

К ВОПРОСУ О НЕПРИСТОЙНОСТИ БИОТЕХНОЛОГИЙ

Татьяна Щитцова*

Summary

A number of contemporary thinkers, trying to clarify ethical implications of the newest biotechnologies, point out a completely definite *feeling* that plays a leading role in our moral judgments concerning last achievements in this field of human activity. The feeling is one of obscenity or loathing in relation to certain biomedical practices (for instance, therapeutic or even industrial using of embryonic tissue). Thus, introduction of new technologies turns to be connected with overcoming the loathing and getting accustomed to obscenity. The article provides the existential-phenomenological analysis of this situation and shows that every human practice, including the highest technologies, is based on (i. e. is response to) the fundamental experience of the embodied human existence which is the ambivalent experience of affectedness by *and* estrangement in relation to nature.

Keywords: desensibilization, anxiety, human existence, nature, affectedness-and-estrangement.

Самые разные философы, берущиеся анализировать морально-этические импликации современных биотехнологий, единодушно указывают на совершенно определённое *чувство*, которое выходит на первый план в ходе оценки, действительно, поразительных достижений в этой области человеческой деятельности. Так, Юрген Хабермас, говоря о возможности заранее спланированного выращивания и использования эмбриональных тканей в терапевтических целях, определяет интересующее нас чувство как чувство непристойности¹, а Збигнев Шаварский указывает, в свою очередь, на отвращение, испытываемое по отношению к подобной практике². Я не ставлю вопроса о том, должно ли моральное рассуждение принимать во внимание подобные эмоциональные реакции, или же их следует игнорировать, всецело подчиняя требованиям (контролю) рационального мышления. Подобная постановка вопроса отличалась бы очевидной дуалистической (и к тому же – иерархизирующей) предвзятостью, в корне препятствующей прояснению того, что же, собственно, должно означать и к чему может привести внедрение практик, совершение которых связано с преодолением

* Татьяна Щитцова – кандидат философских наук, профессор факультета философии и политических наук Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); t_shchytsova@mail.ru.

отвращения и привыканием к непристойности. Между тем именно этот вопрос и будет интересовать меня в данной работе. Соответственно, я сосредоточусь на природе указанных феноменов и на том, в каком отношении они являются неизбывными спутниками технического прогресса в области медицины, по меньшей мере, начиная с 1950 года, с экспериментов по пересадке человеческих органов.

Очевидно, что ни один из процитированных выше авторов не склонен недооценивать значение этой эмоциональной составляющей в общем комплексе проблем, связанных с возможностями технического вмешательства в жизненные процессы человека уже на пренатальном уровне. Напротив, речь идёт скорее о наделении соответствующей чувствительности особым статусом, помещающим её по ту сторону известных классических различий: не только различия «рациональное – эмоциональное», но и различия «этическое – эстетическое». Для обоих авторов речь идёт о чувствительности, определяющей саму видовую идентичность человека, т. е. о фундаментальной характеристике, являющейся нередуцируемой «подоплекой» (Hintergrund) всякой практической самореализации человека. Сказанное позволяет связать охватывающий человеческое сообщество страх по поводу внедрения биотехнологий с угрозой тому самопониманию, которое фундируется в указанной чувствительности. Хабермас отслеживает в этой связи явное свидетельство тревожной подвижки в видовой идентичности человека не в чём ином, как в привыкании к практикам, которые по «нормальным» меркам (т. е. в рамках устоявшегося «видового» самопонимания) должны были бы расцениваться как непристойные и отвратительные. Он видит смысл такого привыкания в *десенсбилизации*³ нашего взгляда на человеческую природу, то есть в постепенном атрофировании чувствительности, конституирующей саму видовую идентичность человека. Слова Хабермаса о том, что «пока ещё мы чувствуем непристойность», звучат в этом контексте отнюдь не как успокоение, а скорее как холодная констатация, ибо в перспективе – таково предостережение Хабермаса – неминуемое и тотальное возобладание нечувствительности к «нормативным и природным основам жизни». Другими словами, в перспективе – радикальная трансформация видовой идентичности человека, предполагающая, что то, что когда-то вызывало отвращение и чувство непристойности, станет для человека *естественным* («привычным делом»).

Необходимо, прежде всего, разобраться, что скрывается за этим многозначительным оборотом – «нормативные и природные основы жизни», – ибо именно по отношению к ним, следуя Хабермасу, заявляют о себе конститутивная для видовой идентичности человека чувствительность либо же нечувствительность. К сожалению, Хабермас мало что проясняет как относительно самих этих «основ», так и относительно того «и», которое их связывает. В итоге тезис о десенсбилизации выступает в качестве базовой интуиции немецкого мыслителя, которая тревожным рефреном проходит через всю его книгу, однако не исследуется в своих основаниях. Что, однако же, сразу вызывает вопрос, так это та «критическая масса», или

та мера десенсибилизации, которая позволяет завести речь о *кризисе* видовой идентичности. Шаварский справедливо замечает, например, что трансплантация сердца (первая состоялась в 1967 г.), которая ещё 30–40 лет назад действительно воспринималась многими (в том числе учёными) как нечто «отвратительное», сегодня ни у кого не вызывает особых эмоций.⁴ И можно предположить, пишет он, что то же самое произойдёт, в частности, и с трансплантацией мозговой ткани, «поставщиком» которой является человеческий эмбрион. Вместе с тем, известная мудрость, что люди ко всему привыкают, не лишает Шаварского убеждённости в том, что «в некоторых случаях мы не должны пренебрегать нашими эмоциональными реакциями», оказывающими сопротивление, казалось бы, самым рациональным и целесообразным действиям. Не должны, иначе перейдём черту, за которой окажутся под вопросом сами основания нашей принадлежности к человеческому роду. В своей статье Шаварский уверенно называет лишь одну практику, которая, на его взгляд, стань она нормой для человеческого сообщества, однозначно указывала бы на радикальную трансформацию образа человека, его этического самопонимания. Это промышленное использование человеческой биологической субстанции как ценного сырья, подобно тому как немцы в конце Второй мировой войны наладили (в Гданьске) переработку человеческих трупов на мыло. Значит ли это, что указанная практика и есть тот предел, с которым нам нужно соотносить свои страхи по поводу внедрения (некоторых) биотехнологий?

Как бы ни противились мы этому последнему предположению, все названные выше практики объединяет одна общая черта — использование человеческих останков в практических целях, которое, собственно, и вызывает у нас — *пока* вызывает — отвращение. Шаварский пишет в этой связи: «Быть может, человеческие останки — говоря языком антропологии культуры — являются действительно чем-то нечистым, чего не следует касаться, а тем более использовать в каких-то практических целях. Быть может, даже в нашей культуре холодного и бесстрастного рационализма таятся где-то глубоко какие-то рудиментарные остатки древних табу. Тот факт, что во всех без исключения культурах существуют определённые обычаи и ритуалы, выражающие отношение данной культуры к человеческим трупам, должно иметь определённое значение. И тот факт, что именно так культурно и эволюционно запрограммирован человеческий род, есть нечто, чем нельзя пренебрегать»⁵. Речь идёт, таким образом, не о некоей культурно-исторически обусловленной черте, переоценка которой обеспечивалась бы простым перемещением из одной культуры в другую; нет, речь идёт об универсальном (общечеловеческом) феномене, который конституирует *всякую* человеческую культуру.

Вместе с этим последним утверждением у нас появляются все основания для того, чтобы перевести вопрос из сферы культурной антропологии в плоскость философской антропологии, или в плоскость онтологии человеческого бытия. Следует спросить: как должно быть устроено существо, для которого является *естественным* испыты-

вать отвращение к вовлечению останков себе подобных в круг собственной целерациональной деятельности? Ясно, что ответ на этот вопрос должен разворачиваться в совершенно определённом разрезе, а именно: он должен выявить отношение человека к витальному измерению собственного бытия. Безусловно, способность выделить это измерение уже является показателем определённой структуры человеческого бытия, которая, как известно, длительное время объяснялась разделением на две субстанции. Преодоление классического дуалистического видения человека является особой заслугой философской антропологии второй половины XIX – XX вв., значимым моментом которой, на мой взгляд, является концептуальная корреляция между экзистенциальной трактовкой человеческого бытия, с одной стороны (Киркегор, Хайдеггер), и учением Плеснера об «эксцентрической позициональности» – с другой. Отталкиваясь от теоретических разработок указанных мыслителей, я постараюсь продвинуться в разъяснении поставленного выше философско-антропологического вопроса в направлении, которое условно можно было бы обозначить так: отношение к природе и феномен техники, – потому что именно техническое развитие человеческой цивилизации, кульминирующее сегодня в биотехнологиях, привело человека к указанному выше кризису (подвешиванию, проблематизации) видовой идентичности, упорную действенность (*Gültigkeit*) которой мы всё ещё, тем не менее, обнаруживаем через собственное отвращение, через обострённую, морально значимую, чувствительность по отношению к определённым практикам.

Можно было бы, конечно, усомниться в релевантности хайдеггеровской экзистенциальной аналитики для нашего круга вопросов, принимая во внимание категорическое заявление Плеснера о том, что «никакой путь не ведёт от Хайдеггера к философской антропологии»⁶. Говоря так, Плеснер имеет в виду, как известно, хайдеггеровское положение о вторичности жизни как способа бытия по отношению к *Dasein* и, соответственно, о привативном характере онтологии жизни по отношению к онтологии *Dasein*.⁷ Свойственное фундаментальной онтологии отвлечение от физических условий экзистенции становится, по мнению Плеснера, роковым, если вместо имеющего свои границы методического принципа превращается в универсальный принцип и соединяется «с тезисом, что способ бытия жизни, жизни, связанной с телом, доступен только отрицательно, только исходя из экзистирующего *Dasein*»⁸. Имплицированной здесь установке на отделение экзистенции от жизни Плеснер – ввиду, как он пишет, «невозможности свободно парящего измерения экзистенции»⁹ – противопоставляет задачу фундирования экзистенции в жизни. Понимая эту задачу как программную для экзистенциальной антропологии, я хотела бы, вместе с тем, указать на один фрагмент в *Бытии и времени*, который оставляет лазейку для релятивизации приведённого выше положения о порядке фундирования между экзистенцией и жизнью (биосом). Я имею в виду хайдеггеровскую постановку вопроса о природе, точнее – о способах её открытия (для) *Dasein*.

Хайдеггер выделяет три таких способа. Природа открывается, согласно его анализу, как: (1) подручное; (2) наличное («цветы ботаника», «природная сила» (Naturmacht), как она используется в производительной деятельности человека); и (3) то, что «волнуется и дышит», переполняет, завораживает, и как таковое потаено для открытия природы как наличности.¹⁰ Последний способ предполагает, что природа открывается здесь вне всякого значения (Bedeutung), набрасывая которое экзистирующее Dasein делает мир «своим», то есть миром освоенных значений. Аналогичным образом открывается, по Хайдеггеру, природа и в настроении ужаса, который размыкает её в её голом dass («так оно есть»)¹¹, голой наличности. Природа как голая наличность размыкается в ужасе как *в возможности* значимое, т. е. как то, что обладает своим собственным вне-мировым бытием, или бытием помимо человеческого значения. Поскольку природа открывается как бытийное измерение, не освоенное посредством значения, т. е. как измерение, разворачивающееся и затрагивающее человека помимо и до всякого, фундированного в экзистенциальности (в наброске), значения, она выступает в своей радикальной чуждости по отношению к Dasein как бытию-в-мире. В этой связи утверждение американского исследователя Дж. Фелла о приоритете природы над темпоральным бытием Dasein¹² кажется вполне последовательным. Приоритет заключается в том, что вся человеческая практика (от повседневного обустройства ближайшего окружающего мира до наукоёмких и высокотехнологичных начинаний) есть не что иное, как нейтрализация той чуждости, той особой неприютности (Unheimlichkeit), которые ассоциируются для Dasein с лишённостью значимости, или без-мирностью, и которые знакомы человеческой экзистенции по её «драматическому» (исполненному ужаса) отношению к природе.

Следует подчеркнуть, что сам Хайдеггер (не случайно, конечно же) развивает намеченную здесь линию в анализе связи экзистенции и природы только в аспекте отношения Dasein к внутримиров-встречному существу. Собственная «природность» экзистенции, поставленная во главу угла Плеснером, по концептуальным причинам просто исключена из фундаментальной онтологии. Однако, как ни странно, её несложно дедуцировать, основываясь именно на зафиксированном ранее третьем (3) способе открытия природы. Но прежде нужно ответить на вопрос, почему, перечисляя соответствующие способы открытия природы, Хайдеггер не включил в этот список в качестве отдельной опции осуществляемое в ужасе размыкание природы в её голой, т. е. лишённой всякого «мироразмерного» значения и потому *чуждой*, наличности? Думаю, что этот четвёртый способ не подходит для данного списка потому, что в нём представлены именно *позитивные* возможности бытийного отношения Dasein к природе. Позитивность первых двух заключается в том, что они осуществляются, так сказать, «мироразмерно», т. е. в рамках освоенного поля значений, взаимосвязь которых и составляет мировость (Weltlichkeit) бытия Dasein. В качестве подручной или наличной природа открывается как наделённая «мироразмерным» значением. Ясно, что в этой

своей позитивности указанные способы основываются на феномене ужаса, размыкающем природу как *в возможности* значимое. Что же фундирует позитивную связь с природой в третьем случае? Ведь здесь, как и в случае с ужасом, речь идёт об отношении к природе как к вне-или надмирной бытийной сфере? Этот третий способ открывает, что переживание вне-мирности не должно быть обязательно «ужасным» для человеческой экзистенции. И мы не сможем ответить на вопрос об основаниях этой позитивности иначе, как дедуцировав из хайдеггеровского описания собственную (а не внутримировостречную) природность экзистенции.

Чтобы природа могла переполнять («uns überfaellt» говорится у Хайдеггера), человек сам в своей телесности должен выступить проводником и исполнителем этой силы, следуя и совпадая с её стихийной жизненностью. При этом речь не идёт о некоем романтическом слиянии с природой. У отмеченной позитивности есть весьма грозная оборотная сторона, предполагающая страдание на почве указанной захваченности природной стихией, заявляющей о себе по отношению к экзистенции как избыточная (*über*, т. е. *сверх*) и принудительная (*gefangen nimmt*) сила. *Переживание захваченности природной стихией, с одной стороны, и отчуждённости по отношению к таковой – с другой, являются сущностно коррелятивным и моментами телесно воплощённой экзистенции.* Таким образом, ужас перестаёт быть характеристикой экзистенциальности как таковой (за что Плеснер критиковал Хайдеггера¹³) и, действительно, выступает как ужас *живого* (телесного) существа. Согласно предложенному комментарию, витальное измерение ужаса обнаруживается в его сущностной связи с той захваченностью (страдательностью), которая является особым – вне-мирным – способом открытия природы для экзистенции. В свою очередь сам этот способ имеет место быть в сущностной соотнесённости с мироконституирующей способностью человеческого бытия. Именно эту *двуаспектность* онтологической конституции человека и пытались зафиксировать сначала Шелер (в учении о взаимодействии жизненного порыва и духа), а затем, более успешным образом, Плеснер в понятии эксцентрической позициональности, предполагающей, среди прочего, конститутивное для человеческого опыта различие «быть плотью» (*Leib sein*) и «иметь тело» (*Körper haben*).

Указанная двуаспектность, отражающая фундированность экзистенции в жизни, лежит в основании конкретного осуществления человека как существа культуры. Это означает, что всякая практика, создающая человеческий мир как таковой, является ответом на аффицированность со стороны природы, а точнее – (ответом) на отчуждение, которое сопряжено для человеческой экзистенции со страдательностью на почве захваченности природой. Отсюда можно сделать вывод, что экзистенциальная антропология должна работать в поле культурной антропологии, если она хочет придать тезису о фундированности экзистенции в жизни необходимую содержательную полноту.

Не что иное, как процесс конституирования культуры как собственно человеческого мира (мира «естественной искусственности», как сказал бы Плеснер), выделяющегося из мира природного, является той сферой, где может быть обнаружено фундаментальное значение выявленной выше двуаспектности. Опыт человеческой экзистенции именно в этой (культурно-антропологической) сфере представлен с оптимальной полнотой, ибо здесь осуществляется взаимопереплетение двух базовых аспектов воплощённости экзистенции: собственно телесности (телесной чувствительности, аффицируемости) и совместности («бытия-с»).

Релевантное нашим задачам философско-антропологическое исследование можно найти, например, в знаменитой работе Жоржа Батая *Эротизм*. Разделяя известную и вполне обоснованную точку зрения о происхождении культуры из табу, Батай подчёркивает, что в полагании запретов «человек пытался спастись от чрезмерной игры сил смерти и воспроизводства, (игры) которой животное было безоговорочно подчинено»¹⁴. Отсюда первые базовые запреты касались половых отношений и смерти, в последнем случае речь шла о запрете на убийство и требовании определённого обхождения с мёртвыми, что обусловило возникновение культа захоронения. Запрещённое подлежало одновременной *сакрализации*, конечным референтом которой выступало не что иное, как чрезмерность, избыточная сила природы, природное насилие.

Таким образом, основываясь на исследованиях по культурной и философской антропологии, мы можем со всей уверенностью сказать, что в основе нашего отвращения к непристойному обхождению с человеческими останками, действительно, лежит древняя система запретов, само полагание которых следует рассматривать как способ практической (миро-, культуросозидающей) самореализации существа, характеризующегося выявленной выше конститутивной двуаспектностью (которую Батай формулирует следующим образом: «Человек — это животное, которое не просто принимает природную данность, но которое её отрицает»¹⁵). Что же должно означать в таком случае свойственное нашему времени притупление или даже полное атрофирование чувствительности по отношению к биотехнологиям, делающим ставку на использование абортированных или искусственно выращенных эмбрионов? С одной стороны, подобная десенсибилизация свидетельствует, прежде всего, о *десакрализации* природных оснований человеческой жизни. В этом отношении можно, пожалуй, говорить о новом этапе в историческом осуществлении модернистского человека как «поставленного на ничто». Характерная для эпохи модерна десакрализация «того, Кто запрещает», продвигается дальше (глубже), задавая новый виток эмансипации человека: на этот раз — эмансипации от сакрализованных природных основ собственной жизни. С другой стороны, выявленная ранее двуаспектность является *априорной* структурой воплощённой экзистенции. Из чего следует, что всякая, даже самая высокотехнологичная, практика может быть осмыслена из горизонта нашей захваченности, аффицированности,

«избыточной силой» природы, или из горизонта *патоса*. Десакрализуя природу, современные научные технологии, тем не менее, подобно всякой человеческой деятельности, являются ответом на фундаментальный экзистенциальный опыт *страдательности-и-отчуждения*, который в своей «патетической» (аффективной) составляющей кладёт непреложные границы любой практике.

В связи со сказанным использование понятия видовой идентичности кажется мне не вполне оправданным в контексте данной проблематики. Скорее, речь может идти о смене различных культурно-исторических форм, или способов, осуществления указанной априорной структуры. Главный вызов современности – насколько она определяется развитием науки и техники – заключается, на мой взгляд, в том, что она не связывает (точнее говоря: не хочет более связывать) решение морально-этических вопросов с *сакрализацией* чего бы то ни было. Вследствие этого нормативные рамки человеческой деятельности оказываются, конечно, существенно расширены, но не отменены. Десенсибилизация указывает, таким образом, на формирование нового хабитуса, который вызывает у нас опасения ровно постольку, поскольку мы как раз связаны опытом сакрализации. Но я рискну предположить, что притупление чувствительности в одном поле должно обернуться расцветом новых форм моральной чувствительности – в другом, форм, которые будут интенсифицированы уже самой потребностью в постоянном пересмотре моральных принципов. Взаимопроникновение техноса и биоса, о котором пишут современные исследователи¹⁶, должно привести, на мой взгляд, не к атрофированию нашей моральной чувствительности, а к тому, что выражающие таковую чувства непристойности и отвращения претерпят известную сублимацию. В перспективе не новое существо, но, безусловно, новый тип человека: невозмутимый в том, что когда-то затрагивало нас, но чувствительный к различиям, о характере которых мы ещё даже не догадываемся.

Примечания

- ¹ Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы*. М., 2002. С. 32, 52.
- ² Шаварский З. *Этические аспекты трансплантации мозговой субстанции* // В кн.: Коновалова Л. В. *Прикладная этика*. М., 1998. С. 206.
- ³ Хабермас Ю. Указ. соч. С. 85–86.
- ⁴ Шаварский З. Указ. соч. С. 208.
- ⁵ Там же. С. 207.
- ⁶ Плеснер Х. *Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию*. М., 2004. С. 16.
- ⁷ Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1996. С. 49–50.
- ⁸ Плеснер Х. *Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию* // Гуревич П. С. (ред.) *Проблема человека в западной философии*. М., 1988. С. 525.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tuebingen: Max Niemeyer Verlag, 1979. S. 70.
- ¹¹ Ср.: *Ibid.* S. 135.

- ¹² Joseph P. F. *The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger* // Heidegger, A critical reader. Oxford, 1995. P. 65–81.
- ¹³ Плеснер Х. Указ. соч. С. 15.
- ¹⁴ Bataille G. *L'érotisme*. Paris, 1957.
- ¹⁵ Там же. С. 238.
- ¹⁶ См., например: Waldenfels B. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main, 2002.