

Нормы и ставки воспроизведения живого Жерар Вормсер

«Новое в клонировании – это не одни только лабораторные дерзания, но и перспектива создать вместе, в ходе практических опытов, плюралистический универсализм». Этой фразой Анри Альтан и Мирей Дельмас-Марти завершили недавнюю статью(1), в которой ими были проанализированы научные исследования, проследившие клеточное развитие после внедрения ядра человеческой клетки в яйцеклетку крольчихи: «Пересадка ядра позволяет создавать эмбриональные клетки-штаммы, однако этот метод не открывает возможностей дальнейшего развития, то есть, создания младенцев». Авторы, таким образом, ратуют за науку, способную прояснить этические проблемы, с которыми она сталкивается, подкрепляя экспериментальные возможности жесткими юридическими рамками. Создание псевдо-эмбриона, прежде считавшееся невозможным, подтверждает реальность клонирования человека, увеличивает насущную важность его законодательного запрета, но, избавляя ученых от необходимости использовать для опытов женские яйцеклетки, возможно, также снижает риск клонирования в репродуктивных целях и стирания граней между фундаментальными исследованиями и меркантильными соблазнами: опыты, которые могут привести к производству биологических тканей для лечения наследственных болезней без создания «младенцев-лекарств», несомненно, полезны. В своем недавнем труде Бертран Жордан идет в том же направлении, приводя работы, показывающие, что мультипотентные клетки являются составной частью взрослого биологического материала. Терапевтические исследования вполне могут в большой мере осуществляться без использования эмбриональных клеток(2).

Итак, юридическое регулирование имеет целью установить пределы там, где биологи демонстрируют беспредельные возможности, и защитить человека от натиска науки: в случае с эмбриональной клеткой-штаммом запрет на ее внедрение в матку отчетливо размежевывает права науки и продолжение рода, и авторы выражают пожелание «чтобы каждая система уважала совокупность существующих международных правовых документов, в том числе и фундаментальные права»(3). Среди правовых и профессионально-этических норм, касающихся практической деятельности и нравственных суждений, этические соображения отсылают, в частности, к понятию

«контекста принятия решений», которое возвращает к специфическим условиям суждения, напрямую связанного с практической деятельностью, чтобы установить их имплицитные нормы. Сфера знаний и практической деятельности, приложимых к человеческому здоровью, обязана, по междисциплинарному соображению, избегать как чрезмерного пессимизма, так и утопизма.

Отдавая приоритет – иным образом, нежели научно-исследовательская работа – действию перед позицией невмешательства (в частности в силу долга помощи пациенту, лежащего в основе лечения), медицина требует постоянной оценки своей практики, находящейся на перекрестке многочисленных решений, альтернатив и возможностей. Медицинская этика, таким образом, располагается в точке пересечения знаний и убеждений в рамках нормированной деятельности. Этические дебаты связаны с конфликтами норм в пространстве дискурсивной регуляции: этическое соображение требует досконального описания практики для сопоставления ее обоснований в виду возможности антагонистических вариантов выбора. Стало быть, оно зависит не от некоего *a priori*, но от дискурсивности, в которой пациент играет роль горизонта значимости: отсюда частые противоречия между надеждами врачей, связанными с прогрессом познания, с одной стороны, а с другой – поиском естественных границ для законных действий. Понятие «контекста принятия решения» признает эту ситуацию и констатирует, что ответственность врачей растет прямо пропорционально имеющимся в их распоряжении средствам.

Контекст принятия решения и анализ дискурса

Этический вопрос, таким образом, колеблется между двумя регулируемыми установками. Первая могла бы быть сведена к теории справедливости, которая, по построению, как у Роулса, предполагает, что всего не может хватить на всех: относительная редкость является определяющим фактором для назначения лечения и определяет принципы дифференциальной атрибуции. Это этика желательного. Эта юридическая установка позволяет рассуждать в «картографических» и логистических терминах, отсылая распределение усилий в медицине к генеральной экономии продукции и обоснования решений. В ходе дебатов о разрешениях на научные исследования нынешнее предоставление

лечения сравнивается с альтернативами, в которых соотношение стоимость/ожидаемая выгода изменилось бы в лучшую сторону в результате тех или иных опытов. Как планы исследований, так и больничное хозяйство напрямую связаны с этим подходом, красной нитью проходящим в дебатах о приоритетах в общественных расходах. Невозможно, таким образом, оправдать приоритет, предоставляемый фундаментальным исследованиям, без одновременного развития социально несправедливой политики доступа к лечению: нельзя противопоставлять общую медицину или профессиональную медицину с одной стороны, геномику и фундаментальные биологические исследования с другой. Иллюстрацией этого случая являются трудности, с которыми сталкиваются исследования в области тропических болезней. Филипп Курильски (Коллеж де Франс и Институт Пастера), Ив Шампе и Бернар Пекуль (руководители Фонда лечения тропических болезней – DNDI) пишут:

«Менее 10% мировых медицинских исследований направлены на болезни, по большей части преобладающие в странах третьего мира, от которых страдает около 90% населения планеты. Едва ли 1% из 1400 новых медикаментов, выпущенных в продажу за последние 25 лет, имеют отношение к этим болезням. Сострадание движет умами, но редко законами рынка – как же использовать замечательные технологические и научные достижения, чтобы сделать шаг к открытию и созданию молекул, действенных против именно этих болезней? Возможны ли в принципе механизмы разработки медикаментов, предназначенных для неплатежеспособной части населения? Так, “Global Alliance” для туберкулеза, “Medecine Malaria Venture” для малярии и фонд “Drugs for Neglected Diseases Initiative” (DNDI) для болезней, которым уделяется меньше всего внимания, собирают значительные средства на развитие исследований в области этих болезней и их лечения. Кроме того, тесно сотрудничая с южными странами, страдающими от данных болезней – Бразилией, Индией, Китаем, Кенией, – эти новые организации могут привлечь большие исследовательские возможности этих стран и их огромные природные ресурсы. Нужно вернуться к балансу польза/риск, который варьирует в зависимости от болезней и их тяжести. Так, процент смертности при сонной болезни – 100%. Цель же нынешних исследований – найти замену производным мышьяка, которые сегодня убивают 5% пациентов! Случай СПИДа также показателен. Ассоциации больных объединились с

лабораториями, добиваясь ускорения и большей гибкости процедур, связанных с разрешением. Нам следует пересмотреть этический баланс между индивидуальной и коллективной пользой с точки зрения нужд пациентов в их нынешнем контексте. Если бы в свое время оглядывались на «правила предосторожности», превалирующие сегодня в богатых обществах, очень вероятно, что вакцина против полиомиелита – совершившая одну из величайших революций в медицине – так и не была бы изобретена».

Этот анализ красноречиво свидетельствует, вслед за Роулсом, что обобщение правил несправедливо в чересчур несхожих ситуациях: абсурдно применять одни и те же правила санитарной безопасности и выпуска в продажу там, где медицинское обслуживание является всеобщим и там, где его регулируют лишь беды, чинимые болезнью(4).

Идея справедливого предоставления лечения дает, таким образом, рамки, позволяющие урегулировать вопросы по зачастую противоречивым требованиям и ходатайствам к врачам и системе здравоохранения. У Роулса забота о социальном распределении благ и пособий определяет правила распределения редких благ, полезность которых общепризнанна: если предоставление кому-то какой-то возможности в принципе не ущемляет интересы других, остается лишь удостовериться, что она не может быть предоставлена всем в равной мере, что реманентное неравенство неизбежно при лучшем возможном распределении с точки зрения коллективной пользы, – этот критерий оправдывает неравенства в том случае, если они влекут в своей области более благоприятные последствия, нежели большее равенство, для тех, кому достается меньше той же самой пользы(5): относительное неравенство приемлемо, если оно дает абсолютное улучшение для всех и при этом совместимо с базовыми свободами. Оправдать таким образом специализацию исследований пользой для системы здравоохранения легко, однако применение этого правила становится в высшей степени проблематичным, когда на карту поставлена сама жизнь. К примеру в случае пересадки печени – как сделать выбор между больными, находящимися при смерти? Если любая теория справедливости очевидно ограничена столкновением с жизнью там, где кончаются имеющиеся в нашем распоряжении средства лечения, она, тем не менее, сохраняет, даже в этом крайнем случае, сознание того, что все возможное было сделано для больного, до

последнего дня интегрированного в человеческое сообщество.

Особый интерес этой теории состоит в попытке иерархизации приоритетов в здравоохранении: как, исходя из ограниченных средств, расширить доступ к общей терапии и одновременно попытаться найти лекарства для болезней достаточно редких, но с высоким процентом смертности? Какие-то опыты могут сделать всеобщим достоянием новые методики, стоимость которых будет высока (что может привести к противоречию между риском для жизни, не имеющей цены для отдельного человека, и приоритетами системы здравоохранения), другие приведут к протоколу, который изменит статус тяжести того или иного заболевания и сократит прямые и косвенные затраты на эту патологию. Теория справедливости, таким образом, может направлять действия общества в отношении разрешений на исследования, уступки патентов и цены лечения. Системы здравоохранения широко ориентированы на общественные деньги (или на исследования со смешанным финансированием), они финансируют инвестиции всей цепи, и решения в этой области отсылают к справедливому распределению медицинских услуг среди населения: эта интегрированная экономическая система может быть отчасти нормирована теорией справедливости, однако патенты все же подлежат частному праву.

Эта теория может, разумеется, и выявить фундаментальные конфликты, такие как проанализированный Рональдом Дворкином(6) конфликт между сторонниками и противниками абортов в США. Действительно, этот конфликт был сформулирован в Верховном суде США как рубеж между основополагающими свободами граждан и ответственностью Государства. В самом деле, противопоставление права эмбрионов рождаться, с одной стороны, и права женщин располагать своим телом, с другой, есть внутренний конфликт на рубеже двух юридических сфер. Те, кто ратует за право на аборт, парадоксальным образом опираются на древнюю традицию государственного невмешательства: достаточно вспомнить, что в римском праве и даже раньше, у Аристотеля, проводится четкая грань между общественным правом, регулирующим дела Государства, и правом частным, или домашним, которое гарантирует свободу в семейных делах. Согласно этому частному праву, зачатие, рождение и воспитание детей суть вопросы частные – в которых свобода является законом, если только они не влияют на сферу общественного. За исключением случая, когда наносится вред другому человеку, ничто не

может оправдать вмешательство стороннего лица в сферу этой свободы. Стало быть, чтобы поставить под вопрос право на аборт, требовалось доказать, что права стороннего лица абортom ущемляются, – отсюда дебаты о статусе эмбриона и утробного плода. Если этот последний действительно имеет статус, то, в силу юридической несостоятельности, его интересы должен представлять опекун – в данном случае Государство, во исполнение статьи конституции о равной защите прав для всех подданных в США. Если перевести его в юридические термины, вопрос способствует новому проведению границ соответственно сфер частного и общественного, что шире права ребенка родиться и права женщины не рожать.

Другая установка отсылает к теории порогов, или качественных скачков и не оставляет привилегии сомнения смелому экспериментированию. Рассуждение Жоржа Кангилама о нормах относит практическую деятельность к требованию сокровенного смысла телесно пережитого. Исследовательский труд, оборотной стороной которого будет все большая инструментализация человеческих тел или даже потеря личностного достоинства, покажется в таком случае напрасным или вредным. Мы можем, однако, задаться вопросом, не смыкается ли этот формализм нормы в некоторых аспектах с «эссенциалистской» сакрализацией, в силу которой над исследовательской работой *a priori* тяготеет контроль, находящийся в явном противоречии с долгом врача. В этом свете разрешение на работу с человеческими клетками-штаммами как будто лежит в основе прогресса исследований, определяющих будущее, при том, что сознательного согласия «конечного» субъекта спросить невозможно. Многие авторы пытались внести ясность в эти споры, как, например, Хэйр, отталкиваясь от понятия «потенциальной человеческой личности», которое использовалось, чтобы дать эмбриону юридический статус иным путем, нежели указанный выше Дворкином. Авторы, рассматривающие характеристику представления или прав животных, неизбежно приходят к подобным рассуждениям, как, например, Элизабет де Фонтене(7) или Жан-Ив Гоффи, всесторонне рассмотревший вопрос о статусе животных в свете человеческих моральных и юридических категорий(8). Этический вопрос в данном случае требует юридической терминологии: необходимо точно определить, что лежит в рамках права, а что является его нарушением. Этика здесь сталкивается уже не с вопросом желательного и его условий, но с вопросом дозволенного и

запретного. Трудность же состоит в том, чтобы нейтрализовать околичности рассуждения, постоянно тяготеющего к переходу от возможного к желательному, или, наоборот, от проблематичного к табу: как рассматривать вопрос законности частных действий относительно общих норм, которыми он не предусмотрен? Соображения, принимающие в расчет «на холодную голову» гипотезу генерализации некоторых еще только потенциальных рисков, здесь могут прояснить этические ставки новой практики. Если повседневная медицинская практика порождает, как и любая другая, дилеммы, которые должны быть разрешены, то исключительно тогда, когда два различных порядка обоснования призваны определить антагонистические практики, вопрос становится собственно этическим, ибо в этом случае он выходит на определение общих правил.

Вот почему этические конфликты возникают между самими этими двумя логиками. Тот или иной аспект здравоохранения может войти в конфликт с личным убеждением (если, например, оказывается, что абортированный плод является материалом, необходимым для производства некоторых лекарств...) Конфликт норм и предпочтений отсылает здесь к рассуждениям вроде выстроенных Михаэлем Вальзером(9), который обращается к различным законным выражениям некоего «общественного разума». Эти многочисленные дебаты одновременно углубили сакральность человеческой личности в свете понятия «достоинства», внесенного в 1948 году во Всеобщую Декларацию прав человека ООН, и усилили имеющиеся у нас мотивы не подчиняться естественным, «спонтанным» нормам. Вот почему между секуляризацией(10) и страхом за ближнего (Левинас) вопрос ответственности стал центральным для всей разумной деятельности и больше не является «внешним» для науки, которая долгое время могла хвалиться прогрессом знаний и другие оправдания были ей не нужны. Теперь компетенции и знания вписываются в систему, в которой некоторые решения уже не являются только локальными, но порождают необратимое и в каком-то смысле создают право. Функция же этики в таком случае состоит главным образом не во включении личной категории совести в момент принятия практического решения, но в соотношении решения с общими рамками, которые делают совесть категорией эвристической: сохранив ее или отринув, нужно суметь освободиться от убеждений, чтобы вписаться в эксплицитную систему обоснований, обретя, помимо научных достоверностей,

что-то от сократовской майевтики. Она действительно является образцом для врачебной этики в силу ее стремления интегрировать практические случаи в диалектику, восходящую к принципам мышления, вопрошающего право, а не подчиняющееся ему слепо (Аристотель продолжил этот подход в «Никомаховой этике», сказав о дружбе, что с ней нет нужды в праве, однако наоборот это неверно: *philia* остается необходимой в правовом обществе). Эта установка является центральной у Ханса Джонаса – пожалуй, недостаточно подчеркнуто, что он установил «принцип Ответственности» исходя не столько из возможных рисков, сколько из рассуждения о добровольном согласии, очень близкого к правилам, явившимся результатом Нюрнбергского процесса над врачами: индивидуальное согласие становится незыблемым принципом медицинского акта, *a fortiori* если речь идет о клинических или биологических исследованиях. Принцип осторожности означает, таким образом, прежде всего несостоятельность теории вероятностей для обоснования решения. Решение, способное повлиять на будущее, не может основываться лишь на вероятной выгоде. Оно должно содержать точные условия реверсивности и быть взвешено в свете рисков, которым оно подвергает тех, кто в принятии решения не участвует, согласно правилу осторожности: «не все осуществимое должно быть осуществлено», особенно если его целесообразность не связана напрямую с доказанной пользой для человека и его бытия в мире.

К трансиндивидуальности

Это отношение нормы к этике является определяющим для важнейшего труда Жильбера Симондона «Индивид и его физико-биологический генезис», заключение которого представляет собой блестящую речь в защиту этики. Индивид, по мнению автора, складывается, не отмежевываясь от своей среды, а напротив, обогащая свои связи с ней. После первой части, которой речь идет о трансформации в современной физике понятия «предмет», которое исчезает, вытесняясь понятием «событие», – о котором наши различные датчики сообщают нам то, что мы хотим знать, но при этом подгоняют его реальность под наши мерки, – вторая часть посвящена биологической индивидуации. Первый вывод совместим с тем, что было установлено о физическом организме: индивид внешне характеризуется тем, что обладает жизнью вне зависимости от

способности к воспроизводству своих собственных структур. Тот факт, что он является независимым организмом, не проистекает просто из факта, что его репликация или размножение предполагают продолжительную фазу внутреннего развития: его смерть, как явление, отдельное от становления вида, обозначает его индивидуальность. «Индивидуальность проявляется лишь со смертью существ», – пишет Симондон(13). Только потому, что он может умереть, исчезнуть бесследно, индивид осознает себя онтологически отдельным от вида, к которому принадлежит. В этом смысле идея коллективного индивида, которая, с точки зрения психо-нарративной идентичности, может стать проблемой, являет противоположный смысл: условия существования индивидов являются частью разнородного и размытого целого, которое обуславливает его собственную динамику жизни и воспроизводства, но одновременно открывает ему более или менее широкие возможности самовыражения и автономии. Симондон здесь выступает наследником Гештальт-теории, понимающей жизнь как динамику, следствием, а не истоком которой является психология субъективного внутреннего мира. У Мерло-Понти, которому посвящена книга, Гештальт смыкается с феноменологией, развивая философию, которая выходит к новой онтологии «Видимого и невидимого», где трансиндивидуальность становится правдой индивида(14). Именно этим важны для нас этические вопросы: они подразумевают не подчинение порядка наших действий единой норме, но благоприятствование интеграции множественных нори в сферу человеческой деятельности, где повседневные решения пересекаются с представлением человечества о себе самом. Понятие ответственности здесь может быть возвращено к своим истокам, более философским, нежели техническим.

В последней главе своей книги, «Индивидуация и информация», Симондон прослеживает, как живая индивидуальность определяет себя, в частности, посредством включения информации извне в ее структуру: его единичная индивидуальность возвращается к своей истинности через сложные отношения со своей средой. Различные теории адаптации и эволюции, впрочем, всегда отсылают *in fine* к идее гомеостатического равновесия между индивидом и некими переменными окружения (климатическими, психическими, адаптативными и т.д.) Эта проблематика может быть усложнена, например, параметрами, связанными с развитием (эмбриональные структуры, неврологическое развитие и т.д.),

чтобы кульминировать с автономными характеристиками:

«Препятствием в переживаемой реальности является множественность образов бытия в мире. /.../ *Fluctuatio animi*, предшествующее решительному действию, – это не колебание между несколькими предметами или даже несколькими путями, но подвижное соединение несовместимых систем, почти похожих и все же разнородных. /.../ Но не в силу преобладания одной из этих систем, вытесняющей другие, действие является организующим – действие современно индивидуации, через которую этот конфликт планов организуется в пространство: множество систем становится системой. Схема действия есть лишь субъективный символ этого нового важнейшего параметра, недавно открытого в активной индивидуации. /.../ Существо воспринимающее – то же, что существо действующее: действие начинается с разрешения проблем восприятия; действие есть решение проблем взаимосвязи перцептивных миров. Между этими мирами должно существовать некоторое расхождение, чтобы действие стало возможным; если это расхождение слишком велико, действие невозможно. Действие есть индивидуация над восприятиями, а не функция, не связанная с восприятием и независимая от него в жизни(15)».

Эти рассуждения, в которых Симондон ссылается на Гольдштейна, предвосхитили нынешние когнитивные науки о стратегиях адаптации к среде и осуществления действия, в частности, в когнитивной этологии. Далее Симондон отделяет вопрос коллективного, через концепцию смерти как перманентного разрушения тканей и их регенерации по схеме метастабильности(16). Зрелость представляет собой частную форму, в которой индивид, помимо осознания своей собственной индивидуальности, частично принимает на себя и индивидуальность системы, в которую он вписывается. Коллектив, таким образом, есть интегрированное целое, направленное на решение проблем, поставленных этой интеграцией: Симондон называет «трансиндивидуальной» эту нормальную форму существования коллектива.

В своих выводах Жильбер Симондон обосновывает свой выбор, объясняя, почему он считает индивидуацию процессом, состоящим из ряда фаз, последовательных и разнообразных, в противоположность любой субстанциализации. В своей концепции он радикально порывает с жизненной системой «упорствования в своем существе» Спинозы, задаваясь вопросом, «может ли подобная теория заложить основы этики»:

«Нормы суть линии внутренней связи каждого из этих равновесий, а ценности суть то, посредством чего нормы одной системы могут стать нормами другой системы через изменение структуры. Чтобы нормативность системы норм была полной, внутри самой этой системы должны быть предвосхищены ее разрушение как системы и ее перевод в другую систему в порядке преобразования(18)».

Отталкиваясь от этого вывода, Симондон выступает против идеи о поиске незыблемых норм: даже если признать, что такой поиск свидетельствует о глубоком понимании перехода к абсолюту движения, он ведет лишь к морали благоразумия и не может предписать свои правила действию. Эта дихотомия дает представление о разрыве, часто наблюдаемом между моральными принципами, возводимыми в абсолют, и их конкретным разрешением в обычной деятельности ... «Ценности должны быть не над нормами, но проходить через них, как внутренний резонанс системы, которую они формируют и их усиливающих возможностей(19)». Симондон, таким образом, предлагает перестроить этику, исходя из норм, возникающих в историческом становлении различных сфер, в которых сообщества формулируют свои трудности, связанные с действием:

«Они являются становлением, а не проявляются в становлении, не будучи составной частью становления: есть историчность возникновения ценностей, как есть историчность учреждения норм. Нельзя перестроить этику исходя из норм или исходя из ценностей, как нельзя перестроить существо, исходя из форм и материй, к которым абстрагирующий нализ сводит условия онтогенеза: этика есть потребность, через которую создается значимая корреляция норм и ценностей. Чтобы постичь этику в ее целостности, нужно следовать онтогенезу: этика есть суть индивидуации, суть синергии последовательных индивидуаций. Это суть трансдуктивности становления, в силу которой внутреннее содержание акта имеет смысл вовне. /.../ этика есть в той мере, в какой есть информация, то есть смысл, преодолевающий исчезновение элементов бытия и делающий внутреннее также и внешним. Ценность акта не в его обобщающем характере в рамках нормы, которую он имплицитно подразумевает, но в фактической реальности его интеграции в систему актов, каковой является становление. Речь идет именно о системе, а не о цепи актов(20)». «Этика – это то, в силу чего субъект остается субъектом, отказываясь становиться абсолютным индивидом, закрытой от

действительности сферой, изолированной единичностью; она – то, в силу чего субъект пребывает в постоянно напряженной внутренней и внешней проблематике, то есть в реальном настоящем, живя в центральной зоне бытия, /.../ через индивида, проводник–усилитель, созданный Природой, общества становятся Миром(21)».

Из этих фраз ясно, как индивидуация сама выходит на уровень этической ответственности, другой стороны того, что в декларациях прав называют «достоинством». И здесь рассуждение может ориентироваться не столько на смерть, сколько на боль, этическая сторона которой именуется «страданием» – мучительный разрыв с миром основополагающих взаимосвязей самой личности: не случайно в большинстве языков лексика тревоги, тоски, душевного страдания смыкается с лексикой телесной боли, физической муки и чувства бессилия перед недугом. Эта столь ощутимая преемственность лежит в основе эмпатии, сближающей нас с другими видами живых существ.

Страдание: этическая сторона боли

Эта параллель между болью и страданием уходит в глубь веков: она встречается уже у Платона, у которого вообще заложены многие понятия, не устаревшие и сегодня. «Пир» стремится отделить эротическое желание от физиологического насыщения и оценивает любовные страдания по шкале, которая может быть ориентирована на Формы. Но весьма частое сравнение философа с врачом Платоном отвергается, если не считать игры слов: предмет философии – не столько боль, сколько состояния душевного покоя, которые она методично изучает, соперничая в этом плане с религиями, а бурные и мучительные кризисы интересуют ее лишь как симптомы неудовлетворенности духа. Если Сократ порой представлен у Платона как аналог врача, в том смысле, что он исцеляет души, как врач – тела, его философия – это философия желания и его темперамента, его регулирования и настройки на служение целям, в высшей степени достойным уважения. Философ подобен врачу, говорится в «Республике», в том смысле, что он возражает демагогам, которые могут быть уподоблены повару, пичкающему больных детей лакомствами и сладостями вместо лекарств. Образ Сократа – образ человека двойственного: он как никто знает затейливые хитросплетения желаний, стратегии людей и их уловки, но мудрость избавляет

его от страданий, которые он распознает у других. Лишенный жажды господства – если только не во имя диалектики истины, – он предпочитает выпить цикуту: его отравление и постепенное онемение членов тела пространно описаны в платоновской «Апологии Сократа», а его рассуждения о смерти и духовном продолжении жизни были предметом многочисленных толкований с античных времен. Итак, перед физической болью образ философа внушает эпикурейское спокойствие духа, стоическое презрение к тому, что не в нашей власти. Как бы «на полях» его Циник видит в нашем теле постоянное напоминание о смертном уделе, преобладающее над всеми другими соображениями: для ответа на это лишь позже будет сформулирована утешительная философия, предвосхитившая более сущностное освобождение, дарованное Евангелием.

Таким образом, религиозный контекст более, чем философская традиция, придает смысл этой ассоциации мысли с рассуждением о боли (к примеру, толкования книги Иова..), однако новый синтез, появившийся в эпоху Возрождения, не может быть понят без обращения к первым анатомическим и физиологическим трактатам, знаменовавшим собой зарождение медицины. Кровообращение, нервные ткани и мозг, первые систематические описания паралича и других патологий органов чувств и нейро-двигательного аппарата дали пищу новой литературе, первые интеллектуальные последствия которой проявились в декартовском механицизме в XVII веке и в философском материализме в XVIII веке: Дидро объясняет (Дополнение к «Путешествию Бугенвиля»), в какие муки повергает мысль, если предположить, что органы чувств могут управлять умом, – последний в этом случае основывается на связном видении и восприятии мира, которые, разумеется, могут не «разделяться» всеми людьми. Мыслят ли слепые и глухие так же, как те, кто обладает зрением и слухом? И если да, то какое место отводится соответственно чувствам и разуму? Каковы ориентиры действительности вне нашего восприятия? Боль и страдание – ничто? Единичный опыт ничего не значит перед всеобъемлющей истиной? Стало быть, только в момент, когда выстраивается «современная» структура, в которой личная судьба преобладает не только над судьбой коллективной, представленной религиями, но и над общим характером сенсорных ощущений, считающихся орудиями познания и информации о мире, вырисовывается новая установка, будущее которой в наше время формируется когнитивными науками: здесь следует упомянуть работы

Института когнитивных наук в Лионе – работы, охватывающие как нейрологию, так и в лингвистические науки, по принципу междисциплинарного подхода, которому дал решающий толчок Марк Жаннеро.

Итак, переосмысливая теории информации – существующие со времен картезианства, – философия открывает новое пространство, чтобы осмыслить боль, которую включает в себя понятие «пассивность». Действительно, пассивность характеризует «мое тело», когда оно имеет дело не со значимыми понятиями, а с моральными и физическими поражениями, ход которых оно не в силах изменить: и галлюцинации, и ранения отсылают к этой пассивности, равно как и усталость, сонливость, голод, тревога и другие состояния, совладать с которыми не в моей власти. Эта невозможность совладать определяет реальность страданий и формирует философский горизонт осмысления боли, которое тесно связано с размышлением о произвольном: этот пункт даже является центральным в знаменитом картезианском тезисе, отрицающем страдание у животного на том основании, что оно не осознает своих состояний(22). С этим разграничением произвольного и непроизвольного вкрадывается путаница между страданием и болью: страдание – это не только невралгия, это боль, которую мы претерпеваем с чувством ее мучительного характера. Не доходя до жалобы и ее теологических коннотаций, можно легко перейти от мучительности боли к метафизике «мира боли», в которой страдание открывается некому толкованию: у боли есть смысл, у нее есть оправдание, мотивация, а не только причина, ее существование дает основу для постижения смысла жизни и т.д. Возможно ли дать статус страданию, не входя в толкования, которые могут, в крайнем случае, быть приняты за косвенные проявления этой боли, расстройства мысли, связанные с расстройствами телесными? Таково, по крайней мере, мнение Монтеня: «Кто приносит из дома боли подагры, ревность или воровство нечистого на руку слуги, чья душа окрашена и пропитана гневом, нет сомнений, что суждение его изменится в эту сторону(23)». В «Словаре этики и философии морали»(24) нет отдельной статьи «Боль», но есть текст, озаглавленный «Недуг, страдание, боль». Написанный специалистом по медицинской этике, этот текст рассматривает непосредственно телесное страдание и его философские стороны: автор логично опровергает всякое оправдание боли по теологическим или метафизическим мотивам, а также всякое

рассмотрение естественной боли как показателя здоровья: есть тяжелые формы рака, боли не причиняющие, а с болью просто надо бороться. Однако, пишет Жером Поре, философское рассмотрение вопроса выводит с описанием психических следствий боли на наши способности различения. Отказываясь противопоставлять боль и страдание, он настаивает на глобальном характере жизненной, экзистенциальной и психической единицы, целостность которой под угрозой. Быть не в состоянии думать, не в состоянии управлять своим поведением, не обращать внимания на других и даже на свои собственные физиологические потребности – все это проявления страдания, напрямую связанные с болью. Автор делает вывод о немотивированности боли к действию, направленному на уменьшение страдания: за неимением возможности исцелить все боли, «предписание есть прежде всего запрет», – пишет он. И делает вывод о человеческой связи, которая устанавливается, дабы избежать безумия мести и одиночества, через сопереживание боли и страданию других, из которого рождается истинный смысл человеческой эмпатии. В этом выводе Поре, не цитируя, приходит к акцентам, очень близким Шопенгауэру, у которого боль – ключ к смыслу человеческого существования и силе морального и эстетического созидания: он возвращается к источнику, который заповедал в XIX веке усилие ради преодоления несчастья поэзией, проявление позиции краха действия (искусство–де придает более чистый смысл пережитому страданию) и, применительно к нашим дням, делает неприятие страдания имманентное оправдание развития медицины.

Присутствие Монтеня

Этот акцент на эмпатию и сохранение способностей человека в болезни во многом близок некоторым текстам Монтеня, которого можно с уверенностью считать одним из наших идейных предшественников, – он не признает за болью онтологического статуса, но рассматривает ее как один из элементов удела человеческого, который важно «приручить» и у которого мы научимся мужеству, сопереживанию ближнему, общности с другими живущими, и это притом, что боль не имеет никакой ценности для философской характеристики бытия: не искупление и не грех, мука ценна в первую очередь как упражнение, которому можно «намеренно подвергнуть себя» (25), дабы испытать собственную стойкость и

превратности судьбы. Приручить смерть, даже испробовать ее – вот чему посвятит себя этот пронизательный философ: «Хотя мы не в состоянии /.../ дойти в этом деле до конца, во всяком случае, мы можем кое-что разглядеть и ознакомиться с подступами к смерти» (26). Рассказывая о падении с лошади, после которого он лежал без памяти в крови, – и фиксируя продолжительность возвращения в сознание, – Монтень делает вывод о состоянии пассивности без эмоций, в котором он пребывал в покое, сравнимом с временной смертью. Далее в этом замечательном эссе Монтень переплетает рассказ о своем возвращении к жизни с моральными рассуждениями о душе: он, будто бы, говорил то, что было должно в его ситуации, при этом нимало не сознавая, что делает это: «Это были очень слабые движения, которые мои чувства производили как бы по привычке» (27), и в этом состоянии, близком к смерти, ощущения у него почти отсутствовали, однако они стали невыносимыми, когда, придя в себя, он почувствовал свое разбитое тело. Из этого Монтень делает вывод, что «проследивать извилистые тропы нашего духа, проникать в темные глубины его, подмечать те или иные из бесчисленных его малейших движений – дело весьма нелегкое, гораздо более трудное, чем может показаться с первого взгляда. Это занятие новое и необычное, отвлекающее нас от повседневных житейских занятий, от наиболее общепринятых дел» (28). В свете этих приближений к смерти и ментальных автоматизмов поразительно понимание того, что Монтень создал во второй книге «Опытов» этот в высшей степени искусный механизм, чтобы прийти в «Апологии Раймунда Сабундского» к хвалу ощущений и спонтанного включения тех наших способностей, что являются у нас общими с животными. После рассуждений о любви детей и о книгах Монтень переходит в эссе «О жестокости» (II, 11), в котором вновь протестует против пытки, вещи куда худшей, чем смерть, отсылая к естественному состраданию: «Меня возмущают не те дикари, которые жарят и потом едят покойников, а те, которые мучают и преследуют живых людей» (29). Если уж никак не избежать устрашения людей публичными казнями, Монтень предлагает осуществлять их исключительно на трупах: «Эти бесчеловечные зверства можно позволять себе не по отношению к живому человеку, а к его мертвой оболочке» (30). Он связывает эти жестокие зверства с болью, причиняемой животным: «Кровожадные наклонности по отношению к животным свидетельствуют о природной склонности к жестокости» (31) и

даже заключает, что «существует долг гуманности и известное обязательство щадить не только животных, наделенных жизнью и способностью чувствовать, но даже деревья и растения. Мы обязаны быть справедливыми по отношению к другим людям и проявлять милосердие и доброжелательность ко всем другим созданиям, достойным этого. Между нами и ими существует какая-то связь, какие-то взаимные обязательства» (32). Вопрос о боли и страдании у животных становится, таким образом, важнейшим пробным камнем, что обобщается в «Апологии Рэмона Себона»: указав, что «человек, взятый сам по себе, без всякой посторонней помощи и лишенный божественной милости и знания (33)» является предметом его изучения, Монтень сосредотачивает внимание на восприятии мира и создающихся на основе его связей между душой и телом: «Я рад, если я не болен, но если я болен, то хочу это знать; и если мне делают прижигание или разрез, я хочу ощущать их. В самом деле, уничтожая ощущение боли, одновременно уничтожают и ощущение наслаждения, и в конечном счете человек перестает быть человеком. Страдание тоже должно занимать свое место в жизни человека. Человек не всегда должен избегать боли и не всегда должен стремиться к наслаждению» (34). Критерий, принятый Монтенем за основу – критерий здорового суждения, столь легко нарушаемый телесными и душевными недугами, о чем свидетельствуют не только болезни, но и большинство субъективных состояний, являющихся, впрочем, общим уделом внутреннего дискурса.

Нынешние этические соображения должны расширить свой горизонт, чтобы перейти от казуистики к осознанию перспектив жизненной интеграции: то, что детально рассматривает Симондон, Монтень без обиняков утверждает, когда устанавливает основополагающую связь между долгом человека и непрочностью нашего суждения, когда отвергает самонадеянность и чувство превосходства в пользу просвещенного смирения, отдавая предпочтение обогащению конкретных условий отдельной жизни перед самодовольным разрывом сути человеческой с другими живыми существами. Таким образом, условия, определившие развитие современного представления о живом, присутствуют в очаге европейской культуры уже несколько столетий, и нам нужно лишь заново сформулировать их, чтобы придать желаемый масштаб.

Не натурализм и не финальность – нормативность

Наш анализ, таким образом, подтверждает основополагающую позицию для осмысления живого, которая заменяет нормативностью одновременно и натуралистические представления, и финалистические взгляды. Она тем более важна, что преодолевает многочисленные распри вокруг границ правомерности экспликативных моделей на разных уровнях. Об этой дискуссии упоминает Жан Гайон: вопреки тому, что долго утверждалось, проявления и структуры живого на самом деле зависят от соединений систем, которые, в свою очередь, не зависят ни от какой априорной необходимости. Их внутренняя организация отсылает к историческому объяснению, которое никоим образом не указывает на некую исходную вероятность; это верно как на уровне составляющих организма, так и для эволюции, которую Жан Гайон считает исходной данностью любой живой системы, но добавляет, что невозможно заранее указать ее направление в каждом конкретном случае. Представление о живом как о системе отнюдь не исключает возможности появления элементов, которые не были включены дедуктивно в предшествующее состояние (emergence).

Все это значит, что человек есть единичная индивидуальность и что определяется он своими способностями. Именно ингибция его способностей предполагает изъян, увечье, травму, изменение экзистенциального положения человека, на что указывал Сартр, делая свободу главным показателем: травма, изменяющая спонтанную поведенческую ориентацию, перестраивает человека в целом. В таком случае, отказ как от натурализма, так и от финализма позволяет установить связь между возможными действиями индивида и их автореферентным и нормативным масштабом: возможности среднего индивида становятся статистической нормой для оценки отклонений; различия индивидуальных способностей позволяют рассматривать каждого индивида относительно характеристик, отсылающих к его нормам, но также и масштабов «инакости», которую рассматривает феноменология: Сартр и Мерло-Понти тесно связывают представления, проистекающие из психологии поведения с историческим опытом и ставят под вопрос противопоставление психического и телесного, так что боль, долго отрицавшаяся или считавшаяся «побочным эффектом» телесной жизни, становится социальной и политической ставкой. «Бытие и Ничто» настаивает на связи между «болью глаз» и ментальными перспективами, которые

взаимодействуют с умственной работой в той же мере, что стыд или ингибция. Боль и здоровье – из области норм, даже если «нельзя диктовать свои нормы жизни» (Кангилем).

Эмпатия и варварство

Таким образом, понятно, что в последнее время понятие эмпатии расширилось. Это понятие, при всей его неясности – оно отсылает к труднодостижимым зонам сознания бытия и спонтанных или желательных способностей ближнего, – в полной мере объясняет подъем интеллектуальных и политических движений, сфокусированных на понимании ближнего: от озабоченности благосостоянием до требования соблюдения фундаментальных прав – достоинства и согласия, что отражено в этических правилах медицинского экспериментирования и международных хартиях, например, во Всеобщей Декларации прав человека ООН, в документах Национального Консультативного Комитета по этике(35).

В этой логике боль перестает быть индикатором: она может рассматриваться лишь как изъян – созданный случайно или умышленно, по неосторожности или небрежности и т.д. Эта нормативная установка связана с переводом элементов вопроса в сферу юрисдикции, который связан во многом с последствиями двух мировых войн. Женевские конвенции о медицинской помощи, которую должны оказывать мирному населению воюющие стороны, о военнопленных, затем специфические судебные решения после Второй мировой войны послужили основой для дальнейшего осмысления. Боль, таким образом, принимается за «нарушение» спонтанных способностей. Критерий нарушения здесь главенствует: каждый человек считается «способным» выразить различными способами свою индивидуальность; поведенческие выражения, отсылающие к принуждению, вне зависимости от его природы, рассматриваются как посягательства на фундаментальную свободу личности. Рафаэль и Катрин Ларрер считают общительность, проявляемую животными на свободе связующим звеном между нами; лишить их ее значит посягнуть на целостность их спонтанных способностей. Также резонно будет сказать, что лабораторное животное, даже созданное в результате скрещиваний и генетических модификаций и в природе не встречающееся, являет ту же восприимчивость, что и любое другое, что подтверждают ученые, отвечающие за функционирование лабораторных питомников. На одном недавнем

симпозиуме Анна Моралес настаивала на необходимости, столь же функциональной, сколь и гуманной, уменьшить боль животных, фактор помехи для исследований: важно обозначить «предельную точку» как можно раньше, невзирая на трудности применения этого правила с маленькими животными, которые требуют углубленного наблюдения в свете переменных, связанных с каждой особью(36).

Таким образом, фундаментальные исследования и лечебная практика приводят к рассмотрению индивидуальности и изменчивости как определяющих свойств живого существа, что дает основания полагать, что нынешнее небывалое расширение наших знаний в области биологических наук ставят ученых перед весьма своеобразной дилеммой, так как от них требуются стабильные и повторяемые результаты в экспериментальных и клинических условиях, основные элементы которых подвержены всевозможным изменениям. А значит, полученные результаты имеют неизбежно статистический характер и во всяком клиническом лечении остается доля риска. Эта индивидуальная изменчивость естественным образом легла в основу документа Национального Консультативного Комитета по этике в области наук о жизни, в котором Дидье Сикар, его президент, рекомендовал «исключение эвтанази», узаконенное совсем недавно, 30 ноября 2004, «относительно прав пациентов и конца жизни», позволяющее «считаться с волей пациента» в определенных условиях. Направленная против варварства, эта установка возвращает к эмпатии Монтеня, который в эссе «О жестокости» рассказывает, как приговоренный к смерти благодарил своих тюремщиков, узнав, что ему отрубят голову, а до того попытался покончить с собой «из страха перед более жестокой казнью, и страх его еще усилился, когда он увидел приготовления, из-за чего он и захотел избавиться от более жестокой смерти»(37).

ЖЕРАР ВОРМСЕР

Примечания

1. Altan, Henry et Delmas-Marty, Mireille, "Clonage, ou allons-nous?", in *Le Monde* 30 juin 2004.
2. Jordan, Bertrand, *Les Marchands de clones*, Le Seuil, 2003.
3. Altan, Henry et Delmas-Marty, Mireille, *op. cit.*
4. *Le Monde*, 3 decembre 2004.
5. При условии, однако, уточняет Роулс, что эти "справедливые неравенства" не пересекаются с базовыми свободами, которые как раз и делают возможным коллективное

обдумывание распределения “первичных благ”. В результате этого обдумывания некоторые неравенства будут приняты как заведомо правильные, в силу связанных с ними выгод, даже теми, кто при окончательном распределении получит меньше всех: условие “покрова неведения”, аналогичное “общей воле” у Руссо, отделяет общее решение от допущений, связанных с интересами каждого. Справедливость, основанная на продвижении “первичных благ”, отсылает у Роулса к обществу, члены которого признают друг за другом права и согласны с тем, что их места, в теории, взаимозаменяемы. Конституция политических систем, унаследованных у истории, ставит, таким образом, во главу угла гуманный универсализм. Это реальное разграничение вполне объясняет бессилие, о котором свидетельствует другой текст, опубликованный в “Монд” в вечер “Телетона” (3 декабря 2004): “Инвалиды – не только самые обездоленные люди в развивающемся мире, но и самые забытые. Более 600 миллионов человек в мире живут с тем или иным увечьем. Более 400 миллионов из них живут в развивающихся странах, зачастую в нужде, изоляции и отчаянии, – пишут Амартия Сен, лауреат Нобелевской премии по экономике, и Джеймс Д. Волфенсон, президент Всемирного банка. – Лишь маленький процент из 600 миллионов живущих с увечьями – инвалиды от рождения. Например, недоедание и отсутствие питьевой воды могут привести к слепоте. /.../ Инвалиды хотят того же, чего хотим мы все: иметь возможность учиться, найти хорошо оплачиваемую работу, жить достойной жизнью и быть уважаемым членом сообщества и мира в целом. Эти желания не должны оставаться несбыточными мечтами: многие из них могут осуществиться, если мы готовы уделить этой масштабной проблеме столько внимания и сил, сколько она требует. Мы должны найти в себе решимость перейти от слов к делу”. Претворение этого намерения в жизнь (даже если придерживаться, как предлагают авторы, простых решений – очки для слабовидящих, внедрение правил доступности зданий и тротуаров для инвалидов...) требует согласованного развития на местах при поддержке соответствующих международных организаций. Пока же эти решения отсылают к доброй воле, а не к справедливости, подразумевающей формулировку и применение общих правил для единой системы.

6. Dworkin, Ronald, *Life's Dominion, an argument about abortion, euthanasia and individual freedom*, Knopf, 1993.

7. De Fontenay, Elisabeth, *Le Silence des betes, la philosophie a l'epreuve de l'animalite*, Fayard, 1998.

8. См.: Goffi, Jean-Yves, *L'Animalite*, Vrin, 2004. Ж.-И. Гоффи недавно возглавлял в Гренобле симпозиум, посвященный Хэйру.

9. Walzer, Michael, *Critique et sens commun*, пер. J.Roman, La Decouverte, 1990.

10. Blumenberg, Hans, *La Legitimite des temps modernes*, Gallimard, 1999, пер. M.Sagnol, J.-L.Schlegel, D.Trierweiler.

11. Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilite, une ethique pour la civilisation technologique*, пер. J.Greisch, Le Cerf, 1990.

12. Simondon, Gilbert, *L'Individu et sa genese physico-biologique*, Jerome Millon, 1995.

13. *Ibid.*, p. 166.

14. Как это вырисовывается, в частности, в Merleau-Ponty, Maurice, *L'Institution, la passivite. Notes de cours au College de France (1954-1955)*, Belin, 2003. Ср. особенно лекцию о пассивности.

15. Simondon, G., *op. cit.*, p.209.

16. *Ibid.*, pp.212, sq.

17. *Ibid.*, p.215.

18. *Ibid.*, p.243.

19. *Ibid.*, p.244.

20. *Ibid.*, p.245.

21. *Ibid.*, p.247.

22. См.: Rey, Roselyne, *Histoire de la douleur*, La Decouverte, 1992, p.93.

23. Montaigne, *Les Essais*, II, 12, Gallimard, La Pleiade, ed. Thibaudet (1950), p.634.

24. Canto, Monique, dir., *Dictionnaire d'ethique et de philosophie morale*, PUF, 1997.

25. Montaigne, *Essais*, II, 6, p.406.

26. *Ibid.*, p.408.

27. *Ibid.*, p.413.

28. *Ibid.*, p.415.

29. *Ibid.*, p.474.

30. *Ibid.*, p.476. Здесь надо процитировать следующий абзац: «Мне приходится жить в такое время, когда вокруг нас хоть отбавляй примеров невероятной жестокости, вызванных разложением, порожденным нашими гражданскими войнами; в старинных летописях мы не найдем рассказов о более страшных вещах, чем те, что творятся сейчас у нас каждодневно. Однако это ни в какой степени не приучило меня к жестокости, не заставило с нею свыкнуться. Я не в состоянии был поверить, пока не увидел сам, что существуют такие чудовища в образе людей, которые готовы убивать ради

удовольствия, доставляемого им убийством, которые рады рубить и кромсать на части тела других людей и изощряться в придумывании необыкновенных пыток и смертей; при этом они не получают от этого никаких выгод и не питают вражды к своим жертвам, а поступают так только ради того, чтобы насладиться приятным для них зрелищем умирающего в муках человека, чтобы слышать его жалобные стоны и вопли. Вот поистине вершина, которой может достигнуть жестокость: “Ut homo hominem non iratus, non timens, tantum spectaturus, occidat” (Чтобы человек, не побуждаемый ни гневом, ни страхом, убивал другого, только чтобы полюбоваться этим. – Сенека, письмо 90).

31. *Ibid.*, p.477.

32. *Ibid.*, p.480.

33. *Ibid.*, p.494.

34. *Ibid.*, p.546.

35. Ср.: Ambroselli, Claire et Wormser, Gerard (dir.), *Du corps humain a la dignite de la personne humaine. Genese, debats et enjeux des lois d'ethique biomedicale*, CNDP, 1999.

36. (Региональный комитет по этике в области экспериментирования над животными, CNRS/Рона–Альпы, 18 октября 2004). У грызунов трудность состоит в соотношении размеров, в силу которого экспериментатор менее восприимчив к ритму дыхания. Патологии и нормы поведения искажаются, как искажаются и физиологические ритмы, и такие наблюдения, как отсутствие игр или активной деятельности, являются показателями, которые следует учитывать, тем более, что боли, которые не лечат (идет ли речь о животных или о людях), приводит к почти необратимому повышению чувствительности к слабым раздражителям, “оголенные нервы”, как подтвердил Стефан Жюно на этом симпозиуме.

37. Montaigne, *op. cit.*, p.475.

Revue des revues de l'adpf, sélection de décembre 2005

- Gérard WORMSER: «Normes et enjeux de la représentation du vivant»
article publié initialement dans la revue *Les Temps modernes*, n°630-631, mars-juin 2005.

Traducteurs:

Anglais: Imogen Forster
Arabe: Anouar Hamed Ahmed Moghith
Chinois: Zhu Xiangying
Espagnol: Ofelia Arruti
Russe: Nina Khotinskaïa

Droits:

- © Gérard Wormser/*Les Temps modernes* pour la version française
- © Imogen Forster/Institut Français du Royaume Uni pour la version anglaise
- © Anouar Hamed Ahmed Moghith/Centre Français de Culture et de Coopération du Caire – Département de Traduction et d'Interprétation pour la version arabe
- © Zhu Xiangying/Centre Culturel et de Coopération Linguistique de Pékin pour la version chinoise
- © Ofelia Arruti/Centre Culturel et de Coopération de Mexico – Institut Français d'Amérique Latine pour la version espagnole
- © Nina Khotinskaïa/Centre Culturel Français de Moscou pour la version russe