

ЛЮДИНА ЯК «НЕЗАВЕРШУВАНИЙ ПРОЕКТ ІСТОРІЇ» ТА ПРОБЛЕМАТИЧНІСТЬ ПРИНЦИПУ «ПРИРОДНИХ ПРАВ»

Вкрай важливо, що ХІХ-і Сковородинівські читання присвячені проблемам філософської антропології, адже людина була не просто в центрі уваги філософських міркувань Г. С. Сковороди, а становила основу його філософствування. До того ж читання відбуваються за доби, коли сама ідея людини ставиться під сумнів різноманітними концептами пост-і трансгуманізму, «кінця людини» та «кінця історії», що навряд чи було б прийнятним для самого Сковороди. Хоча варто зауважити, що ідея « нової людини », точніше, ідея того, що « вітхий Адам » має поступитися місцем « новому Адаму » — це провідний біблійний мотив. Однак для Біблії « новий Адам » — це наслідок насамперед духовного, а не фізичного перетворення. Ця думка важлива й для Сковороди, який вважав, що людина є « найкращою з усіх творінь ». Слід наголосити також, що й класична філософська антропологія до останнього часу спиралась на концепт природи людини як константної, трансісторичної, категорії, щоправда, вважаючи людину не найкращою, а найнедосконалішою істотою за природою.

У зв'язку з цим варто зауважити кілька аспектів щодо філософської антропології й переглянути деякі її фундаментальні положення. Треба також зазначити, що філософська антропологія як галузь філософського знання і філософська антропологія як наукова парадигма — це різні речі. І досі у нас говорять про антропологічний поворот, який давно вже минув у світі. Згадаймо, що філософська антропологія як парадигма тягне свій родовід ще з 20-х років ХХ сторіччя, коли прагнення пояснити світоглядні проблеми і соціальні явища (культуру, етику, соціальні й політичні інституції тощо) саме через людину перетворилось на наукову парадигму. За часів панування марксистсько-ленінської ідеології в цій галузі наша філософія відстала на добрих шістдесят років, і прагнення надолужити це відставання нерідко здійснювалось без врахування нових тенденцій, які відбувалися в світовій філософії,

а також того факту, що будь-яка теорія як наукова парадигма має свої історичні й методологічні межі.

Звісно, філософська антропологія як галузь наукового знання і як академічна дисципліна залишається й залишатиметься невід'ємною складовою частиною сучасної філософії. Проте як парадигма філософська антропологія вже давно стала складником інших філософських методологічних підходів. І сьогодні, за доби глобальних ризиків технологічної цивілізації, особливо екологічної кризи, викликані великою мірою антропоцентризмом, ці зміни не можна вже пояснити, а тим більше вирішити нагальні проблеми, спираючись на парадигму філософської антропології. Така обмеженість філософської антропології як парадигми далася взнаки вже тоді, коли Юрген Габермас (до речі, учень одного із класиків філософської антропології Ериха Ротгакера) ще у своїй промоції виступив проти ідеї людської природи як константної, раз на завжди даної, інстанції. І сьогодні в філософській антропології вже не йдеться про незмінну конституцію людини як «недостатньої істоти» («недовершений проект природи»), а про людську конституцію як *незавершуваний проект історії*.

Хотів би з цього приводу пояснити два моменти: по-перше, я вживаю термін «незавершуваний» слідом за Рихардом Мюнхом, який на протигагу Габермасовому концепту «модерну як незавершеному проекту» (unvollendetes Projekt), висуває концепт «модерну як незавершеного проекту» (unvollendbares Projekt) [10]. Звернімо увагу на зміну суфіксів, виділених мною, що означає, що цей проект у принципі не може бути завершеним, адже, за Мюнхом, будь-яка завершеність призводить до догматизму, а зрештою, і тоталітаризму; по-друге, тимчасом як класична філософська антропологія спиралась на концепт людини як незавершеного проекту *природи* (людини як недовершеної істоти від природи), що потребувало компенсації такої недостатності соціальними інституціями, в сучасній філософській антропології природа людини постає не константною величиною, а субстанцією, відкритою до змін і трансформацій в ході історії, коли людина бере в свої руки і під свій власний контроль подальшу еволюцію розумного життя в умовах високотехнологічної цивілізації. Ці процеси й розглядаю на основі концепту людини як «незавершеного проекту історії».

Останнім часом, коли на передній план наукових досліджень виходять проблеми генних технологій, можливостей клонування людини та «редагування її генетичного коду», нової евгеніки, преімплантаційної діагностики тощо, нагальним стає питання, якою мірою людина взмозі контролювати подальшу еволюцію

розумного життя, аж до створення його нових форм. Ці питання підважують також принцип «природних прав», засадничий для універсалістичної «філософії прав людини», морально-правової системи сучасного демократичного суспільства загалом.

Розв'язання цих проблем здійснюється кількома напрямками: у релігійно-метафізичному, коли недопустимість втручання в людську природу обґрунтовується тим, що природна конституція людини є онтологічною даністю, успадкованою нами від природи, або даною Богом, зокрема, цю концепцію висуває Ганс Йонас [7, с.80].; зверненням до саморефлексії науки, зокрема біології, а саме — твердженням, що сама біологічна конституція людини забороняє їй клонувати саму себе, на чому наполягає біолог Дітер Ціммер [8, S.248]; і, нарешті — соціально-філософською аргументацією, пов'язаною з тим, що генні технології, змінюючи успадковані природним чином характеристики біологічної конституції людини, ставлять під сумнів концепцію «рівності від природи», засадничувальну для західної демократії. Цю концепцію висуває Ю.Габермас у полеміці з Ціммером у своєму есеї з красномовною назвою «Не природа забороняє клонування. Ми самі мусимо вирішувати» [8, S. 249].

Цю тему Габермас розвиває і в книжці «Майбутнє природи. На шляху до ліберальної еugenіки?» [4]. Він зауважує, що біотехнології стирають досить значущу для життєсвіту відмінність між тими, хто виростає (народжується) природним чином, і тими, кого створено штучно (сконструйовано). Тобто засобами біотехнологій змінюються критерії усього того, що виникає «у природний спосіб», відповідно до якого ми усвідомлюємо й розуміємо себе як нероздільних авторів власного життя й рівноправних членів моральної спільноти, пов'язаної з міжособистісними стосунками взаємного визнання, егалітарним ставленням особистей одна до одної.

Знання своєї «сконструйованості», «запрограмованості», на думку Габермаса, призводитиме до того, що утворюватиметься новий тип асиметричних відносин. У разі генетичної інтервенції дитина буде не в змозі посісти позицію рівноправного учасника інтеракції, що надалі консервуватиме таку асиметричність. З подібним застереженням виступає й американський філософ Френсіс Фукуяма, стверджуючи, що генні технології, які змінюватимуть успадковані природним чином характеристики біологічної конституції людини, ставлять під загрозу концепцію рівності, засадничувальну для західної демократії [9, р. 13].

На мою думку, спроба вивести зі спільних біологічних рис людини моральні й правові норми, а також соціально-політичні

інституції є ще одним варіантом «натуралістичної хиби». Річ у тім, що «народження природним чином» тільки на позір утворює основу для симетричності, тобто рівних прав. Насправді люди за природою народжуються якраз *нерівними*, і така нерівність утворює основу для асиметрії міжсуб'єктних стосунків і соціальних відносин.

Принцип «рівності від природи» є очевидним лише тоді, коли дієвим стає концепт рівності як регулятивної ідеї, контрфактичної щодо «(не)-рівності від природи». Тому симетрія — це регулятивна ідея, що спричиняє рух суспільства до такого стану, в якому вона уможливується, фактично ніколи не виповнюючись остаточно. Відтак апеляція до «народження неприродним чином», відповідно, до «природних прав» не є підставою для заперечення еволюції, клонування та інших способів творення інакших «розумних істот».

До того ж процеси розвитку науки і техніки навряд чи можна зупинити, і тільки справа часу, коли з'являться нові розумні істоти. І вже сьогодні ймовірно припустити черговий «кінець історії», коли поруч з нами існуватимуть «нові люди» або з цілковито новою тілесною конституцією, або з гібридною. Зокрема, Вікторіо Гьосле в книжці «Практична філософія в сучасному світі» показує два ймовірні шляхи створення нової людини.

Перший шлях це — генно-технологічні маніпуляції, внаслідок яких людська природа зазнає радикальних змін, хоча й залишатиметься в межах органічного геному. Другий — це можливе й заміщення людських дій неорганічними засобами, такими як комп'ютер, який виконуватиме моторні, а урешті-решт й розумові функції. На думку Гьосле, другий шлях розвитку ще небезпечніший. Небезпека полягає в тому, що такі роботи-люди можуть майже не відрізнятися від людей зовні, але не мати внутрішньої сторони, тобто душі. Можна уявити дві істоти, які зовні виглядатимуть майже подібними. Проте перша претендувала б на самоціль, а друга залишалася машиною, яку можна розібрати з метою її подальшого вдосконалення. Гьосле робить висновок, що обидва сценарії, мабуть, ймовірні [1, с. 109-110]. Про таку ймовірність свідчить і численна науково-фантастична література та кіномистецтво.

Проте, як на мене, цілком можливим є й третій шлях, коли назустріч одне одному розвиватимуться ці два процеси. Тобто заміна людських функцій не тільки через розвиток неорганічних процесів (скажімо, сучасних комп'ютерів), а й створення на основі біо-і генних технологій таких пристроїв, які виконуватимуть відповідні функції у самій людині. Це й будуть кроки на шляху до

створення нової розумної істоти, тобто «нової людини». Тоді перед нами й постане питання співіснування і можливості досягнення порозуміння з ними. Але коли ці нові істоти будуть розумними, тоді незалежно від їхньої природної конституції на них поширюватиметься той самий дискурсивний принцип **універсалізації**, коли норми й цінності обґрунтовуються вагомішим аргументом.

Тобто «нові люди» існуватимуть і розвиватимуться у певному морально-правовому полі, легітимованому аргументативним дискурсом на основі регулятивного принципу ідеальної комунікації, тобто симетричних відносин рівноправних розумних істот. І навіть у разі домінування в них інструментального складника раціональності, внаслідок чого утворюватиметься антагонізм з нами, для їхнього виживання їм доведеться або знищити нас, або домовлятися з нами. Своєю чергою це означатиме, що люди, хай там як, захищатимуть свою гідність і свої права, зокрема й права на власну тілесну конституцію [2, с. 320-335]. Таким чином, «народжені неприродним чином» навряд чи загрожуватимуть інституціям демократичного суспільства.

Отже, розв'язання питання про (не-) допустимість клонування та інших способів генних втручань у біологічну природу людини має бути зорієнтоване на моральні категорії, такі як свобода, рівність і відповідальність, а не на категорії біологічної науки. Вони не повинні оминати «метафізику» нормативності. **Адже тільки на основі біології (природи людини) не можна раціонально обґрунтувати нормативні питання**, які належать до «метафізики моралі». Інакше це було б іще однією «натуралістичною хибою», **адже моральні норми не описують, а приписують**. Вони мають не дескриптивний, а прескриптивний характер.

У вирішенні цих проблем правитиме за дороговказ *реконструйований на засадах комунікативної парадигми принцип універсалізації*, дістаючи свого прояву в дискурсивній етиці, яка має стати засадничою і для біоетики. Етика дискурсу зберігає всі атрибути етики, пов'язані зі свободою суб'єкта та його відповідальністю, доповнюючи монологічну відповідальність комунікативною спільною відповідальністю, зокрема і щодо розв'язання проблем подальшого поліпшення природної конституції людини аж до створення нових розумних істот і співпраці з ними.

Ще більше це стосується тих генних технологій, які ставлять під загрозу існування людського роду, адже, про що вже йшлося, люди також мають право захищати свою власну природну конституцію. У такій ситуації має спрацьовувати вимога розумового експерименту, яку висунув Г. Йонас («у разі сумніву утримайся від

проекту») [3, с. 242] і розвинув Дитрих Бюлер: «У разі сумніву віддавай перевагу відповідальності (діалогічній відповідальності) за життя і людську гідність» [5, S. 34]. Це означає, що коли ті чи інші технології, техніки, дії ставлять під загрозу існування людини і людської гідності, людськості загалом, то від них слід утримуватися. Д. Бюлер вважає, що цей обов'язок обачливості слід поширити й на людські ембріони, моральний статус яких хоча й не доведено, але завдяки уявленню це і можна зробити через такий розумовий експеримент. З огляду на такий мисленневий експеримент Бюлер дає позитивну відповідь на запитання «Чи маємо ми обов'язок співвідповідальності за право на життя ембріонів?», наводячи такі докази:

- технології, впровадження яких містить у собі ризики того, що ставиться під загрозу вся сукупність інтересів істот, що мають такі моральні права, не роблячи внесок у порятунок людства, морально безвідповідальні;

- преімплантаційна діагностика і дослідження ембріонів ставлять під загрозу людський ембріон, не роблячи внесок у порятунок людства, отже, вони також морально безвідповідальні;

- оскільки не є достеменним (фактично тут немає консенсусу, по суті це невідомо), що ембріони мають моральні права;

- оскільки не можна навести вагомі аргументи проти відповідного способу дій, залишається фундаментальний обов'язок із серйозністю ставитись до того, що людина в конкретних питаннях здатна на помилку, а отже, серйозно сприймати аргументативний діалог, замість того, щоб обирати на користь таких дій, які призводять до людських страждань, і оскільки у своїх наслідках вони незворотні, то вони не припустимі [Ibidem, S. 34]. Із цих доказів випливає такий припис: «У разі сумніву віддавай перевагу життю ембріона і не використовуй його тільки як засіб» [Ibidem].

Таким чином, у підґрунті такого розумового експерименту лежить також принцип *als ob*, в основі якого, своєю чергою, ґрунтується принцип свободи, що й дає можливість людям «вирішувати самим», а не посилатися на якусь зовнішню інстанцію. І ця вимога «вирішувати самим» людям за допомогою аргументативного діалогу має бути поширена й на екологічну етику та біоетику, якщо вони справді є етикою. Не природа має вирішувати, не традиція і не Бог. Адже тоді це була б гетерономна етика, яка не дає людині вільного вибору, позбавляючи її автономії. Але цей неабиякий тягар відповідальності не в змозі витримати й окремий суб'єкт.

Цей тягар можна нести тільки спільно, як спільну відповідальність. І така відповідальність має бути конституційована певними

суспільними інституціями, які, власне, й утворюватимуть «нормативний порядок», мережу норм, що спонукатимуть людей до тих дій, які не були би ворожими до довкілля, а Отже, й не завдавали б йому шкоди. Своєю чергою й самі інституції мають бути легітимовані вищою інстанцією, аби соціальна етика не перетворилася на партикуляристську, тобто таку, що діє в інтересах певних соціальних груп, спільнот, класів тощо.

Тому такою інстанцією має бути аргументативний дискурс, здійснюваний за певними правилами. Саме відкритий науковий дискурс, горизонтом якого має стати широкий громадський дискурс, може бути тією інстанцією, яка здатна контролювати генно-технологічні проекти та експерименти, а також усі інші проекти експериментально-технологічної науки, технологій загалом, які докорінно впливають на життя людей і на буття природи.

При цьому не заперечується наукова раціональність. Понад це остання шляхом доповнення її комунікативною раціональністю лише й може бути забезпечена. Як зауважує Бюлер, «нова експериментальна якість і принципова необмеженість соціо-екологічних наслідків генно-технологічних проектів призводять до того, що наукова раціональність у цій критичній точці уможливується тільки тоді, коли вона забезпечена громадсько-дискурсивною раціональністю і пов'язана з ідеєю необмеженого дискурсивного універсуму як останньої інстанції — Отже, трансформується в комунікативний практичний розум» [6, S. 265].

Повага до аргументації надає можливість «зняти» антагонізм поміж знанням експертів чи об'єктивною, «вільною від цінностей», наукою з її «забуттям буття» чи «забуттям життєвого світу» і самим життєвим світом (моральністю), якщо, звісно, не наполювати на вульгарно-романтичних або ірраціоналістичних звинуваченнях науки як виключно «знання панування». Практично це реалізується таким чином, що в дискурсі, *відкритому* будь-яким експертам, для розв'язання конкретних проблем людського існування використовуються як аргументи дані різних наук, до того ж враховуються міркування «профанів», тобто всіх можливих учасників, зацікавлених у вирішенні тієї чи тієї проблеми.

Відтак ціннісно нейтральне знання, до якого прагне наука з її принципом об'єктивності, довершується трансцендентально-комунікативною передумовою ненейтрального щодо цінностей відношення комунікативного взаєморозуміння. Втім цінності життєсвіту (моральність) входять у контекст науки не безпосередньо (це поклато би край будь-якій науці), а опосередковано, а саме — як норми аргументативного досягнення порозуміння.

Це дає змогу реабілітувати й домагання гуманітарної науки на обґрунтування загальнозначущих етичних норм, долаючи обмеженість концептів «ціннісно-нейтрального знання», з одного боку, й децизіоністського ірраціонального характеру етичних цінностей, — із другого. Таким чином, «ціннісно-нейтральне знання» завдяки етиці дискурсу *опосередковано* набуває й ціннісного, морально-етичного виміру. До того ж етика дискурсу зберігає всі атрибути етики, пов'язані зі свободою суб'єкта та його відповідальністю, доповнюючи монологічну відповідальність комунікативною спільною відповідальністю.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. Переклад з нім. А. Єрмоленка. — Київ: Лібра, 2005.
2. Єрмоленко А.М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи. — К.: Лібра, 2010.
3. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Перекл. знімецької А. Єрмоленко, В. Єрмоленко. — К.: Лібра, 2001.
4. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? — Москва: Весь мир, 2002.
5. Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M. Sapper, V. Weichsel (Hg). — Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008.
6. Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — München: Beck, 1994.. — S. 265.
7. Jonas H. Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man. . Englewood Cliffs, 1984.
8. Habermas J. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden // Die postnationale Konstellation: Politische Essays. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
9. Fukuyama F. Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution. — New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
10. Münch R. Dynamik der Kommunikatonsgesellschaft. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.

У статті йдеться про проблеми генних технологій, нової евгеніки та преімплантаційної діагностики, питання контролю за природною еволюцією людини. Це питання підважує принцип «природних прав», засадничий для морально-правової системи демократичного суспільства.

Спираючись на концепт людини як «незавершеного проекту історії», автор зауважує недостатність принципу «рівності від природи» і необхідність доповнення його принципом рівності як регулятивної ідеї комунікативного розуму, що уможливило легітимацію змін природи людини і подальший розвиток розумного життя.

Ключові слова: діагностика преімплантаційна, евгеніка, еволюція, природа людини, права природні, рівність від природи.

Yermolenko Anatoliy

Humans as «history's endless project» and challenges for the «natural rights» principle

The article focuses on genetic technology, new eugenics and pre-implantation diagnosis, and the problem of control over human natural evolution. This problem undermines the principle of «natural rights» which was fundamental for the moral and legal system of the democratic society. Based upon the concept of human beings as «history's endless project», the author argues that the principle of «natural equality» is insufficient. It needs to be complemented with a principle of equality as a regulatory idea of the communicative reason. This makes it possible to legitimize changes in the human nature and further development of reasonable life.

Key words: pre-implantation diagnosis, eugenics, evolution, human nature, natural rights, natural equality.