

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 13

Москва
2013

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива	5
<i>Соломон Д.</i> Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина.....	30
<i>Шохин В.К.</i> Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии	47
<i>Олденквист Э.</i> Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха	76
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют	90

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?.....	105
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Метафизические основания этики Спинозы	133
<i>Апресян Р.Г.</i> «Солилоквия» Шефтсбери: устройство морального субъекта.....	151
<i>Прокофьев А.В.</i> Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали Ф.Ницше)	175

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Матвеев П.Е.</i> Поступок самопожертвования (опыт этического анализа).....	199
<i>Миллер К.</i> Обладают ли люди добродетелями и пороками? (некоторые выводы из психологии).....	212
<i>Бакштановский В.И.</i> На пути к инновационной парадигме: становление Товарищества «Прикладная этика» В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова	246
Резюме.....	261
Summary	265
Об авторах.....	269

Дэвид Соломон

Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина

В статье я собираюсь исследовать нарратив, рассказывающий об отношении англоязычной академической этики, религиозных подходов в этике и секуляризма во второй половине XX в. Хотя конкретные события этой истории хорошо известны каждому, кто знаком с развитием академической этики последних десятилетий, я надеюсь, что предложенный мной способ рассмотрения этих событий в их отношении друг к другу прольет свет на их более широкую культурную значимость. Думаю, данная история заслуживает того, чтобы ее рассказали, и я даже предложу некоторое, хотя и отнюдь не достаточное, доказательство в подтверждение этого. Ниже в чистом виде сформулированы основные утверждения касательно данной истории. В остальной части статьи я попытаюсь нарастить на этот скелет немного плоти.

1. Академическая моральная философия в последней половине XX в. была привлечена для заполнения в нашей культуре пустоты, возникшей в результате отступления от религиозных подходов или отказа от них при рассмотрении спорных вопросов, касающихся фундаментальных проблем поведения.

2. Академическая моральная философия позволила привлечь себя и выиграла.

3. Позволяя привлечь себя, философия дала понять – неявно, а в каких-то случаях и явно, – что у нее больше возможностей добиться согласия в самых важных культурных дискуссиях нашего времени, чем у традиционных религиозных систем убеждений и практики (и других центров культурной власти), которым она пришла на смену.

4. Академическая моральная философия по большому счету не смогла решить задачу достижения согласия. Несомненно, здесь она оказалась несколько не более успешной, чем религиозные системы мышления. Она всего лишь воспроизвела на уровне теоретического разногласия более частные моральные и культурные разногласия, для решения которых как раз и была привлечена.

5. Доказательство этой неудачи обнаруживается в отчаянных попытках моральных философов найти возможности доказательства того, что теоретические разногласия, проявляющиеся в нормативных теоретических спорах, не являются глубокими (речь идет о повороте к стратегиям примирения в моральной философии).

6. Биоэтика является той сферой прикладной этики, в которой истинность этого частного нарратива наиболее очевидна.

7. Развитие современной биоэтики, в особенности войны по проблеме достоинства (*dignity wars*) и **рост «прогрессивной биоэтики»**, означает, что все проблемы возвращаются на свои места.

Я начну с краткого описания некоторых известных фактов касательно трансформации англоязычной академической моральной философии в 1960–70-е гг., позволившей ей вновь играть значительную роль в современных моральных и культурных дискуссиях¹. Отношение господствующего течения англоязычной философии к культуре полностью изменилось за последние полвека. В подтверждение этого достаточно всего лишь задуматься над тем, что предлагала академическая этика в начале 1960-х в ведущих университетах Англии и Северной Америки. Возможно самой влиятельной и самой обсуждаемой фигурой в академической этике того времени был Р.М.Хэар, который вскоре должен был занять в Оксфорде должность профессора моральной философии имени Уайта (*White's Professor of Moral Philosophy*). Предпринятый им всесторонний анализ и пере-

¹ Существует несколько новых трактовок современной биоэтики, которые в целом соответствуют моему объяснению. Возможно лучшая из них – трактовка Джонсена (Jonsen) (2003), хотя социологические подходы Фокса (Fox) и Свайзи (Swazey) (2008), Эванса (Evans) (2011) в большей степени эмпирически обоснованы, они также в большей степени принимают во внимание различные виды институционального воздействия, которые и формируют эту историю. Наверное неудивительно, что исторические объяснения философов и теологов почти исключительно сосредоточены на развитии способов аргументации и на концептуальных прорывах. Социологические трактовки этой истории мне кажутся и более реалистичными, и более содержательными.

осмысление нонкогнитивизма Айера, Стивенсона и других ранних эмотивистов определяли дискуссии в академических журналах и задавали цель для тех, кто уже питал надежды на расширение сферы академической этики². Хэар, стиль которого был образцом ясности, убежденности и прямоты, не оставлял никаких сомнений ни в отношении методологических установок, ни в отношении содержательных выводов из его работы.

Хэар опирался на методологию, которую можно охарактеризовать как классическую метаэтику – подход в этике, начало которому в значительной мере положил Дж.Э.Мур в классической книге 1903 г. «Методы этики». Она и пятьдесят лет спустя всеми рассматривалась как задающая этике XX в. правильный методологический путь – путь, который ориентирует этическую теорию на рассмотрение самых абстрактных семантических, эпистемологических и метафизических вопросов об этическом. Хэар настаивал на том, что все результаты его морально-философского теоретизирования являются морально нейтральными и что в этом он всего лишь следует за Муром³. Мур заявил, что фундаментальный вопрос этики – «Что есть определение добра?». Он утверждает, что, пока мы не решим вопросы значения, у нас нет никакой надежды на достижение прогресса в поиске ответов на самые действительно существенные вопросы о ценности и поведении, которые и формируют специфическую мотивацию для исследования в сфере моральной философии. Строгое разделение между семантическим и нормативно-содержательным (substantive), предложенное в работе Мура, составило его главный завет этике XX в. – завет, который

² Особое значение для формирования духа моральной философии в 1950-е и 60-е гг. имели две чрезвычайно влиятельные книги Хэара – «Язык морали» («The Language of Morals») и «Свобода и разум» («Freedom and Reason»). Стандартная формулировка эмотивизма обнаруживается в знаменитой 5-й главе книги А.Дж.Айера «Язык, истина и логика» («Language, Truth and Logic»), а более полное выражение этой позиции содержится в книге Чарльза Стивенсона «Этика и язык» («Ethics and Language»).

³ Понятие «моральная нейтральность» в применении к этической теории может вносить путаницу. Хэар и большинство его современников понимали его достаточно прямолинейно. Этическая теория является морально нейтральной в том смысле, в каком какая-то теория, даже если включает определенный набор фактических утверждений, не предполагает никаких содержательных утверждений этического характера.

в последующие декады имел грандиозное значение для решения более общих вопросов об отношении академической этики к культурным проблемам.

Мур думал, что семантические вопросы, которые обсуждаются в знаменитой первой главе «Принципов этики», являются лишь вступлением к нормативно-содержательным вопросам ценности и поведения, но ответ, который он дает на семантический вопрос, делает нормативно-содержательное продолжение в значительной степени пустым. После вывода первой главы «Принципов этики», состоящего в том, что термин «добро» является именем простого, естественного качества и потому ему нельзя дать определение такого рода, которое Мур намеревался сформулировать, вопросы этического содержания оказываются в случае суждений о внутренней ценности вопросом интуиции (где подлинно философская рефлексия просто неуместна) или в случае суждений об обязанности – вопросом простого консеквенциалистского рассуждения, которое обладает практической значимостью лишь в том случае, если основано на суждениях о внутренней ценности. И здесь философская рефлексия также оказывается неуместной. Содержательная этика – это лишь вопрос соединения интуиций о внутренне ценном с механизмами консеквенциализма, при этом ни то, ни другое не требует применения выдающихся талантов или особых способностей морального философа. Итог работы Мура обернулся в существенном смысле устранением философов от дела применения их способностей к исследованию содержательных этических проблем культуры.

Я думаю, следует подчеркнуть радикальную природу трансформации роли морального философа в культуре, которая произошла благодаря Муру. Хотя Мур использовал многие методы и аналитические приемы своего великого учителя в Кембридже – Генри Сиджвика, ведущего морального философа поздневикторианского периода, дух и характер его творчества серьезно отличались от духа и характера творчества Сиджвика⁴. Сиджвик был всецело

⁴ Величайшая книга Сиджвика – «Методы этики» систематически обновлялась на протяжении почти сорока лет и в окончательном виде вышла в 1907 г. Самое значительное современное исследование моральных взглядов Сиджвика представлено в авторитетной книге: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1977. Еще более глубокое исследование отношения Сиджвика к культурным проблемам в более широком смысле можно найти в недавно изданной книге: *Schutz B. Henry Sidgwick – Eye of the Universe: An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

викторианским интеллектуалом – серьезным и граждански активным, что и предполагалось этой ролью. Он постоянно ездил на поезде из Кембриджа в Лондон для консультаций с премьер-министром. (Едва ли можно вообразить себе Мура, пробирающегося на Даунинг-стрит, 10, или представить на минуту, что у него могла быть для этого какая-то причина.) Собеседники Сиджвика – Г.Спенсер, Т.Грин, Ф.Брэдли, Т.Хаксли, В.Дж. Вард – были участниками серьезного широкомасштабного обсуждения фундаментальных вопросов этики, политики, судьбы религиозной веры в стремительно секуляризирующемся (как тогда казалось) мире и бесконечных проектов реальной обстоятельной социальной реформы⁵. Мур жил в совершенном ином мире.

После революции в моральной философии, связанной с появлением прикладной этики во второй половине 1960-х годов, мы возвращаемся к тому подходу в моральной философии, который в существенных аспектах несомненно ближе миру Сиджвика, чем миру Мура. Однако стоит напомнить, что возрождение концепции этики, допускающей полную включенность последней в проблемы культуры и позволяющей философам в их занятиях этикой активно интересоваться «реальными проблемами мира», возродилась совсем недавно. Я поступил в университет в 1960 и написал диссертацию по философии в 1970. На протяжении всех десяти лет я с различной степенью интенсивности изучал философию и большую часть этого времени был сосредоточен на изучении этики. Я не могу припомнить ни одного случая, когда какой-нибудь конкретный нормативный вопрос, вызывающий серьезную озабоченность, обсуждался в философской аудитории. Если же подлинно нормативные вопросы и возникали бы, то без всяких сомнений мы довольствовались бы примерами решения таких сложных этических вопросов, как: следует ли возвращать библиотечные книги вовремя и почему или что следует отвечать пожилым тетушкам, которые просят высказаться по поводу красоты их вызывающих шляпок. В 1960-е – время наиболее серьезных социальных перемен в беспокойном двадцатом веке, связанных с революцией гражданских прав, сексуальной революцией, с продолжительной бурной полемикой по поводу моральных аспектов непопулярной во-

⁵ Сиджвик и его жена особенно много усилий приложили в ходе подготовки проектов реформы, связанной с правами женщин.

йны, – англоязычная академическая философия большей частью оставалась в стороне. Философы тем самым всего лишь следовали образцу, установленному в первой половине XX в. В тот период, когда произошли две мировые войны беспрецедентного масштаба и жестокости, разразилась тяжелейшая глобальная экономическая депрессия, возникли две чудовищные тоталитарные системы, англоязычной философии сказать было нечего. И речь здесь не идет о случайной особенности философов того периода, которая объясняла бы эту отчужденность от культуры и неспособность философии отнестись к этим событиям как к предмету профессиональной заботы моральных философов. Напротив, речь идет о самых глубинных представлениях о природе морального мышления и культурной роли философии, которые удерживают философов в стороне от культурных споров.

В основном направлении академической моральной философии, по крайней мере со времени революции, совершенной в этике Муром и другими интуитивистами начала XX в., господствовало такое представление о предмете этики, которое не позволяло ей заниматься этими наиважнейшими проблемами. Академическая моральная философия по крайней мере и прежде всего в англоязычном мире большую часть столетия занималась обсуждением нескольких технических проблем, касающихся значения главных моральных понятий и природы морального знания. Такая сосредоточенность этики на семантике и гносеологии сопровождалась почти полным отказом от рассмотрения проблем практического характера. И действительно, моральную философию этого периода определяли две догмы⁶. Во-первых, тезис о моральной нейтральности, утверждающий, что корректно полученные морально-философские заключения всегда будут нейтральными по отношению к конкретным нормативным проблемам. Было проведено строгое различие между метаэтикой – исследованием абстрактных теоретических проблем этики и нормативной этикой – исследованием истинности конкретных моральных суждений или правил, принципов или совокупности благ, которые могли определять эти конкретные моральные суждения. Было принято считать, что над-

⁶ Две эти догмы четко обрисованы в работе таких позитивистов, как Айер и Стивенсон, но доведены до самого четкого и убедительного выражения в работах Хэара, в особенности в «Языке морали» и в «Свободе и разуме».

лежащее дело моральных философов сводится к таким образом понимаемой метаэтике и что в соответствии с тезисом о моральной нейтральности результаты метаэтических исследований не имеют никакого отношения к нормативным вопросам.

Согласно второй догме, связанной с тем, что называют проблемой соотношения факта и ценности, существует логический барьер между суждениями о фактах и суждениями о ценностях, не позволяющий получать достоверные заключения о том, что следует совершать, из утверждений о реальном положении вещей. В соответствии с этой догмой, имевшей сторонников еще в XVIII в., никакая совокупность фактических утверждений вроде заключений естественных, общественных наук, истории самих по себе не может быть основанием для каких-либо нормативных утверждений. Грубо говоря, в XX в. большинство англоязычных моральных философов пришло к выводу о том, что рассмотрение существующего порядка мира не может дать какого-либо значимого основания для моральных суждений.

Практическим следствием двух этих широко распространенных среди моральных философов XX в. подходов стало глубокое разочарование тех, кто обращался к философии в поиске выхода из морального кризиса 1960-х гг. Первая догма – тезис о моральной нейтральности – служила гарантией того, чтобы деятельность моральных философов не имела никакого отношения к практическим моральным проблемам. Вторая догма – строгое разделение фактов и ценностей – стала основанием для еще более сильного утверждения. Думается, она предполагала, что никакая иная дисциплина, связанная с «фактическими» исследованиями, также не имеет отношения к этим проблемам. Моральные философы конца 1960-х столкнулись с требованиями, удовлетворить которые согласно их собственным принципам они были не в состоянии.

Источником этих требований стало широко распространенное в 1960-е ощущение, что в сфере этики необходимы авторитетные практические принципы. Это было ощущение морального кризиса. 1960-е характеризовались глубокой культурной дезорганизацией в этой стране и в культуре. Многие в прошлом уважаемые институты утратили свой культурный авторитет, и энергичная, рыночная молодая культура воротила нос от более зрелой. Профессии (например, юриста, врача, священника) утратили власть

и авторитет в рамках общественных институтов, институт семьи, предполагающий набор взаимосвязанных прав и обязанностей родителей и детей, изменился почти до неузнаваемости. Эти проявления великого общественного радикального преобразования в 1960-е в совокупности представляли собой этическую революцию. Общественная дезорганизация ассоциировалась с движениями в защиту гражданских прав и полемикой вокруг Вьетнамской войны, с новыми технологиями и ростом индивидуалистического подхода к пониманию человеческой жизни, и последующее сжатие пространства традиционного морального авторитета привело к значительным изменениям в характере способа решения этических проблем в нашей культуре. Вместо того, чтобы опираться на традиционные центры этического авторитета, представленного такими разными общественными институтами, как семья, церковь, традиционные профессии, обратились к специалистам по этике и к академическим учреждениям, которые эти специалисты превратили в свой дом. Именно к философам обратились с тем, чтобы они высказали свое компетентное мнение по поводу того, что все чаще осознавалось как кризис в нашей культуре⁷.

Нигде этот кризис не проявляется так глубоко, как в биоэтике⁸. Потеря традиционными институтами культурного авторитета привела в то же время к тому, что революционные прорывы в биомедицине породили еще более сложные для культуры вопросы. Кто имеет право на спасение жизни с помощью аппарата искусственной почки, если таких аппаратов слишком мало? Обязаны ли мы использовать все находящиеся в нашем распоряжении медицинские средства для спасения жизни детей с тяжелыми патологиями? Не допустимо ли в некоторых случаях намеренно сокращать жизнь младенцев, если ее продолжение не сулит ничего, кроме страдания и медленного угасания? Как мы должны регулировать использование людей в медицинских экспериментах? И, возможно, самый спорный вопрос того времени: следует ли во имя лич-

⁷ Конечно, существует несколько различных (в том числе взаимно полемичных) объяснений общественной дезорганизации в 1960-е. Среди самых плодотворных, в особенности с точки зрения представления о развитии академической этики, работы Р.Фокс и Дж.Свайзи (2008) и Дж.Эванса (2011).

⁸ Блестящее рассмотрение перемен в биоэтике можно найти в книге Джонсена (*Jonsen Al. The Birth of Bioethics. Oxford, 2003*).

ной свободы предоставить женщинам правовую защиту в случае совершения убийства нерожденных детей по каким бы то ни было причинам? Эти вопросы ставились повсеместно. Одновременно происходили такие события, как ставший широко известным пересмотр определения смерти Гарвардским специальным комитетом (Harvard Ad Hoc Committee), скандалы, связанные с разоблачением экспериментов в ходе исследования сифилиса Таскиги⁹. Благодаря судебному решению в отношении дела «Роу против Уэйда» о законности аборт, право на аборт стало универсальным, не подлежащим никакой коррекции посредством правовых методов. Эти фундаментальные моральные вопросы и целый ряд потрясающих событий в биомедицине наряду с неспособностью культуры убедительно и авторитетно ответить на них задало стимул развитию прикладной этики в целом и биоэтики в частности¹⁰.

Тогда академическая моральная философия, оказавшаяся перед лицом этического запроса культуры, переживала колоссальную потребность в изменении, и в начале 1970-х начала меняться. Хотя уже в 50-е и 60-е предпринимались попытки бросить вызов

⁹ Исследование сифилиса Таскиги – эксперимент, проводившийся в США в городе Таскиги (штат Алабама) с 1932 по 1972 г. Цель исследования – изучение течения всех стадий заболевания сифилисом. В исследовании участвовали 600 афроамериканцев из наиболее бедных слоев населения. Испытуемым не сообщалось о том, что уже в 1947 г. стандартным способом успешного лечения от сифилиса стал пенициллин. Кроме того, им запрещалось лечиться в других медицинских учреждениях. В результате исследования многие испытуемые умерли в результате сифилиса или осложнений, им вызванных, были заражены дети и жены испытуемых, некоторые дети родились с врожденным сифилисом. В 1974 г. Конгресс США принял национальный закон о научных исследованиях, была создана комиссия, регулирующая исследования с участием человека. 16 мая 1997 г. президент Билл Клинтон принес официальные извинения участникам исследования Таскиги. См., напр.: *Егорова А.* О сифилисе, расизме, медицинской этике и прощении (http://krotov.info/lib_sec/06_e/ego/rova.htm). – *Примеч. пер.*

¹⁰ Конечно, важная часть этой истории, которая здесь специально рассматриваться не будет, – это смятение в рядах моральных теологов в большинстве христианских традиций того времени, смятение, которое послужило дальнейшему снижению их влияния и утрате культурного авторитета. Католическая моральная теология на волне потрясений, вызванных Ватиканским собором, в особенности после серьезных споров по поводу *Humanae Vitae* (энциклика о контроле над рождаемостью, принятая 24 июля 1967 г. – *Примеч. пер.*) – так и не смогла сказать свое слово в дебатах по вопросам культуры.

господствующей ортодоксии двух догм (особенно триумvirатом выдающихся британских философов Филиппы Фут, Элизабет Энском и Айрис Мердок), но именно публикация авторитетной работы Джона Ролза – «Теории справедливости» в 1971 г. положила начало радикальному преображению моральной философии. Ролз отказывается уделять исключительное внимание вопросам понятийного анализа, столь характерное для большей части моральной теории в первой половине столетия (как отказывается уделять внимание двум посылкам, принимаемым в основном направлении моральной философии), и возрождает более раннюю традицию фундаментальной нормативной этической теории Просвещения, которая пыталась содержать моральные и политические принципы основать на рациональных процедурах. Ролз и его ученики развивали свои нормативные теории на основе классической немецкой рационалистической теории Иммануила Канта. За ними следовали и те, кто возрождал иные, полемичные в отношении кантовского рационализма, классические нормативные теории. Дерек Парфит и его союзники предлагали полномасштабные версии обоснования классического утилитаризма, такие, как Аласдер Макинтайр, развивающие идеи еще более ранней работы Элизабет Энском, возрождали в нормативной этике целостные аристотелевские подходы, а современные сторонники теории естественного закона дали новую жизнь этой теории¹¹.

Поворот академической моральной философии к нормативной сфере вызвал другую настоящую революцию в моральной философии, и она имела значение для связанных с ней академических дисциплин (не только для философии, но и для моральной теологии, политической теории, юриспруденции и для тех видов общественных наук, которые связаны с моральной философией) и для культуры в целом. Революционная природа этой перемены была отмечена в ряде публикаций, она также проявилась в появлении в академической сфере за очень короткий промежуток времени институциональной структуры – так называемой прикладной этики.

¹¹ Самая важная работа Парфита, в которой он придает новую силу сиджви-ковской форме утилитаризма, – «Reasons and Person». Самая влиятельная неаристотелианская книга Макинтайра – «After Virtue». Джон Финнис – самая значимая фигура среди сторонников теории естественного закона, а лучшее выражение его позиции содержится в книге «Natural Law and Natural Rights».

Среди важных публикаций, в которых воспевалась эта революция, был поразительный по своему пророческому характеру текст молодого Питера Сингера в «The New York Times» в 1974 г. под названием «Философы возвращаются к работе» («Philosophers Back to the Job»).

В тексте Сингер воспевал то, какой теперь могла бы стать академическая моральная философия. Теперь она могла свободно заниматься нормативными вопросами¹². Это был победный клич, радостно возвещающий окончание длительного периода бессмысленности и застоя, в котором пребывали философия и философы. Сингер объяснял, как философия освободилась от сверхкосного сциентизма и исключительной сосредоточенности на лингвистическом анализе, присущих ей в первой половине XX в., утверждал, что теперь эти патологии преодолеваются и философия может вступать в полемику по проблемам морали и политики, занять достойное место в политических дискуссиях. Он полагал, что такое развитие событий открывает масштабные перспективы для людей, привязанных до этого к таким бастионам морального авторитета, как политические лидеры типа Ричарда Никсона (это было в период Уотергейта) или сексуально озабоченные священники. Философия с ее обращенностью к разуму и с признанием ее в цитадели разума – современных университетах – в конечном итоге может стать надежным авторитетом, необходимым нам для того, чтобы решать проблемы, порожденные современным кризисом в этике. Она также может помочь нам осмыслить этические головоломки, которые порождаются стремительно развивающимися технологиями. Конечно, Сингер цитирует «Теорию справедливости» Ролза для подтверждения факта возвращения моральной философии к актуальности.

Институциональный ответ на революцию в моральной философии состоял в создании единого институционального аппарата прикладной этики (включая, конечно, прежде всего биоэтику) – новые центры прикладной этики возникали повсюду (среди биоэтических самые именитые – Гастингский центр (Hastings Cener)

¹² Одним из многих парадоксов, связанных с появлением Сингера как ярого сторонника культурной значимости моральной философии, был тот факт, что он был учеником Хэзара, который неистово защищал тезис о моральной нейтральности.

и Центр Кеннеди¹³ (Kennedy Center)), учебники по прикладной этике, почти нигде за пределами католического мира до начала 1970-х не существовавшие, множились в несчетном количестве, курсы по прикладной этике появлялись в программе философских отделений также в огромном количестве, создавались кафедры прикладной этики, для «раскручивания» прикладной этики привлекались значительные ресурсы, в том числе деньги частных спонсоров. Конечно, появились журналы по прикладной этике, включая престижный новый журнал «*Philosophy and Public Affairs*», издаваемый в Принстоне (главенствующую роль в нем играли Ролз и его ученики).

Если революционеры, вернувшие моральную философию в самую гущу дискуссий по проблемам культуры, надеялись на то, что обновленные постролзовские ученые обретут культурный авторитет, который позволит им положить конец глубинным, фундаментальным моральным разногласиям (например, в полемике по проблеме абортов), то они должны были разочароваться. И, действительно, кажется, что по мере того, как аргументы сторон становились более сложными и многосторонними, разногласия становились все более глубокими и трудноразрешимыми. Это не должно удивлять ни нас, ни тех, кто, подобно Сингеру, приветствовал возрождение нормативной этической теории, открывавшей самый легкий путь к культурному согласию, основанному на размышлении о важнейших проблемах, по которым мы ранее расходились. И мы видели, что Ролз не был одинок в попытке разработать фундаментальную нормативную теорию, которая была укоренена в одной из богатых традиций и отвечала современным этическим ожиданиям. Утилитаристы, сторонники теории естественного закона и аристотелевской этики добродетели последовали за Ролзом через открытую им дверь (дверь, которую он открыл, но не смог быстро закрыть) к ярким содержательным нормативно-этическим объяснениям, но все эти объяснения находились в глубоком конфликте как друг с другом, так и с объяснением Ролза. В первой половине XX в. у нас было слишком мало нормативных теорий, а

¹³ Я считаю важным подчеркнуть, что оба были основаны католиками или бывшими католиками – ревностными сторонниками секулярного подхода в биоэтике. Джонсен (2003) и Фокс (2008) предлагают основательное объяснение этого институционального изменения.

во второй половине – слишком много. Обращение к академической моральной философии в попытке избавиться от неадекватно выраженных в рамках религиозных традиций, противоречащих друг другу требований, думается, не оправдало надежд, порожденных революцией в прикладной этике. Положения в защиту конкретных позиций в самых громких спорах нашего времени, строго сформулированные нерелигиозными моральными философами, лишь обострили и усугубили эти споры. Вряд ли будет преувеличением утверждать, что философы способствовали переходу от «просто» нормативных разногласий в культуре к гораздо более ожесточенным войнам, которыми мы сейчас захвачены.

Аласдер Макинтайр показал, что моральный язык сегодня находится в таком беспорядке и настолько фрагментирован, что философы, когда рассматривают сложные этические вопросы с помощью самых изощренных философских средств, приходят к заключению, что эти вопросы разрешить не просто трудно, а невозможно, по крайней мере в том виде, в каком мы их формулируем¹⁴. Характер участия академической философии во многих дискуссиях свидетельствует о том, что Макинтайр, возможно, прав.

Не существует такой сферы прикладной этики, где исследуемый мной нарратив разворачивается более отчетливо, чем в биоэтике. В нескольких описаниях истории развития биоэтики со времени ее основания в конце 1960-х подчеркивается, насколько серьезно в эти годы на ее формирование влияли мощные религиозные голоса Пола Рэмзи, Джозефа Флетчера, Ричарда Маккормика, Джима Густафсона, Вильяма Мэя и др. По мере развития этой сферы эти религиозные голоса зазвучали тише, так как в англоязычной академической философии возобладали секулярная речь¹⁵. Алан Вэхей (Verhey) – голос которого был одним из первых и очень значимых в данной сфере, говорил о раннем «ренессансе» в биоэтике, в значительной мере обусловленном религиозными установками. Последовавшее за этим «ренессансом» биоэтическое «просвещение» заставило все эти голоса замолчать. Вэхей говорил, что

¹⁴ Самое сильное выражение этого представления можно найти в первых главах работы Макинтайра «После добродетели», особенно во второй главе, где Макинтайр сосредоточен на исследовании природы современных моральных разногласий.

¹⁵ Среди самых важных исторических описаний – уже упомянутые работы Джонсена (2003), Фокс и Свайзи (2008), а также Эванса (2011).

биоэтическое просвещение предполагает «свойственные просвещению вообще сомнения в отношении конкретных традиций, уверенность в прогрессе науки и безграничности разума, восхищение индивидуальной автономией в противоположность “авторитету” священника или политика, а также новой фигуры врача, случайно наделенного особым влиянием. Просвещение акцентирует значимость частной сферы, пространство автономии и предпочтений, оно уделяет внимание и факту существования общественно значимого, но при этом не анализирует его содержание. Разговоры о Боге были отнесены к частной сфере, и теологам осталось вести разговоры между собой... Люди, имеющие профессию христианских моральных теологов, еще писали о медицинской этике и вносили свой вклад в общественный дискурс по поводу новых возможностей медицины, но их специфически теологический голос оказался подавленным, им легче было определять себя как последователей Милля или Канта, чем как последователей Иисуса»¹⁶.

Дэниэл Кэллахан, основатель Гастингского центра и один из самых выдающихся и влиятельных современных биоэтиков, оглядываясь на двадцатилетнюю историю биоэтики, мог сказать в 1990 г., что «самым поразительным событием за последние два десятилетия стала секуляризация биоэтики. Изначально эта сфера развивалась под влиянием религиозных и медицинских традиций, сейчас же в ней все в большей степени доминируют философские и правовые концепции. В результате этой перемены появился тот тип общественного дискурса, в котором акцент делался на секулярных темах: на универсальных правах, на индивидуальном самоопределении, процедурной справедливости и на последовательном отказе от понятия общего блага или трансцендентного индивидуального блага»¹⁷. Кэллахан продолжает свое автобиографическое размышление с легким оттенком горечи: «Когда я впервые стал интересоваться биоэтикой в середине 1960-х, единственными для ее изучения источниками были либо теологические ресурсы, либо медицинские традиции, которые в значительной степени сформировались под влиянием религии. С одной стороны, эта ситуация была для меня вполне естественной. В 1960-е годы я был

¹⁶ Verhey A.D. Talking of God—But with Whom? // Hastings Center Report. 1990. Vol. 20, № 4. P. 23–24.

¹⁷ Callahan D. Religion and the Secularization of Bioethics // Ibid. P. 3.

религиозным человеком и не ощущал никакого неудобства в том, чтобы рассматривать новые проблемы биоэтики в религиозном контексте. Но в конце концов религиозный подход перестал меня удовлетворять. Существенными в этом плане оказались два лично значимых события. Моя религиозная вера начала постепенно ослабевать, и к концу десятилетия я утратил ее. Более того, в то время я изучал аналитическую философию и хотел применить ее в биоэтике. Я задавался вопросом, не очевидно ли, что моральная философия с ее традиционным стремлением к поиску рационального основания этики, уместна в сфере биомедицинской этики, особенно в плюралистическом обществе? Как только я осознал ненужность религии для моей индивидуальной жизни, у меня возник вопрос: почему в ней должна нуждаться биомедицина для решения проблем коллективной моральной жизни?». Хотя Кэллахан, кажется, был вполне удовлетворен в 1990 тем содержанием, которое академическая моральная философия внесла в дискуссии по биоэтике, сегодня с ним едва ли кто-то согласится в том, что утверждение: «моральная философия с ее традиционным стремлением к поиску рационального основания уместна и в сфере биомедицинской этики»¹⁸ является **очевидным**.

Как я уже говорил, вопреки ожиданиям сторонников академической моральной философии в прошлом у нас нет достаточных оснований считать, что введение философии в биоэтику и общая секуляризация этой сферы ведут к общественному согласию по фундаментальным моральным вопросам. В последние годы можно даже заметить, что дискуссии в биоэтике становятся все острее и сегодня до согласия еще очень далеко. Особыми в этом отношении являются ожесточенные споры по поводу понятия достоинства, которые стали называть «войнами по проблеме достоинства» («dignity wars»). Битва идет по поводу использования достоинства, особенно в контексте дискуссии о моральном статусе человеческого зародыша¹⁹. Диспозиции специалистов по биоэтике

¹⁸ См.: Callahan D. Religion and the Secularization of Bioethics. P. 4.

¹⁹ Самыми важными выстрелами в этой войне были статья Рут Маклин (MackLin) «Достоинство – бессмысленное понятие» (MackLin R. Dignity as a Useless Concept // British Medical Journal. 2003. № 327. P. 1419–1420) и статья Стивена Пинкера (Pinker) «Достоинство – глупое понятие», в которой позиция Маклин доводится до крайности (Pinker S. Dignity is a Useless Concept // The New Republic. 2008. May 28).

в этих спорах таковы, что продолжение дискуссии сегодня кажется невозможным. Журнальные статьи по данной проблеме полны выпадами *ad hominem*. Все в большей степени полемизирующие стороны склонны полностью отказаться от этической дискуссии в пользу политических стратегий достижения собственных целей. Это слишком масштабная проблема, чтобы браться за нее здесь, но современный тупик, несомненно, является свидетельством того, что отнюдь не все благополучно в «чистом и просвещенном» мире секулярной биоэтики.

Перевод с английского О.В.Артемьевой

Библиография

Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy // *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. 1958. Vol. XXXIII. № 124. P. 1–19.

Ayer A.J. Language, Truth and Logic. N.Y.: Dover Press, 1936.

Baker R. Getting Agreement: How Bioethics Got Started // *Hastings Center Report*. 2005. May/June. P. 50–51.

Callahan D. Religion and the Secularization of Bioethics // *Hastings Center Report*. 1990. Vol. 20. № 4. P. 2–5.

Evans J.H. The History and Future of Bioethics: A Sociological View. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Finnis J. Natural Law and Natural Rights. Oxford: Oxford Univ. Press, 1980.

Foot Ph. Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003.

Fox R., Swazey J. Observing Bioethics. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2008.

Hare R.M. The Language of Morals. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1951.

Hare R.M. Freedom and Reason. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1963.

Hauerwas S. Can Ethics be Theological? // *Hastings Center Report*. 1978. Vol. 8., № 5. P. 47–49.

Hinkley A.E. Kierkegaard's Ethics of Agape, the Secularization of the Public Square, and Bioethics // *The Journal of Christian Bioethics*. 2011. Vol. 17. № 1. P. 54–63.

Jonsen Al. The Birth of Bioethics. N.Y.: Oxford Univ. Press.

Macklin R. Dignity is a Useless Concept // *British Medical Journal*. 2003. № 327. P. 1419–1420.

MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame (Ind.): Univ. of Notre Dame Press, 1981.

Messikomer C.M., Fox R. The Presence and Influence of Religion in American Bioethics // Perspectives in Biology and Medicine. 2001. Vol. 44. № 4. P. 485–508.

Murdoch I. The Sovereignty of Good Over Other Concepts [Leslie Steven Lecture]. Berkley–Los Angeles–L.: Univ. of California Press, 1967.

Moore G.E. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1903.

Nikolaos M. Church and Bioethics in Greece // Studies in Christian Ethics. 2011. № 24. P. 415–427.

Parfit D. Reasons and Persons. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1986.

Pinker St. Dignity is a Stupid Concept // The New Republic. 2008. May 28.

Racine E. Which Naturalism for Bioethics A Defense of Moderate (Pragmatic) Naturalism // Bioethics. 2008. Vol. 22. № 2. P. 92–100.

Rawls J. A Theory of Justice. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1972.

Schneewind J. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1977.

Schultz B. Henry Sidgwick–Eye of the Universe: An Intellectual Biography. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Sidgwick H. The Methods of Ethics. L.: Macmillan Press, 1907.

Singer P. Philosophers Are Back on the Job // New York Times Magazine. 1974. July 7.

Stevenson Ch. Ethics and Language. New Haven: Yale Univ. Press, 1944.

Verhey A.D. Talking of God – But with Whom? // Hastings Center Report. Vol. 20. № 4. P. 21–25.