

Ориентация биоэтического мышления

Андреа Вирдис

У истоков биоэтики, как „движения мысли“ и еще ранее, как „академической дисциплины“, возникают среди многочисленных необходимых причин важные вопросы, появившиеся в биоэтической среде в следствии радикальных перемен, пришедших с все большим применением технологий. К „старым“ (но всегда актуальным) проблемам этики, которые у самых истоков медицинской практики обращали внимание на врачей в процессе лечения, часто привлекая внимание философов и моралистов, теперь к ним прибавились новые, которые „присоединившись“ к предыдущим, требуют ответов и указаний к действию. Именно поэтому, в 70-х годах появилось настоятельное требование „переосмыслить“ этику в связи с новыми вопросами, вытекающими из развития технологий и меняющихся возможностей для человека, из-за прогресса медицины и из-за новых горизонтов, ставших возможными благодаря научным открытиям.

Необходимость сформулировать ответы и найти методологию анализов этики приводит, как видно, к появлению новой дисциплины, будучи в состоянии соединить специфичным образом многомиллионную среду философского знания, этику со всеми остальными дисциплинами научной среды, объединенными под названием „науки жизни“, которая играет решающую роль для определения не только образа жизни и действий в настоящее время, но и для будущих поколений. Вопросы, возникающие в области биоэтики, в сущности, сводятся к фундаментальным вопросам, возникающим каждый раз, когда использование технологий в жизни человека позволяет увидеть „опасность“, „угрозу“ для самой человеческой жизни, или в целом, когда непосредственно идет гносеологический разрыв между научно-технической возможностью и этической законностью, между „силой“ действия или поведения (что стало возможным из-за развития науки и технологий) и „долгом“ (предписанным моральной нормой по отношению к ценности).

Неизбежно при рассмотрении вопроса о законности вмешательств человека в жизнь самого же человека (или других форм жизни), в прямом смысле приводит к вопросу о смысле и ценности жизни человека (и нечеловеческих форм), об ограничении действий, об уважении и о границах индивидуальной свободы, и еще раз о сущности „морального блага“.

Установлено, что *не все, что технически возможно является морально законным и приемлимым* (общий тезис, универсально принятый различными сторонниками биоэтики), перед лицом многократных возможностей вмешательства человека или при клинической ситуации конкретного пациента, возникает фундаментальный вопрос на различных уровнях о том, что „полезно?“, „полезно ли применять искусственное оплодотворение?“, „полезно ли применять эвтаназию?“, „полезно ли манипулировать геном человека?“, и так далее. Список с вопросами, действительно, длинный и часто, определенным образом изменяется не только в зависимости от различной среды (сфера лечения, сфера научных исследований, сфера здравоохранения, юридическая сфера и

т.д.), но и в связи с отдельными ситуациями и условно выбранными: „полезно ли *мне*, врачу, практиковать аборт?“, „полезно ли *для меня*, пациента, отказаться от определенного лечения?“, „полезно ли *для меня*, законодателя, формулировать закон, легализующий эвтаназию?“ и т.д.

Подобный вопрос о том, что „хорошо“ приводит к необходимости поисков действительного критерия для оценки и ориентации морального действия, либо ориентир, служащий для оправдания сделанного индивидом выбора на базе одного правила/нормы/принципа: задача этических рассуждений в основном, и биоэтики в ее специфичной сфере, именно это должно предоставить факты, способные анализировать и проверить как мораль (или совокупность критериев, долженствующих указывать и оценивать человеческие действия), так и моральность (то есть, конкретное поведение, которое человек проявляет в связи с его моральными нормами). Речь идет в конечном итоге о необходимости оценивать определенные вопросы и ответы, но и также идти на поиски общей основы, могущей дать базу для всех этих „*мне и для меня*“, общую почву для поисков решений и ответов на вечную тему о благе. Однако становится незаменимым поиск *аргументированной рациональности*, посредством которой можно проследить индивидуальный выбор и убеждения и *публично* их оправдать.

Любой персональный выбор в итоге, когда не является выражением единичного иррационального действия (так называемое, вне этического контекста), имеет внеперсональную валентность, как конкретную так и символичную. Конкретную, когда выбор предопределен фактом, затрагивающим и других (как это имеет место во всех случаях биомедицинской деятельности и исследований), и символичной, когда выбирающий, стараясь совершить моральный акт, представляет собой, так сказать, в своем жесте человечество как таково. Этика, в сущности, является одним своеобразным выражением человека и в ней не существует никакой антропологической странности.

Очевидно, что такой когнитивный подход (прозванный некоторыми „наполовину биоэтичным“) представляет собой один из самых больших вызовов современной биоэтике: согласно известному определению В. Рейха (1978) биоэтика как „систематичное изучение человеческого поведения, в области науки о жизни и о заботе о здоровье“ имела бы целью исследовать такое поведение „в свете моральных принципов и ценностей“. Тем не менее, если такой подход широко разделяется с „формальной“ точки зрения, если почти универсально признается не только необходимость поставить этический вопрос, касающийся науки жизни (и таким образом, биоэтика имеет более-менее оценительную роль, если даже не нормативную), с „фактической“ точки зрения (или, если угодно, „контекстуальной“) не „ясно“, где должны быть ценности и принципы, исходя из которых нужно оценивать действия человека в биомедицинской сфере.

Если в сущности, биоэтика как дисциплина является целой, хорошо обоснованной эпистемологически, то способы создания биоэтики и, если хотите, школ биоэтики и

соответственных постановок могут быть значительно различными и отдаленными между ними.

Биоэтика, фактически, сталкивается с „многогранностью биоэтики“. Каждый, кто сегодня имеет возможность наблюдать панораму биоэтики, с легкостью отметит ее большое разнообразие – или „множество“, чтобы употребить более распространенный термин – из моральных теорий, настоящее и подлинное множество образцов критериев, трудно сходящихся между ними.

Подобный этический плюрализм просто не касается (как могли бы нас наивно заставить верить) „множества“ ценностей, когда скорее всего затрагивается формирование этического суждения, оправдание единичного выбора, и таким образом, иерархии ценностей. На основании этих различий, помимо этого, возникает различная концепция о человеке/личности: любая этическая перспектива, таким образом, исходит, так сказать, из данного антропологического взгляда, который выражает различным способом сущность и систему ценностей человека, в особенном свете своего представления о понятии „личности“ (существо, надаренное ценностью).

В свете этих различий раскрывается дифференцированная панорама моральных теорий, „школ мысли“, „моделей биоэтики“, этических перспектив (более упрощенно), которые не только оценивают и оправдывают различным способом различные этические варианты, но и передают различные понятие о „личности“ и „человеческой личности“.

Сам факт того, что существуют различные справочные системы не должен представлять собой, однако, пассивное принятие множества, в безразличии содержания, выраженного любой из точек зрения, и прежде всего, в отказе предпринять общеизвестный путь к истине. Иначе говоря, констатация того факта, что этика служит платформой различий не должна приводить к конфликту, а увеличивать усилия для все более и более правильной и рациональной аргументации.

В контексте плюрализма и мультикультур, как это происходит в актуальном мире, биоэтика взяла на себя задачу платформы, на которой встречаются различные позиции и ведут диалог вокруг вопросов, имеющих фундаментальное значение для человека. „С появлением и с развитием биоэтики, в сущности, отдается предпочтение размышлению и диалогу – между верующими и неверующими, как и между верующими различных религий – по вопросам этики, в том числе и основных вопросов, которые затрагивают человеческую жизнь. В остальном, первоначальная идея биоэтики, появившейся в 70-х годах, определяла эту дисциплину как мост, который должен загладить положение и способствовать дополнению при отсутствии диалога и некоммуникативности между положительными и гуманитарными науками, продуктами одной научной логики, начиная с движения позитивизма 18-го века. Аналогично, современная биоэтика должна быть и является местом встречи между различными этическими суждениями.

Конечно же, диалог по своей природе встречи и обсуждения, моста между различными точками зрения, должен быть понят правильно: диалог это не компромис, еще меньше

не соглашение между сторонами. Диалог становится возможным только лишь при наличии откровения с другой стороной, в способности слушать другого, которая является одновременно и *радушием, знанием и даром*. Знание становится основополагающим условием, поскольку рассуждение и диалог сами по себе могут дать реальную пользу актуальному дебат о соответственных вопросах биоэтики. Диалог в биоэтике, в наше время более, чем когда либо, является настоящей и истинной потребностью и определяется как общий путь в поисках истины.

Именно через такую призму мы постараемся создать и собрать в этом кратком выступлении характерные элементы основных этических перспектив, которые участвуют в биоэтичном диалоге, с целью подчеркнуть различия и положить основу для спокойной дискуссии и открытого диалога.

Этичный когнитивизм и некогнитивизм

Поиски действия, служившим бы критерием для оценки и ориентации морального действия требует, в первую очередь, поставить абсолютно решающий вопрос о существовании добра (в объективном смысле) и соответственно, о его познаваемости со стороны субъекта действия. Другими словами, когда мы задаем вопрос о том, какими ценностями нужно руководствоваться для создания этического суждения о том, что является законным и о том, что не является законным, косвенно предполагая при этом, что имеются ценности и что эти ценности, однажды признанные и подтвержденные как валидные, могут привести к основанию (и к оправданию) выбора морального средства.

Итак, вопрос о познаваемости морального добра ставит уже первый водораздел в определении различных течений мысли вокруг основания юридического суждения. Появляются, действительно, в современной этической панораме две основные мысловые нити: „когнитивное“ мышление, (которое допускает возможность обозначить моральное добро и последовательно определить его ценности) и „некогнитивное“ мышление (которое отрицает возможность человека дать смысл понятиям добра, и следовательно, обозначить моральные ценности, которые можно было бы назвать „объективными“). Чтобы различать эти два понятия, совсем противоположные между собой, принятие (или почти принятие) так называемого „закона Юма“, или утверждение, поддерживающее невозможность извлечь норму из факта (или, если хотите, *долженствования бытия из бытия*).

Такое заключение, являющееся, де-факто, невралгичным узлом всей современной этики, представляет собой цитадель для тех, кто отрицает возможность рационального познания этических норм (некогнитивисты, точнее) и всех тех, кто отказывается от идеи существования объективных ценностей (антиреалисты) и создания моральной системы, исходящей из подобных ценностей (антифундаменталисты).

Не допуская возможности о познаваемости элементов, составляющих сущность, целенаправленный мировой порядок, и т.д. (отрицание метафизики) и прежде всего, редуцировав целую реальность до просто эмпирической фактичности, некогнитивист

утверждает, что единственной возможной познаваемостью является только познаваемость, основанная на эмпиричных фактах, на всем том, что я могу проверить (и/или подделать); однако, только описательные утверждения могут считаться верными или ложными (эмпиризм). Что в сущности, в связи с тем, что правда или ложь каждого описательного утверждения может быть проверена, тогда как нормативное утверждение выражает то, что еще таковым не является, и не подлежит проверке, таким образом.

В сущности, „закон Юма“ закладывает базисные основы для состанциального релятивизма в этике: отказываясь от идеи объективности добра, нонкогнитивист проходит путь морального субъективизма (эмотивизм, интуиционизм, ситуативная этика, и т.д.), при которых свобода принимает вид чистого автодетермизма, произвольного выбора, о котором встает речь при индивидуальном выборе, и прежде всего, отказывается от любого метафизического подхода в пользу эмпирично-прагматичного подхода, при котором, кроме того, открывается возможность для формального соглашения интересубъективного типа.

Не возможна нормативная этика, которая может „цениться всеми“, или тот же самый контекст „добра“, хоть и признанный в своем „формальном значении“, становится лишенным всякого смысла: добро и ценность, не присущие „вещам“, не могут быть определены. Таким образом устанавливается сокращение реальности до простых эмпирических данных; невозможность познания добра (как цели действия человека); незаконность перехода от „бытия“ к „долженствованию бытия“.

Как припоминает Э. Згречча в своей критике нонкогнитивизма, основной вопрос такого утверждения может быть признан, на первом месте, в том смысле, когда это относится к слову „быть“, когда оно употребляется для обозначения известной „фактичности“. Если под понятием „быть“ подразумевать, однако, простую эмпиричную фактуальность, естественно, закон Юма нашел бы оправдание: „из-за факта, что много людей крадут, убивают и хулят нельзя делать заключение, что грабеж, убийство и богохульство являются морально законными и, что если мы хотим продемонстрировать, что они являются незаконными, то мы должны прибегнуть к критерию, который не был бы простым обзором фактов. Но идея „быть“ по отношению к фактам, может подразумевать не только эмпирический вид, но представлять более глубокий и комплексный вид, как например, „сущность“ и „природа“ и внутренняя завершенность, то есть, в смысле „метафизики“. Итак, долженствование бытия может найти фундамент в бытие, в том бытии, которое каждый мыслящий субъект призван реализовать“.

Переход от бытия к долженствованию бытия является незаконным, когда, отправляясь от механистической и редуцированной концепции по отношению к реальности, бытие воспринимается как статическая сущность, аналогичная математической сущности, которая может быть установлена только в квантитативно-математических терминах, но, когда бытие рассматривается через метафизическую перспективу, тогда становится возможным раскрыть „природу“ вещей, их сущность, и прежде всего, внутреннюю

завершенность, которую имеет каждое существо, другими словами, его *телеологическую ориентацию* (от греческого *telos*- край, цель).

Метафизическая перспектива, однако, позволяет прочесть способом телеологии бытие, признавая в нем одну нормативность: итак, то, что относится к человеку, долженствование бытия представляет собой не что иное, как путь для реализации целей самого человека.

Для реализации нашей персональной идентичности мы должны знать, что является нашим *добром*, нашей *целью*. Эта цель (долженствование бытия) определена сознанием в качестве *фундамента*, который находится не только в основе структур, но и в то же время – необходимое современное условие существования или сохранения существования.

Этичные перспективы и интерпретация понятия личности

Как уже отмечалось, плюральность различных перспектив этики принципиально затрагивает два аспекта: опорную антропологию и формирование этического суждения.

Что касается основания и оправдания этического суждения, мы можем сказать, что большие нормативно-этические категории, к которым биоэтика относится, принадлежат, фактически, к теории деонтологии или к последовательности уже широко закодированной в истории философского мышления (либерализм, контрактализм, утилитаризм). Новизна их возрождения в сфере биоэтики, однако, базируется, помимо типа проблем, к которым „прикладывается“, на важности, которую занимает в бытие эксплицитность антропологического понятия: исходя из различного прочтения антропологической реальности, любая перспектива биоэтики предлагает и передает собственную интерпретацию понятия личности, последовательное обоснование из-за этического выбора и, следовательно, различную иерархию ценностей.

Особенное значение в сфере биоэтики, в сущности, это различная характеристика понятия личности, что представляет сущностный момент и теоритическую развязку, исходя из которой разворачиваются различные аргументированные позиции, связанные с различными встречающимися вопросами.

Возникшие из различных перспектив биоэтики интерпретации концепции личности могут быть сведены в два основных принципа: *функционально-актуалистичная интерпретация*, характеризующаяся одной *сепаративной тенденцией*, согласно которой не все люди являются личностями, но личность это человек, имеющий определенные характеристики, силу, качества; и *субстанциальная интерпретация*, характеризующаяся *идентификационной тенденцией*, для которой личность это живущий человек, в силу своей природы и является таковым независимо от употребления определенных функций, качеств и т.д.

Начиная с *функционально-актуалистичной интерпретации* человеческие существа могут быть квалифицированы как еще не-люди, люди и уже-нелюди, в силу их способностей упражнять автономные выборы (*либерализм*) или быть в состоянии

предусматривать интерсубъективные соглашения (*контра-актуализм*). Или все тот же концепт личности может быть развенчан прямой ссылкой на антропологию и может быть использован, таким образом, для исключения некоторых живых существ и для включения, соответственно, других живых существ как некоторые животные (*утилитаризм*). Иногда, даже при использовании определенных принципов этики, считающихся самоочевидными и всегда валидными (*северно-американский утилитаризм*) может оказаться достаточно проблематичным, начиная с факта, что такие принципы не имеют основы для „сильного“ концепта личности.

Легко понять затем, как этическое суждение как по “горячим темам“ биоэтики (аборт, эвтаназия, искусственное оплодотворение и др.), так и по индивидуальным „клиническим случаям“, может быть совсем различным в зависимости от принятой перспективы и от этических ценностей, к которым они относятся.

Либеральная или либертарианская биоэтика

Либертарианская этическая перспектива берет свою основу в современной идее о свободе, так как мыслители 19-го века ее теоретически обосновали, когда они проповедывали либерализм в качестве доктрины, способной отразить лимиты власти государства и общества в целом, во имя индивидуальных прав, которые присущи любому человеческому существу, с целью предохранения сферы самоопределения индивида от назойливости доминантных чувств и мнений, или от „общественной тенденции наложить при помощи средств, различных от законных приложений, собственные идеи и правила тем, кто их не разделяет, и затруднить развитие, и если возможно, предотвратить формирование любой несовпадающей индивидуальности, заставляя всех уподобляться его модели“.

В сильном либерализме (или радикальном) преобладает негативное понятие о свободе: каждый несет ответственность перед обществом за свое поведение только в меру того, как его поведение имеет прямое „отражение“ на других субъектов, но, что касается его самого, субъект, фактически, обладает абсолютной независимостью. Сам по себе, индивид является суверенным по отношению к своему телу и уму, и поэтому, любое вмешательство политической власти, коллективного мнения или вмешательство других индивидов в личную сферу любого индивида должно считаться незаконным. Единственное ограничение для этого принципа, в сущности, представлено в сфере свободы остальных; в сущности, упущено одно единственное отступление: необходимость предотвратить нанесение вреда отдельным индивидом своими действиями другим индивидам. В сущности, таким образом, общество должно пытаться и наказывать только такое поведение индивида, которое затрагивает интересы других (кража, например).

Свобода это значит следовать собственным вкусам и наклонностям, живя в соответствии с нашим характером и тому, что нам нравится: свободное самоопределение индивидов – единственное фундаментальное право, которое включает в себя защиту от вмешательства во все то, что составляет часть личной сферы индивида.

Либеральная биоэтика (ее видным представителем является австралийский биоэтист Макс Чарльзуорт) вобрал в себя наследство сильной либеральной мысли, имеет поворотным моментом принятие любой субъективной перспективы: мораль нельзя построить ни на фактах ни на объективных и трансцендентных ценностях, а только лишь на основе „автономного“ выбора субъекта.

Итак, свобода, предполагаемая как верховная и решительная отправная точка для моральной оценки действия, так что, если бы мы хотели синтезировать в резюме принцип этичной законности, следующей из этой перспективы, последнее могло бы быть сформулировано следующим образом: *законно то, что свободно пожеланно, принято и то, что не затрагивает свободы других (когда это требуется).*

Само собой исключается любая объективная и универсальная ссылка на добро, суждение этичной законности или незаконности на единичных примерах имеет место, начиная с субъективной перспективы, при которой добро и зло зависят исключительно от сознания или от предпочтаний субъекта, в связи с которой состоят и его суждения и его чувства, его пережитый жизненный опыт и т.д. Сама же этика принимает чисто субъективный нюанс и, поэтому, *относительный* (суждения о ценностях, принятые индивидуальными индивидами, связаны с их конкретными нуждами и не имеют никакого основания абсолютности или необходимости), *индивидуальный* (правила поведения, которые могут зачитываться одним индивидом и не значить ничего для другого) и *частный* (наблюдается отказ искать логику для обоснования концепции добра и зла, и следовательно, вопрос „зачем?“ по отношению собственных действий, низводя мотивацию выбора до просто частного факта).

Как уже отмечалось, либеральное общество подчеркивает ясное различие сферы индивидуальной морали и сферы вмешательства государства и законодательства, и в таком случае сам закон выступает в качестве исключительной гарантии прав индивидов. Чарльзуорт сказал: „Отменяя уголовное наказание для определенного поведения как проституция и аборт, государство имплицитно их не оправдывает, просто заявляет, что все эти действия попадают в раздел частной морали, и таким образом, находятся вне лимита вмешательства государства и уголовного законодательства“. Если свобода является „абсолютной“, закон должен предвидеть и определить все те случаи, которые претендуют быть признанными как „права“ индивида по отношению к любому аспекту его личной жизни: так называемое, „право на аборт“ и „право на свободу репродукции“ (зачатие *in vitro*, суррогатное материнство, и т.д.) как выражение свободы выбора женщины по отношению к ее собственному телу; узаконивание эвтаназии как „хорошего выбора“, поскольку она выбрана самим субъектом; расширение собственной автономии даже, когда уже не в состоянии ее упражнять (например, с помощью так называемого „биологического завещания“); антипрогибиционизм (и как следствие - узаконивание использования наркотиков), и т.д. В основном, идет речь о длинном списке, который по своей природе имеет тенденцию к дополнительному удлинению из-за добавления любого „индивидуального права“, требующего узаконивания.

В перспективе этики, освобожденной от любого правдивого содержания, касающегося морального блага, это именно и выбор, свободный в допустимой степени, закладывает фундамент морали, приводя к парадоксу: поведение не выбирается, потому что оно доброе, а потому доброе, что оно выбрано, поскольку оно является выражением свободновыбираемой воли. Каждый поступок находит свое оправдание исключительно в связи с фактом, что он является результатом действия самовыражения: не существует, в принципе, добрых и плохих поступков как таковых, или лучших и хуже других, а только лишь „различный“ выбор.

Чарльзорт утверждает: “Мы имеем, затрагивая моральные критерии, право контролировать и определять ход нашей жизни и решать как нам жить (естественно, вменяя себе ненарушение права других упражнять тоже самое). Это то, что подразумевается под индивидуальной автономией. Право на автономию или право на самоопределение это по своей сути фундамент для всех остальных прав человека, поскольку не было бы смысла говорить о „правах“, если бы мы не могли самосотятельно принимать решения и нести ответственность за нашу жизнь (...). Это право на моральное самоопределение несет в себе дополнительное право, связанное с контролем продолжительности собственной жизни и способов смерти“. Когда эти авторы представляют право на автономию или самоопределение как „фундамент для всех остальных прав“, они забывают в действительности, что любое свободное действие предполагает жизнь – существование – человека, который ее представляет; жизнь является первостепенной перед свободой, поскольку кто не живет, не может быть и свободным; свобода имеет содержание, она всегда является действием, которое стремится к чему-либо или касается кого-либо; из этого содержания свобода должна нести ответственность. Более того, что каждое персональное действие никогда полностью не является „частным“: любой моральный поступок, хотим мы этого или не хотим, несет всегда последствия социального характера и дает отражение на других субъектах, составляющих общество. Кроме того, сильная либералистическая биоэтика „забывает“ заботу об этих субъектах, которые не способны делать самостоятельный выбор (подумайте о человеческом существе в эмбриональном состоянии, когда оно не способно сделать свободный выбор или о пациенте в вегетативном состоянии, который уже не в состоянии делать такой выбор): таким субъектам не гарантируется право на жизнь, будучи не в состоянии требовать соблюдения их собственных прав. Легко предположить, что та самая позиция, рожденная избегать дискриминацию (защищать индивидуальную свободу), кончается тем, что становится сама полна дискриминаций для того, кто способен упражнять автономный выбор и для того, кто еще или уже не в состоянии осуществить самоопределение.

Контрактная биоэтика

Даже в свете перспективы договоренности, (которая имеет подобную платформу на платформу либерализма) не допускается существенная мораль, отсутствие того, что есть добро и зло, а принимается принятие и согласие внутри „моральной общности“, где устанавливаются отношения между „моральными друзьями“: с полным сознанием того, что моральная общность дружелюбна только внутри нее, они чужие одни для

других. Моральные приятели одной общности являются „моральными незнакомыми“ для другой общности.

Между моральными общностями возможно лишь координировать формальные процедуры внешних переговоров для решения биоэтических противоречий: условие контрактов или соглашений. Процедурализм в случае является единственным средством для того, чтобы моральные незнакомцы могли сотрудничать.

Также личность в прямом смысле сама является „моральным исполнителем“, каждый, кто в состоянии заключить договор, выражать согласие и допускание, участвовать активным образом в моральной жизни, то есть субъект с самосознанием, надаренный рациональностью и самоопределением.

Субъекты, неспособные осмыслить собственное существование, станут „объектами“ благотворительности „моральных действий“, которые могли бы их защищать, но и также могли бы решить пожертвовать ими для реализации других благ.

Договорно-процессуальная модель базируется на некоторых предпосылках, тематика которых ведет к отрицанию обещаний выступления. Если моральная общность основывается на согласии моральных действий, а общество – на согласии моральных незнакомых, согласие нельзя сводить к простой формальной процедуре, конвенциональной и прагматичной, поскольку она базируется на предположении диалога, взаимного сравнения, принятия другой стороны. Диалог аннулирует отчуждение договаривающихся сторон: если существует диалог и соглашение, не существует „моральных незнакомых“: возможно вести диалог и с незнакомым. Соглашение предполагает помимо диалога, также совместную оценку мирного сожительства в сравнении с непринятием насилия.

Утилитарная биоэтика

Утилитарная биоэтика это моральная теория последствий: в ней находят оправдание моральные заявления на базе оценивания последствий, производимых действием, а не на базе самого действия или поступка.

Расчет полезности как благополучия (единственный мотив действия) должен принимать во внимание в равной мере интересы каждого индивида (эгалитарность) и максимализировать интересы всех заинтересованных индивидов всех вместе взятых. Центральность и исключительность пользы, чья этическая категория считается ярко выраженным постулатом.

Утилитарные теории, отправляясь от так называемого „психологического гедонизма“, то есть от утверждения полной зависимости человека от боли и от удовольствия, предлагают принцип пользы в качестве основы действий человека с целью увеличения удовольствия и счастья человека, утверждая необходимость искать все то, что носит удовольствие и избегать всего того, что им не является.

Утилитарная биоэтика, кроме того, определяет различные уровни субъективности и персонального статуса на базе различных уровней сознания: от минимального уровня (способность иметь свойства чувствовать приятные и неприятные ощущения в настоящий момент, то есть иметь центральную нервную систему, отвечающую условиям нервно-физиологической необходимости), на междинном уровне (наличие способности вырабатывать совокупность ощущений, через сравнение, подбор и преференциальный выбор, и в настоящем и в будущем), и на максимальном уровне (или автономное решение индивида).

Личностная субъективность выражается и исчезает (внезапно или постепенно), вырастает и уменьшается в зависимости от уровня сознания: именно личность воспринимает, вырабатывает восприятия, автономно решает.

Речь идет о функционалистическом понятии, которое уменьшает личностный субъективизм в присутствии функций, защищая уровень моральной значимости личностной субъективности на базе интенсивности и продолжительности проявлений функции (отмеренной в количественном плане), оставляя в стороне качественные соображения (принадлежность к виду или типу): более стойственным является тот, кто имеет высший уровень сознания, абстрагируясь от его природы. Отсюда следует, что личностная субъективность диссоциирована от человеческой природы: не все человеческие существа являются личностями (в то время как личностью может быть и нечеловеческий индивид). В этом смысле утилитарная биоэтика обвиняет антропоцентричную теорию о „видах“, поскольку ставит в центр моральной дискуссии человека, т.к. за ним сохраняется произвольная необоснованная привилегия. Итак, человеческий эмбрион не является субъектом (не развил еще сенсорных способностей), но им может быть собака или свинья (поскольку они имеют определенный уровень сознания).

Личностный субъективизм является, таким образом, приложимым к индивидам в прогрессивном смысле, в зависимости от развития уровня сознания, абстрагируясь от принадлежности к человеческому или нечеловеческому виду. В США и в англосаксонском мире биоэтика приняла эту линию утилитарной мысли, предлагая идею „качества жизни“, на базе которой судить о стоимости той или иной жизни, и мотивируя, следовательно пример с выбором эвтаназии для непродуктивных субъектов, не будучи в состоянии самообеспечения и являющихся источником затрат для общества. Вывод, отсюда произтекающий, что для того, чтобы быть счастливыми нужно остаться немногим, элиминируя боль и страдание без особенных усложнений.

В логике расчета максимизации удовольствия и минимизации боли жизнь имеет ценность только тогда, когда она подчиняется условиям удовольствия, определенного уровня „качества жизни“, измеряемой в зависимости от благосостояния. Человеческая и нечеловеческая жизнь, в которой преобладают страдания, считается „недостойной жизни“. Право „не страдать без необходимости“ заканчивается с совпадением „долженствования“ отстранить от страдальческой жизни или от жизни, могущей привести к страданиям, также в случае, когда она может причинить много страданий

другим в настоящее время или в будущем. И так, преобладает забота об интересах большинства перед индивидуальными интересами: в расчете бсеобщего благополучия отчитывается оправданное отстранение от жизни одной неблагополучной жизни в соизмерении факта, что эта жизнь может быть замененной другой жизнью с большей вероятностью благополучия (например, если отстраняют один плод со слабыми жизненными показателями, чтобы иметь в будущем ребенка с высокой жизненной силой).

Утилитарная биоэтика – ярким представителем которой является австралиец Петер Сингер – отличается „биоэтикой качества жизни“ в сравнении с „биоэтикой сакральности/свещенности жизни“: утилитаристы стараются предложить „новый“ образец морали, когда ценность жизни подчиняется качественному измерению жизни, противопоставляя себя традиционной морали, которая считает жизнь абсолютной ценностью без значения качества, запрещая таким образом любое действие прямого и преднамеренного убийства невинной жизни.

Заключение

Естественно большое разнообразие мысли этих основных течений в биоэтике вызывает необходимость сравнений и диалога. Но на чем должен основываться этот диалог?

Наша позиция, наш взгляд на отправную точку это личность. Человеческая личность, рассматриваемая как ценность не только субъекта, а и как первостепенная и объективная реальность онтологии.

Идея свободы, идея самой пользы не могут быть отделены от человеческой личности: только в свете ценности личности является возможным понять все остальные ценности, составляющие фокус споров в биоэтике.

Именно поэтому, последующее рассуждение будет полностью посвящено личностной мысли.

Диалог между всеми течениями мысли должен обязательно призывать к развитию логики и личности, при котором мы можем найти меру для нахождения подлинной пользы, истинной свободы. Свобода без истины не может удержаться, но может обернуться против человека, даже стать разрушительной! Свобода и истина, свобода и ответственность – они необходимы. Дать человеку свободу делать то, что он хочет, но без обязанности нести ответственность, это означает отрицать то, что присуще человеку: человек свободен для несения ответственности и за себя и за других. „Ответственность означает знать, что хорошо и что плохо, и таким образом, подразумевает истину. Персонализм поддреживает диалог в контексте плюрализма, которым пропитана этика, и призывает различные течения мысли к центру вселенной, которым является человек“.