

## **К вопросу о методологии мысленных экспериментов в биоэтике**

Осенью 1992 года, встретившись в Институте философии с Региной Семеновной Карпинской, я рассказал ей о замысле своей работы в области методологии мысленных экспериментов в биоэтике. Она с энтузиазмом отреагировала на предложение исследовать методологию редукционизма в совершенно новом контексте, связанном с поиском ценностных ориентаций в решении проблем жизни и смерти. Этика, работая с ситуациями, создаваемыми прогрессом медико-биологических наук, заимствует определенные технологии естественно-научного рационализма, сохраняя суверенность и принципиальную нередуцируемость морального сознания. По сути это выступило как еще одно свидетельство в пользу последовательно развившейся Р.С. Карпинской идеи коэволюции различных форм духовной деятельности. И хотя моя интерпретация вызвала у нее возражения, она немедленно предложила опубликовать эту работу в одной из коллективных монографий, подготавливаемых лабораторией “Философии биологии”. Представленный на суд читателя текст является первым результатом работы, обещанной Регине Семеновне.

Экспериментальный метод составляет ядро естественно-научного познания реальности. Его достижения столь впечатляющи, что в гуманитарных науках постоянно возникает искушение решить собственные проблемы, опираясь на опыт естественных наук. В биоэтике ряд исследователей, сталкиваясь с многообразием противоречащих несопоставимых точек зрения, пробовали в поисках более надежного источника использовать широко практикующуюся естествознанием методологию мысленных экспериментов. Попытаемся отразить эту методологию, выбрав в качестве репрезентативного примера мысленные эксперименты, в которых авторы пытаются решить проблему моральной приемлемости абортов.

Ожесточенные моральные дискуссии по проблеме аборта выявили три главных и, пожалуй, самых тяжелых для понимания вопроса, вызывающих наибольшие расхождения:

Где, с какого момента в непрекращающемся процессе развития и преобразования живой материи мы можем с уверенностью утверждать: здесь и теперь начинается человек? С какого момента живое существо, ранее бывшее лишь фрагментом природы, начинает признаваться в качестве одного из нас, в качестве члена морального сообщества, обладающего определенным набором прав, и, прежде всего, правом на жизнь.

Имеет ли ограничения заповедь “Не убий!”? Если да, то каковы они? Столь ли безусловно следует запрещать инфантицид?

Каков моральный и социальный статус тех живых существ, которые не признаются в качестве человеческих? Можно ли, например, использовать эти недочеловеческие существа для проведения научных экспериментов? Можно ли использовать их в качестве сырья для фармакологической или парфюмерной промышленности? Допустимо ли использовать нежизнеспособные (но живые) плоды в качестве своеобразной “фермы” заготовки органов для трансплантации с целью спасения тех больных младенцев, которые еще могут выжить и вести достойную человеческую жизнь? Можно ли превращать эти существа в товар, и если да, то чья это собственность и т.д.

Эти остреешие вопросы выступают в роли своеобразных координат многомерного пространства, в рамках которого протекает и осуществляется обсуждение. Внутри этой координатной сетки выделяются традиционно три главных позиции: либеральная, умеренная и консервативная.

*Либеральная позиция.* С либеральной точки зрения, до момента естественного рождения женщина имеет полное право принять решение о проведении аборта, а врач обязан обеспечить реализацию этого права. Нерожденный плод не признается ни в каком смысле человеческой личностью, не является, следовательно, членом морального сообщества. На нерожденный плод не распространяется право на жизнь и, следовательно, он не обладает качеством, которое обязывало бы других воздержаться от действий, прекращающих его существование. Следовательно, для либералов аборт ни в каком смысле не является убийством. Статус недочеловеческих существ (абортированных плодов) рассматривается исключительно в интересах третьих лиц. Фактически это тот же подход, что и в отношении охраны окружающей среды. Уничтожать животных и растения плохо не само по себе (здесь нет моральных ограничений), но постольку,

поскольку в трудном положении оказываются наши дети и внуки (т.е. будут затронуты их интересы). С либеральной точки зрения запрещение абортов неприемлемо, ибо ограничивают права человека – матери. Плод человеком не признается и правами не обладает. Следует отметить, что российское законодательство в данном вопросе является одним из наиболее либеральных в мире.

*Умеренная позиция.* Для умеренной точки зрения характерно представление о том, что превращение природного существа в человеческую личность осуществляется постепенно в процессе развития от зачатия до рождения. Плод в процессе формирования как бы накапливает “объем” своей человечности и, следовательно, “объем” права на жизнь. Если разделить беременность на три равные части (каждая часть длительностью в три месяца называется триместр), то в первые три месяца объем прав у плода минимален и их могут “превысить” социальные или экономические интересы матери. В последний триместр он уже весьма значителен, и с умеренной позиции, интересы матери могут “превысить” право плода на жизнь только при наличии прямой угрозы для ее жизни. Вопрос, конечно, не в календарном возрасте, а в степени развитости человеческих качеств. Поэтому умеренные обычно рассматривают плоды с грубыми, не поддающимися коррекции аномалиями развития как существа, обладающие весьма незначительным объемом человечности. Принятие решения о правомерности аборта наиболее сложно во втором триместре. Здесь меньше всего согласия и больше всего возможных вариантов логической аргументации или морального “взвешивания” прав матери и плода. Причем, поскольку плод обладает некоторым объемом человеческих прав, то аборт, с данной точки зрения, может быть квалифицирован как “убийство невиновного”. Естественно, что возникает ситуация, требующая предложить аргументы для оправдания практики “убийства невиновного”.

Статус абортированных плодов авторы умеренной интерпретации рассматривают как промежуточный между человеческим и животным, что предполагает необходимость разработки особых этических и правовых норм, регламентирующих использование (утилизацию) этих существ.

*Консервативная позиция.* С точки зрения консерваторов, аборт не может иметь морального оправдания. Аборт рассматривается как прямое умышленное убийство. Зародыш с момента зачатия рассмат-

ривается как личность, которой необходимо приписать основной объем прав человека – прежде всего, право на жизнь. Естественно, никакого недочеловеческого состояния в рамках консервативной позиции не признается, и его статус, соответственно, не обсуждается. В рамках общего консервативного понимания существует ультраконсервативная позиция, запрещающая любой аборт в любом случае. Существуют сторонники более умеренного консерватизма, признающие право на аборт при наличии прямой угрозы для жизни женщины, или в тех случаях, когда беременность является следствием насилия или инцеста.

Основанием консервативных точек зрения, как правило, выступает религиозная позиция. Она признана и вызывает безусловное уважение. Однако слишком часто религиозно мыслящие этики проходят мимо тех реальных аспектов проблемы, которые с несравненно большей тщательностью разработаны либералами.

Остановимся ниже на нескольких работах либеральных мыслителей, которые избегая априорных принципов как чисто спекулятивных, пытаются экспериментальным путем как бы тестировать существующие в сознании современных людей ценностные ориентации и прояснить с их помощью моральные ситуации, возникающие в связи с практикой абортот. В рамках данного подхода предполагается, что нередко человек некритически заимствует чужие мнения (предрассудки) или заблуждается сам относительно собственной моральной “природы”. Нет большой разницы в том, считать ли эту природу как нечто запрограммированное в генотипе или как результат социализации. Главное, что она не всегда ясно и отчетливо осознается индивидом. Поэтому необходимо провести экспериментальное тестирование этой природы с тем, чтобы наблюдать моральные предпочтения как бы в чистом виде.

В статье, вошедшей впоследствии во многие хрестоматии по биоэтике, американский философ Мэри Энн Уоррен утверждает, что в основе и моральных, и юридических решений по проблеме аборта лежат два теснейшим образом связанных вопроса. Во-первых, какое качество заставляет нас признать, что некоторое существо есть человек, и, следовательно, включать его в моральное сообщество, где члены обладают равными правами? Во-вторых, что собой представляет само “моральное сообщество”? Всегда ли необходимо включать в его круг всех человеческих существ?

Традиционное умозаключение противников аборта строится следующим образом: 1) нельзя убивать невинного человека; 2) плод есть невинный человек; 3) следовательно, нельзя убивать плод. По мнению Уоррен, в этом умозаключении слово человек в первой и второй посылках употребляется в разных смыслах. В первом случае человек рассматривается как личность и как член морального сообщества. Во втором – как представитель биологического вида, обладающего набором генов, характерных именно для *Homo sapiens*. Всякий ли “генетический человек” обязательно должен рассматриваться как личность? И наоборот, всякая ли личность обязательно должна быть человеком в генетическом смысле слова?

Для разрешения этой проблемы Уоррен предлагает провести своеобразный мысленный эксперимент. Представим себе космонавта, который “приземлился” на неисследованной планете и обнаружил на ней популяцию существ, которые не похожи ни на что ему ранее известное. Как ему правильнее, с точки зрения морали, отнестись к ним? Если он отождествит этих существ с неживой природой или животными, то вполне моральной будет охота на них с целью употребления в пищу, научного изучения или для получения необходимых для полета материалов. Но есть и другая возможность. Космонавт может включить их в моральное сообщество себе подобных, в отношении коих будет необходимо применить заповедь “Не убий!”. В чем он может увидеть основное подобие себе? Естественно, что генетически инопланетяне принципиально отличны от людей. Здесь подобие вряд ли возможно. Но может ли это различие послужить поводом для их не включения в моральное сообщество? Нет! Те ценности, по которым он будет проводить разграничение, лежат в другой плоскости. Космонавт отличает себя от животных и неодушевленных предметов, прежде всего приписывая себе такое качество как разум. Поэтому решение вопроса о включении космонавтом инопланетянина в моральное сообщество себе подобных будет зависеть от того, насколько их можно счесть нашими собратьями “по разуму”, а не по генотипу.

Уоррен выделяет пять основных свойств, которые, как она считает, более или менее точно описывают состояние разумности:

Чувственность – способность восприятия объектов и событий, внешних и/или внутренних для этого существа, особенно способность переживать боль.

Рассудок — развитая способность решать новые и достаточно сложные проблемы.

Способность к самодеятельности — деятельность, которая относительно независима как от генетического, так и иного рода прямого контроля.

Способность к общению — в независимости от применяемых средств, но по поводу достаточно широкого спектра проблем.

Наличие концепции самости и самосознания, независимая от того, будет ли это только родовая (Мы), или индивидуальная (Я), или и то и другое.

Конечно, с философской точки зрения можно бесконечно долго спорить о дефиниции названных качеств. Но для аргументов, предложенных Уоррен, этого и не требуется. Уоррен предполагает, что в независимости от того, как мы их определяем вряд ли кто станет оспаривать их существенную важность для того, чтобы мыслить человека. Она так же апеллирует к нашей практической способности различать эти состояния и, в соответствии с этими различиями, согласованно строить свои отношения с объектами внешней реальности. Строгая доску, мы не переживаем, что ей больно, встретив на дороге фонарный столб, не вступаем с ним в словесный диалог, не просим любимую собачку помочь в решении математической задачи. Если же кто-то из "нам подобных" всерьез (и не только в порыве поэтического вдохновения) вступит в разговор с фонарем, то его, естественно, посчитают безумным со всеми вытекающими и не очень различающимися в разных странах медикоправовыми последствиями.

Для Уоррен также не имеет значения, какие из перечисленных качеств основные, а какие являются производными при наличии основных. Сама она склонна считать необходимыми первые два признака, и, с некоторыми оговорками, третий. Однако, повторяю, практической роли это не играет, поскольку у плода ни одно из этих качеств не присутствует. В отношении способности переживать боль суждения Уоррен кажутся спорными. Она основывается на господствовавшем ранее в медицине представлении, что младенцы фактически не воспринимают боль. Поэтому предполагалось, что операцию у новорожденных можно и даже лучше делать без всякого обезболивания. Теперь вокруг этого вопроса ведутся серьезные дискуссии.

Поскольку у плода отсутствуют основные признаки, по которым средний человек отличает себе подобных и, следовательно,

включает их в моральное сообщество, то с моральной и юридической точек зрения, никаких аргументов против практики аборта, основывающихся на ценности плода как личности, быть не может”<sup>1</sup>. Эта точка зрения является выражением достаточно широко распространенных в современном западном обществе ценностных установок. Если принять предложенные автором рамки обсуждения, то позиция Уоррен выглядит достаточно убедительно и сильно. Трудности для автора возникают тогда, когда мы используем предложенную аргументацию, расширяя рамки обсуждения. Сразу же создается ситуация, как если бы человек для преодоления препятствия, сделав шаг в сторону, вступил на наклонную скользкую поверхность (например, отвесный ледяной без шероховатостей склон горы). Само по себе то место на склоне, куда человек собирается ступить, неплохое, но дело в том, что в этом месте практически невозможно удержаться. Наступишь ... и моментально начинаешь весьма опасное скольжение вниз.

Подобная ситуация возникает с аргументом Уоррен, использованным для оправдания аборта. Сам по себе он силен. Однако вот какое следствие из него с необходимостью вытекает. Если отсутствие выделенных Уоррен признаков разумности обосновывает оправданность умерщвления плода, то на том же основании мы можем говорить и об оправдании инфантицида (т.е. умерщвлении новорожденного). Новорожденный как и плод не обладает ни одним из признаков разумности и поэтому не является членом морального сообщества, и, следовательно, к нему неприменима заповедь “Не убий!”. Если Вы согласны с оправданием аборта на основании аргументов Уоррен, то с необходимостью соскальзываете в ситуацию, требующую оправдать инфантицид. Насколько это для нас приемлемо?

Не вполне готова принять подобный вывод и сама М.Уоррен. В написанном позднее дополнении к статье она признает, что в глазах многих людей подобная позиция выглядит как моральный монстр. Для большинства гораздо легче отказаться от оправдания аборта, одновременно оправдывающего инфантицид, чем принять подобное оправдание. Вместе с тем, как честный и принципиальный философ, она не может отказаться от тех следствий, которые с необходимостью вытекают из ее теоретической (этической) позиции. Новорожденный так же, как и плод, не является членом морального сообщества и, следовательно, не обладает правом на жизнь.

Однако в отличие от плода, новорожденный уже отделен от матери и его существование, во-первых, не может представлять для нее угрозы, а во-вторых, уже может быть обеспечено третьими лицами, преследующими свои интересы. Во многих странах мира существуют длинные очереди людей, желающих усыновить ребенка. Это для них почти единственная возможность исполнить свое сокровенное предназначение – стать матерью или отцом. Поэтому, говорит Уоррен, инфантицид неприемлем с моральной точки зрения, поскольку он грубо нарушает интересы третьих лиц – полноправных членов морального сообщества. Одновременно реализация интересов третьих лиц (людей, желающих усыновить ребенка) нисколько не затрагивает права и интересы “биологической” матери. С помощью подобного рода аргумента от интереса третьих лиц М.А.Уоррен пытается остановить соскальзывание от права на аборт к праву на инфантицид.

Более последовательным в этом отношении является Михаэль Тулей, который в работе “Аборт и инфантицид” дает обоснование одной из наиболее радикальных либеральных точек зрения. Он не уклоняется от неприятного (для него – чисто эмоционально, но не концептуально) многим либералам обсуждения внутренне необходимой связи между правом на аборт и правом на инфантицид. Тулей прекрасно осознает, что оправдание инфантицида не отличается в глазах подавляющей части населения от оправдания инцеста или каннибализма. Однако, с его точки зрения, подобные представления являются эмоциональными реакциями, покоящимися на застарелых предрассудках и невежестве людей, а не на аргументах разума. Пройдет время, как утверждает Тулей, и о них так же забудут, как были забыты в западном сообществе предубеждения против мастурбации или орального секса, господствовавшие в Европе и Америке еще до середины нынешнего столетия.

В центре внимания у Михаэля Тулея, как и в концепции Уоррен, оказывается понятие личности. Причем, для того, чтобы избежать двусмысленности, Тулей старается не употреблять понятие человек, называя неличностей, принадлежащих к роду человеческому, просто “членами вида *Homo sapiens*” или квазиличностями. В соответствии с его определением, некий организм может быть на-



зван личностью и, следовательно, ему может принадлежать право на жизнь при условии, что он обладает понятием себя как самости (Я-Концепцией), т.е. как инвариантного субъекта психических переживаний и состояний. Свои чувства, переживания, мысли, надежды, воспоминания я приписываю себе как их субъекту, который сохраняется одним и тем же и вчера, и сегодня, и завтра (если я, конечно, не страдаю раздвоением личности). Они в фундаментальном смысле мои. Тот, кто обладает понятием самости, может считаться также обладающим правом на жизнь.

При этом Тулей вводит серьезное уточнение. Что, собственно говоря, мы называем жизнью? Не кроется ли и здесь та же двусмысленность, с которой мы столкнулись в понятии человек? Для того, чтобы проверить это подозрение, он предлагает следующий мысленный эксперимент. Предположим, что с помощью некоей очень мощной технологической системы в будущем окажется возможным полностью перепрограммировать мозг взрослого человека. В этой ситуации возникнет новая личность с иными желаниями, воспоминаниями, переживаниями и т.д. (т.е. с иной самостью), но с тем же самым биологическим организмом. В этом случае можно будет с уверенностью заключить, что личность разрушена и ее право на жизнь грубо попорно (т.е. фактически она погибла), несмотря на то, что никакого убийства не произошло — организм живет тот же самый<sup>2</sup>.

Этот пример показывает, что выражение “право на жизнь” может приводить к неверным заключениям, поскольку речь идет не о продолжении существования биологического организма этой личности, а о продолжении существования этой личности как субъекта психических состояний, которая обладает своим организмом как средством этого существования. Вводя столь существенное уточнение понятия “право на жизнь”, Тулей одновременно уточняет понятие “смерть личности” как утрату способности самоосознания себя как “субъекта психических состояний”. Одновременно уточняется и содержание заповеди “Не убий!”. Речь идет не о животной смерти, а о разумной. О жизни и смерти самого разума.

Следовательно, делает вывод Тулей, существование плода и новорожденного не защищено заповедью “Не убий!”, поскольку ни тот, ни другой не обладают разумом. Однако, это по представлениям Тулея, не означает, что с ними можно делать все, что угодно. Представим, говорит он, что Вас какой-нибудь обладающий властью са-

дист поставит перед выбором – несколько месяцев мучений (не чрезмерных), а затем освобождение или смерть. Естественно, что подавляющее большинство людей и для себя, и для другого предпочтет первое. Теперь сравним это наше достаточно общее ценностное предпочтение с другим. Основная часть людей считает морально оправданным убить новорожденных котят (если нет возможности их содержать) и вместе с тем недопустимым их мучить. Последнее ценностное предпочтение коренится в очень глубоком интуитивном понимании того, что смерть и жизнь как реальные факты переживания существуют только для человека, и только он о них знает. Только человека можно наказать смертью. Для котят смерти нет, но зато есть переживание страдания. Оно дано котенку. Этим можно уязвить его существование. Потому-то наше моральное чувство (интуиция) и останавливает нас – нельзя мучить животное, но вполне можно без мучений его убить.

То же самое, по мнению Тулея, справедливо и в отношении плода и новорожденного. Не может быть моральных и юридических ограничений на аборт или инфантицид, но они могут быть в отношении процедур, способных вызвать страдания этих представителей вида *Homo sapiens*. Отсутствие моральной защиты новорожденных не угрожает существованию и развитию младенцев, родившихся у нормальных родителей, поскольку права и интересы последних его защищают. Не угрожает оно и существованию нормальных младенцев у биологических родителей (не вполне нормальных в социальном смысле), поскольку есть интересы третьих лиц (вспомним аргумент Уоррен). Однако в отношении новорожденных, родившихся с тяжелейшими пороками развития, более морально дать им возможность умереть безболезненно или даже ускорить смерть, чем подвергать их мучительным реанимационным процедурам, т.е. вызывать неоправданные страдания. В этом смысле инфантицид оправдан. “Новорожденные не являются личностями, ... поэтому их умерщвление не является морально ошибочным”<sup>3</sup>.

Позиции Уоррен и Тулея схожи в том, что, несмотря на свой либерализм, они не оспаривают саму заповедь “Не убий!”. Однако и ее безусловность не столь очевидна. Весьма важные разъяснения по поводу применимости моральной заповеди, запрещающей убийство, дает философ Юдифь Томсон (Judith Jarvis Thomson). В работе “A Defence of Abortion”<sup>4</sup> она отмечает, что и в аргументации противни-

ков, и в аргументации сторонников права на аборт существует общее слабое место. Первые утверждают: плод с момента зачатия является личностью — каждая личность обладает правом на жизнь — следовательно, аборт должен быть запрещен. Вторые строят аналогичные заключения: плод не является личностью — неличности не обладают правом на жизнь — следовательно, аборт приемлем и морально, и юридически. Томсон ставит под вопрос это общее для спорящих сторон положение. Предложив весьма хитроумный мысленный эксперимент, ставший в западной учебной литературе классическим, она демонстрирует, что вопрос об аборте может быть решен положительно, даже если в качестве предварительного условия допустить, что плод с момента зачатия является личностью. Просто из признания кого-то личностью автоматически не следует его права на жизнь в любой ситуации.

Томсон предлагает провести следующий мысленный эксперимент. Как-то, уснув в своей постели, Вы, проснувшись утром, обнаруживаете себя на больничной койке соединенным спина к спине с очень известным виолончелистом, который находится в бессознательном состоянии. Дело в том, что ночью у него возникло тяжелейшее поражение почек. Активисты из Общества любителей музыки установили, что именно Ваши почки, в силу генетических и физиологических особенностей, являются единственными, подключив к которым, можно спасти жизнь великого музыканта. Почитатели его таланта выкрали Вас и обманом заставили хирургов провести операцию, которая подключила знаменитость к Вашим почкам, начавшим обеспечивать жизнь уже не одному, а двум людям. Директор госпиталя Вам скажет: “Послушайте, мы очень сожалеем, что Общество любителей музыки совершило это с Вами. Если бы мы были верно информированы, то никогда бы не согласились на проведение подобной операции. Но теперь-то дело сделано. Освободить Вас от этой связи — значит убить его! Не волнуйтесь, где-то через девять месяцев его заболевание пройдет, и можно будет безопасно для Вашей и его жизни провести разъединяющую операцию”. Конечно будет весьма великодушно с Вашей стороны, согласиться. Однако на каком моральном основании подобное можно требовать и ограничивать Ваше право быть средством существования для другого человека только абсолютно добровольно? Вряд ли кто с этим согласится. Но

это значит, что из признания данного человека в качестве личности не следует его право на жизнь в данной конкретной ситуации.

Ну, а если придется прожить в подобном положении не девять месяцев, а восемнадцать лет или даже всю жизнь? Не станет ли Ваше право отключиться от связи еще более убедительным? Хотя для врача провести разъединяющую операцию гораздо тяжелее, с моральной точки зрения, чем оставить все как есть. Дадим вновь слово уже упомянутому Директору Клиники: "Все это чрезвычайно прискорбно, но Вам придется прожить всю оставшуюся жизнь в этой кровати с виолончелистом. Мы, безусловно, уважаем Ваше право распоряжаться собственным телом, как Вы считаете нужным. Но, с другой стороны, право на жизнь – более высокая ценность, чем право на распоряжение собственным телом. Первое перевешивает в нашем моральном выборе. Поэтому мы никогда не проведем разъединяющую операцию". Реакция подавляющего большинства будет очевидной – врач должен провести разъединяющую операцию. Так поступать нельзя ...

Но разве не аналогичная ситуация с беременностью, являющейся следствием насилия (особенно у подростков)? Разве не аналогичны беременности, явившиеся следствием недоброкачественности контрацептивов или, в каком-то смысле, их отсутствия?

Однако возможно довести ситуацию до предела, поставив под сомнение еще одну очевидность. Речь идет о часто используемом различии в величине морального ущерба от недействия, повлекшего смерть, и прямого умышленного причинения смерти. Вернемся к экспериментальной ситуации. Очень может быть, что в результате проведенной операции у Вас самого возникнут патологические изменения, которые грозят привести к Вашей смерти. Жизнь виолончелиста при этом продолжится за счет посмертной пересадки Ваших почек. Вот что скажет Директор клиники: "Мы скорбим вместе с Вами; но ничего не поделаешь – Вам придется умереть. Мы перед выбором – сохранив жизнь Вам (отсоединив виолончелиста), мы убьем его. Сохранив жизнь ему, мы допустим наступление Вашей смерти. Однако второе для нас предпочтительней в моральном отношении, поскольку оно произойдет без нашего активного вмешательства". Нет, так, определенно, поступать нельзя!

Но подобная ситуация возникает тогда, когда беременность угрожает жизни матери. Следовательно, даже признавая плод личностью, большинство членов морального сообщества сочтет до-

пустимым случай существенного ограничения его права на жизнь и потребует от третьего лица (врача) вмешаться.

Мысленные эксперименты, осуществленные Уоррен и Тулеем, дают достаточно весомые опытные аргументы, проясняющие вопросы – что значит быть человеком и что значит обладать человеческой жизнью. Томсон достоверно показывает, что принцип – “Не убий” – не следует автоматически из признания кого-то личностью, и что всегда можно помыслить ситуацию, в которой подавляющее большинство людей откажется ему следовать.

Оставим пока в стороне вопрос о том, правомерен ли аборт с моральной точки зрения. Переведем его в чисто методологическую плоскость. Насколько мы можем полагаться на сам метод изучения моральных принципов человека с помощью мысленных экспериментов? Открывается ли нам в этих экспериментальных процедурах некая достоверность морального сознания или моральной “природы” человека? Не становимся ли мы жертвой своеобразного биоэтического редукционизма?

В традициях эмотивизма, к которым в большей или меньшей степени относят себя авторы, ответы, получаемые в мысленных экспериментах, трактуются как своеобразные “эмоциональные реакции”, предопределяющие моральный выбор человека. Отечественная традиция методологического анализа естественно-научных экспериментов в сочетании с опытом постмодернистского подхода создает качественно отличную перспективу осмысления поставленных проблем.

Для начала попытаемся ответить на вопрос, – в какой степени мысленные эксперименты в биоэтике отвечают нормам научного эксперимента как такового? Сразу же отметим, что в отличие от мысленных экспериментов в биологии или физике где исследование осуществляется как бы в материале инородном с материалом изучаемого предмета (биологическая и физическая реальность качественно отличаются от реальности мышления), мысленные эксперименты в биоэтике имеют дело с реальностью самого мышления. Биоэтический мысленный эксперимент принципиально аутентичен предмету своего исследования. По своей сути он ближе всего натурным экспериментам в естественных науках.

Применимы ли к подобному эксперименту принципы контролируемости и воспроизводимости? На этот вопрос в принципе следует ответить положительно. В рамках общей европейской культуры

достаточно простые и не требующие герменевтического истолкования описания экспериментальных ситуаций (например с виолончелистом или инопланетянином) можно воспроизвести в сознании (воображении) читателя, повторяющего мысленный эксперимент, без серьезных “субъективных” искажений в любой “точке” морального сообщества (т.е. в менталитете практически любого его члена) и в любое время.

Вопрос об объективности метода мысленных экспериментов в биоэтике более сложен. Принцип объективности требует обеспечить максимально возможное очищение предмета исследования от субъективных привнесений. Однако материалом мысленного эксперимента служит материя самой человеческой субъективности. В каком смысле мы можем очистить ее от нее самой? Основоположник естественно-научной методологии Френсис Бекон настаивал прежде всего на исключении из предмета того, что он называл “идолами рода”. К идолам рода относятся, например, представления о предмете исследования, некритически заимствованные в процессе воспитания от окружающих – так называемые предрассудки, с которыми так ожесточенно боролось потом Просвещение.

С этой точки зрения представляется возможным рассмотреть человеческий менталитет как бы в двух планах – как представленный самому себе в совокупности заимствованных или самостоятельно разработанных представлений о самом себе и как чистый *источник* всех этих актов представления, заимствования и т.п. Проведя феноменологическую редукцию, и заключив в скобки все заимствованное содержания о своих моральных принципах, мы сможем теперь фиксировать ту реальность сознания, которая в мысленном эксперименте становится предметом объективного исследования. Именно акты сознания, взятые в экспериментальных моделях жизненного мира, максимально блокирующих любую опору на содержание регистрируются нами как достаточно устойчивые ситуационные моральные реакции, выражающие некоторые инварианты моральной “природы” человека.

Структура объективного отношения в этическом эксперименте отличается от субъект-объектного в естественно-научном экспериментировании. Из отношения “экспериментатор-прибор-объект” она преобразует в отношении “автор-текст-читатель”. Так же как и гносеологический субъект, автор дистанцирован от мира экспери-

ментальной ситуации. Он, как и экспериментатор, задает рамочные условия развития экспериментальной ситуации (прежде всего начальные условия), предоставляя далее возможность событиям произойти в силу собственных “внутренних” тенденций. Для задания рамочных условий естественник использует определенную, жестко фиксированную методикой совокупность приборных манипуляций (измерений, процедур, поддерживающих необходимые параметры состояния исследуемой системы и т.д.). Эту же роль в мысленном эксперименте играет текст с описанием некоторой нарративной (повествовательной) конструкции, неукоснительное воспроизведение которого обеспечивает контролируемость мира экспериментальной ситуации в менталитете потенциального читателя. Методология мысленных биоэтических экспериментов легко может быть подвергнута критике по поводу достаточно явного редукционизма.

В свое время менделевско-моргановская генетика, а затем и молекулярная биология подвергались аналогичным нападкам. Заслуга поколения отечественных специалистов в области философии биологии, среди которых наиболее яркую позицию занимала Р.С. Карпинская, заключается в убедительной демонстрации того факта, что редукционизм и интегративизм являются не взаимоисключающими, а взаимодополняющими и обогащающими исследовательскими стратегиями, которые в реальной практике науки невозможно отсепарировать в чистом виде. Ответ природы в каждом эксперименте “частный”, поскольку вопрос задается по поводу “частности”, но ответчик (природа) — всегда предстает как тотальность естественной необходимости.

Биоэтический эксперимент создает чрезвычайно искусственную ситуацию для того, чтобы изолировать определенный феномен моральной “природы”. Но ответ — моральная реакция — происходит не из некоторой “части”, а из духовной глубины данного целостного человека. Жесткое ограничение ситуации позволяет предъявить как бы в чистом виде существенные черты моральной конституции человека, которые обычно существуют подспудно в неартикулированной связи с другими ценностными ориентациями, интересами и т.п.

Ученый работает фактически как садовник “разбивающий” сад, предоставляющий возможность необходимости земли проявиться в своей суверенности. Если рациональный замысел садовника не учтет особенностей именно данного участка почвы, то его ждет неудача.

Земля не будет плодоносить. Так же и ученый, сколько бы он не планировал и заранее не рассчитывал, ему нужен особый такт, особое мастерство приравнивания универсальных знаний к уникальным ситуациям для того, чтобы проявилась истина. Но так же как и ученый-редукционист, садовник вынужден постоянно заниматься раскорчевкой, вырубкой, прополкой всего того, что из дикости природы прет, мешая саду быть настоящим или истинным садом. Та раскорчевка и прополка языка как дома бытия, которой заняты некоторые философы, дает превосходные результаты. Одно непонятно – как им удастся не замечать своей “субъективной” ангажированности в технологиях демаркации – чему жить и свидетельствовать об истине, а чему под топор и в печь или в компостную яму неподлинного.

Редукционизм плох не тогда, когда он отбирает, отсекает или изолирует, а тогда, когда он полагает, что “так и было”, что все эти отсечения идут по “природе вещей” и никакой ответственности за отсекающим не признается. Редукционистский подход в биоэтических экспериментах дает хорошие и надежные результаты. Заблуждение возникает лишь тогда, когда полученное свидетельство истины берется как истина сама по себе вне условий (технологии) ее научного произведения. Физик не может утверждать, что мир состоит из волн или частиц не указав тип прибора, с помощью которого он собирается удостовериться в этой истине. Точно так же и биоэтик, занимаясь мысленными экспериментами, должен отрефлектировать свою технологию.

Другой, необходимой характеристикой научного эксперимента является его способность приводить в сопоставление “порядок идей” в “голове” экспериментатора с “порядком вещей” в объективной реальности. В физике, например, это осуществляется за счет того, что в пространство экспериментальной ситуации равным образом можно спроецировать как теоретически предсказанные события, так и эмпирически регистрируемые результаты. Теоретически вычисленное сопоставляется с эмпирически измеренным. Согласование (или рассогласование) теоретически предсказанных результатов с данными эмпирических измерений свидетельствует о том, насколько порядок теоретических идей коррелирует с порядком природных вещей. В объекте экспериментатор как бы встречается с природой самой по себе, которая получает возможность *судить*



насколько разум обладает истиной. Природа как бы дает ответы на вопросы экспериментатора.

Биоэтический мысленный эксперимент предоставляет аналогичную возможность. Мы всегда можем представить – как должны развиваться события в мире экспериментальной ситуации, если руководствоваться определенными этическими принципами (например, принципом – “Не убий!”) и сопоставить это теоретически ожидаемое развитие событий с тем порядком развития событий, которое достаточно устойчиво спонтанно возникает в сознании современного человека и мало зависит от содержания ранее наличествовавших в его сознании представлений о собственных ценностях. Встреча этической идеи с судящей о ее адекватности моральной природой осуществляется в ментальном пространстве читателя (в том числе и самого автора текста, который постоянно занят чтением “себя”).

Одна из центральных идей объективного метода заключается в том, что с помощью определенного рода исследовательских процедур сознание ученого как бы “сталкивается” с суверенной плотностью бытия, которое приобретает возможность “возражать” на те или иные высказывания ученого о природе вещей, “фальсифицировать” их. “Возражать” – является одним из значений английского глагола “to object”, которому этимологически родственно прилагательное “объективный”, выражающее существеннейшую черту научного метода. По Людвигу Виттгенштейну, в словесном высказывании “происходит пробное составление мира (как в парижском зале суда автомобильная катастрофа изображается куклами). Нарративное описание биоэтического мысленного эксперимента осуществляет пробное задание мира морального сообщества, которое в процессе судебного (судящего) “слушания” в голове потенциального “читателя” или “слушателя” судится на достоверность.

В мысленном эксперименте исследователь мыслит не предикатами, дающими описание мира, а возможными мирами. Одной из навязчивых идей современных “понимающих” философов является противопоставление истины и метода. Предполагается, что мыслить бытие означает дарить истине бытия возможность самой сбыться в мысли, ничего при этом не навязывая “от себя” (т.е. без “отсебятины”). В отличии от научного метода якобы насильственно открывающего истину, необходимо дать возможность истине через послушание человека бытию высказаться самой. Гадамер эпитафией

своей книги взял стихотворение Рильке: “Пока ты ловишь то, что сам бросил, все сводится к умению поймать, и обладание обеспечено; но только тогда, когда ты вдруг станешь ловцом мяча, который бросила тебе вечная партнерша в сердцевину твоего существа, с ее безошибочной точностью, по дуге из тех, что применяет Бог в своем великом мостостроительстве, — только тогда умение поймать есть способность — не твоя, мира”.

Бьющееся сердце любого научного эксперимента заключается в напряженном “схватывании” парадокса мысли — бросать мяч должен каждый сам (в любом месте и в любое время), но мяч обратно он получает не от себя, а от природы по дуге, проложенной в силу естественной необходимости.

Утверждается, что понимание представляет собой не столько захват бытия мыслью, сколько схваченность мысли бытием. В естественно-научном и биоэтическом экспериментах мысль пульсирует как бы в двух тактах — она активно пытается ухватить истину мира, чтобы в этой схватке пережить захваченность и обусловленность этой истиной. Она не уклоняется, но берет на себя всю тяжесть и неудобство интеллектуальной ситуации, четко фиксированной первой и третьей антиномиями И.Канта. Мир экспериментальной ситуации необходимо мыслить как имеющий начало в пространстве и времени, как созданный этим экспериментатором и могущий быть созданным в любое время в любом месте любым другим экспериментатором.

Но как только мир экспериментальной ситуации уже создан и присутствует “здесь и теперь” как “вот бытие”, происходящее в нем мысль вынуждена мыслить как естественно обусловленное природной причинной связью и не имеющее никакого сверхестественного (субъективного) начала в пространстве и времени. Для ученого созданный им мир экспериментальной ситуации представляет собой то привилегированное место, в котором природе предоставляется возможность проявиться в чистом виде — так как она по сути есть до всякого возможного опыта в дикой и подспудной форме.

Мне представляется, что методом биоэтических мысленных экспериментов достаточно аутентично приоткрывается своеобразная “моральная натура” современного человечества, которая властно вторгается в осуществление человеческих поступков, уводя их в сторону от целей, выставляемых с позиции долга или, например, принципа полезности. Зная эту природу, которая наиболее властно прокла-

дывает свой путь в толпе или массе, возможно предсказать, в каком направлении будет развиваться “общее мнение” по поводу основных биоэтических проблем (аборт, эвтаназия и т.д.).

Однако в какой степени знание подобного рода “моральной природы” человека решает вопрос о моральности аборта, эвтаназии или другой биоэтической проблемы? Я думаю, не в большей степени, чем знание о природном свойстве человеческого тела притягиваться к земле решает вопрос о его принципиальной способности летать. В том-то и дело, что человек в некотором смысле существо противоестественное.

В мысленных экспериментах мы сталкиваемся с сопротивляющейся инерционностью и неподатливой плотностью человеческой моральной “природы”, познание которой не завершает, а лишь начинает разговор о морали и нравственности.

Данного рода мысленные этические эксперименты представляют собой еще один аргумент против иллюзии прозрачности сознания для самого себя, способности человеческого разума быть самовластным хозяином в собственном доме. Гумбольдт доказал власть языка над сознанием, Маркс показал его (сознания) вписанность в способы материального производства, Фрейд разоблачил власть бессознательного.

Устанавливая себя в ситуации нравственного выбора, стремясь с помощью этической аргументации сделать этот выбор общезначимым, представляется принципиально важным дать себе отчет в присутствии в мире собственного сознания некой суверенной “природы” — чего-то постоянно суверенно произрастающего помимо нашего “хочу” или “должен”. Как отнести себя к дикости этой “моральной природы”, ее своеобразной необузданности? Как к врагу и источнику зла? И на этом основании поставить проблему его подчинения автономной воле индивида или моральным ценностям религиозной или светской общности. Не является ли кризис современного морального сознания своеобразной “экологической катастрофой” — платой за попытку определить моральную самость через категории самовластия, самодетерминации, самоконтроля, самопринуждения? Собственно говоря, вся деонтологическая этика, исходящая из понятия “долга” как раз и пытается с помощью законодательства разума подчинить себе природную стихию.

С другой стороны, наблюдая многочисленные примеры вандализма неотягощенной моральными принципами толпы, вряд ли стоит обольщаться руссоистским упованием на мудрость моральной “природы” человека, которая как бы демонстрируется в биоэтических экспериментах в виде устойчивых эмоциональных реакций – предпочтения или отрицания.

В любом случае, следует признать, что в мысленных биоэтических экспериментах мы сталкиваемся с суверенной плотностью собственного бытия (моральной природой), в отношении которого в равной степени неубедительна ни идея подчинения ему, ни идея его покорения. Нужен третий путь.

### *Литература*

1. *Warren Mary Anne*. On Moral and Legal Status of Abortion // *The Monist*. 1973. Vol. 57. № 1. January. P. 47-48.
2. *Tooley M.* Abortion and Infanticide. Princeton Univ. Press, 1983.
3. *Thomson Judith Jarvis*. A Defence of Abortion // *Philosophy and Public Affairs*. 1971. Vol. 1. P. 4-66.
4. *Гадамер Х. Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 37.