начало, приходящее в мир с каждым рождением, лишь потому способно достичь значимости в мире, что пришельцу присуща способность самому вносить новую инициативу, то есть поступать. В смысле инициативы — полагания *initium** — элемент действия, поступка таится во всякой человеческой деятельности, и это означает не что иное, как именно то, что всю эту деятельность ведут существа, пришедшие в мир через рождение и подчиненные условию рождаемости (натальности)» [61].

Люди ощущают в себе, в своих поступках свободу начать что-то новое потому, что уже само рождение, как водораздел между природой и культурой, означает некое новое начало [62]. Я понимаю это замечание таким образом, что вместе с рождением устанавливается дифференциация между судьбой социализации личности и естественной судьбой ее организма. Только ссылка на это различие между природой и культурой, между никому не подвластными началами и пластично-

* Начало (лат.).

72

стью исторических практик позволяет действующей личности осуществлять перформативные самоприписывания, без которых она не могла бы понимать саму себя как инициатора своих действий и притязаний. Потому что бытие личности самой собой требует наличия некоего исходного пункта, находящегося по ту сторону традиций и интеракционных взаимосвязей образовательного процесса, в котором личная идентичность прежде всего и формируется жизненно-исторически.

Разумеется, личность может рассматривать себя автором приписываемых ей действий и источником аутентичных притязаний лишь в том случае, если она подчинена континуитету самости, остающейся идентичной самой себе на протяжении всей истории жизни. Без этого подчинения мы не смогли бы рефлексивно относиться к нашей социализационной судьбе и формировать ревизионерное *само*-понимание. Актуальное сознание — быть творцом своего поведения и своих притязаний — переплетено с интуицией быть призванным, стать творцом критически усвояемой истории жизни. Но личность, которая была бы исключительно продуктом определенной, исключительно пассивно переживаемой социализационной судьбы, ускользает от нас в потоке образовательных констелляций, отношений и релевантностей своей «самости». Континуирование бытия самим собой возможно для нас в изменениях истории жизни лишь потому, что мы способны зафиксировать различие между тем, что *мы* есть, и тем, что с *нами* происходит, в рамках телесного существования, предполагающего наличие за процессом социализации некой исконной природной судьбы. Неподчиненность существующей как бы в плюсквамперфекте природной судьбы представляется для сознания свободы сущностным фактором. Но должна ли она иметь аналогичное значение и для возможности быть самим собой как таковой?

Из суггестивного описания Ханны Арендт еще не следует, что анонимные последовательности действий, заполнившие генетически обработанный организм, должны обесценивать собственное тело как основание для приписывания ему бытия самости. При том что в генетической программе собственного организма поселяются чужие замыслы, может ли рождение означать то самое начало, которое наделяет действующий

73

субъект сознанием, способным всегда становиться новым началом? Тот, кто сталкивается с наличием в своем генофонде следов чужого замысла, должен как-то на это реагировать. Запрограммированная личность понимает проникшее в нее посредством измененного генома намерение «программиста» не как естественный факт, но как контингентное обстоятельство, ограничивающее игровое пространство ее деятельности. Осуществляя свой замысел, «программист» вмешивается в интеракцию скорее как союзник; *внутри* игрового пространства деятельности программируемого человека он не выступает в качестве противника. Но что морально сомнительного видится в странной неуязвимости интенции других *peers*, вторгающейся посредством генных изменений в историю жизни?

VI. Моральные границы евгеники

В либеральных обществах каждый гражданин обладает равным правом осуществлять свои индивидуальные жизненные планы наилучшим образом. Это этическое игровое пространство свободы — делать из жизни, которая может и не удалась, наилучшее — определено *также* и генетически обусловленными способностями, наклонностями и особенностями. С позиции нравственной свободы, в ситуации, когда мы вынуждены проживать свою жизнь в тех исходных органических условиях, которые сами не выбираем, генетически запрограммированная личность оказывается в таком же самом положении, как и личность, рожденная естественным образом. Правда, евгеническое программирование желательных качеств и наклонностей становится морально сомнительным в том случае, если оно жестко вписывает подвергаемую его воздействию личность в рамки определенного жизненного плана или, по крайней мере, специфическим образом ограничивает ее в свободе выбора собственной жизни. Взрослеющий человек может, естественно, по аналогии, например, с профессиональной традицией родительского дома, сделать своим «чужое» намерение, которое заботливые родители до его рождения связали с той или иной склон-

74

ностью к определенным навыкам. Будет ли он рассматривать ожидания честолубивых

родителей, рассчитывающих на то, что их отпрыск проявит высокую математическую или музыкальную одаренность, сквозь призму своей рефлексии в отношении плотной ткани домашней социализации или он будет иметь дело с генетической программой — все это не несет в себе существенных различий до тех пор, пока являющаяся объектом этих ожиданий личность преобразовывает их в собственные устремления и понимает свою симптоматически познаваемую одаренность как шанс и обязанность прилагать собственные усилия.

В случае «усваиваемой» подобным образом интенции эффект отчуждения от собственного телесного существования и соответствующее ограничение этической свободы вести «собственную» жизнь могут и не иметь места. Но, с другой стороны, пока мы не можем позволить себе быть уверенными в гарантированной гармонизации своих устремлений и чужих намерений, мы не можем исключать возможность *диссонантных случаев*. Так становится очевидным, что естественная и социализированная судьбы в морально релевантном плане отличаются друг от друга [63]. Процесс социализации осуществляется лишь через коммуникативное поведение и проявляет свою формирующую силу в процессах общения и принятия решений, которые со стороны задействованных в них взрослых личностей связаны с внутренними основаниями и в том случае, если для самого ребенка в данном состоянии его когнитивного развития «пространство оснований» остается еще не освоенным. Интерактивная структура образовательных процессов, в которых ребенок всегда исполняет роль второго лица, делает формирующие характер родительские ожидания принципиально «уязвимыми». Так как психически скованная детская «делегация» может также состояться только посредством обоснования, то взрослеющие личности принципиально стремятся воспользоваться шансом возложить на себя ответственность за собственные поступки и тем самым ретроактивно освободиться от того положения, которое свойственно детскому возрасту [64]. Они способны ретроспективно нивелировать асимметрию детской зависимости и, критически «доделывая» процесс собственного становления,

75

преодолеть ограничивающие их свободу предшествующие ступени социализации. Даже невротические фиксации можно распутать аналитически посредством переработки соответствующих точек зрения.

Именно этот шанс как раз и отсутствует в случае генетической фиксации, как она осуществляется родителями на основании собственных предпочтений. Генетическая интервенция не формирует коммуникативного игрового пространства, которое соответствовало бы запланированному ребенку как второму лицу и вовлекало бы его в процесс общения. Исходя из перспективы подростка, инструментальную фиксацию нельзя, словно патогенную тенденцию процесса социализации, подвергнуть ревизии путем «критического усвоения». Она не позволяет взрослому человеку, обращающемуся к прошлому, к совершенному в отношении его еще до момента рождения вмешательству, осуществить *ревизионарный* процесс обучения. *Прискорбное* столкновение с генетически зафиксированным намерением третьего лица является безвыходным. Генетическая программа — это немой факт: тот, кто ропщет на генетически зафиксированные намерения, все равно не может, подобно естественно рожденным личностям, относиться в процессе рефлексивно усвояемой и произвольно продолжающейся истории жизни к своим дарованиям (и своим недостаткам) таким образом, чтобы подвергнуть оценке самоочевидность этих дарований и недостатков, получая на выходе *продуктивный* ответ. В остальном эта ситуация напоминает ситуацию клона, который через моделирующую оглядку на личность и историю жизни своего сдвинутого во времени «близнеца» лишается собственного уникального будущего [65].

Улучшающие евгенические вмешательства ущемляют этическую свободу постольку, поскольку они фиксируют затрагиваемую личность на намерениях третьего лица, мешая ей тем самым непредвзято воспринимать себя как единственного автора собственной жизни. Возможно, было бы легче идентифицировать себя со способностями и навыками, нежели с предрасположенностями или характерными особенностями, но для проявления у аффилированной личности эффекта психического резонанса

76

требуется только намерение, связанное с планом программирования. В негативном случае, случае отказа от крайнего и высокогенерализованного зла возникают надежные основания, чтобы согласиться с тем, что аффилированная личность может принять евгенически поставленную цель.

Либеральная евгеника касается не только беспрепятственной возможности программируемой личности быть самой собой. Подобная практика создала бы одновременно и не имеющие прецедента межличностные отношения. Вместе с необратимым решением, которое одна личность принимает в отношении желательного для устройства генома другой личности, между ними обеими возникает тот тип отношений, который ставит под вопрос до сих пор само собой разумеющееся условие для морального самопонимания личностей, автономно действующих и выносящих суждения. Универсалистское видение права и морали исходит из того, что осуществлению эгалитарного порядка межличностных отношений ничто не препятствует. Естественно, на наше общество накладывает свой отпечаток манифестируемые, равно как и структурные виды насилия. Оно пронизано микровластью замалчиваемых репрессий, изуродовано деспотическим подавлением, политическим бесправием, социальной беспомощностью и экономической эксплуатацией. Однако если бы мы не знали, что эти постыдные отношения могут быть *также и другими*, мы не могли бы даже возмущаться. Убежденность в том, что все личности получают одинаковый нормативный статус и обязаны друг другу взаимно-симметричным признанием, исходит из фундаментальной обратимости межличностных отношений. Никто не может зависеть от другого принципиально необратимым образом. Но вместе с генетическим программированием возникает во многих отношениях асимметричное отношение — своего

рода патернализм.

В постоянной смене поколений, в отличие от *социальной* зависимости отношений между родителями и детьми, прекращающейся по мере взросления ребенка, *генеалогическая* зависимость детей от родителей, несомненно, необратима. Родители зачинают своих детей, а не дети — родителей. Но эта зависимость касается единственно того существования, которое, скажем с упре-

77

ком, парадоксальным образом всегда остается абстрактным, то есть речь идет не о так-бытии детей, а о некой качественной определенности их будущей жизни. По сравнению с социальной зависимостью, *генетическая* зависимость запрограммированной своим «дизайнером» личности достигает своего апогея в одном-единственном акте, с которым приходится считаться. Но в рамках евгенической практики акты подобного рода — как действия, так и воздержание от действий — лежат в основе социального отношения, снимающего обыденную «взаимность равных по происхождению» [66]. Планирующее программу лицо в одностороннем порядке, не подчиняясь никакому обоснованному консенсусу, распоряжается генофондом другого человека, по-патерналистски задавая в отношении зависимой от него личности направление развития, релевантное на протяжении всей истории ее жизни. Зависимая личность может интерпретировать намерение «программиста», но ревизовать его или сделать его недействительным она не в состоянии. Последствия необратимы, потому что патерналистское намерение концентрируется в обезоруживающей генетической программе, а не в коммуникативно сообщаемой социализаторской практике, которая «питомцем» может быть переработана.

Необратимость последствий предпринимаемой в одностороннем порядке генной манипуляции означает проблематичность ответственности для того, кто способен принять решение произвести эту манипуляцию. Но должна ли такая необратимость *per se** означать, что для личности, подвергшейся манипуляции, ее моральная автономия неизбежно ограничена? Все личности, в том числе и рожденные естественным образом, так или иначе зависимы от своих генетических программ. Зависимость от *намеренно* установленной генетической программы оказывается релевантной для морального самопонимания запрограммированной личности на ином основании. Этой личности принципиально отказано в возможности поменяться ролями со своим «программистом». «Продукт», если заострить проблему, не может со своей стороны спроектировать дизайн для своего дизайнера. Программиро-

* Сама по себе (лат.).

78

вание интересует нас здесь не с той точки зрения, ограничивает ли оно возможность быть самим собой и этическую свободу другого человека, но в том аспекте, препятствует ли оно и если да, то как именно симметричным отношениям между «программистом» и «спроектированным» им «продуктом». Евгеническое программирование задает непрерывность самой зависимости между личностями, которым известно, что для них принципиально исключена возможность поменяться своими *социальными* местами. Но

подобная — в силу своей аскриптивной* закрепленности — необратимая социальная зависимость образует среди взаимно-симметричных отношений признания морального и правового сообщества свободных и равных личностей некое чужеродное тело.

Прежде в социальных интеракциях сталкивались только рожденные, а не «сделанные» личности. В том биополитическом будущем, которое рисуют сторонники либеральной евгеники, на эту горизонтальную взаимосвязь наложится деятельная и коммуникативная взаимосвязь между поколениями, вертикально пронизанная преднамеренно измененным геномом последующих поколений.

Теперь можно было бы обратиться к тезису, что именно демократическое конституционное государство и формирует соответствующие рамки и средства для поиска возможностей выравнивания обратимости, недостающей отношениям между поколениями, посредством правовой институционализации процесса и восстановления нарушенной симметрии на основе универсализующего нормирования. Но может ли подобная процедура избавить родителей от сомнительной ответственности индивидуального решения, опирающегося лишь на собственные предпочтения? Может ли легитимность общей демократической воли освободить родителей, формирующих генетическую судьбу своего ребенка соответственно собственным предпочтениям, от порока патернализма и вернуть лицам, затронутым евгеникой, равноправный статус? Ведь постоль-

* От лат. *ascriptivus* — приписанный, зачисленный сверх штата, например в легион, или «приписанный к земле», т.е. закрепленный определенными отношениями, крепостной.

79

ку, поскольку эти лица в качестве демократических соавторов правового регулирования вовлекаются в консенсус, наводящий мосты между поколениями и снимающий на уровне общей воли не разрешимую в единичном случае асимметрию, они не должны воспринимать себя всего лишь зависимыми людьми.

Этот мысленный эксперимент отчетливо демонстрирует, почему поиск восстановления нарушенного равновесия с неизбежностью должен закончиться ничем. Нужный для этого политический консенсус не может быть ни слишком сильным, ни слишком слабым. Он не может быть слишком сильным, потому что *объединяющая* связь коллективных целей по преодолению согласованно обозначенного зла антиконституционно вмешивались бы тогда в частную автономию граждан. Он не может быть слишком слабым, потому что простое *разрешение* применять евгенический процесс вряд ли освободит родителей от моральной ответственности в высшей степени личного выбора; потому что вовсе не исключаются в данном случае проблематичные последствия ограничения этической свободы. В рамках демократически конституированного плюралистического общества, в котором каждому гражданину на основании автономного образа жизни полагаются равные права, практика улучшающей евгеники не может быть легитимирована, потому что селекция желательных предрасположенностей априори не свободна от заранее принимаемого решения относительно определенных жизненных планов.

VII. Пионеры самоинструментализации вида?

Какие выводы можно сделать на основании проделанного анализа для оценки современных дебатов вокруг исследований на стволовых клетках и преимплантационной диагностики? Прежде всего в разделе II я стремился объяснить, почему так обманчива надежда на то, что данные споры можно разрешить посредством одного-единственного убедительного морального аргумента. С точки зрения философии не убедительно, что аргумент человеческого достоинства с необходимостью распро-

80

страняется на всю человеческую жизнь «с самого ее начала». С другой стороны, юридическое различие между безусловно признаваемым человеческим достоинством личности и защитой жизни эмбрионов, которая в принципе может перевешивать другие правовые блага, никоим образом не открывает врата безвыходному спору вокруг моральных конфликтов целей. Потому что, как я показал в разделе III, оценка доличностной человеческой жизни не связана с каким-либо «благом» среди других благ. То, как мы обращаемся с человеческой жизнью до момента рождения (или с человеком после его смерти), затрагивает наше самосознание как видовых существ. И с этим самосознанием с позиции этики вида тесно переплетаются наши представления о самих

себе как моральных личностях. Наше видение доличностной человеческой жизни — и наше обращение с ней — образуют, так сказать, стабилизирующее этико-видовое окружение разумной морали субъектов прав человека — создают своеобразный контекст укорененности, который нельзя разрушить, если мы не хотим, чтобы мораль начала пробуксовывать.

Внутренняя взаимосвязь этики защиты вида с тем, как мы осознаем себя в качестве автономных и равных, ориентирующихся на моральные основоположения живых существ, становится более явной на фоне возможной либеральной евгеники. Моральные основания, гипотетически говорящие против подобных практик, отбрасывают свою тень и на те практики, которые как раз и прокладывают путь к либеральной евгенике. Нам следует сейчас спросить себя о том, а сумеют ли последующие поколения в случае вторжения в их генетические структуры примириться с тем, что они не смогут осознавать себя как нераздельных авторов собственной жизни — и не смогут в качестве таковых привлекаться к ответственности за совершаемые проступки. Сумеют ли они примириться с межличностными отношениями, которые уже более не будут соответствовать эгалитарным условиям морали и права? И не изменится ли тем самым грамматическая форма нашей моральной языковой игры в целом — понимание способных к языку и действию субъектов как существ, в отношении которых считаются обязательными нормативные основания? Аргументы, которые я

81

рассматривал в разделах IV—VI, должны были убедительно продемонстрировать, что эти вопросы встают в ожидании дальнейшего развития генных технологий. Вызывает тревогу практика генетических вмешательств, изменяющих характерные качества. Такая практика переступает границы принципиально коммуникативных отношений между врачом и пациентом, родителями и детьми и подрывает путем евгенической самотрансформации наши нормативно структурированные формы жизни.

Эта обеспокоенность объясняет впечатление, которое может возникнуть при взгляде на дебаты вокруг биотехнологий, в частности на те из них, которые ведутся в бундестаге. Например, депутаты от Свободной демократической партии развивают данный дискурс в стиле нормального определения веса конкурирующих правовых благ, но, кажется, они выбирают неверный тон. Не то чтобы экзистенциальная безусловность в праве быть априори по отношению к взвешиванию интересов. Но, похоже, многие из нас следуют интуитивному убеждению, что мы не можем *определить весомость и значимость* человеческой жизни (тем более на самых ранних ее стадиях), кладя на разные чаши весов свободу исследования (и конкурентность науки), национальную безопасность, желание иметь здоровых детей или (*arguendo** предполагаемые) перспективы получения новых методов излечения тяжелых генетических заболеваний. Но то, что может выразить эта интуиция, находит ли свое выражение в следующей предпосылке: «человеческая жизнь уже в самом своем начале так же не имеет абсолютной защиты, как и жизнь личностей»?

Связанные с преимплантационной диагностикой опасения могут быть обоснованы более непосредственно, нежели архаическое сдерживание исследований эмбрионов в потребительских целях. То, что удерживает нас от легализации преимплантационной диагностики, двойственно: это и производство эмбрионов с заранее оговоренными свойствами, и сама разновидность этих оговорок. Создание ситуации, при которой в случае обнаружения больного эмбриона мы отказываем ему в праве на

* Со всей очевидностью (лат.).

82

существование, столь же сомнительно, как и селекция в соответствии с утвержденными в одностороннем порядке критериями. Селекция должна предприниматься в одностороннем порядке и в этом смысле являться инструментализирующей, потому что в ее основу не может быть положено предвосхищающее согласие, которое, как в случае генно-терапевтического вмешательства, можно было бы перепроверить при определении позиции пациента — по крайней мере задним числом, — ведь никакой личности здесь в итоге не возникает. В этом случае — иначе, чем в случае проведения исследований на эмбрионах, — все-таки можно «взвесить морально». При этом на противоположную чашу весов брошен факт приемлемости для будущей личности ужасных страданий [67]. Поборники правила, которое ограничивало бы допустимость селективных методов немногочисленными, недвусмысленно крайними случаями моногенетически обусловленных наследственных заболеваний, могут в противовес аргументу защиты жизни выдвигать в первую очередь

[68] по-адвокатски отстаиваемый интерес будущего больного избежать будущей жизни, отягощенной непереносимой болезнью.

То обстоятельство, что мы проводим *в отношении другого* имеющее далекоидущие последствия различие между ценной и не ценной жизнью, и в этом случае вызывает некоторое беспокойство. Не ошибаются ли родители, решающиеся на селекцию, руководствуясь собственным желанием иметь здоровых детей, в своей клинической, ориентированной на цель выздоровления позиции? Не ведут ли они себя фиктивно, относясь к нерожденным людям во втором лице и считая, что эмбрионы *сами по себе* могли бы сказать «нет» в отношении некоего определенным образом ограниченного существования, — при всем том, что эту фиктивность невозможно проверить? Сам я не уверен в этом. Но усиливает ли это доводы оппонентов, ссылающихся (как недавно это сделал бундеспрезидент) на дискриминирующие побочные последствия и проблематичные эффекты привыкания к любой ограничительной оценке того или иного модуса человеческой жизни, оказывающего якобы отрицательное влияние?

Совершенно иная ситуация возникнет, если однажды развитие генной технологии позволит в случае диагноза тяжелого

83

генетического заболевания сразу же осуществить генно-терапевтическое вмешательство, делая тем самым селекцию излишней. Благодаря этому был бы преодолен порог негативной евгеники. Упоминавшиеся уже основания приводятся теперь в защиту свободного применения преимплантационной диагностики; они могут иметь значение и для изменяющих гены вмешательств — и нет необходимости взвешивать нежелательную инвалидность, кладя на противоположную чашу весов требование защиты жизни эмбриона, которому «отказывают» в праве на существование. Реализованное на практике (предпочтительно на клетках тела) изменение генов, которое было бы ограничено однозначными терапевтическими целями, можно уподобить борьбе с эпидемиями и массовыми заболеваниями. Глубина же оперативного средства проникновения не оправдывает запрета на медицинское вмешательство.

Более комплексное объяснение требует отказаться от мысли о том, что исследование эмбрионов в потребительских целях инструментализирует человеческую жизнь ради ожиданий удовлетворить необходимые потребности средствами научного прогресса, ход которого невозможно точно прогнозировать. Здесь заявляет о себе следующая позиция: «Эмбрион — даже если он зачат в пробирке — это будущий ребенок будущих родителей, и не более. Для использования в других целях он не предназначен» (Марго фон Ренессе). Насколько эта позиция независима от онтологических убеждений о начале личностной жизни, настолько она не оправдана метафизически истолкованным представлением о достоинстве человека. Правда, такую же малую роль играет и моральный аргумент, который я выдвигаю против либеральной евгеники. Во всяком случае, этот аргумент дает о себе знать не непосредственно. Ощущение того, что мы не должны инструментализировать эмбрион, словно вещь, для каких-то *других* целей, находит свое выражение в требовании предвосхитительно относиться к эмбриону *как ко второму лицу*, которое, *если* оно *будет* рождено, *может* стать участником этих отношений. Однако экспериментальное или «потребительское» использование эмбрионов в исследовательской лаборатории отнюдь не нацелено на рождение. В каком же тогда смысле оно может «сделать ошибочной» клини-

84

ческую позицию по отношению к существу, получаемое постфактум согласие которого можно по меньшей мере принципиально ему приписать?

Ссылка на коллективное благо метода исцеления, который может быть развит, скрывает обстоятельство инструментализации, не совместимой с клинической позицией. Естественно, исследование эмбрионов в потребительских целях невозможно оправдать с клинической точки зрения исцеления, потому что она сориентирована на терапевтическое обращение со вторым лицом. Правильно понятая клиническая точка зрения индивидуализирует. Однако почему мы измеряем лабораторные исследования масштабом неких виртуальных отношений между врачом и пациентом? Если этот встречный вопрос не отсылает нас обратно к эссенциалистскому спору о «сущностном» определении эмбриональной жизни, то в итоге, по-видимому, остается лишь соизмерение благ, результат которого всякий раз остается открытым. Однако, если доличностная жизнь, как я стремился показать в разделе III, обладает весом *особого рода*, то к нормальному процессу соизмерения решение этого спорного вопроса не сводимо.

В этой ситуации некоторые шансы получает распространенный аргумент, согласно которому — с точки зрения человеческой природы — развитие генной технологии позволит сделать не такими резкими глубокие категориальные различия между субъективным и объективным, выросшим и сделанным. Поэтому вместе с вопросом об инструментализации доличностной жизни на первый план выходит проблема самосознания с позиции этики вида; самосознание связано с принятием решения относительно того, окажемся ли мы способны и впредь понимать самих себя как существ, которые выносят моральные суждения и морально поступают. Там, где недостает веских моральных оснований, мы должны придерживаться руководства с позиции этики вида [69].

Предположим, что наряду с исследованием эмбрионов в потребительских целях внедряется практика, которая, исходя из других перспектив развития высоких коллективных благ (таких, как, например, новые методы исцеления), крайне низко оценивает защиту доличностной человеческой жизни. Десен-

85

сибилизация нашего взгляда на человеческую природу, идущая рука об руку с *привыканием* к подобной практике, сделала бы путь к либеральной евгенике более ровным. Во всем этом мы уже сегодня можем распознать «прошедшее в будущем», к чему, как к своеобразному Рубикону, который нам надлежит перейти, со временем начнут взывать апологеты. Взгляд на возможное будущее человеческой природы учит нас тому, что регулирование необходимо, и теперь оно наконец-то существует. Нормативные ограничения при обращении с эмбрионами рождаются из позиции морального сообщества личностей, защищающегося от пионеров самоинструментализации вида для того, чтобы — мы скажем: в расширившейся до масштабов этики вида заботе о самих себе — сохранить нетронутой свою коммуникативно структурированную жизненную форму.

Исследования на эмбрионах и преимплантационная диагностика вызывают брожение умов прежде всего потому, что они *экземплифицируют* опасность, связанную с перспективой «выращивания людей». Вместе с контингенцией слияния двух цепочек хромосом связь поколений утрачивает естественную способность к росту, до сих пор считавшуюся тривиальным элементом заднего плана нашего самопонимания с позиции этики вида. Если мы откажемся от «морализации» человеческой природы, то, возможно, между поколениями возникнет интенсивная деятельная связь, которая, пронизывая современные переплетения интеракций, будет иметь лишь одностороннюю вертикальную направленность. Тогда как действительная история культурных традиций и образовательных процессов, как показал Гадамер, разворачивается посредством вопросов и ответов, зародыши не могут словесно обсуждать генетические программы, с которыми они появляются на свет. Внедрение ориентированных на преференции биотехнологических методов обращения с человеческой жизнью не может не затронуть нашего нормативного самопонимания.

Исходя из этой перспективы, оба противоречащих друг другу новшества уже на ранней стадии своего развития наглядно демонстрируют, как может измениться модус нашей жизни, если в нее *внедряются* трансформирующие ее качество генно-технологические вмешательства; эти вмешательства

86

полностью утратят свои связи с терапевтической, ориентирующей на индивида деятельностью. Поэтому нельзя исключать и того, что вместе с улучшающими евгеническими вмешательствами, соответственно, обретут своих носителей «чужие», генетически фиксированные замыслы относительно истории жизни запрограммированных личностей. В подобных инструментально осуществляемых намерениях выражают себя отнюдь не личности — среди них, как партнеры по диалогу, могут обрести свое место и подвергшиеся генетическому вмешательству лица. Поэтому вопрос о том, влияет ли, и если да, то как именно подобный акт превращения человека в вещь на нашу способность быть самими собой и наши отношения с другими людьми, вызывает у нас такую обеспокоенность. Будем ли мы в состоянии понимать самих себя как личностей, воспринимающих себя нераздельными творцами своей жизни и относящихся ко всем другим людям без исключения как к равным по рождению личностям? На карту оказываются поставлены две сущностные этико-видовые предпосылки нашего морального самопонимания.

Это обстоятельство, несомненно, придает актуальным спорам остроту — правда, лишь

в той мере, в какой у нас вообще имеется экзистенциальный интерес принадлежать к какому-либо моральному сообществу. Вовсе не очевидно, что мы *хотели бы* получить статус члена общества, требующего одинакового уважения к каждому и солидарной ответственности для всех. То, что мы *обязаны* поступать морально, является в смысле (деонтологически определяемой) морали решенным. Но почему мы обязаны *желать*, стремиться быть моральными, если биотехнология подспудно сводит на нет нашу идентичность как видовых существ? Оценка морали в целом — это само по себе не моральное, но этическое суждение, а именно суждение с позиции этики вида.

Без движущей силы моральных чувств долга и вины, без упреков и извинений, без освобождающей энергии морального уважения, без дарующей нам счастье солидарной поддержки, без давления морального отказа, без «дружественности» цивилизованного отношения к конфликтам и противоречиям мы увидим, что (как мы и полагаем сегодня) населенный людь-

87

ми универсум невыносим. Жизнь в моральном вакууме, та ее форма, которая уже не знает, что такое моральный цинизм, не имеет для человека никакой ценности. Это суждение отражается в «импульсе» и стремлении доводить до достойного человека уровня существования и те холодные формы жизни, которые не затронуты моралью. Этим импульсом объясняется и исторический переход к посттрадиционному этапу морального сознания, повторяющийся в онтогенезе.

После того как религиозные и метафизические образы мира потеряли свою всеобщую значимость, после перехода к толерантному мировоззренческому плюрализму мы (или многие из нас) не превратились ни в холодных циников, ни в равнодушных релятивистов. Причина в том, что мы придерживались бинарного кода правильных и неправильных моральных суждений — и хотели ему следовать. Мы перестроили практики жизненного мира и политического сообщества на принципах разумной морали и прав человека, потому что они предоставляли всеобщее основание, охватывающее все мировоззренческие различия [70]. Вполне может быть, что аффективное сопротивление опасным изменениям видовой идентичности, которое наблюдается в наши дни, объясняется — и оправдывается — все теми же мотивами.

Постскрипtum (конец 2001 года)

Я воспользовался привилегией в течение двух недель подряд формулировать тезисы к книге «Будущее человеческой природы» для дискуссии, развернувшейся на коллоквиуме «Право, философия и социальная теория» под руководством Рональда Дворкина и Томаса Нагеля [71]. Возражения, выдвинутые против моих аргументов там, а также в Германии [72], побудили меня к этим *second thoughts**. Хотя я и понимал необходимость определенной экспликации этих аргументов, равно как и некоторой их ревизии, философские глубины дискуссии, затрагивающей естественные основания самопонимания ответственно действующих личностей, стали осознаваться мной гораздо отчетливее. Даже после того, как были сделаны эти записи, осталось множество непроясненных моментов. У меня сложилось впечатление, что достаточно основательным размышлением на данную тему мы еще даже и не занимались. И глубокого анализа прежде всего требует взаимосвязь между неподчиненностью чужому влиянию контингентного начала истории жизни и свободой нравственно оформить, определить жизнь.

1. Мне бы хотелось начать с интересного различия в климате и фоне тех дискуссий, в которых я принимал участие по эту и по ту сторону Атлантики. В то время как философы в Германии часто вступают в принципиальные дебаты, вооружившись нормативно насыщенными понятиями личности и метафизически нагруженными концепциями природы, - для того, чтобы подвергнуть «если» дальнейшего развития генных технологий (прежде всего в областях выращивания органов и репродуктивной медицины) преимущественно

* *Дополнительные размышления (англ.).*

89

скептическому рассмотрению и обсуждению, - то среди американских коллег речь скорее идет о «как-имплементации» в принципе более не подвергающегося сомнению развития, которое в результате широкого применения генной терапии сведется к своего рода *shopping in the genetic supermarket**. Генные технологии, несомненно, подрывным образом внедряются в отношения между поколениями. Но для прагматически мыслящих американских коллег новые практики не поднимают никаких принципиально новых проблем, но лишь обостряют старые вопросы дистрибутивной справедливости.

Такое необремененное другими обстоятельствами восприятие проблемы определяется непоколебимой верой в науку и техническое развитие, и прежде всего «оптикой» либеральной традиции, на которую оказал такое сильное влияние Локк. Эта традиция сосредоточивается на защите свободы выбора индивидуального правового лица от государственного вмешательства и при анализе новых вызовов акцентирует прежде всего угрозы для свободы, возникающие в вертикальном измерении отношений частных лиц к государственному насилию. Перед огромной опасностью неправового применения политического насилия страх перед злоупотреблением социальным насилием, к которому могут прибегать частные лица в горизонтальном измерении своих отношений с другими частными лицами, отступает на задний план. Праву классического либерализма глубоко чуждо вмешивать в действие основных прав «третью сторону».

Исходя из этой либеральной точки зрения, представляется само собой разумеющимся, что решения относительно строения генофонда детей не могут подвергаться никакому государственному регулированию, но отдаются целиком на усмотрение родителей. Для подобной позиции характерно рассматривать открытое генными технологиями игровое пространство решений как материальное продолжение свободы воспроизводства и права родителей, то есть как продолжение основных прав индивида, которые тот может сделать значимыми в своем противостоянии государству. Иная перспектива возникает здесь лишь в том слу-

* *Покупки в генетическом супермаркете (англ.).*

90

чае, если субъективно-публичные права описываются как отражение объективного правового порядка. И тогда такая перспектива может — как в случае защиты жизни нерожденных человеческих зародышей, неспособных самостоятельно отстаивать свои субъективные права, — возложить на государственные органы обязанности по защите прав индивидов. В результате подобной смены перспективы в центре рассмотрения оказываются объективные принципы, налагающие отпечаток на правовой порядок в

целом. Объективное право воплощает и интерпретирует основополагающую идею взаимного признания свободных и равных личностей, вступающих друг с другом в свободные ассоциации для того, чтобы средствами позитивного права сообща легитимно регулировать свою совместную жизнь.

С позиции конституирования демократической общности вертикальные отношения граждан к государству уже не могут находиться в более привилегированном положении, чем горизонтальная сеть отношений граждан друг с другом. В связи с нашей проблемой напрашивается вопрос о том, как родительское право принятия евгенического решения влияет на генетически запрограммированных детей и, если такое влияние существенно, не затрагивают ли его последствия объективно защищенное благополучие будущего ребенка?

Право родителей определять генетические качества ребенка могло бы столкнуться с основным правом другого лица лишь в том случае, если эмбрион был бы уже *in vitro* этим «другим лицом», наделенным абсолютно значимыми основными правами. На этот вызывающий у немецких юристов споры вопрос в условиях мировоззренчески нейтрального конституционного порядка едва ли можно ответить в утвердительном смысле [73]. Я предложил различать *неприкосновенность* человеческого достоинства, о которой говорится в 1-й части 1-й статьи Основного закона (Конституции ФРГ), и *неподвластности* чужому влиянию доличностной человеческой жизни. Последняя, в свою очередь, с учетом открытых для законодательной спецификации основных прав, сформулированных во 2-й части 2-й статьи Основного закона, может быть истолкована в смысле *многоуровневой защиты жизни*. Однако если к моменту генетического вмешательства не признается никакого права безусловной защиты

91

жизни или телесной целостности эмбриона, то аргумент задействованности третьей стороны не находит никакого прямого способа применения.

«Задействованность третьей стороны», которая встречается в евгенической практике, имеет непрямую природу. Она нарушает не право какой-либо уже существующей личности, но, при определенных условиях, умаляет статус личности будущей. Я предполагаю, что это произойдет в том случае, если личность, на которую оказали влияние до ее рождения, затем, после того как она узнает об изменившем ее качества дизайне, станет испытывать трудности с тем, чтобы понимать себя в качестве автономного и равного по происхождению члена ассоциации свободных и равных личностей. В соответствии с таким прочтением материально расширившееся благодаря возможностям евгенического вмешательства право родителей уже не смогло бы непосредственно конфликтовать с гарантированным основными правами «благополучием» ребенка. Но его сознание автономии может ущемляться, а именно то моральное самопонимание, которого надлежит ожидать от каждого члена структурированного на принципах эгалитаризма и свободы правового сообщества, раз уж он должен иметь равные с другими шансы для того, чтобы пользоваться разделенными на всех поровну субъективными правами. Вред, который здесь возможен, лежит не в плоскости незаконного лишения прав. Скорее он состоит в расшатывании статусного сознания носителя гражданских прав. Взрослеющего человека преследует опасность вместе с осознанием контингенции своего природного происхождения лишиться ментального условия для допуска к статусу, благодаря которому он как наделенная правами личность только и может получить действительное наслаждение от равноправия.

Сделав это краткое замечание, мне бы не хотелось развивать далее юридическую дискуссию. Отмеченные выше различия в перспективах, объясняющиеся разницей национальных правовых и конституционных традиций, существуют, помимо прочего, лишь на общих для каждой традиции основоположениях индивидуалистической разумной морали. Сравнение двух указанных правовых культур должно предоставить нам эвристическую возможность прояснить на примере некой юридичес-

92

кой модели различие в плоскостях рассмотрения, от которых зависит моя *моральная оценка* последствий «либеральной евгеники». «Либеральной евгеникой» я называю практику, предоставляющую принятие решения о вмешательстве в геном оплодотворенной яйцеклетки на усмотрение родителей. Это не означает вторжение в свободы, морально полагающиеся каждой рожденной личности независимо от того, была ли она произведена на свет естественным способом или путем генетического программирования. Но «либеральная евгеника» затрагивает необходимую для сознания

подвергающейся генетическому вмешательству личности естественную *предпосылку* быть способной действовать автономно и ответственно. В тексте книги я обсуждал прежде всего два *возможных* последствия распространения практики «либеральной евгеники», а именно:

— генетически запрограммированные личности уже более не рассматривают себя как безраздельных авторов своей собственной истории жизни,

— в отношениях с предшествующими поколениями они уже более не могут без каких-либо ограничений рассматривать себя в качестве равных по происхождению личностей.

Если попытаться точно локализовать этот потенциальный ущерб, то представляется разумным переместить юридическую модель различных уровней в «царство целей», в котором, прежде чем обладать и пользоваться *определенными* правами, необходимо приобрести статус члена ассоциации свободных и равноправных товарищей. В соответствии с этим евгеническая практика способна без какого-либо *непосредственного* вторжения в сферы свободного поведения генетически модифицированного растущего человека ущемлять статус будущей личности как члена универсального сообщества моральных существ. В этом сообществе никто не может подчиняться всеобщим законам вне своей роли автономного создателя, так что какое бы то ни было чужое влияние в смысле подчинения одного лица посредством неправомерного произвола другого лица исключается. Но это в известной мере внутреннее, исключенное из отношений между морально действующими личностями чужое влияние не следует смешивать с внешним, предшествующим вступлению в моральное сообщество чужим влиянием природной

93

жизни или телесной целостности эмбриона, то аргумент задействованности третьей стороны не находит никакого прямого способа применения.

«Задействованность третьей стороны», которая встречается в евгенической практике, имеет непрямую природу. Она нарушает не право какой-либо уже существующей личности, но, при определенных условиях, умаляет статус личности будущей. Я предполагаю, что это произойдет в том случае, если личность, на которую оказали влияние до ее рождения, затем, после того как она узнает об изменившем ее качества дизайне, станет испытывать трудности с тем, чтобы понимать себя в качестве автономного и равного по происхождению члена ассоциации свободных и равных личностей. В соответствии с таким прочтением материально расширившееся благодаря возможностям евгенического вмешательства право родителей уже не смогло бы непосредственно конфликтовать с гарантированным основными правами «благополучием» ребенка. Но его сознание автономии может ущемляться, а именно то моральное самопонимание, которого надлежит ожидать от каждого члена структурированного на принципах эгалитаризма и свободы правового сообщества, раз уж он должен иметь равные с другими шансы для того, чтобы пользоваться разделенными на всех поровну субъективными правами. Вред, который здесь возможен, лежит не в плоскости незаконного лишения прав. Скорее он состоит в расшатывании статусного сознания носителя гражданских прав. Взрослеющего человека преследует опасность вместе с осознанием контингенции своего природного происхождения лишиться ментального условия для допуска к статусу, благодаря которому он как наделенная правами личность только и может получить действительное наслаждение от равноправия.

Сделав это краткое замечание, мне бы не хотелось развивать далее юридическую дискуссию. Отмеченные выше различия в перспективах, объясняющиеся разницей национальных правовых и конституционных традиций, существуют, помимо прочего, лишь на общих для каждой традиции основоположениях индивидуалистической разумной морали. Сравнение двух указанных правовых культур должно предоставить нам эвристическую возможность прояснить на примере некой юридичес-

92

кой модели различие в плоскостях рассмотрения, от которых зависит моя *моральная оценка* последствий «либеральной евгеники». «Либеральной евгеникой» я называю практику, предоставляющую принятие решения о вмешательстве в геном оплодотворенной яйцеклетки на усмотрение родителей. Это не означает вторжение в свободы, морально полагающиеся каждой рожденной личности независимо от того, была ли она произведена на свет естественным способом или путем генетического программирования. Но «либеральная евгеника» затрагивает необходимую для сознания подвергающейся генетическому вмешательству личности естественную *предпосылку* быть способной действовать автономно и ответственно. В тексте книги я обсуждал

прежде всего два *возможных* последствия распространения практики «либеральной евгеники», а именно:

— генетически запрограммированные личности уже более не рассматривают себя как безраздельных авторов своей собственной истории жизни,

— в отношениях с предшествующими поколениями они уже более не могут без каких-либо ограничений рассматривать себя в качестве равных по происхождению личностей.

Если попытаться точно локализовать этот потенциальный ущерб, то представляется разумным переместить юридическую модель различных уровней в «царство целей», в котором, прежде чем обладать и пользоваться *определенными* правами, необходимо приобрести статус члена ассоциации свободных и равноправных товарищей. В соответствии с этим евгеническая практика способна без какого-либо *непосредственного* вторжения в сферы свободного поведения генетически модифицированного растущего человека ущемлять статус будущей личности как члена универсального сообщества моральных существ. В этом сообществе никто не может подчиняться всеобщим законам вне своей роли автономного созаконодателя, так что какое бы то ни было чужое влияние в смысле подчинения одного лица посредством неправомерного произвола другого лица исключается. Но это в известной мере внутреннее, исключенное из отношений между морально действующими личностями чужое влияние не следует смешивать с внешним, предшествующим вступлению в моральное сообщество чужим влиянием природной

93

и ментальной организации *будущей* личности. Потому что вмешательство в пренатальное распределение генетических ресурсов означает новую определенность игровых пространств, в рамках которых будущая личность будет пользоваться своей свободой для формирования собственного жизненного облика.

В дальнейшем мне бы хотелось рассмотреть следующие четыре возражения (лучше сказать, четыре комплекса возражений). Первое возражение направлено фронтально против причинной связи между практиками улучшающей евгеники и опосредованного «чужого влияния» на будущую личность (пункт 2). Второе возражение направлено против предубежденного избрания в качестве типичного примера случая частичного изменения качеств, не затрагивающего идентичность подвергающегося генетическому вмешательству существа (пункт 3). Третье возражение фиксирует сомнение в предпосылках постметафизического мышления и рекомендует в качестве альтернативы перестройку «оснований морали с позиции этики вида» на прочном онтологическом фундаменте (пункт 4). Наконец, я затрагиваю вопрос о том, позволяют ли аргументы против евгенической практики, не являющиеся в настоящий момент предметом дискуссии, делать в актуальных спорах вокруг преимплантационной диагностики и исследований эмбрионов с потребительскими целями имеющие силу выводы (пункт 5).

2. Томас Нагель, Томас Маккарти и другие коллеги заранее уверены, что контраинтуитивные, изменяющие характерные признаки генетические вмешательства имеют следствием субъективно переживаемое чужое влияние, подрывающее в отношениях между поколениями принципиальное равенство позиций. Может ли для моральной позиции личности в системе ее межличностных отношений иметь существенное значение то, зависит ли генетическое «приданое» этой личности от случая родительского партнерского выбора и действия природы — или же от решений дизайнера, на предпочтения которого подвергающийся генетическому вмешательству пациент не в состоянии оказать никакого влияния? Тот, кто вообще хочет принимать участие в моральной языковой игре, должен соответствовать определенным прагматическим условиям [74]. Выносящие моральные суждения и морально действующие субъекты взаимно подчиня-

94

ются условию вменяемости, они приписывают себе и другим способность вести автономную жизнь и ожидают друг от друга солидарности и одинакового уважения. Если, таким образом, статусный порядок моральной общности символически создается и репродуцируется самими участниками, то совершенно невозможно понять, каким образом каждый из них в своем моральном статусе непременно может быть ущемлен ущербной природностью своего генофонда.

Естественно, полагать, что овеществляющая позиция программирующих своего ребенка родителей по отношению к находящемуся *in vitro* эмбриону после рождения найдет свое продолжение в обращении с запрограммированной личностью как с вещью, было бы неубедительно. Д. Бирнбахер ссылается на пример взрослеющих «детей из

пробирки» и справедливо полагает, что в обществе, в котором повсеместно распространятся евгенические практики либо методы репродуктивного клонирования, также не будет никаких трудностей с признанием детей с генетическими изменениями и клонов в качестве «свободных и равных партнеров интеракций». Однако аргумент чужого влияния подразумевает нечто иное; он связан не с дискриминацией, которую подвергаясь генетическому вмешательству личность испытывает со стороны своего окружения, а с *индуцированным* самообесцениванием, признанием ущербности своего морального самопонимания. Быть вовлеченным в сопереживание — это субъективная квалификация, необходимая для того, чтобы быть способным получить в моральной общности статус полноправного члена.

Генетический дизайнер, принимающий решения в соответствии с собственными предпочтениями (или общественными стереотипами), вовсе не причиняет ущерб моральным правам другой личности: он никоим образом не должен обходить ее при дистрибуции основных благ, отстранять от легитимных возможностей выбора или использовать для определенных практик, от которых избавлены другие лица. Скорее он в одностороннем порядке и необратимым образом вторгается в механизм формирования идентичности будущей личности. При этом он не налагает на свободу формирования облика другого никаких ограничений. Но, превращаясь в *соавтора чужой жизни*, он как

95

бы изнутри вторгается в автономное сознание другой личности. У генетически запрограммированной личности, которая лишается сознания контингенции естественных биографических изначальных предпосылок своей жизни [75], отсутствует ментальное условие, наличие которого необходимо во всей полноте, если личность должна ретроспективно возложить ответственность за свою жизнь *только на саму себя*.

Насколько генетически измененная личность чувствует себя определенной «чужим» дизайном в игровых пространствах, предназначенных для реализации ее этической свободы создания своего собственного облика, настолько она страдает от сознания того, что должна разделять авторство в отношении своей собственной жизненной судьбы с каким-то другим автором. Такая *отчуждающая* диффузия или расщепление собственной идентичности является признаком того, что стала рыхлой та ограничительная деонтологическая защитная оболочка, которая охраняет неприкосновенность личности, незаменимость индивида и незамещаемость собственной субъективности. Вследствие этого и в отношениях между поколениями стирается та пунктирная линия, которая делает взрослеющих личностей независимыми от своих родителей. Однако без этой независимости взаимное признание на основе строгого равенства просто не может возникнуть. Против этого сценария измененного будущего, в соответствии с которым собственные жизненные планы человека вступают в конфликт с генетически фиксированными намерениями другого лица, было выдвинуто три специальных возражения.

а) Почему взрослеющая личность не может оказываться в ситуации конфликта равным образом как с генофондом, ставшим объектом генетической манипуляции, так и с генофондом, полученным ею от рождения? Почему и в том и в другом случае она не должна одинаковым образом «оставлять невостребованной», например, свою математическую одаренность, если ей хочется стать музыкантом или профессиональным спортсменом? Оба эти случая, несомненно, отличаются друг от друга тем, что предпочтение родителей наделить своего ребенка *этим*, а не *другим* генетическим «приданым» относится к сфере ответственно принимаемых решений. Распространение принуждения

96

на генетические структуры будущей личности означает, что любая личность, независимо от того, является ли она генетически запрограммированной или нет, может отныне рассматривать строение своего генома как следствие некоего с ее точки зрения предосудительного действия *либо бездействия*. Взрослеющая личность может призвать своего дизайнера к ответу и потребовать от него объяснения, почему тот, решив наделить ее математическими способностями, совершенно *отказал* ей в способности добиваться высоких спортивных успехов или в музыкальной одаренности, которые были бы гораздо нужнее для карьеры профессионального спортсмена или пианиста и к реализации которых эта личность в действительности стремится. Такая ситуация ставит вопрос о том, можем ли мы вообще брать на себя ответственность за распределение естественных ресурсов и тем самым за обустройство игрового пространства, внутри которого другая

личность однажды разовьет свою собственную жизненную концепцию и будет ее придерживаться?

б) Между тем, если продемонстрировать, что различие между естественной судьбой и судьбой социализации не является настолько глубоким, как этого можно было бы ожидать, данный аргумент утратит свою убедительность. Практика ориентированного на определенную цель, руководствующегося теми или иными фенотипическими качествами (по образцу селекции породистых лошадей) выбора партнеров по браку, разумеется, не является убедительным примером отсутствующих здесь резких разграничений. Более значимым представляется случай спортивно или музыкально одаренного ребенка, который может развиться в звезду большого тенниса или преуспевающего солиста лишь при условии, что честолюбивые родители вовремя распознают в нем талант и будут всячески поддерживать его. К определенному моменту дисциплиной и упражнением они должны привести эту одаренность к полному раскрытию врожденных задатков. Речь при этом может идти скорее о дрессуре, нежели о подчиненном принятии предложения вышестоящего лица. Давайте представим в этом случае подростка, у которого совсем другие жизненные планы и который обвиняет своих родителей в тех муках, которые ему причиняет вся эта бесполезная, как ему кажется, муштра. Или представим другого подростка, кото-

97

рый чувствует себя заброшенным и попрекает своих родителей, позволивших зарыть его талант в землю, за то, что они лишили его необходимой поддержки.

Согласимся с тем, что эта педагогическая практика по своим последствиям почти ничем не отличается от соответствующей евгенической практики (разве что последняя сводит до минимума муки муштры). *Tertium comparationis** образует здесь невозможность отмены решений, задающих определенное направление истории жизни другой личности. Иначе чем с позиции фаз созревания, объясняющих, почему дети при наличии необходимых педагогических стимулов обучаются ускоренными темпами лишь в определенном возрасте, речь в данном случае должна идти не о поддержке — или об отказе от поддержки — *общего* когнитивного развития, но о *специальном* влиянии, имеющем последствия только для индивидуального развертывания будущей истории жизни. Но представляют ли подобные случаи чрезмерной либо недостаточной программы упражнений, которые в зависимости от контекста и точки зрения страдающего лица означают репрессии или отсутствие поддержки, муштру или пренебрежение, вообще противоположные примеры?

Эти программы, хотя они и вмешиваются в социализацию, а не в организм человека, с учетом их необратимости и специфичности последствий для истории жизни, несомненно, располагаются на той же самой линии, что и сопоставимые с ними случаи генетического программирования. Но так как в случае своего применения и те и другие программы навлекают на себя упреки, базирующиеся на одних и тех же основаниях, то какую-либо одну из них невозможно реализовать на практике без того, чтобы прежде не снять с другой аналогичные обвинения. Насколько родителей можно обвинить в тех или иных определенных методах педагогического руководства за то, что они предвзято относятся к способностям, могущим в непредсказуемом контексте позднейшей истории жизни ребенка иметь *амбивалентные* последствия, настолько и создатель генетической программы повинен в том, что он узурпирует ответственность за

* «Третье в сравнении» (лат.), т.е. общее двух сравниваемых предметов, служащих основанием для их сравнения (логический термин).

98

жизнь будущей личности, которую эта личность должна сама у себя вырабатывать при условии, что ее сознание не встретит в своем автономном функционировании никаких помех. Проблематичность детской дрессуры, которая, помимо своих непредсказуемых амбивалентных последствий для истории жизни подвергнутого ей ребенка, является фактически необратимой, высвечивая к тому же тот самый нормативный фон, на котором выглядят проблематичными также и соответствующие евгенические практики. Этот фон образован нашей полной этической ответственностью за самих себя и — всегда контрафактической — зависимостью, связанной с нашей способностью критически усваивать свою собственную историю жизни, вместо того чтобы быть обреченными фаталистски принимать последствия социализационной судьбы.

с) К аргументу чужого влияния можно прибегать лишь тогда, когда мы исходим из того, что выбранное из множества альтернатив «приданое» *ограничивает* горизонт

будущих жизненных планов личности. Однако если мы предадимся свободному полету фантазии, то можем предположить, что опасность фиксированности личности на определенных вариантах идентичности, очевидно, сводится на нет в длинном ряду запрограммированных качеств (таких, как цвет волос, размеры тела или «красота» в целом), предрасположенностей (таких, как миролюбие, агрессивность или «сила характера»), способностей (таких, как атлетическая ловкость и выносливость или музыкальная одаренность) и «основополагающих благ» (то есть таких генерализованных способностей, как сила тела, разум или память). Дитер Бирнбахер и другие авторы не видят никакого убедительного основания в признании того, что личность ретроспективно смогла бы отказаться от *увеличения* своих природных ресурсов и от *большей величины* основных генетических благ [76].

Однако возникает следующий вопрос: можем ли мы знать, *расширяет* ли *то или иное* генетическое «приданое» в действительности игровое пространство формирования образа жизни другого лица? В состоянии ли родители, желающие для своих детей лишь лучшего, действительно предусмотреть все обстоятельства — и взаимодействия этих обстоятельств, — при которых, к примеру, блестящая память или высокие интеллектуаль-

ные способности (как бы мы их ни определяли) окажутся благотворными? Хорошая память благотворна часто, но отнюдь не всегда. Неспособность забывать может стать проклятием. Смыслы релевантностей и обучение традициям основаны на селективности нашей памяти. Часто переполненное хранилище данных препятствует продуктивному обращению с теми данными, которые нужны.

Это же относится и к выдающимся интеллектуальным способностям. Можно предвидеть, что во многих ситуациях они окажутся явным преимуществом. Но какое влияние окажут в обществе, в котором господствует конкуренция, именно таким путем приобретенные «изначальные преимущества», например, на формирование характера высокоодаренных людей? Как станет такой человек интерпретировать и использовать свою исключительную одаренность — невозмутимо, суверенно или преисполнившись неумного тщеславия? Как будет он перерабатывать подобную способность, которая выделяет его среди остальных и может вызвать зависть у окружающих, в рамках социальных отношений? Точно так же и высоко-генерализованное благо здорового тела не обладает в контексте разных историй жизни одинаковой ценностью. Родители даже не могут знать о том, а не обернется ли в итоге легкий телесный недостаток их ребенка в преимущество для него.

3. Исходя из этой перспективы, можно ответить и на то возражение, что в качестве типичного примера я выбрал случай генетического изменения характерных признаков. Рональд Дворкин выступил против меня с поучительной вариацией четырех условий, которые в моем мысленном эксперименте замалчиваются. В случае чужого влияния, который я рассматриваю в своем тексте:

— генетическое вмешательство предпринимается третьим лицом, но не самой подвергающейся этому вмешательству личностью (условие а);

— подвергнутая генетическому программированию личность ретроспективно приобретает знание о пренатальном вмешательстве в свои генные структуры (условие b);

— такая личность понимает себя в качестве личности с отдельными генетически измененными качествами, которая

100

остается идентичной сама себе в том смысле, что способна по отношению к генетическому вмешательству занять некую гипотетическую позицию (условие c);

— между тем такая личность отказывается усваивать генетические изменения в качестве «составной части своей личности» (аргумент d).

ad a) Аргумент чужого влияния повисает в воздухе, если представить, что личность, подвергшаяся до рождения генетическому вмешательству, совершенному в известной мере с теми или иными оговорками, позднее могла бы безболезненно проделать обратную операцию либо сама по собственному решению предпринять генетическое вмешательство в собственный организм в стиле некой генно-клеточной терапии — немногим иначе, чем это имеет место в случае косметической операции. Такой вариант самоманипуляции оказывается весьма полезным, потому что он выводит на свет постметафизический смысл аргумента. Критика чужого влияния вообще не основывается на фундаментальном недоверии к анализу и искусственной рекомбинации составных частей человеческого генома, а исходит из признания того, что технизация «внутренней

природы» означает своего рода трансгрессию естественных границ. Критика с этих позиций имеет значимость совершенно независимо от представлений о некоем естественно-правовом или онтологическом порядке, который может быть «нарушен» лишь преступным образом.

Свою силу аргумент чужого влияния черпает исключительно из того обстоятельства, что «дизайнер» в соответствии с собственными предпочтениями задает в отношении жизни и идентичности другой личности необратимые установки, не считая необходимым принимать во внимание согласие подвергаемой генетическому вмешательству личности даже контрафактически. В этом состоит посягательство на деонтологически защищаемое ядро будущей личности, которую никто не может освободить от требования однажды взять свое существование в собственные руки и вести свою жизнь исключительно самой.

ad b) Разумеется, конфликт собственных жизненных планов с генетически фиксированными намерениями другого лица может впервые проявиться тогда, когда взрослеющий человек

101

узнает о дизайне генетического вмешательства, осуществленного в отношении его до момента рождения. Следует ли из этого делать вывод о том, что если информация о таком вмешательстве будет храниться в секрете, то его жертве не будет нанесено никакого ущерба? Такое подозрение манит пойти по ложному следу онтологизирующей попытки локализовать ущемление автономии независимо от какого-либо конфликтного сознания, будь то в «бессознательном» затронутого лица или в недоступном сознанию, так сказать, «вегетативном» пласте его организма. Этот вариант *завуалированного* генетического вмешательства поднимает вопрос о том, допустимо ли отказывать какой-либо личности в знании биографически важных для нее фактов (так же, как это, например, имеет место в вопросе об идентичности родителей). Вряд ли допустимо пытаться предупредить проблему идентичности взрослеющей личности путем предусмотрительного замалчивания условий возникновения потенциальной проблемы, прибавляя к генетическому программированию еще и обман относительно этого релевантного жизненного обстоятельства.

ad c) Конечно, наш мысленный эксперимент можно изменить таким образом, что генетическое программирование будет распространяться на идентичность будущей личности *в целом*. Например, уже сегодня селекция пола является одним из вариантов, в котором испытывают необходимость, решаясь на преимплантационную диагностику [77]. Вряд ли можно себе представить, что юноша (или девушка), который (которая) узнает о том, что родители выбрали ему (ей) пол до рождения, может начать серьезно конфликтовать со своими родителями, бросая в их адрес следующий серьезный моральный упрек: «Лучше б я был девушкой (или лучше б я была юношей)!» Речь не идет о том, что подобные фантазии не могут существовать. Однако (если мы исходим из «нормального» формирования связанных с половым разделением ролей) они не имеют никакого *морального* веса. Оставляя в стороне крайне специфические индикации для смены полов взрослыми лицами, подростковое желание смены половой идентичности можно рассматривать скорее лишь как «пустую абстракцию», потому что личность подростка может проецировать свою собственную идентичность не далее чем до сво-

102

его нейтрального в половом отношении прошлого. Личность — это *всегда* мужчина или женщина, она *имеет* тот или иной пол; другой пол она не может воспринять без того, чтобы одновременно не стать *другой* личностью. Если же личная идентичность не может быть удостоверена, то *та же самая* личность лишается точки опоры, которая, несмотря на пренатальное вмешательство, удостоверяет ее континуальность и может послужить ей надежной защитой.

Исходя из индивидуальной истории жизни той или иной личности, всегда можно привести убедительные этические основания для того, чтобы начать *вести* другую жизнь, но не для того, чтобы захотеть *стать* другой личностью. Даже проекция превращения себя в совершенно иную личность всегда ограничена собственной способностью представления. Решение, затрагивающее такие глубинные пласты, как определяющий идентичность выбор пола, не следует оценивать на основании того, насколько серьезный упрек может бросить в адрес своих «дизайнеров» пострадавшая личность. Если же это, как гласит упрек в мой адрес, возможно в плане влияния на признак, *определяющий идентичность*, то генетическая модификация *желательных* особенностей, предрасположенностей или способностей вообще не может ставиться кому-либо в упрек.

Arguendo развернутый Дворкиным упрек является убедительным лишь на первый взгляд.

Генетическое вмешательство может стать объектом критики и исходя из перспективы человека, не затронутого таким вмешательством, в частности, и тогда, когда сама пострадавшая личность не в состоянии заняться такой критикой. В нашем примере определяющее идентичность решение получает свою презумптивную несомненность от запрета на дискриминацию, интуитивно принятого во внимание: для предпочтения одного определенного пола перед другим не существует никаких морально приемлемых оснований, поэтому для ставшей объектом генетического вмешательства личности *не должно* представлять никакого различия, родится ли она на свет мальчиком или девочкой. Из этого, однако, не следует, что генетическое программирование, которое распространяется (словно при сотворении Голема) на биологическую идентичность будущей личности *в*

103

целом, то есть конституирует «абсолютно нового» человека, очевидно, предпочтительнее. Правда, критику подобного программирования вести, исходя из перспективы самой пострадавшей личности, уже невозможно — как в случае генетического изменения отдельных качеств, в известной степени позволяющего оставить незатронутой континуально развернутую в прошлое идентичность.

На этом основании рекомендуется придерживаться точки зрения взрослеющей личности, находящейся в ситуации, описываемой посредством четырех вышеназванных условий. В этом случае чужое влияние обнаруживает себя в тех разногласиях, которые могут возникнуть между затронутой генетической манипуляцией личностью и «дизайнером» по поводу вызвавших эту манипуляцию намерений. Моральное основание для упрека остается, разумеется, тем же самым и в том случае, если в автономном сознании самой пострадавшей личности не возникает слов упрека, потому что она не может впасть сама с собой в противоречие. Конечно, мы обязаны из всех сил оберегать других от страданий. Нам следует искать другие средства, чтобы помочь людям, делая все необходимое для того, чтобы улучшить условия их жизни. Недопустимо, чтобы мы — исходя из наших представлений о будущей жизни других людей — жестко ограничили те игровые пространства, которые могут понадобиться позднее, для этического оформления своей жизни. Наш конечный дух не способен (даже при самых благоприятных обстоятельствах) предвидеть будущее, что совершенно необходимо для того, чтобы определить последствия генетического вмешательства в контексте будущей истории жизни другой личности.

Способны ли мы узнать о том, что для другого человека может оказаться потенциально благом? В отдельных случаях это возможно. Но и тогда наше знание случайно в форме клинических советов может быть дано тому, кому сам советчик уже известен как некое индивидуированное историей жизни существо. Неаннулируемые решения о генетическом дизайне нерожденной личности, принимаемые раз и навсегда, являются делом всезнаек. Даже у личности, для которой генетическое вмешательство несомненно полезно, должен быть шанс сказать «нет». Так как вне моральных воззрений объективное знание о ценностях для нас

104

невозможно, а всякому моральному знанию предписывается перспектива первого лица, то указывать, какое генетическое «приданое» будет для истории жизни наших детей «наилучшим», является для конечного человеческого духа непосильной задачей.

ad d) Правда, как граждане демократической общности, которая должна регулировать подобную практику законами, мы не можем полностью избавить себя от бремени предвосхищения возможного согласия или несогласия с этой практикой подвергаемой ей личности. Мы не можем этого сделать и тогда, когда при тяжелых наследственных заболеваниях готовы в интересах самого пациента разрешить генно-терапевтические вмешательства (или даже селекцию). Несомненно, прагматические возражения, ссылающиеся на размытость границ между негативной и позитивной евгеникой, опираются на убедительные примеры. Убедительным является также и прогноз, что границы толерантности того, что на основании кумулятивного эффекта привыкания к становящимся все более амбициозными нормам здоровья рассматривается прежде всего как «нормальное», станут в будущем более подвижными. Однако регулятивная идея, задающая хотя и требующий интерпретации, но отнюдь не являющийся принципиально уязвимым масштаб проведения границ, все-таки существует: все терапевтические вмешательства, в том числе и пренатальные, должны сделаться зависимыми от

подчиняющего, по крайней мере контрафактически, консенсуса с самими возможными жертвами таких вмешательств.

Всякая публичная гражданская дискуссия о допустимости методов негативной евгеники будет заморожена законодательно специфицированным списком очевидных наследственных заболеваний, ничего нового внести будет уже нельзя. Тогда любое допущение более широкого пренатального генно-терапевтического вмешательства станет неслыханным бременем для родителей, не желающих по принципиальным соображениям пользоваться имеющимся разрешением. Тот, кто отступает от разрешенной или хотя бы общепринятой евгенической практики и принимает в расчет только неизбежное заболевание, должен сносить упреки в пренебрежении интересами своего ребенка, а, возможно, и испытать ненависть с его стороны. С учетом подобных последствий

105

необходимость оправданности, с которой сталкивается законодатель при каждом новом шаге на пути распространения генной терапии, является, по счастью, довольно высокой. Общее политическое мнение и общая политическая воля поляризуются здесь иначе, чем в дебатах вокруг искусственного прерывания беременности, но не менее глубоко.

4. Опасность евгенического чужого влияния невозможно исключать, если изменяющее качества евгеническое вмешательство предпринимается в одностороннем порядке, то есть не на основе клинической позиции по отношению ко второму лицу, благодаря согласию которого такое вмешательство может получить оправдание. Но само подобное подчинение условию консенсуса может быть обоснованно лишь в случаях точно прогнозируемых и несомненно предельных страданий. Лишь при отрицании большего зла мы можем рассчитывать обнаружить в ценностных ориентациях, во всем остальном не имеющих между собой ничего общего, широкое пространство для консенсуса. Я обозначил случай взрослеющей личности, ретроспективно узнающей о предпринятом в отношении ее до ее рождения программировании и не могущей идентифицировать себя с генетически фиксированными намерениями родителей, как исключительно проблематичный. Потому что для такой личности существует опасность того, что она уже не будет в течение продолжительного времени понимать себя в качестве безраздельного автора своей собственной жизни и, как представитель нового поколения, станет также ощущать себя крепко привязанной ко все более давящим на нее генетическим решениям прошлых поколений.

Правда, этот одновременно пронизывающий также и судьбу социализации в целом акт чужого влияния является *опосредованным*. Он дисквалифицирует пострадавшую личность *для* неограниченного участия в языковой игре моральной общности, не вторгаясь при этом *в саму эту общность*. В языковой игре универалистской разумной морали мы можем участвовать лишь при том идеализирующем условии, что каждый из нас сам и только сам несет ответственность за этический облик своей собственной жизни и поэтому в моральном обхождении может позволить себе рассчитывать на статусное равенство в смысле принципиально неограниченной обратимости прав и обязанно-

106

стей. Но когда евгеническое чужое влияние изменяет правила существования участвующей в моральной языковой игре человеческой самости, то эту самость уже невозможно критиковать в соответствии с этими правилами [78]. Вместо этого либеральная евгеника провоцирует переоценку морали в целом.

При этом всегда учитывается современный образ эгалитарного универализма как такового. В мировоззренчески плюралистических обществах он предоставляет единственное рационально приемлемое основание для нормативного регулирования поведенческого конфликта. Но почему бы комплексным обществам не освободиться от своих нормативных основоположений и не подвергнуться полной трансформации посредством системных или — в будущем — биогенетических механизмов управления? Против евгенической самоинструментализации человеческого вида, изменяющей правила моральной игры, невозможно использовать аргументы, заимствованные из самой моральной языковой игры. В плоскости правильной аргументации находятся лишь суждения, связанные с моральной саморефлексией и этикой вида, которые распространяются на естественные (и в качестве их следствия также и на ментальные) предпосылки морального самопонимания ответственно действующих личностей. Но подобные ценностные суждения с позиции этики вида, с другой стороны, нуждаются в презумптивно убеждающей силе строго моральных оснований.

Когда речь идет об идентичности человека как видового существа, то с самого начала между собой вступают в конкуренцию совершенно различные концепции. Натуралистические образы человека, приобретающие буквалистскую конкретность в языке физики, неврологии или эволюционной биологии, уже давно борются с классическими образами человека в религии и метафизике. Сегодня принципиальное противостояние развертывается между натуралистическим футуризмом, находящим опору в техническом самооптимировании, и антропологическими представлениями, которые, основываясь на «слабом натурализме», обязаны своим возникновением неodarвинистским воззрениям (и состоянию науки вообще); при этом речь не идет ни об исключении из перечня основ нормативного самопонимания субъектов, способных говорить и действовать, ни о конструкти-

107

вистском забегании вперед [79]. Несмотря на более высокий уровень обобщения, суждения с позиции этики вида разделяют с этико-экзистенциальными суждениями с позиции отдельного человека и этико-политическими суждениями с позиции наций привязанность к каждому раз особенному интерпретирующе усвояемому жизненному контексту. И здесь также когнитивное исследование того, как нам ради знания антропологически релевантных фактов надлежит понимать себя в качестве представителей человеческого вида, соединяется с эволютивным рассуждением относительно того, как мы хотим себя понимать.

Мы-перспективы определений с позиции *этики* вида не обнаруживают единства с той *моральной* мы-перспективой, которая под нацеленным на разумное выравнивание интересов нажимом конструктивно вытекает из противоположных перспектив всех участников. В универсуме дискурса этики вида нам следует, если мы не желаем возвращаться назад к обманчивым метафизическим гарантиям, разумно считаться с существующими разногласиями. При этом мне кажется, что в борьбе за лучшее самопонимание вида необходимо придавать больший вес следующему аргументу: не все определения с позиции этики вида находятся в одинаковой гармонии с нашим самопониманием морально ответственных личностей. То, что евгеническая самоинструментализация вида, разворачивающаяся в соответствии с рассеянными предпочтениями покупателей «генетического супермаркета» (и формированием у общества соответствующих привычек), изменяет моральный статус будущих личностей, является еще одной пугающей перспективой: «Жизнь в моральном вакууме той формой жизни, которая бы не ведала, что такое моральный цинизм, была бы лишена какой-либо жизненной ценности».

Само по себе это не является моральным аргументом; однако в данном случае условия сохранения морального самопонимания используются как аргумент для самопонимания с позиции этики вида, несовместимого с оптимизацией и безудержной инструментализацией доличностной жизни [80]. Людвиг Зип формулирует это таким образом, что преимущество моральной формы жизни (я бы лучше сказал: морального структурирования жизненных форм) оказывается само по себе ближе «опции с позиции этики вида» [81]. И все же этот аргумент никоим

108

образом не делает мораль в ее *значимости* зависимой от *когнитивного* укоренения в подходящее окружение основанных на этике вида убеждений — будто то, что заставляет людей быть морально хорошими, должно быть непременно вписано в онтологически отмеченные рамки «благих состояний мира».

Покуда моральная точка зрения позволяет справедливо разрешать поведенческие конфликты, мораль может находить оправдание для равного уважения — и солидарного внимания — к каждому лишь в резервуаре разумных оснований. Если бы морали по-прежнему предписывалось получать свое основание от картин мира или если бы обе стороны, мораль и картины мира, находились, как считает Роберт Шпеман, в отношениях циркулярного обоснования, то мы вынуждены были бы отречься от толерантности как достижения мировоззренчески нейтральной просветительской морали, а также от концепции прав человека, приняв в качестве неприятного следствия необходимость раз и навсегда отказаться от нормативно убедительного замирения конфликтов культур и мировоззрений [82].

Эгалитарный универсализм как великое завоевание модерна признан повсеместно. Под вопрос он ставится не посредством других моралей или других определений с позиции этики вида. Сотрясти его могли бы лишь немые последствия порожденных им

безгласно приживающихся практик. Не натуралистические образы мира, но безудержно форсируемые биотехнологии погребают естественные (и, как следствие, также и ментальные) предпосылки морали, к которой никто эксплицитно не желает быть причастен. Против этого утратившего теоретичность, но практически плодотворного подрыва морали во всех случаях помогает *стабилизирующее* укоренение нашей морали в самопонимании с позиции этики вида, дающее нам возможность осознавать ценность этой морали и условий ее существования до того, как мы свикнемся с вялотекущей ревизией прежде самопонятных оснований автономного сознания и равенства позиций в отношениях между поколениями.

5. Наконец, Людвиг Зип сомневается в том, что обоснованные оговорки в отношении позитивной евгеники дают возможность прийти к выводам, релевантным для оценки актуальных решений о допустимости преимплантационной диагностики и исследова-

109

ний эмбрионов в потребительских целях. При условии многоуровневой защиты жизни эмбрионов они могут, в лучшем случае, иметь характер «аргументов прорыва». А весомость подобных аргументов зависит на самом деле от того,

— насколько большим мы считаем тот вред, который возникает в гипотетическом случае «прорыва», и

— насколько вероятным является то, что критикуемые процессы действительно ведут к «прорыву».

Что касается первого пункта, то я испытал на собственном опыте, что многие коллеги воспринимают перспективу позитивной евгеники не как зло, а как шанс. Их или (как Нагеля и Маккарти) не убеждает аргумент чужого влияния, или они (как Дворкин) рассматривают этот аргумент как беспредметный, потому что в свете объективного познания ценностей они считают легитимным ориентированный на благополучие ребенка отбор тех или иных генетических признаков. Это лишь укрепляет мое убеждение в том, что отыскиваемое нами на *переднем* фронте дискуссии объяснение ожидаемых в *Futurum* //последствий практики, находящейся сегодня пока еще за пределами актуальности, но вовсе не невозможной, отнюдь не является досужей спекуляцией. Но и те, кто отказывается от подобной евгенической практики по принципиальным или — сегодня это пока еще допустимо — тактическим соображениям, могут также отказаться от аргументов прорыва, исходя уже из другого аспекта проблемы. Преимплантационную диагностику и исследования стволовых клеток, если их развитие получит продолжение в определенном направлении, можно охарактеризовать как совершаемые пионерами первые шаги на пути к определенной цели. Эту конечную цель мы обозначили в качестве евгенических практик, которые не получают оправдание с клинической точки зрения и которые (в этом состоит наш тезис) вместе с автономным сознанием одновременно подрывают и моральный статус подвергшихся таким практикам личностей. Но как высоко следует оценивать вероятность того, что преимплантационная диагностика и исследования стволовых клеток приобретут динамику развития, ведущую к позитивной евгенике? Желательное расширение нашего биогенетического знания и наших генно-технологических возможностей не может быть селективным в том смысле, что и то и другое следует

110

применять лишь в клинических целях. Именно поэтому в связи с нашей темой релевантным оказывается вопрос о том, способствуют ли методы преимплантационной диагностики и исследования эмбриональных человеческих стволовых клеток формированию оказывающих широкое воздействие позиций, благоприятствующих переходу от негативной к позитивной евгенике.

Границу между этими двумя разновидностями евгеники можно обозначить различиями в *позициях*. В рамках клинической практики терапевт может, подчиняясь условию консенсуса, относиться к живому существу, с которым он работает, таким образом, словно тот уже является вторым лицом, которым ему однажды предстоит стать. В противоположность этому «дизайнер» занимает по отношению к эмбриону, которого надлежит подвергнуть генетическому изменению, позицию одновременно и оптимизирующую, и инструментализирующую: восьмиклеточное существо должно быть улучшено в своем генетическом строении в соответствии с субъективно выбранными «дизайнером» стандартами. Перформативная позиция по отношению к будущей личности, к которой уже в эмбриональном состоянии *относятся как* к личности, могущей сказать «да» или «нет», в случае позитивной евгеники замещается позицией

«умельца», соединяющего целеполагание классического селекционера, улучшающего наследственные качества вида, с операционным модусом инженера, предпринимающего инструментальное вмешательство в геном другого лица в соответствии с собственным проектом — и *перерабатывающего* эмбриональные клетки как некий природный материал. Об «искривленной плоскости» (*slippery slope arguments** - это аргументы прорыва) речь, естественно, может идти в том случае, когда с полным основанием можно говорить о том, что разрешение а) преимплантационной диагностики и б) исследований эмбриональных человеческих стволовых клеток прокладывает путь к превращению в привычные обеих позиций, связанных с *улучшением* и *овеществлением* доличностной человеческой жизни.

* «Наклонно соскальзывающие аргументы» (англ.), т.е. аргументы неустойчивые, ненадежные вследствие того, что они базируются на неровном основании.

111

а) Деятельная взаимосвязь, на которой основывается метод преимплантационной диагностики, приводит в движение обе позиции. В отличие от случая нежелательной беременности, защита жизни эмбриона не конкурирует здесь с защищаемым основными правами правом женщины на самоопределение. Скорее наоборот, родители, которые хотели бы иметь ребенка, решаются здесь на обставленное определенными условиями зачатие. После проведенной диагностики они должны либо выбрать из многих возможностей, либо принять бинарное решение (об имплантации или уничтожении эмбриона). В этом прежде всего и находит свое выражение *интенция к улучшению*, а именно преднамеренная селекция направляется здесь оценкой генетического качества того или иного человеческого существа и в этом отношении следует желанию генетического оптимизирования. Деятельность, нацеленная на селекцию более здорового живого существа, руководствуется той же самой позицией, что и евгеническая практика.

Правда, при строгом ограничении данного метода целью борьбы с тяжелыми наследственными заболеваниями напрашиваются прежде всего параллели — и мы готовы это признать — с негативной евгеникой. Родители могут претендовать на то, чтобы заботливо в интересах еще не родившегося ребенка принять решение с целью избавить *его* от невыносимого, мучительного существования. В соответствии с этим описанием защита жизни эмбрионов одновременно ограничивается предвосхищающим «нет» самой пока еще не рожденной личности. В основе такого самопонимания — клиническая позиция, но только не позиция, нацеленная на оптимизирование. Однако не связаны ли притязания этой клинической позиции с *односторонним* — иначе, чем это имеет место в случае негативной евгеники, — и *неаннулируемым* различием между «ценной» и «неценной» жизнью? Не остается ли эта интерпретация всегда опутанной двойственностью альтруистической видимости, скрывающей эгоцентризм заранее кондиционированного желания, в соответствии с которым ребенок, несмотря на все альтернативы, должен быть собственным ребенком родителей и рождаться лишь в том случае, если он соответствует определенным параметрам качества.

112

Такое подозрение, обращенное против самого себя, усиливает проблематика *овеществляющего обращения* с эмбрионом *in vitro*. Желание иметь детей заставляет родителей вызывать к жизни ситуацию, в которой они на основании того или иного прогноза *вольны* принимать *независимое* решение о дальнейшем развитии доличностной человеческой жизни. Эта инструментализация неизбежно является частью той деятельной взаимосвязи, в которую включена преимплантационная диагностика. При этом в качестве ответной реакции может возникнуть строго объективирующая позиция психологической защиты нечистой совести. Потому что при тщательном рассмотрении одна лишь преференция иметь собственного здорового ребенка вряд ли может компенсировать отмену защиты эмбриональной жизни в целом.

б) Исследования эмбриональных человеческих стволовых клеток не связаны с перспективой селекционного взращивания и самооптимизирования. Но они изначально требуют занятия инструментализирующей позиции в отношении «эмбрионального комочка клеток». Экспериментальное и «потребительское» обхождение с эмбрионом в лаборатории совершенно не нацелено на возможное рождение. Таким образом, от него также не следует ожидать и занятия клинической позиции по отношению к будущей личности. Деятельная взаимосвязь определяется здесь скорее телосом (целью) прироста знания и технического развития и поэтому, как подчеркивает Людвиг Зип, подпадает под другое описание. Если эмбриональные стволовые клетки производятся, исследуются и

перерабатываются для подобных целей, то речь идет именно об *иной разновидности* практики, нежели создание (и манипуляция с генофондом) человеческого существа, которому предстоит родиться. Однако это правильное замечание лишь подтверждает высказывание, которое является решающим для аргумента «искривленной плоскости», — что эта исследовательская практика требует овеществляющего обхождения с доличностной человеческой жизнью и, следовательно, той же самой позиции, которая отличает евгенические практики.

Правда, вместе со свободой научного исследования здесь выходят на сцену конкурирующие основные права личности, а с коллективным благом здоровья — более высокие ценности. Это требует взвешивания, результат которого зависит от того,

113

как мы оцениваем функцию исследований на эмбриональных человеческих стволовых клетках прокладывать новые пути в науке в плане задействования дальнейшего прогресса генных технологий. Меньшинство в Национальном совете по этике, принципиально отвергающее «инструментализацию эмбриона для его использования в чужих интересах», делает в рамках аргументации прорыва еще один шаг вперед и подчеркивает символическую функцию защиты человеческих эмбрионов для всех тех, «кто не может защитить сам себя и даже не может самостоятельно аргументировать необходимость такой защиты».

Впрочем, при указанном взвешивании не следует переоценивать весомость двух ограничивающих аргументов, выдвигаемых сторонниками регулируемого импорта избыточных эмбриональных стволовых клеток. С точки зрения морали нет никакого существенного различия в том, используются ли для исследовательских целей «избыточные» эмбрионы или же эмбрионы специально производятся с целью подобной инструментализации. С политической точки зрения ограничение импорта уже имеющихся в наличии стволовых клеток может стать тем рычагом, благодаря которому удастся лучше контролировать объем и продолжительность исследований на эмбрионах. Но политические обязательства, которые предлагает Совет по этике, являются убедительными лишь при условии, что данная исследовательская практика не во всем оказывается «кошерной». Относительно спора экспертов о том, когда оплодотворенная человеческая яйцеклетка перестает быть тотипотентной, у меня нет своего мнения. Я хотел бы лишь предложить задуматься над тем, что соответствующее различие между плюрипотентными и тотипотентными стволовыми клетками релятивируется именно тогда, когда (как в случае большинства в Совете по этике, опирающегося на это различие) исходят из концепции многоуровневой защиты доличностной человеческой жизни. Под это понятие подпадают также и плюрипотентные стволовые клетки, из которых, строго говоря, уже не может развиваться никакой человеческий индивид.

Вера и знание. *Glauben und Wissen*

Речь Ю. Хабермаса 14 октября 2001 г. в церкви Св. Павла во Франкфурте-на-Майне по случаю присуждения ему Премии мира Биржевого союза немецкой книготорговли.

Вера и знание

Хотя тягостная актуальность дня и определяет выбор темы, все же возникает большое искушение устроить вместе с Джоном Уэйном среди нас, интеллектуалов, что-то вроде соревнования — на скорость стрельбы с бедра не целясь. Еще совсем недавно умные головы спорили о другом — должны ли мы и если да, то насколько подчиняться генно-технологической самоинструментализации или преследовать цель самооптимизирования. Вокруг первых шагов на этом пути между поборниками академической науки и представителями церкви разгорелась своего рода «борьба вероисповеданий». Одну сторону пугал обскурантизм и преисполненный скептическим отношением к науке культ остатков архаических чувств; другая выступала против сциентистской веры в прогресс голого натурализма, разрушающего мораль. Но 11 сентября напряженные отношения между секулярным обществом и религией были взорваны совершенно иным образом.

Решившись на самоубийство убийцы, превратившие гражданские транспортные средства в живые снаряды и направившие их на капиталистические цитадели западной цивилизации, мотивировали свои действия религиозными убеждениями (об этом мы знаем из «Завета Атты» и из собственных уст Усамы бен Ладена). Символы ставшего глобальным модерна воплощали для них Великого Сатану. Но и у нас, очевидцев со всего мира, зрелище «апокалиптического» события по телевизору, мазохистски повторявшаяся картина крушения манхэттенских небоскребов-близнецов невольно ассоциировались с библейскими образами. В языке возмездия, которым на это непостижимое событие отреагировал не только американский президент, также звучали ветхозаветные интонации. Повсюду

117

люди пришли в синагоги, церкви и мечети, и казалось, что покушение фанатиков вызвало в сокровенных глубинах секулярного общества вибрацию религиозной струны. Впрочем, эта подспудная связь все же не подтолкнула гражданско-религиозное сообщество на траурной церемонии, состоявшейся три недели назад на нью-йоркском стадионе, занять в ответ симметричную позицию ненависти: при всем патриотизме там не прозвучали призывы дополнить национальное уголовное право военными акциями.

Несмотря на свой религиозный язык, фундаментализм — это исключительно современный феномен. В поступке самих мусульманских исполнителей террористических актов чувствуется несовпадение во времени мотивов и средств. Это отражение факта несовпадения во времени состояний культуры и общества на родине террористов, развившееся в результате быстрой и радикальной модернизации, лишило этих людей своих корней. То, что у нас при более счастливых обстоятельствах переживалось все же как процесс *творческого* разрушения, у них и в перспективе не предлагает никакой компенсации за боль, причиненную распадом традиционных форм жизни. Будущее улучшение материальных условий жизни оказывается всего лишь одним из факторов. Решающую же роль играет заблокированное чувством унижения ощущение необходимой перемены в умонастроении; политически это выражается в отделении религии от государства. Даже в Европе, где историей были отпущены века на то, чтобы выработать гибкую позицию по отношению к характеризующей модерн двуликой голове Януса, «секуляризация», как показывают споры о генных технологиях, всегда связана с противоречивыми чувствами.

Твердолобые ортодоксы есть и на Западе, и на Ближнем и Дальнем Востоке; они встречаются и среди христиан, и среди иудеев, и среди мусульман. Тот, кто хочет избежать войны различных культур друг с другом, должен помнить об открытой, незавершенной диалектике своего собственного, западного, процесса секуляризации. «Война против терроризма» — это вовсе не война; в терроризме находит свое выражение и столкновение миров, роковым образом онемевшее. Этим мирам не-

118

обходимо выработать общий язык. По ту сторону молчаливого насилия террористов и ракет. В преддверии глобализации, прокладывающей себе путь через объединившиеся рынки, многие из нас надеются на возвращение политического в иное, другом облике. Но не в облике изначального состояния глобального государства по Гоббсу,

обеспечивающего безопасность не в направлении развития полиции, тайных служб и вооруженных сил, но в виде силы, придающей всему миру цивилизованный облик. Сегодня у нас осталась не более чем робкая надежда на хитрость разума — и немного на самовразумление. Потому что любая трещина, разлом немоты вносит ссору и в наш собственный дом. Мы сможем правильно измерить риски «сбившейся с правильного пути» той секуляризации лишь тогда, когда уясним, а что означает секуляризация в наших постсекулярных обществах. С этой целью я вновь поднимаю старую тему «Вера и знание». Вам не следует ожидать от меня чего-то вроде «воскресной проповеди», поляризующей аудиторию и заставляющей одних вскакивать со своих мест, а других — равнодушно молчать.

Секуляризация в постсекулярном обществе

Слово «секуляризация» первоначально имело юридическое значение принудительной передачи церковных владений в собственность секулярной государственной власти. Постепенно оно распространилось на процесс возникновения культурного и общественного модерна в целом. С тех пор с понятием «секуляризация» связаны прямо противоположные оценки, зависящие от того, воспринимаем ли мы секуляризацию на фоне успешного *приручения* церковного авторитета мирской властью или на фоне акта противоправной *узурпации*. В соответствии с одним прочтением религиозные способы мышления и формы жизни *замещаются* в ходе секуляризации разумными и в любом случае убедительными эквивалентами; в соответствии с другим — характерные для модерна формы мышления и жизни *дискредитируются* как незаконно отнятые блага. Модель вытеснения более близка прогрессистско-оптимистическому пониманию модерна, расколдовывающего природу; модель экспроприации — упадническо-

119

теоретическому пониманию модерна, по сути своей «бездомного». Но оба способа прочтения подвержены одним и тем же ошибкам. Они рассматривают секуляризацию как своего рода игру до последнего гроша между высвобожденными капитализмом продуктивными силами науки и техники и сдерживающими их силами религии и церкви. Каждая из сторон может победить лишь за счет другой, причем по либеральным правилам, благоприятствующим движущим силам модерна.

Этот образ совершенно не соответствует постсекулярному состоянию общества, заботящегося о продолжении существования религиозных сообществ в беспрестанно секуляризирующемся окружении. Ослабляется цивилизирующая роль демократически просвещенного здравого смысла, проложившего свой путь в разногласии культуркампа как некая третья — между наукой и религией — партия. Разумеется, с точки зрения либерального государства заслуживают предиката «рациональных» лишь религиозные сообщества, способные *исходя из собственных воззрений* добиться запрета на принудительное внедрение истин своей веры, воинственное насилие над совестью своих приверженцев и манипуляцию с целью доведения до самоубийства [83]. Каждое такое воззрение, в свою очередь, обязано своим существованием тройной рефлексии верующего по поводу своего места в плюралистическом обществе. Религиозное сознание должно, во-первых, вырабатывать когнитивно диссонантные отношения с другими конфессиями и религиями. Во-вторых, оно должно занять соответствующую позицию в отношении авторитета различных наук, обладающих общественной монополией на мирское знание. Наконец, оно должно встроиться в условия существования конституционного государства, основанного на профанной морали. Без этого стремления к рефлексии монотеистические религии проявляют в безоглядно модернизированных обществах весь свой деструктивный потенциал. Выражение «стремление к рефлексии», возможно, рождает ложное представление о каком-то осуществляемом в одностороннем порядке и в законченном виде процесса. В действительности эта рефлексивная работа при каждом вновь возни-

120

кающем конфликте получает на платформе демократической публичности свое продолжение.

Как только экзистенциально релевантные вопросы достигают уровня политических действий, — граждане, верующие и неверующие, со своими напичканными мировоззрениями убеждениями начинают конфронтировать друг с другом и, обыгрывая резкие диссонансы публичной борьбы мнений, испытывают на себе волнующее

воздействие мировоззренческого плюрализма. Сознвая возможность ошибки, они овладевают навыками ненасильственного отношения к секуляризации. Сохраняя социальную связь в политической общности, они узнают, что означают в постсекулярном обществе предписанные конституцией *секулярные* основоположения принятия решений. В споре между притязаниями знания и веры мировоззренчески нейтральное государство не принимает политических решений, исходя из предвзятого отношения к одной из сторон. Плюралистический разум гражданской общественности следует динамике секуляризации постольку, поскольку он *в итоге* нуждается в одинаковой дистанции по отношению к крепким традициям и мировоззренческим содержаниям. Но, готовый ужиться, этот разум, нисколько не поступаясь своей самостоятельностью, остается открытым для *обеих* сторон.

Научное просвещение здравого смысла

Естественно, здравый смысл, создающий во взгляде на мир много иллюзий, должен безоговорочно позволять наукам просвещать себя. Но вторгающимся в жизненный мир научным теориям не следует в принципе касаться границ и пространств нашего повседневного знания, обусловленного самосознанием личностей, способных говорить и действовать. Когда мы узнаем что-то новое о мире и о нас самих (как находящихся в этом мире существах), то содержание нашего самопонимания меняется. Коперник и Дарвин революционизировали геоцентрический и антропоцентрический образ мира. Крах астрономической иллюзии о круговращении небесных тел оставил после себя в жизненном мире менее заметные следы, чем избавление от биологических иллюзий о месте человека в естественной исто-

121

рии. Научное познание приводит, по-видимому, наше самопонимание в тем большее возмущение, чем больше оно затрагивает непосредственно нас. Исследования мозга объясняют нам физиологию нашего сознания. Однако изменяется ли при этом интуитивное сознание авторства и вменяемости, которое сопровождает все наши действия?

Когда мы, следуя Максиму Веберу, обращаем внимание на начала «расколдовывания мира», то видим, что, собственно, поставлено на карту. Природа, в той степени, в какой она становится доступной объективирующему наблюдению и каузальному объяснению, обезличивается. Научно исследованная природа выпадает из системы социальных отношений живых, разговаривающих друг с другом и совместно действующих личностей, взаимно приписывающих друг другу различные намерения и мотивы. Что останется от этих личностей, если они чем дальше тем больше станут подчинять *себя* естественно-научным описаниям? Не окажется ли тогда, что здравый смысл не столько просвещен, сколько окончательно поглощен контраинтуитивным научным знанием? В 1960 году философ Вилфрид Селларс поставил этот вопрос (в знаменитом докладе «Философия и научный образ человека») и дал на него ответ в сценарии развития общества, где старомодные языковые игры нашей повседневности уступают место объективирующему описанию процессов сознания.

Исходным пунктом этой натурализации духа является научный образ человека, создаваемый на основе экстенциональной понятийной системы физики, нейрофизиологии или теории эволюции, полностью лишаящий наше самопонимание какой-либо социализации. Разумеется, это может произойти лишь в том случае, если интенциональность человеческого сознания и нормативность нашего поведения без остатка подвергнутся подобному самоописанию. Требуемые теории должны, например, объяснить, как личности могут следовать тем или иным правилам — грамматическим, понятийным либо моральным — или нарушать их [84]. Ученики Селларса неправильно поняли апоретический мысленный эксперимент своего учителя как некую исследовательскую программу [85].

122

План естественно-научной модернизации нашей обыденной повседневной психологии [86] уже привел к поискам семантики, стремящейся объяснить содержание мыслей биологически [87]. Но даже эти новационные моменты представляются неудачными в том смысле, что понятие целесообразности, пронизывающее дарвиновскую языковую игру вокруг мутаций и приспособлений, селекции и выживания, является слишком бедным для того, чтобы охватить то различие между бытием и долженствованием,

которое мы имеем в виду, когда нарушаем правила — то есть когда мы неправильно используем предикат либо отказываемся исполнять моральную заповедь [88].

Когда описывают, как некая личность что-то сделала, чего-то не хотела и чего-то не должна была бы делать, то *описывают* именно личность, а не какой-то естественно-научный объект. Потому что уже в описания личностей изначально включены моменты донаучного самопонимания субъектов, способных говорить и действовать. Когда мы описываем некий процесс как деятельность некой личности, то мы, например, знаем, что описываем нечто, что можно не только *объяснить* как некий природный процесс, но и *оправдать*, легитимировать в качестве необходимого требования. В основе этого — образ личностей, которые вправе потребовать друг от друга отчета в собственных действиях, вовлечены в нормативно регулируемые интеракции и существуют в универсуме публичных оснований.

Эта привнесенная в повседневность перспектива объясняет различие между языковыми играми оправдания и *простого* описания. В этом дуализме обнаруживают свою границу также и нередукционистские стратегии объяснения [89]. Их описания отталкиваются от позиции наблюдателя, не способного непринужденно включиться в перспективу участника нашего повседневного сознания (из которой получает свое оправдание и исследовательская практика) и подчиниться ей. В повседневности мы общаемся с адресатами, к которым обращаемся на «ты». Лишь оказываясь по отношению ко вторым лицам в этой позиции, мы понимаем «да» и «нет» Другого, то есть те критикуемые позиции, в рамках которых мы друг

123

друга считаем виновными и которых друг от друга ожидаем. Это сознание обязанного давать самому себе отчет авторства является ядром самопонимания, открывающегося лишь перспективе участника, но закрытого для ревизионерского научного наблюдения. Сциентистская вера в науку, которая однажды не только дополнит, но и *заменит* личное самопонимание объективирующим самоописанием, является отнюдь не наукой, но плохой философией. Никакая наука (даже если доминирует научно просвещенный здравый смысл) не способна, например, судить о том, как при наличии молекулярно-биологических описаний, делающих возможными генно-технологические вмешательства, нам следует обходиться с «доличностной» человеческой жизнью.

Кооперативная трансляция религиозных содержаний

Здравый смысл, таким образом, ограничен сознанием личностей, способных брать на себя инициативу, совершать и исправлять ошибки. В противоположность науке, он предполагает обладающую своим собственным смыслом структуру перспектив. Само же натуралистически не постигаемое сознание автономии обосновывает, с другой стороны, также и дистанцию в отношении религиозной традиции, нормативными содержаниями которой мы при всем том живем. Требованием рационального обоснования научное просвещение, похоже, перетянуло на свою сторону здравый смысл, занявший свое место в сконструированном в соответствии с разумными законами здании демократического конституционного государства. Разумеется, и у эгалитарного права, основанного на разуме, имеются религиозные корни; они — в той революционализации образа мышления, которая совпала с подъемом великих мировых религий. Однако эта основанная на «праве разума» легитимация права и политики подпитывается из давно профанизированных источников религиозной традиции. В противовес религии, демократически просвещенный здравый смысл опирается на основания, которые неприемлемы не только для членов религиозного сообщества. Поэтому либеральное государство, со своей стороны, подозрительно относится к верующим, полагая, что западная секуляризация — это

124

дорога с односторонним движением, оставляющая религию на обочине.

Оборотной стороной религиозной свободы является пацифизирование мировоззренческого плюрализма, ложившегося раньше на граждан неравным бременем. Прежде либеральное государство требовало лишь от верующих граждан раскалывать свою идентичность на публичную и частную составные части. Прежде чем их аргументы принимались во внимание для того, чтобы получить одобрение у большинства, верующие должны были переводить свои религиозные убеждения на секулярный язык. Сегодня так делают католики и протестанты, когда они наделяют оплодотворенную яйцеклетку,

находящуюся вне утробы матери, статусом носителя основных прав человека, пытаюсь таким образом и, возможно, слишком поспешно перевести богоподобие человека как творения Бога на секулярный язык основных прав. Однако поиск оснований, нацеленных на всеобщую приемлемость, лишь тогда не приведет к некорректному исключению религии из сферы публичности и не отделит секулярное общество от важнейших ресурсов смыслоутверждения, когда и секулярная сторона сохранит в себе смысл для подчеркнутого усиления религиозных языков. Граница между секулярными и религиозными основаниями и без того подвижна. Поэтому утверждение спорной границы должно пониматься как кооперативная задача, требующая от *обеих* сторон признать также и перспективы каждой из них.

Либеральной политике не следует экстернализовать вечный спор о секулярном самопонимании общества, а именно помещать его в головы верующих. Демократически просвещенный здравый смысл неединичен, он описывает ментальное строение *многогласной* публичности. Секулярное большинство не должно выносить решения по важным вопросам прежде, чем оно прислушается к возражениям оппонентов, ощущающих себя ущемленными большинством в своих религиозных убеждениях; оно должно рассматривать эти возражения как своего рода отсроченное вето для того, чтобы проверить, что оно из этой ситуации может вынести. Ввиду религиозного происхождения своих моральных основоположений либеральное государство должно также принимать в расчет и возможность того, что перед

125

лицом совершенно новых вызовов «культура человеческого рассудка» (Гегель) не будет обращаться к артикуляционной среде своей собственной истории возникновения. Рыночный язык проник сегодня во все поры, он загоняет все межчеловеческие отношения в схему эгоистической ориентации на собственные предпочтения каждого. Но социальная связь, основанная на взаимном признании, не разложима на понятия договора, рационального выбора и максимизации потребностей [90].

Именно поэтому Кант не хотел, чтобы категорическое долженствование исчезало в воронке просвещенного собственного интереса. Он расширил спонтанную свободу индивида, возвел ее в ранг автономии и первый — в постметафизическую эпоху — подал великий пример секуляризирующей и одновременно спасительной деконструкции истин веры. Авторитет божественных заповедей отзывается у Канта несмолкаемым эхом в безусловной значимости моральных обязанностей. И хотя своим понятием автономии Кант разрушает традиционное представление о «детях Божиих» [91], банальные последствия опустошающей дефляции он предупреждает, критически *преобразуя* религиозное содержание. Его дальнейшая попытка перевести радикальное зло с библейского языка на язык религии разума убеждает нас в гораздо меньшей степени. Как сегодня вновь демонстрирует обращение с этим библейским наследством, мы все еще не располагаем подходящим понятием, чтобы семантически различить то, что является морально неправильным, и то, что представляется глубинным злом. Дьявола не существует, но падший ангел бесчинствует как прежде, — не в одном только извращенном благе чудовищных поступков, но и в необузданном порыве мщения, последовавшем за этими поступками.

Секулярные языки, которые просто элиминируют то, что когда-то имело смысл, вызывают недоумение. Как грех, превратившийся просто в вину, утрачивает что-то важное и отступничество от божественных заповедей, обернувшееся преступлением против человеческих законов. Потому что с желанием извинения всегда связано отнюдь не сентиментальное желание сделать недейственным причиненное другому страдание. Подлинное беспокойство вызывает у нас необрати-

126

мость *прошлых* страданий — та несправедливость, допущенная в отношении невинно униженных, оскорбленных, лишенных жизни, которая превышает всякую меру доступной человеку компенсации. Утраченная надежда на воскресение оставляет после себя заметную пустоту. Оправданный скепсис Хоркхаймера в отношении отчаянной надежды Бенямина на компенсаторную добрую силу памяти — «убитые действительно убиты» — отрицает отнюдь не бессильный импульс что-то еще изменить в том, что уже изменить невозможно. Переписка между Бенямином и Хоркхаймером относится к весне 1937 года И то и другое — и подлинный импульс, и его бессилие — превратились после холокоста в столь же необходимую, сколь и бесполезную практику «переработки прошлого» (Адорно). Неадекватность подобной практики проявляется при все

усиливающимися возмущениях и протестах и в остальном. Неверующие сыны и дочери модерна, сталкиваясь с подобными моментами, по-видимому, верят в то, что они еще более виновны, больше нуждаются друг в друге, чем это предписано имеющимся в их распоряжении переводом соответствующей религиозной традиции, — так, словно семантический потенциал этой традиции для них еще не исчерпан.

Наследственный спор между философией и религией

Историю немецкой философии начиная с Канта можно понимать как своего рода судебный процесс, на котором разбираются эти непросвещенные наследственные отношения. Эллинизация христианства привела к симбиозу религии и метафизики. Кант этот симбиоз ликвидирует. Он проводит резкую границу между моральной верой религии разума и позитивной религией откровения, которая хотя и внесла вклад в улучшение человеческих душ, но со своими побочными установлениями, статутами и культовыми предписаниями в конце концов превратилась в ярмо [92]. Для Гегеля все это является чистым «догматизмом просвещения». Он издевается над пирровой победой разума, уподобляющего победоносную, но духовно опустившуюся нацию варварам-завоевателям: она оставляет за собой лишь «внешнее господство, основанное на подавлении» [93]. Место разума, *устанавливающее*

127

го границы, занимает разум *захватнический*. Крестную смерть Сына Божия Гегель делает центром мышления, желающего соединиться с позитивным образом христианства. Воплощение Бога символизирует жизнь философского Духа. Даже Абсолют должен отказаться от выражения себя в Ином, так как он ощущает себя в качестве абсолютной власти лишь в том случае, если заново творит себя из прискорбной негативности самоограничения. Религиозные содержания оказываются, таким образом, снятыми в форме философских понятий. Но спасительное измерение будущего с позиции священной истории Гегель приносит в жертву циклическому мировому процессу, *замкнутому на самом себе*.

Ученики Гегеля порвали с фатализмом этого безотрадного созерцания Вечного Возвращения. Они хотели не только преодолеть религию в мысли, но и реализовать ее профанизированные содержания солидарными усилиями. Этот пафос десублимированного осуществления Царства Божия на земле несет в себе вся критика религии от Фейербаха и Маркса до Блоха, Беньямина и Адорно: «Ничто не существует неизменно в своем теологическом содержании; каждый обязан попробовать изойти в секулярное, профанное» [94]. Между тем историческое развитие со всей очевидностью показало, что подобным проектом разум требует от себя слишком многого. И так как излишне напрягающийся разум *сомневается в самом себе*, то Адорно (пусть в методической проекции) боится его с помощью мессианской позиции: «У познания нет того света, каким озаряет мир спасение» [95]. Такого Адорно характеризует чеканное высказывание Хоркхаймера о критической теории в целом: «Она знает, что Бога нет, и все же она в Него верит» [96]. Похожую позицию (правда, обусловленную другими предпосылками) занимает сегодня Жак Деррида — и в этом отношении он представляется достойным лауреатом Премии Адорно. От мессианизма он хочет оставить лишь «строгий мессианизм, который должен быть избавлен от всего наносного» [97].

Пограничная область между философией и религией похожа на минное поле. Разум, *отрицающий сам себя*, легко поддается искушению присвоить себе авторитет и позу сакрального,

128

лишенного своего ядра и ставшего анонимным. У Хайдеггера благоговейное созерцание мутировало в размышление. Но в результате того, что Страшный суд священной истории «усыхает» до неопределенного события истории бытия, у нас не возникает никакой новой точки зрения. И если постгуманизм должен получить свое завершение в обращении к архаическим началам *до Христа и до Сократа*, то тогда пробьет час религиозного китча. Торгующие искусством супермаркеты распахнут свои двери для алтарей со всего мира, для жрецов и шаманов, слетевшихся со всех концов света, словно на некий вернисаж. В противоположность этому *профанный, но не дефактистический разум* испытывает большое уважение к тому уголку, который воспламеняется всякий раз, как поднимают вопрос о теодицее, как бы приближая нас к религии. Он знает, что профанирование сакрального начинается с мировых религий,

лишивших магию ее колдовской силы, преодолевших миф, сублимировавших жертву и раскрывших таинство. И поэтому он может соблюдать по отношению к этим религиям дистанцию, не замыкаясь рамками их перспектив.

Пример генных технологий

Эта амбивалентная позиция может задать верное направление также и самопросвещению расколотого культуркампом буржуазного мира. Постсекулярное общество продолжает в отношении религии заниматься той же работой, какую религия проделала в отношении мифа. Разумеется, теперь это осуществляется уже не на основании гибридного намерения перенять у врага все ценное, но исходя из заинтересованности осмысленно противодействовать в собственном доме ползучей энтропии ограниченных ресурсов. Демократически просвещенный здравый смысл должен и опасаться медиальной безразличности, и болтливой тривиализации всех имеющих вес различий. Моральные открытия, находившие прежде всеобщее дифференцированное выражение только в религиозном языке, могут найти всеобщий отклик, поскольку они предлагают формулу спасения того, что уже совершенно забыто, но о чем все мы имплицитно тоскуем. Секуляризация, которая не уничтожает, осуществляет себя в модусе перевода на другие языки.

129

Например, в споре об обращении с человеческими эмбрионами многие ссылаются на слова из Первой книги Пятикнижия Моисеева, Книги Бытия (1:27): «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его...» Однако для того, чтобы понять, что имеется в виду под «подобием», вовсе не обязательно верить в то, что Бог, который есть любовь, сотворил в Адаме и Еве свободных существ, подобных Себе. Любовь не может существовать без знания о другом, а свобода — без взаимного признания. Этот Другой в человеческом облике должен, в свою очередь, быть свободным для того, чтобы суметь ответить взаимностью на жертву Бога. Несмотря на свое «подобие», этот Другой, разумеется, представляется также творением Бога. В соответствии со своим происхождением он не может быть равным Богу. Эта *тварность* «подобия» выражает интуицию, способную в связи с нашей темой сказать нечто даже тем, кто не обладает тонким религиозным слухом. Гегель обладал достаточным чутьем для того, чтобы провести различие между божественным «творением» и простым «исхождением» из Бога [98]. Бог до тех пор остается «Богом свободных людей», покуда мы не выравниваем абсолютного различия между Творцом и творением. А именно покуда наделение Богом человека формой не означает какой-либо детерминированности, порабощающей самоопределение человека.

Этот Творец, поскольку Он является и Творцом, и Спасителем, не нуждается в том, чтобы оперировать законами природы, подобно технике, либо правилами кода, подобно информатике. Обращенный к жизни глас Божий коммуницирует внутри обнаруживаемого морально универсума. Поэтому Бог может «определять» человека в том смысле, что Он одновременно делает его способным к свободе и обязывает быть свободным. Однако отнюдь не обязательно верить в богословские послышки для понимания последствий того, что если в принимаемом вместе с понятием творения различии исчезнет разница между Творцом и творением и на место Бога заступит равный, то возникнет совершенно иная, каузально представляемая зависимость. В наше время это произойдет в том случае, если человек в соответствии с собственными предпочтениями вторгнется в случайную комбинацию родительских цепочек хромо-

130

сом без того, чтобы в обязательном порядке хотя бы контрафактически подчиниться условию достижения консенсуса со становящимся жертвой такого вмешательства Другим. Такое прочтение помогает нам лучше понять вопрос, который я подробно рассматривал в другом месте: первый, кто решится *по собственному усмотрению* накрепко привязать другого человека к его природному так-бытию, а не должен ли он сначала упразднить одинаковые свободы, которыми наделены равные по происхождению, упразднить для того, чтобы гарантировать различие?

131

Примечания

1. Adorno T.W. Minima Moralia. Frankfurt am Main, 1951. S. 7.
2. Mitscherlich A. Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit. Studien zur psychosomatischen Medizin
3. Frankfurt am Main, 1977. S. 128.
3. Rawls J. Politischer Liberalismus. Frankfurt am Main, 1998.
4. Kierkegaard S. Entweder/Oder. Hrsg. von H. Diem und W. Rest. Köln und Öltzen, 1960. S. 830.
5. Ibid., S. 827.
6. Цит. по: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. Пер. С.А. Исаева. М.: Республика, 1993. С. 316. Ю. Хабермас приводит эту цитату по нем. изданию: Kierkegaard S. Die Krankheit zum Tode. Hrsg. von L. Richter. Frankfurt am Main, 1984. S. 85.
7. Kierkegaard S. Philosophische Brocken. Hrsg. von L. Richter. Frankfurt am Main, 1984. S. 101.
8. Цит. по: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. Пер. С.А. Исаева. М.: Республика, 1993. С. 286. Ю. Хабермас приводит эту цитату по нем. изданию: Kierkegaard S. Die Krankheit zum Tode. Hrsg. von L. Richter. Frankfurt am Main, 1984. S. 51.
9. Цит. по: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. Пер. С.А. Исаева. М.: Республика, 1993. С. 256. Ю. Хабермас приводит эту цитату по нем. изданию: Kierkegaard S. Die Krankheit zum Tode. Hrsg. von L. Richter. Frankfurt am Main, 1984. S. 14.
10. Theunissen M. Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Meisenheim / Frankfurt am Main, 1991.
11. Kierkegaard S. Philosophische Brocken. S. 43.
12. См. в «Зюддойче цайтунг» от 5 июля 2001 г. статью Р. Коллека и И. Шнайдера «Замалчиваемые интересы» (Kollek R., Schneider I. Verschwiegene Interessen // Süddeutsche Zeitung, 5. Juli 2001). По поводу оснований политического лоббирования исследований на эмбрионах см. во «Франкфуртер альгемайне цайтунг» от 16 июня 2001 г. статью Х. Швегерля «Духи, которых они заклинаят» (Schwägerl Chr. Die Geister, die sie riefen // FAZ, 16. Juni 2001).

133

13. Мне бы не хотелось затрагивать здесь специальные вопросы моральной ответственности за далекоидущие последствия развития между поколениями отношений, которые мы вынуждены будем принять вместе с (прежде запрещенной) терапией на зародышах или даже вместе с второстепенными для возможных изменений развития зародыша последствиями терапии на клетках тела. См. об этом: Lappé

M. Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line // Kuhse H., Singer P. (Hrsg.). Bioethics. London: Blackwell, 2000. S. 155-164. В дальнейшем речь у нас будет идти в основном о «генетических вмешательствах», осуществляемых до момента рождения человека.

14. Agar N. Liberal Eugenics // Kuhse H., Singer P. (2000), S. 173: «Либералы сомневаются в том, что представление о заболевании уже поднято до уровня морально-теоретической задачи, как того требует разделение понятий терапевтического и евгенического».

15. Rau J. Der Mensch ist jetzt Mitspieler der Evolution geworden // FAZ, 19. Mai 2001.

16. Я разделяю точку зрения коллег, считающих, что биологические науки ожидают в скором времени быстрый успех, основанный, в частности, и на применении биотехнологий: «Наука часто обманывается в своих благих намерениях, и поэтому мы не должны рисковать оказаться неподготовленными к генной инженерии подобно тому, как это было при ядерном взрыве в Хиросиме. Лучше иметь принципы, охватывающие также и невозможные ситуации, чем оказаться вообще без принципов в ситуации, которая неожиданно сваливается на нас» (Agar N. Liberal Eugenics // Kuhse H., Singer P. (2000), S. 172).

17. Kollek R. Präimplantationsdiagnostik. Tübingen und Basel (A. Francke), 2000. S.214.

18. Kuhlmann A. Politik des Lebens, Politik des Sterbens. Berlin, 2001. S. 104 f.

19. James D. Watson. Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen // FAZ, 26. September 2000.

20. См. по этому поводу довольно прозрачный комментарий Томаса Асхойера: Assheuer T. Der künstliche Mensch // Die Zeit, 15. März 2001.

21. Zeit-Dokument. 2.1999. S. 4-15.

22. Habermas J. Faktizität und Geltung. Frankfurt am Main, 1992; Habermas J. Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt am Main, 1996.

23. Это чувство дает о себе знать в высказываниях участников одной философской дискуссии (Die Zeit. Nr. 4 — Nr. 10, 2001).

134

24. Очень мне помог интенсивный обмен мыслями с Луцем Вингертом и Райнером Форстом. Также я благодарен Тильману Хабермасу за подробный комментарий. Естественно, у каждого из этих людей, поддержавших меня советами, имеются свои оговорки. Моя собственная оговорка связана с тем обстоятельством, что я занимаюсь данной темой не будучи специалистом в области биоэтики. Поэтому я сожалею, что познакомился с исследованием Аллена Бьюкенена, Дэниела У. Брока, Нормана Дэниелса и Дэниела Уиклера (Buchanan A., Brock D.W., Daniels N., Wikler D. From

Chance to Choice. Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 2000) лишь после того, как закончил работу над рукописью своей книги. Я разделяю деонтологическую перспективу их оценок. Существующие при этом между нами разногласия я смог лишь в общих чертах обозначить в немногих добавленных задним

числом сносок.

25. Daele W. van den. Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe // Wechsel Wirkung, Juni/August 2000. S. 24-31.

26. Ibid., S. 25.

27. Daele W. van den. Die Moralisierung der menschlichen Natur und die Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen // Krit. Vj. für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. 2. 1987. S. 351—366.

28. Beck U. Risikogesellschaft. Frankfurt am Main, 1986; Habermas J. Konzeptionen der Moderne // Habermas J. Die Postnationale Konstellation. Frankfurt am Main, 1998. S. 195-231.

29. Honnefelder L. Die Herausforderung des Menschen durch Genomforschung und Gentechnik // Forum (Info der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung). H. 1, 2000. S. 49.

30. В данном аспекте я сосредоточиваю свое внимание на следующем основном вопросе: можем ли мы вообще желать продвижения в направлении либеральной евгеники, исходящей из чисто терапевтических целей? В вопросы оправданной имплементации подобных генетических методов я совершенно не вдаюсь. Эти вторичные нормативные проблемы принципиально одобряемой евгеники с позиций теории справедливости Роулза рассматривает Бьюкенен (Buchanan et al., 2000. S. 4): «Первейшая цель этой книги... дать ответ на один-единственный вопрос: каковы основополагающие моральные принципы, которыми могли бы руководствоваться публичная политика и индивидуальный выбор в вопросах использования генетического вмешательства в том человеческом обществе, в котором мощь генных технологий разовьется в гораздо большей степени, чем это имеет место в настоящее время?»

135

31. Dworkin R. Die falsche Angst, Gott zu spielen // Zeit-Dokument (1999), S.39. См. также: Playing God. Genes, Clones, and Luck // Dworkin R. Sovereign Virtue. Cambridge, 2000. S. 427-452.

32. От юридического спора по поводу имевшей место вплоть до наших дней судебной практики в связи с применением § 218 Уголовного кодекса ФРГ я в своих рассуждениях воздержусь. Федеральный Конституционный суд ФРГ занял в отношении защиты неродившихся форм человеческой жизни позицию, в соответствии с которой эта защита должна иметь место с момента прикрепления оплодотворенной яйцеклетки к стенкам матки. Позволительно ли переносить это решение, как на том настаивают Герта Дойблер-Гмелин и Эрнст Бенда, без дальнейших обсуждений на закон об абсолютной защите человеческой жизни с момента оплодотворения — этот вопрос вызывает споры среди юристов. Мне эта позиция также представляется сомнительной. См. по данному вопросу: Pawlik M. Der Staat hat dem Embryo alle Trümpfe genommen // FAZ, 27. Juni 2001. Хорошим путеводителем в многочисленных томах, связанных с рассматриваемой темой юридических определений, может служить статья Р. Эрлингера: Erlinger R. Von welchem Zeitpunkt an ist der Embryo juristisch geschützt? // Süddeutsche Zeitung, 4. Juli 2001. В остальном же конституционные интерпретации представляют собой длительный процесс обучения, постоянно вовлекающий высшие судебные инстанции в коррекцию своих собственных ранее принятых решений. Если случится так, что в других исторических условиях существующие правовые нормы столкнутся с новыми моральными основаниями, то конституционные принципы — сами, в свою очередь, имеющие моральные основания — потребуют, чтобы право следовало за моральными представлениями.

33. См.: Merkel R. Rechte für Embryonen? // Die Zeit, 25. Januar 2001; Mueller U. Gebt uns die Lizenz zum Klonen! // FAZ, 9. März 2001.

34. Dworkin R. Life's Dominion. New York, 1994.

35. При этом принимается в расчет аристотелевско-схоластическое учение о постепенном одушевлении; обзор см.: Schmoll H. Wann wird der Mensch ein Mensch? // FAZ, 31. Mai 2001.

36. М. Нуссбаум критикует кантовское различие между разумным и телесным существованием действующего человека: «Что неверно в кантовском различии?.. Оно игнорирует тот факт, что наше достоинство является в некотором роде животным. Это достоинство, которым не может обладать существо, не являющееся смертным и ранимым — подобно тому, как бриллиант не может обладать красотой цветущей вишни» (Nussbaum M. Disabled Lives: Who Cares? - неопубликованная рукопись 2001 г.).

136

37. Эту основополагающую точку зрения Гельмут Плеснер и Арнольд Гелен разделяют с Джорджем Гербертом Мидом.

38. Ханна Арендт указывала на «плюральность» как на основную тенденцию человеческого существования. Человеческая жизнь обретает законченность лишь при условии интеракции с другими людьми: «Для людей жизнь, — гласит изречение на латыни, языке, пожалуй, самом глубоко политическом из всех нам известных, - равносильна "пребыванию среди людей" (*inter homines esse*), а смерть — "прекращению пребывания среди людей" (*desinere inter homines*)».

esse)» (Arendt H. Vita Activa. München, 1959. S. 15). В русском переводе этой книги (Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни. Пер. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 15) выделенные жирным курсивом слова опущены. - *Примеч. пер.*

39. *Наделенность* разумом означает, что рождение как момент вхождения в социальный мир одновременно обозначает момент, начиная с которого могут реализовываться *задатки* к личностному бытию, причем неважно в каких формах. Даже пациент, находящийся в коматозном состоянии, причастен личностной форме жизни. См.: Seel M. Ethisch-ästhetische Studien. Frankfurt am Main, 1996. S. 215 f.: «Именно поэтому мораль рассматривает всех, кто относится к виду "человек", как существ, желающих вести личностную жизнь, причем неважно, в какой мере они фактически способны вести такую жизнь... Утверждаемое во взаимном признании личностями друг друга уважение целостности Другого должно признаваться всеми людьми без исключения. Все они обладают одинаковым фундаментальным правом причастности к личностной жизни, независимо от того, в какой мере они (в целом или частично) способны к определяющему их участию в этой жизни. Ядром морали может быть лишь следующий наипростейший принцип: относиться ко всем людям как к людям».

40. Wingert L. Gemeinsinn und Moral. Frankfurt am Main, 1993.

41. Rixen St. Totenwürde // FAZ, 13. März 2001.

42. Kersting W. Menschenrechtsverletzung ist nicht Wertverletzung // FAZ, 17. März 2001.

43. Dworkin R. Rechte ernstgenommen. Frankfurt am Main, 1984; Günther K. Der Sinn für Angemessenheit. Frankfurt am Main, 1988. S. 335 ff.

44. Hoffe O. Wessen Menschenwürde? // Die Zeit, 1. Februar 2001.

45. Например, Бьюкенен (Buchanan et al, S. 177 f.) рассматривает жутковатый сценарий «генетического коммунитаризма», в соответствии с которым различные субкультуры будут форсировать евгеническую самооптимизацию человеческого вида по различным

137

направлениям таким образом, что само единство человеческой природы как основа, на которой все люди до сих пор могли понимать и взаимно признавать друг друга членами одного морального сообщества, будет поставлено под вопрос: «Мы не вправе более полагать, что у того, что рассматривается в качестве человеческой природы, существует только один преемник. Нам следует учитывать возможность, что в какой-то момент в будущем группы человеческих существ, используя генную технологию, смогут идти разными путями развития. Если это произойдет, то возникнут различные группы существ, каждая из которых будет обладать своей собственной «природой» и иметь связь с другими только через общего предка (человеческой расы) подобно тому, как теперь существуют многие виды животных, возникших от общих предков путем случайных мутаций и естественного отбора».

46. Возникновению этой решающей идеи я обязан дискуссии с Луцем Вингертом. Важное инструктивное значение имеет также предложенный им для Института наук о культуре в Эссене проект под названием «Что создает человеческую форму жизни? Наша культура между биологией и гуманизмом» (рукопись 2001 г.).

47. Конечно, есть некоторое различие между тем, будем ли мы интерпретировать *наше* осуществляющееся в лабораторных условиях биотехнологическое вмешательство в природу в соответствии с моделью «переделывания», и тем, будем ли мы понимать *саму* эволюцию природы согласно этой модели, как это, например, имеет место у Ф. Якоба (Jakob F. Das Spiel des Möglichen. München, 1983). Данное различие становится нормативно релевантным, если первое легитиматорно соединить со вторым для того, чтобы сделать заметным ошибочный натуралистический вывод, в соответствии с которым биотехнология продолжает ту же естественную эволюцию, только своими средствами. Здесь я опираюсь на рукопись П. Яниха и М. Вайнгартена: Janich P., Weingarten M. Verantwortung ohne Verständnis. Wie die Ethikdebatte zur Gentechnik von deren Wissenschaftstheorie abhängt. Marburg, 2001.

48. Jonas H. Lasst uns einen Menschen klonieren // Jonas H. Technik, Medizin und Eugenik. Frankfurt am Main, 1985. S.165.

49. Ibid., S.168. Неконтролируемость при вмешательстве в зародышевые ткани возрастает (см. прим. 2 на цитируемой странице данной работы Г. Йонаса).

50. Horkheimer M., Adorno T.W. Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1947. S. 54. Русский перевод см.: Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. М.—СПб., 1997. С. 59—60.

51. Agar N. // Kuhse H., Singer P. (2000), S. 171.

138

52. Эти слова Джона Робертсона цит. по: Agar N. // Kuhse H., Singer P. (2000), S. 172 f.

53. Ibid., S. 173. О таком же самом параллелизировании см.: Buchanan et al., S. 156 ff.

54. Plessner H. Die Stufen des Organischen (1927) // Gesammelte Schriften. Bd. IV. Frankfurt am Main, 1981.

55. Habermas T. Die Entwicklung sozialen Urteilens bei jugendlichen Magersüchtigen // Acta Paedopsychiatrica, 51. 1988. S. 147—155.

56. Buchanan et al. (2000), S. 121: «Заболевание и ущербность, физические и психические, относят к различным направлениям негативных отклонений от типичной для вида нормальной

функциональной организации... Линия разграничения между заболеванием и ущербностью, с одной стороны, и нормальным функционированием — с другой, таким образом, проводится в относительно объективном и не спекулятивном контексте, который создают биомедицинские науки, понимаемые в самом широком смысле». Прочитанные авторы рассматривают «нормальное функционирование» (*normal functioning*) с нормативных позиций по аналогии с введенным Роулзом понятием «основных социальных благ» как «первостепенного естественного блага» (*natural primary good*).

57. Harris J. Is Gene Therapy a Form of Eugenics? // Kuhse H., Singer P. (2000), S. 167: «Это важно, потому что необходимо отдавать себе отчет о воздействии, которое мы можем оказать на потенциально обладающие самосознанием гаметы, эмбрионы, зародыши и неонаты, а также на лиц, временно утративших сознание, - воздействие, которое не может быть ратифицировано теми лицами, которых оно затрагивает».

58. Kuhlmann A. (2001), S. 17.

59. Buchanan et al. (2000), S. 90 ff.

60. Tugendhat E. Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Frankfurt am Main, 1979. S. 68 ff.; Mauersberg B. Der lange Abschied von der Bewusstseinsphilosophie. Frankfurt am Main, 2000.

61. Цит. по: Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. Пер. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 16. Ю. Хабермас приводит нем. цитату по изданию: Arendt H. (1959), S. 15 f.

62. Arendt H. (1959), S. 243 f., 164 f. Русский перевод см.: Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. Пер. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 230 след., 147 след.

63. Buchanan et al. (2000), S. 177 f.: «Даже если индивид связан воздействием родительского выбора не более, чем это происходит при неизменной природе, большинство из нас, по-видимому, испытывает

139

одно чувство, принимая результаты природной лотереи, и совершенно другое, если имеет дело с ценностями, навязываемыми нам нашими родителями. Сила связанного с каждой из этих ситуаций чувства может быть совершенно различной». Примечательно, что авторы книги используют данный аргумент лишь против того, что они называют *communitarian eugenics* («коммунитарной евгеникой»), а не против поддерживаемой ими практики либеральной евгеники в целом.

64. См. также выше ссылки на Кьеркегора как первого современного этика.

65. Ср. аргумент Ганса Йонаса: Jonas H. (1985), S. 190—193; см. также: Braun K. Menschenwürde und Biomedizin. Frankfurt am Main, 2000. S. 162-179. Бьюкенен (Buchanan et al., 2000) обращает внимание на то, что ребенок должен обладать «правом открытого будущего» (этого права, хотя и в другой связи, требует также Дж. Фейнберг: Feinberg J. The Child's Right to an open Future // Aiken W., LaFollette H. (Eds.). Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power. Totowa, NJ, 1980). Но он и его соавторы придерживаются мнения, что это право могло бы быть подорвано посредством основанной на принципе «предшественника» модели сдвинутого во времени близнеца лишь при наличии предпосылок — ложных — генетического детерминизма. Они упускают из виду то обстоятельство, что здесь, как и в случае улучшающей евгенической практики вообще, в расчет прежде всего принимается та интенция, с которой предпринимается генетическое вмешательство. Затронутой личности известно, что генетическая манипуляция предпринималась лишь для того, чтобы оказать влияние на фенотипические особенности определенной генетической программы, причем, естественно, при условии, что требуемые для этого технологии являлись проверенными.

66. Ср. три мои реплики в следующем издании: Habermas J. Die postnationale Konstellation. Frankfurt am Main, 1989. S. 243—256.

67. Пока защитники преимплантационной диагностики будут в качестве модели считать единственно имеющей значимость только медицинскую индикацию аборта, они не смогут связать перспективу непереносимых страданий для матери с презумптивной их непереносимостью для будущего ребенка.

68. Если исключить аспект целенаправленно осуществляемой селекции, то, конечно, и при взгляде на терапевтические методы селекции играет все более заметную роль позиция, которая в ситуации методически иначе осуществляемого искусственного прерывания беременности скрывается за правом самоопределения женщины: приемлемость этих селективных методов для родителей. Даже в

140

самых серьезных обстоятельствах родители должны считать своего ребенка, с которым им отныне предстоит жить, способным к высокой степени ответственности.

69. Райнер Форст, прибегая к весьма жестким аргументам, пытался убедить меня в том, что, двигаясь в этом направлении, я без необходимости отклоняюсь от тропы деонтологических добродетелей.

70. Habermas J. Richtigkeit versus Wahrheit // Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Frankfurt am Main, 1999. S. 271—318 (данная мысль: S. 313 ff.).

71. The Program in Law, Philosophy and Social Theory, NYU Law School, Fall 2001.

72. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 50 (2002) 1: см. в этом номере статьи Дитера Бирнбахера, Людвиг Зипа и Роберта Шпемана.
73. См.: Nationaler Ethikrat, Stellungnahme zum Import menschlicher embryonaler Stammzellen, Dezember 2001, 5.1.1: Rechtsethische Überlegungen zum Status früher embryonaler Lebensphasen.
74. Habermas J. Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart, 2001.
75. Произвол «равного» (*peer*) в рамках религиозного описания лишает личность изначальных предпосылок собственной истории жизни.
76. Birnbacher D. Habermas' ehrgeiziges Beweisziel — erreicht oder verfehlt? // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. (50) 1.
77. Специфическую проблематику этой селекции я оставляю здесь без внимания. В данном случае меня интересует лишь аспект пренатального определения пола.
78. Пренебрежение этим различием объясняет упрек, который рассматривался выше в пункте 2.
79. Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Frankfurt am Main, 1999. См. также следующие статьи на тему натурализма и естественной истории: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 49 (2002) 6. S. 857—927.
80. Этот акцент моей аргументации Георг Ломан (Lohmann G. Die Herausforderung der Ethik durch Lebenswissenschaften und Medizin. MS. 2002. S. 19) характеризует следующим образом: «Косвенная *моральная* привязка его аргументации может претендовать на *большую* значимость, чем непосредственная мировоззренческая аргументация».
81. Siep L. Moral und Gattungsethik // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 50 (2002) 1.
82. Spaemann R. Habermas über Bioethik // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 50 (2002) 1.
83. Rawls J. Politischer Liberalismus. Frankfurt am Main, 1998.

141

- S. 132—141; Forst R. Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft // Forst R. (Hrsg.). Toleranz. Frankfurt am Main, 2000. S. 144-161.
84. Sellars W. Science, Perception and Reality. Altascadero, Cal., 1963, 1991. P. 38.
85. Churchland P.M. Scientific Realism and the Plasticity of Mind. Cambridge: Cambridge U.P., 1979.
86. Greenwood J.D. (Hg.). The Future of Folk Psychology. Cambridge: Cambridge U.P., 1991. «Introduction», P. 1-21.
87. Detel W. Teleosemantik. Ein neuer Blick auf den Geist? // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 49. 2001. S. 465—491. Телеосемантика, принимая неодарвинистские положения и понятийный анализ, хотела бы продемонстрировать, как может развиваться нормативное сознание живого существа, использующего символы и репрезентирующего с их помощью положение вещей. Согласно ей, интенциональное строение человеческого ума возникает из селективной пользы определенных типов поведения (подобных, например, танцу пчел), интерпретируемых другими членами вида как образы. На фоне подобного рода копий, сделавшихся привычными, отклоняющиеся типы поведения, безусловно, можно объяснить как ошибочные репрезентации, благодаря чему происхождение нормативности получает естественное объяснение.
88. Detel W. Haben Frösche und Sumpfmenschen Gedanken? Einige Probleme der Teleosemantik // Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 49. 2001. S. 601-626.
89. Эти исследовательские стратегии принимают в расчет комплексность возникающих на более высоких ступенях развития качеств (качеств органической жизни или ментальных), воздерживаясь от того, чтобы описывать происходящие на более высоких уровнях развития процессы в понятиях, соответствующих более низкому уровню развития.
90. Honneth A. Kampf um Anerkennung. Frankfurt am Main, 1992.
91. Предисловие к первому изданию сочинения «Религия в пределах только разума» начинается следующим образом: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить». (Кант И. Религия в пределах только разума. Пер. с нем. Н.М. Соколова и А.А. Столярова // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. - М., 1994. - Т. 6. - С. 5.)
92. Кант И. Собр. соч.: В 8 т. - М., 1994. -Т. 6. - С. 110-111.

142

93. Hegel G.W.F. Glauben und Wissen // Hegel G.W.F. Jenaer Schriften 1801-1807. Frankfurt am Main, 1970. (Werke. Bd. 2). S. 287.
94. Adorno T.W. Vernunft und Offenbarung // Adorno T.W. Stichworte. Frankfurt am Main, 1969. S. 20.
95. Adorno T.W. Minima Moralia. Frankfurt am Main, 2001 (Nachdruck der Ausgabe von 1951). S. 480.
96. Horkheimer M. Gesammelte Schriften. Bd. 14. S. 508.
97. Derrida J. Glaube und Wissen // Derrida J., Vattimo G. (Hg.). Die Religion. Frankfurt am Main, 2001. S. 33; см. также: Derrida J. Den Tod geben // Haverkamp A. (Hg.). Gewalt und Gerechtigkeit.

Frankfurt am Main, 1994. S. 331-445.

98. Хотя это представление и соответствует «предельной необходимости» его собственного понятия абсолютной идеи, «освобождающей из-под своей власти» природу. См.: Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Frankfurt am Main, 1969 (Werke. Bd. 17). S. 55 ff., 92 ff.

Переводчик выражает глубокую признательность Венскому институту наук о человеке (IWM), профессору философской антропологии Зальцбургского университета Т. Кёлеру и г-ну Штефану Глинке за квалифицированную научную помощь и поддержку в работе над этой книгой, позволившие с максимальной терминологической точностью и осмысленностью донести до русского читателя связанные с вопросами клонирования темы и понятия, пока еще широко в отечественной языковой практике не представленные либо вовсе в ней отсутствующие.

М.Л. Хорьков

143

Юрген Хабермас

Будущее человеческой природы

Оформление обложки *Д.А. Морозова*

Редактор *Е.И. Солдаткина*

Верстка *Е.Л. Потапьевской*

ИД №03510 от 15.12.2000

Подписано в печать 04.10.2002. Формат 60х84 ¹/₁₆.

Печать офсетная. Усл. печ. 8,37. Тираж 2000 экз.

Изд. № 31/02 - и

ООО Издательство «Весь Мир»

101831, Москва-Центр, Колпачный пер., 9а

Тел.: (095) 923-68-39, 923-85-68, Факс: (095) 925-42-69

E-mail: vesmirorder@vesmirbooks.ru; <http://www.vesmirbooks.ru>

Отпечатано с готовых фотоформ

в типографии ГУ ГЦ МПП
