

Трансформация субъекта в биоэтике: от автономной личности к космополиту*

Б. С. Соложенкин

Приволжский исследовательский медицинский университет,
Российская Федерация, 603005, Нижний Новгород, пл. Минина и Пожарского, 10/1
Первый МГМУ им. И. М. Сеченова Минздрава России (Сеченовский университет),
Российская Федерация, 119991, Москва, ул. Трубецкая, 8

Для цитирования: Соложенкин Б. С. Трансформация субъекта в биоэтике: от автономной личности к космополиту // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 3. С. 484–496. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.306>

Цель данной статьи — проследить развитие идеи субъективности в биоэтике, начиная с уровня, предполагаемого господствующей моделью автономной личности, к которой отсылают “Principles of Biomedical Ethics”, вплоть до космополитического измерения, свойственного глобальной модели, предложенной В. Р. Поттером. Автономия рассматривается в более общем контексте произошедшей индивидуализации западных обществ; она является как констатацией этого факта, так и определенным требованием абсолютной свободы. Обозначенная в качестве первого биоэтического принципа, автономия оказывается по своей сути зависимой от идеи благосостояния человека и ценностей индивидуализма. В условиях постмодернового общества она может быть редуцирована до отдельно взятых решений. Это обесценивание личностной автономии находит вполне оправданную критику среди биоэтиков. Идея субъекта восстанавливается сторонниками субстантивной модели автономии, указывающей на неразрывную связь того или иного выбора и общей личностной перспективы. В статье показано, что подобный подход к субъекту изначально ограничен, фактически речь идет о разумном индивидуе и локальном видении ситуации. В современном мире глобальные проблемы пересекаются друг с другом и перестают замечаться, интимизируются при индивидуалистическом способе их описания. Последний тем самым не является адекватным и нуждается в замене. Трудность в том, что для этого должно быть преодолено различие внутри самой биоэтики между двумя традициями: автономная личность и космополит остаются двумя значимыми моделями субъективности, мост между которыми так и не был построен. В данной статье изучается возможность такого перехода к космополитической позиции на классическом примере из «Феноменологии духа». Как можно заключить, теории субъекта приходится непросто на обоих флангах биоэтики; как только последняя теряет посыл субъективности и становится служанкой технологического подхода, мы получаем еще одну версию медицинской этики и теряем долгосрочную перспективу, соответствующую космополитическому миру.

Ключевые слова: автономия личности, космополит, Поттер, субъективность, глобальная биоэтика, индивидуализация, феноменология духа, принципы биомедицинской этики.

* Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 18-78-10018 «Проблемы биоэтики в историческом контексте и социокультурной динамике общества».

Первый принцип биоэтических принципов

Современная тематизация субъективного аспекта в биоэтике в значительной мере зависела от выхода одного из наиболее авторитетных изданий — “Principles of Biomedical Ethics” [1]. Эта книга во многом закрепила, сформулировала в ясном виде те ценностные установки и регулятивные правила, которые определяют отношение к индивиду. Индивид стал пониматься как автономная личность, обладающая непоколебимым правом самому принимать решения, обладать доступом к информации о ходе лечения, конфиденциальность которой будет обязательно сохранена. Авторы принципов данной модели отмечали, что в их замысел не входило создание исчерпывающей и абсолютно ясной этической системы, которая в каждом конкретном случае давала бы четкую рекомендацию относительно действий. Иначе говоря, их интерес был не столько теоретический, сколько практический: дать этическое руководство для врачебной деятельности, которое помогало бы сделать последнюю сообразной с этическими нормами. Они следовали в целом очевидному соображению: в реальной врачебной практике существует многообразие ситуаций, которые не способна охватить ни одна этическая теория.

Подобное торжество прагматизма над смесью деонтологии и утилитаризма обусловлено приматом одного из принципов над другими¹. Внимательное прочтение обнаруживает крайнюю значимость первого принципа и фактическую зависимость от него остальных. Принцип автономии выступает своего рода первой онтологией, герменевтической опорой, когда речь заходит о прояснении значения того, что есть совершение блага в каждом конкретном случае; проведении границы вреда (как в случае беседы психотерапевта с пациентом, так и при оглашении результатов генетической экспертизы); толковании того, что является справедливым распределением бюджета в области здравоохранения, а что — нет. Вред, благо, справедливость — все это толкуется с позиции интересов личности, которая во всех этих случаях должна оставаться автономной (с некоторыми оговорками, например при психических расстройствах [1, p. 163–164]).

Первичность принципа автономии может быть легко продемонстрирована при реконструкции временного порядка лечения: в самую первую очередь оно требует информированного согласия. Согласие, которое является здесь реализацией автономии или следствием этого, опережает любое действие, а значит и связанные с ним благо или вред. Конечное решение всегда за пациентом, и коррекция возможна только в рамках его уже состоявшейся свободы выбора. К примеру, пациент отказывается от жизненно важного для него переливания крови по религиозным убеждениям. Подобное бездействие могло бы восприниматься как причинение вреда или нарушение принципа благодеяния (*beneficence*), однако это бездействие священо, по крайней мере, пока пациента не переубедили. Число подобных ситуаций велико, но их общее значение одинаково. Сперва следует победить автономию или согласиться с ней, чтобы говорить о балансировке этических принципов, как делают это Бичамп и Чилдресс (*Beauchamp and Childress*).

При всей существующей критике автономия не уходит ни со страниц работ по биоэтике, ни из пособий для медицинского персонала. Отчасти здесь имеет ме-

¹ Сочетание их логик на протяжении книги обнаруживают исследователи «Принципов», см.: [2, p. 4].

сто отголосок реакции на бесчеловечные эксперименты, дискуссия вокруг которых и послужила одним из истоков самой биоэтики [3, р. 2–4]. Вместе с тем живучесть термина должна быть объяснена исходя из современных реалий. Так, Юкка Варелиус (Varelius), признавая трудность нахождения какого-либо положительного определения, пытается выяснить ценностный статус автономии [4]. Ее защитникам следует уменьшить свои претензии, их принцип не может претендовать на абсолютную роль. Весь вес аргументации в его статье распределяется по двум осям: автономия как поступок собственный / гетерономия как действие, продиктованное Другим, и автономия / благосостояние. Отмежевание от гетерономии невозможно: пациент вынужден консультироваться со специалистами, чье мнение неизбежно будет влиять на его решение. Сторонники идеи релятивной автономии также могли бы добавить свое слово о влиянии родственников или в принципе значимых людей на конечный ответ [5]. Автономия должна быть одной из ценностей или же иметь инструментальное значение, способствовать благосостоянию пациента. Без учета идеи благосостояния теряется весь позитивный контекст, и требование автономии остается невыполнимым желанием полной свободы индивида.

Однако что значит «способствовать благосостоянию»? Подобное заявление уже предполагает, что мы имеем в своем распоряжении некую модель субъекта (который и определяет смысл блага, будучи автономным). Далее хотелось бы показать, что признавать процессуальное (процедурное) осуществление автономии и говорить об автономии личности (как ценности, желанной цели) — не одно и то же, и обсудить как предполагаемые причины закрепления этого различия, так и некоторые следствия из него для медицинской практики.

Автономия личности без личности?

Как замечают Дайв и Ньюсон (Dive and Newson), авторы «джорджтаунской мантры» трактуют свой главный принцип достаточно упрощенным образом. Стремясь составить наиболее понятное практическое руководство, они фактически понимают автономию как информированное согласие [6]. Это стандартное (default) определение сводит все к проверке условий выполнения процедуры (дачи согласия). Условия хорошо известны: действие, совершаемое пациентом, должно быть интенциональным (intentional), разумным (understanding) и свободным (non-control). Подобная экономия приводит к редукции: автономными оказываются поступки, а не люди. Автономия личности без личности — вот парадоксальный тезис, который мы вынуждены принять, довольствуясь однократной проверкой ситуации посредством трех критериев.

Данный тезис напрямую относится к анализу индивидуализации в современном обществе, проведенному З. Бауманом (Bauman). Согласно Бауману, индивидами становятся по воле случая, ввиду социальных обстоятельств, а не из-за собственного выбора [7]. Индивидуализирующие усилия более не нужны: само лоно социальной жизни полно индивидуальных ситуаций и случаев. Широта того, что является предметом индивидуального выбора, компенсируется при этом малыми возможностями контролировать его последствия. Генетические тесты, улучшение человеческой природы — хорошие примеры того, что можно осуществлять действия, не имея возможности спрогнозировать результат (а значит, и подчинить

его логике индивидуального намерения, спланировать самому). Более того, не все индивиды имеют равные социальные, экономические возможности к самореализации и тем не менее уже находятся в обществе, где утвердился индивидуализированный жизненный уклад. В итоге мы получаем положение Баумана о том, что индивидуальность проявляется скорее *de jure*, чем *de facto* [7, с. LII]. При этом, как показывает У.Бек (Beck), эти проявления имеют место при стандартизации жизненных ситуаций и биографий. В конечном счете они завязаны на рынок, и высвобождение индивида неизбежно сопровождается реинтеграцией «посредством профессионального образования, правовой фиксации, онаучивания и т. д.» [8, с. 192].

Учитывая этот социально-критический анализ, автономия может как указывать на навязчивое стремление решать самостоятельно, так и быть простым признанием утраченности общей (семейной, классовой, национальной) перспективы, или вовсе пониматься как необходимость самоопределения, с которой не всегда сопоставлены соответствующие возможности. Эти три субъективно окрашенных смысла автономии переплетаются друг с другом, являясь различными вариациями на тему индивидуализированного бытия, на присущее современному индивиду положение: его экспертность и полномочия обычно значительно меньше рисков и ответственности, возлагаемых на его плечи. Здесь можно говорить о возникновении двух противоположных реакций на столь сложное требование автономии: во-первых, это описанное Бауманом поведение постмодерновой личности, дробящей жизнь на череду плохо связанных фрагментов, и, во-вторых, противоположное стремление к консолидации, поиску себя.

Сравнивая образ жизни, свойственный прежнему модерну, с новым, свойственным текучей современности (*liquid modernity*), Бауман отмечает смену приоритета, жизненных стратегий и самого настроения в отношении перемен [9]. Во-первых, страх оказаться частью бездушного государственного механизма (контролируемого Большим Братом), быть ограниченным одной-единственной жизненной перспективой (профессией, местом обитания, отношениями) уступает страху фиксированности. Во-вторых, современные люди не видят своей жизни в качестве проекта, который когда-либо будет завершен. Они не выстраивают его на прочном фундаменте, используя лучшие материалы — так, чтобы в конце работы потомкам осталось лишь обживать и улучшать строение. Забота о следующих поколениях — одна из тем, без которой биоэтическая инициатива является неполноценной — перестает быть насущной темой в силу неясности перспектив собственного будущего. Вместо метафоры дома, обнаруживающей связь поколений и необходимость заботы о жилище (от платы по коммунальным счетам вплоть до ремонта, исправляющего существенные недостатки), для социализации индивида более подходит метафора компьютерной игры, в которой можно менять своего персонажа и выбирать нового.

Все то, что описывает критическая социология здесь, контекстуально значимо для дискуссий о значении автономии в биоэтике. Иначе говоря, в рамках теории Баумана находит свое отражение автономия на уровне отдельных решений, но никак не личности. Последняя должна обретать ее за счет усилий, конструирования своей идентичности. Но разве является этот процесс некоей однократной процедурой, которая имеет внутреннюю цель? Отвечая отрицательно на данный вопрос, на первый план в демонстрации того, что значит идентичность сегодня, выходят турист,

бродяга, фланер... Дополнить список Баумана вполне мог бы человек, попавший на больничную койку. Ребекка Уолкер (Walker) демонстрирует в своих примерах, как сиюминутное (например, слабость воли или сильное желание) оказывается важнее долговременного, ценностей, которые были заложены пациентом в стратегию своей идентичности [10].

При сегодняшней объективной «стандартизации жизненных ситуаций» становится возможной формализация принципа автономии. У клиники нет времени рассматривать уникальность отдельно взятого случая (проверять его на соблюдение автономии или ее нарушение и уж тем более способствовать ее обретению); в целом следует довольствоваться решением больного, которое нужно уважать, но не оспаривать в диалоге с ним. Даже начавшись, этот диалог вряд ли был бы простым. Нужно учесть, что его субъект — носитель постмодерновой идентичности. Последняя никогда не фиксирована в рамках строгого набора ценностей: принципиальным образом в ней прописана неопределенность. То, что в ней определено, изначально заключено в кавычки, подчинено квантору изменчивости. Это наброски «себя», крупные или мелкие штрихи к собственной биографии, которая затем рассматривается «активным центром», «плановым бюро»².

Если мы принимаем анализ идентичности, предложенный Бауманом, нам незачем идти дальше стандартной модели. Если же, напротив, мы считаем, что он обрисовывает лишь пограничные случаи или же не является всеохватным (т.е. претендующим на понимание жизненного мира жителя как западного мегаполиса, так и африканской деревни), мы вправе спросить о наличии устойчивой стратегии субъективности. Ее выявление есть введение двух различающих осей между существенным и несущественным, между подлинным и неподлинным. Для каждого конкретного пациента проведение таких различий будет означать попытку саморефлексии с целью выделения истинных приоритетов, отвечающих как голосу совести, так и чувству «я». Врач является помощником в этом нелегком деле и должен установить доверительные отношения с пациентом.

Отвечая на вопрос о ценности автономии, поставленный в статье Варелиуса, стоит согласиться с тем, что она взаимосвязана с благосостоянием пациента. Противопоставить же ее следует не гетерономии, а отсутствию порядка, политики субъективации. Если последнее верно, то мы не автономны, когда опрокидываются или игнорируются основные ценности, с помощью которых мы наделяем нашу жизнь смыслом в долгосрочной перспективе. Далее будет показана значительная условность этой «долгосрочности» — биоэтика не может трактовать ее, опираясь только на время жизни индивида.

Недостаточность индивидуализма

Поздние издания «Принципов» сообщают о необходимости обращения к общей морали (common morality). Принципы не содержат качественного определения блага и справедливости, их мы должны получить из уже имеющегося морального контекста. При таком подходе автономия ставится в один ряд с другими ценностями. Эмпирические исследования показывают, что это не идет ей на пользу,

² Посредством этих метафор Бек характеризует самосознание современного индивида [8, с. 199].

даже если речь заходит о ценностях студентов медицинских вузов и практикующих врачей [11]. Автономия — всего лишь одна ценность из числа тех, что могли бы понадобиться биоэтике. Не обладающая ни однозначностью, ни всеобщностью даже для специалистов, которым адресована, она вряд ли может претендовать на главную роль. Учитывая же ее потенциальную полезность для благосостояния пациента, можно спросить: до какого предела нам следует способствовать автономии (foster autonomy) [6]? Ответ на этот вопрос уже не может следовать только изнутри отношений врач-пациент, изнутри жизненного мира отдельного человека и / или его семьи, его должна дать сама коллективная реальность, в которой размывается дуализм «глобального и национального» (Бек). Здесь я предлагаю сделать шаг в сторону, совершить своеобразное эпохэ (epoche) по отношению к устоявшемуся образу биоэтики, по направлению к более широкой перспективе, предложенной Р. В. Поттером (Potter).

Обосновывая свой проект глобальной биоэтики, Поттер выступает сторонником баланса между индивидуальными интересами и общечеловеческими, а также интересами остальных видов, населяющих разнообразные экосистемы [12]. Экосистема при этом не сводится к окружающей среде, преобразуемой под человеческие нужды. Поттер предлагает объединить механистический взгляд на человека как на адаптивную систему с экологическим и гуманистическим мировоззрением [13]. Сегодня с Поттером соглашаются, и его перспектива является ценной по причине нарастающей реалистичности заявленной им проблематики. Глобальные проблемы, объединяя континенты, не подчиняются логике национальных различий. Между ними есть четкая взаимосвязь, и решать их требуется в комплексе [14, р. 24]. Одна проблема при этом будет подтягивать другую, образуя круг, из которого непросто выбраться. Например, распространение небезопасных продуктов питания, загрязнение водных источников создают проблему для здравоохранения. Решение ее будет затрагивать проблему справедливости и ее реализации: доступ к медикаментам и чистой воде отличает бедные слои населения от богатых. От экологических к социальным через климатические — маршрутизация в области решения глобальных проблем требует системного подхода, международной кооперации, действий мирового масштаба [14].

С момента публикации книги Поттера «Биоэтика: мост в будущее» (1971) мировая ситуация неуклонно менялась по траектории космополитизации, биоэтика же оставалась преимущественно прежней, подчиняясь индивидуалистическому императиву. У самого Поттера индивидуализм интерпретируется как определенный ценностный набор. В качестве его элементов с трудом могут мыслиться щедрость, самопожертвование и любовь [12, р. 82]. Поттер приводит в пример разные виды критики, основанные на этой ценностной недостаточности: критика феминистская, экологическая и т. д.

Я хочу обозначить два случая, в которых приостанавливается процедура индивидуализации биоэтики, а значит, продвижение автономии имеет свой логический предел.

Во-первых, ценность автономии может быть оспорена изнутри прославляющей ее доктрины. Речь идет о реализации одного из принципов — справедливости. В рамках индивидуалистического толкования справедливое распределение финансов будет означать максимизацию выгоды отдельно взятых пациентов. Когда речь

идет о заболеваниях, требующих дорогостоящего лечения, все ресурсы будут потрачены на его осуществление; при таком подходе отдельно взятые личности выиграют, но ущерб будет нанесен другим группам, которые нуждались в излечении от других, более распространенных заболеваний [3, р.45–46]. Само задействие принципа справедливости выводит нас за пределы отношений между врачом и больным, справедливость касается не столько индивидов, сколько социальных групп, она, подобно солнцу, светит всем. Основывать ее на индивидуалистическом принципе значило бы упустить общие интересы различных групп и популяций.

Во-вторых, немаловажным следствием индивидуалистической интерпретации является интимизация проблем. Любая глобальная проблема, будучи следствием социальной политики или коллективного воздействия на экологию, трактуется как индивидуальный недостаток. Загрязнение окружающей среды, небезопасные продукты питания, социальная несправедливость — все это переносится на уровень отдельно взятой жизни. Проблемы бедности, отсутствия доступа к элементарным жизненно необходимым благам остаются в стороне, ведь для индивида есть лишь его трагическая неспособность забраться вверх по социальной лестнице, «выйти в люди». Автономная личность ошибается, не прочитав состав продуктов, пока действительная проблема заключается в недостатке контроля или погоне предприятий за уменьшением издержек. Наконец, загрязнение атмосферы Земли и растущее вместе с ним число заболеваний дыхательных путей успешно «решаются» переездом в сельскую местность. Глобальные, общие по своему происхождению и воздействию проблемы становятся тем, что осмысляется в рамках индивидуальных решений и выборов. Они «интимизируются», уходят из публичного в приватное — и это весьма распространенная практика. Это тенденция, которой противостоит замысел глобальной биоэтики.

Экологическая этика, к которой отсылает нас Поттер, сама по себе требует концепции индивидуальности, учитывающей обстоятельства своего появления. Тщательный анализ того, что представляет собой человеческий индивид, способен привести нас к постижению его взаимосвязи с остальным сущим. Иначе говоря, индивид становится космополитом ради сохранения своего вида, а также ради интересов целого, частью которого он всегда являлся. Единственное, чего не хватало ему — понимания, соответствующего самосознания. Он был ограничен концептуально, действовал в ущерб окружающей среде и другим популяциям, не осознавая предпосылок собственного бытия. Распространенный способ заключения о причинах технологического подхода к миру (эгоистического, потребительского) ведет к признанию неразумности, недальновидности человеческого поведения.

В следующих разделах данной работы следует обсудить не столько космополита, сколько логику перехода к нему. Наш вопрос будет звучать так: разумен ли космополит? Является ли он расширением, улучшенной версией автономной личности?

Разум и индивид

Как мы могли видеть ранее, концепция автономии, даже в усеченном варианте, сводится к тому, чтобы пациент принимал разумное, взвешенное решение. Он не может принимать его, находясь под воздействием убеждений, несовместимых друг

с другом. Автономное действие — значит преднамеренное (*deliberate*); его определяющие черты, интенциональность и понимание (*intentionality, understanding*), также являются классическими маркерами разумного поведения [15]. Более того, само противопоставление понимания и основанного на нем преднамеренного действия импульсивному, совершенному под действием чувств, имеет давнюю традицию в европейской мысли. Если в основании автономии лежит разумное, взвешенное решение, то чем может руководствоваться космополитический субъект?

«Биоэтика для посторонних» (*bioethics for strangers*) Энгельгардта (*Engelhardt*) заявляет о необходимости использования разума как формализующего орудия [16]. Разуму отводится роль в создании структур правильной коммуникации, где голос каждого индивида должен быть услышан. Если определенная позиция по одному из этических вопросов будет достаточно эффективно подана в своей аргументационной обертке, станет привлекательной для индивидов других сообществ, то продвигаемая в ней идея имеет шанс выстрелить на рынке идей, оказаться воплощением «всеобщей» воли. Голоса множества индивидов будут собраны в рамках разумного консенсуса, оживляющего коллективную волю, забытую за период разногласий. При этом ее решения будут принципиально временными решениями, временным удачным согласованием интересов на рынке идей. Суть в том, что индивидуальное мышление и связанные с ним свободы (мысли, слова и т. п.) суть производные разума. Множество возникающих мнений и оснований для противоположных поступков не ведут к долговременному консенсусу, в связи с чем для индивидуалистской доктрины встают проблемы общего блага.

Эту мысль о том, что разум оказывается индивидуализирующим орудием, прекрасно иллюстрирует «Феноменология духа» [17]. Гегель (*Hegel*) делает несколько выводов об индивидуальности, исследуя переход от разума к духу. Оба эти раздела повествуют о сложных отношениях индивидуального и всеобщего, существенное различие между ними — в источнике доступа к всеобщему, в выборе средств. Дух и разум отличаются позицией в отношении закона: для первого он предстает как непосредственная внутренняя сущностная данность, а для разума закон есть всегда внешний, необязательный (или нуждающийся в своей проверке, в возможности его применения и исполнения). Он необязателен для единичности, чью сущность составляют типичные влечения, «законы» сердца и т. д. Опосредованность заповеди / закона для разумного сознания ставится в оппозицию непосредственному бытию в субстанции, обнаруживаемой или «интуитивизируемой» нравственным сознанием.

Продвижение к нравственной субстанции происходит через преодоление моментов изолированности. Разум обесценивает себя: к примеру, он предполагает всеобщее в заповедях, но им противостоит чуждая действительность, сотканная из индивидуальных устремлений. При вступлении в дух не должно остаться сомнений в том, что есть нечто вне всеобщего. Гегель пишет: «Я нахожусь в нравственной субстанции благодаря тому, что правильное для меня есть в себе и для себя» [17, с. 377]. Нерешительность, борьба — все это не свойственно нравственному сознанию, так как оно уже знает, что такое хорошо и что такое плохо [17, с. 400]. Оно не предписывает себе законы и не должно проверять их. До этого Гегель расписывал абстрактные категории, но теперь они становятся конкретными: индивидуальное мыслится только как имеющее реализацию во всеобщем.

Наше предположение состоит в том, что уже здесь, а не в более поздних разделах мы встречаемся с автономией личности и ее кризисом, а также с прекрасным описанием проблематического положения космополита. Индивидуальность оказывается всеобщей реальностью, но она внутренне разбита в поисках содержательного аспекта всеобщего [17, с. 343]. Пока автономия остается защитным средством индивида на пути к самореализации, его родовая реализация (сообщество индивидов) всегда испытывает недостаток субстанции: неясно, что вынуждает изобретать законы совместного бытия, чтобы сдержать вместе рассыпающееся единство равноправных субъектов³. Иначе говоря, автономия не только может обойтись без личности (как мы могли видеть ранее), но и иметь антисоциальные следствия.

Космополитическое решение?

Современной инкарнацией гегелевского решения является космополит. Но не вполне ясен логический переход от автономной личности к нему. У космополита нет единой, субстанциальной точки опоры (глобальной семьи, народа или государства), но есть множество пересекающихся проблем глобального масштаба и космополитических ситуаций [19].

С одной стороны, субстанциальный пробел — существенный недостаток, так как для воплощения проектов не находится соответствующих сил. Хотя существуют международные биоэтические кодексы и декларации, кооперация и деятельность, согласно им, являются скорее спорадическими [14, р. 109]. Отсутствие продолжительной горизонтальной политики в области управления глобальным здравоохранением есть лишь следствие того, что, подобно гегелевскому разумному индивиду, мы имеем дело только с заповедями, но не законами. Как же тогда перейти от формообразования сознания (идея космополита) к непосредственному моральному бытию?

С другой стороны, лишенность субстанции есть необходимая предпосылка этого перехода. Ее вклад заключается в том, что она размыкает спор оснований, дискуссию между различными этическими системами: индивиды, выражая свои мнения, дают сложные ответы на вопросы жизни и смерти, места человека в мире и т. д. Если бы верно было обратное, то дорога к космополитической точке зрения неизменно преграждалась бы частными и конкретными обязательствами перед семьей, своими коллегами, государством. Особенную актуальность приобретает тогда толкование индивидуализма не как существующих социальных, жизненных обстоятельств или же системы ценностей, но как определенного познавательного стиля. Его характеризует то, что мир начинает видеться как проблема, и там, где были ответы, остаются только вопросы [20, р. 306].

Гегель прочерчивает отношение, обратное устоявшемуся: индивид должен постигнуть, что есть некий мир [17, р. 381]. Предположим, что намеченное здесь решение — не в пользу коммунитаризма, но скорее в пользу доиндивидуального. Данный термин используется для учета факторов, влияющих на процесс индивидуации. Именно обращение к доиндивидуальному позволяет актуализировать стра-

³ Исчерпывающий критический обзор такого мира, состоящего из индивидуальностей, но лишенного общих моральных ориентаций, оснований, см.: [18, р. 92–104].

тегии аргументации, в которых поиск общего не сопровождается утратой индивидуальности. Речь идет о проектах, подобных глубинной биоэтике (deep bioethics [21, p.41]), утверждающей, что без мистического единства с природой не может быть очерчена и мотивирована стратегия глобальной биоэтики. Не увенчавшиеся успехом попытки найти всеобщее во внешнем мире теперь отодвинуты в мир внутренних: речь идет о совершенствовании индивида в аспекте биоэтического образования или же познания глубинной экологии. «Что значит быть частью этого мира?» — такой вопрос может быть взят здесь за отправную точку.

Другой урок (который можно извлечь из отсутствия у космополита происхождения и социальных «корней») заключается в том, что мы не вправе требовать от разума большего, чем аналитический поиск элементов всеобщего в уже действующих локальных системах ценностей. Такие попытки поиска компонентов универсальной морали предпринимаются сегодня [22]; чаще всего они сопровождаются предупреждением о невозможности их навязывания, первичности диалога в попытке связать локальное толкование с глобальной перспективой. Бек таким образом высказывается о необходимости учета последствий для мира и окружающей среды при принятии решений на государственном уровне [23]. Мы можем наблюдать, как в некоторых моделях принцип благодеяния, лишаясь своей содержательной стороны, уступает гораздо более конкретному «не навреди»: Кимберли Хатчингс (Hutchings) отмечает, что вместо построения общей онтологии как первостепенной задачи биоэтике было бы куда полезнее заняться поиском способов, принципов со-бытия с Другими [24]. Ее плюриверсальность (pluriversality) есть не категорический императив будущего, но культивация творческих ресурсов для нахождения путей сотрудничества с Другими.

Этот путь взаимных уступок соответствует осознанию собственного несовершенства у космополита. Объединяют не только проблемы, но и недостатки, которые позволяют обнаружить поразительное сходство и солидарность. Именно чувствительность к ним и открывает дорогу к признанию других идентичностей. Быть космополитом — значит стремиться найти общий язык с представителями разных культурных миров. Этический облик космополита складывается на расколе индивидуалистической модели автономии, когда та буксует (не в силах показать ценность отношений, дать объяснение тому, откуда и почему берутся обязательства перед человечеством в целом или природой) или же становится абсолютной ценностью как свобода. Это замечание, открывающее дорогу исследованию феномена современного космополитизма, должно сопровождаться оговоркой. Быть может, «космополит» вообще не есть подходящий глобальной биоэтике термин и целиком и полностью принадлежит логике навязывания западных ценностей. Но и в этом случае философия субъекта должна продолжать свою работу. Если биоэтика хочет быть чем-то большим, чем очередная версия медицинской этики (претензия, которая предъявляется биоэтике), то должна быть представлена концепция ее субъекта, который бы соответствовал космополитическому миру, долгосрочной перспективе в области здравоохранения и масштабу глобальных проблем.

Литература

1. Beauchamp, T.L. and Childress, J.F. (1994), *Principles of Biomedical Ethics*, 4th ed., New York: Oxford University Press.
2. Arras, J. (2017), *Methods in Bioethics: The Way We Reason Now*, ed. by Childress, J. and Adams, M., New York: Oxford University Press.
3. Campbell, A. V. (2013), *Bioethics: The Basics*, New York: Routledge.
4. Varelius, J. (2006), The value of autonomy in medical ethics, *Medicine, Health Care, and Philosophy*, vol. 9, no. 3, pp. 377–388.
5. Dove, E. S., Kelly S.E., Lucivero F., Machirori, M., Dheensa, S. and Prainsack, B. (2017), Beyond individualism: Is there a place for relational autonomy in clinical practice and research?, *Clinical Ethics*, vol. 12, no. 3, pp. 150–165.
6. Dive, L. and Newson, A. (2018), Reconceptualizing autonomy for bioethics, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 28, no. 2, pp. 171–203.
7. Бауман, З. (2005), *Индивидуализированное общество*, пер. и ред. Иноземцев, В. Л., М.: Логос.
8. Бек, У. (2000), *Общество риска. На пути к другому модерну*, пер. Седелник, В. и Федорова, Н., М.: Прогресс-Традиция.
9. Бауман, З. (1995), От паломника к туристу, *Социологический журнал*, № 4, с. 133–154.
10. Walker, R.L. (2008), Medical ethics needs a new view of autonomy, *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 33, no. 6, pp. 594–608.
11. Christen, M., Ineichen, C. and Tanner, C. (2014), How “moral” are the principles of biomedical ethics? — a cross-domain evaluation of the common morality hypothesis, *BMC Medical Ethics*, vol. 15, no. 47, pp. 1–12.
12. Potter, V.R. (1988), *Global bioethics: Building on the Leopold legacy*, East Lansing: Michigan State University Press.
13. Potter, V.R. (1971), *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
14. Ten Have, H. (2016), *Global bioethics: an introduction*, New York: Routledge.
15. Свендсен, Л. (2016), *Философия свободы*, пер. Воробьева, Е., М.: Прогресс-Традиция.
16. Engelhardt, H. Tr., Jr. (1996), *The Foundations of Bioethics*, 2nd ed., New York: Oxford University Press.
17. Гегель, Г. В. Ф. (2019), *Феноменология духа*, пер. Шпет, Г., СПб.: Азбука.
18. Verene, D.P. (1985), *Hegel's Recollection. A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, New York: State University of New York Press.
19. Бек, У. (2008), *Космополитическое мировоззрение*, М.: Центр исследований постиндустриального общества.
20. Декомб, В. (2000), Философия грозных времен, в *Современная французская философия*, пер. Федорова, М. М., М.: Весь Мир, с. 184–336.
21. Whitehouse, P.J. (2001), The Rebirth of Bioethics: A Tribute to Van Rensselaer Potter, *Global Bioethics*, vol. 14, no. 4, pp. 37–45.
22. Curry, O.S., Mullins, D. A. and Whitehouse, H. (2019), Is It Good to Cooperate?: Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 Societies, *Current Anthropology*, vol. 60, no. 1, pp. 47–69.
23. Бек, У. (2012), Жизнь в обществе глобального риска — как с этим справиться: космополитический поворот. URL: https://www.gorby.ru/userfiles/lekciya_ulrih_beka.pdf (дата обращения: 16.11.2019).
24. Hutchings, K. (2019), Decolonizing Global Ethics: Thinking with the Pluriverse, *Ethics & International Affairs*, vol. 33, no. 2, pp. 115–125.

Статья поступила в редакцию 5 декабря 2019 г.;

рекомендована в печать 2 июля 2020 г.

Контактная информация:

Соложенкин Борис Сергеевич — канд. филос. наук, ст. преп., науч. сотр.; gerzhogzdes@mail.ru

Transformation of the subject in bioethics: From an autonomous person to cosmopolitan*

B. S. Solozhenkin

Privolzhsky Research Medical University,
10/1, pl. Minina i Pozharskogo, Nizhnii Novgorod, 603005, Russian Federation
I. M. Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University),
8, Trubetskaya ul., Moscow, 119991, Russian Federation

For citation: Solozhenkin B. S. Transformation of the subject in bioethics: From an autonomous person to cosmopolitan. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2020, vol. 36, issue 3, pp. 484–496. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.306> (In Russian)

The purpose of the article is to trace the development of the idea of subjectivity in bioethics, starting from the level assumed by the prevailing model of personal autonomy up to the cosmopolitan dimension innate to the global model proposed by Van Rensselaer Potter. In the article, autonomy is considered in the more general context of the individualization of Western societies. It is revealed that autonomy is inherently dependent on the idea of human well-being and the values of individualism and therefore it can be reduced to individual decisions. This devaluation of personal autonomy finds justifiable criticism among bioethicists. The concept of the subject is restored in the frame of the substantive model of autonomy indicating the inextricable connection of a choice and a common personal perspective. Such an individualistic approach to the subject is initially limited. Being concentrated on the behavior of a rational individual, the approach localizes all relevant ethical cases. In the modern world, global problems intersect with each other they cease to be noticed and moreover become intimatized due to their individualistic description. This approach to the subject is thus inadequate and needs to be replaced. For this purpose, the difference between the two traditions within bioethics must be overcome: an autonomous person and cosmopolitan remain the two significant models of subjectivity, and the bridge between them has never been built. The article explores the possibility of such a transition to a cosmopolitan position on the classic example from *The Phenomenology of Spirit*. It can be concluded that the current position of the theory of the subject is tenuous on both flanks of bioethics. When it loses the message of subjectivity and becomes a servant of the technological approach, we get just another version of medical ethics and lose the long-term perspective appropriate for the cosmopolitan world.

Keywords: personal autonomy, cosmopolitan, Potter, subjectivity, global bioethics, individualization, *Phenomenology of spirit*, principles of biomedical ethics.

References

1. Beauchamp, T. L. and Childress, J. F. (1994), *Principles of Biomedical Ethics*, 4th ed., New York: Oxford University Press.
2. Arras, J. (2017), *Methods in Bioethics: The Way We Reason Now*, ed. by Childress, J. and Adams, M., New York: Oxford University Press.
3. Campbell, A. V. (2013), *Bioethics: The Basics*, New York: Routledge.
4. Varelius, J. (2006), The value of autonomy in medical ethics, *Medicine, Health Care, and Philosophy*, vol. 9, no. 3, pp. 377–388. <https://doi.org/10.1007/s11019-006-9000-z>.
5. Dove, E. S., Kelly, S. E., Lucivero, F., Machirori, M., Dheensa, S. and Prainsack, B. (2017), Beyond individualism: Is there a place for relational autonomy in clinical practice and research?, *Clinical Ethics*, vol. 12, no. 3, pp. 150–165. <https://doi.org/10.1177/1477750917704156>.

* Research is supported by the grant of Russian Scientific Foundation no. 18-78-10018.

6. Dive, L. and Newson, A. (2018), Reconceptualizing autonomy for bioethics, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 28, no. 2, pp. 171–203. <https://doi.org/10.1353/ken.2018.0013>.
7. Bauman, Z. (2005), *The Individualized Society*, transl. and ed. by Inozemtsev, V.L., Moscow: Logos Publ. (In Russian)
8. Beck, U. (2000), *Risk Society: Towards a New Modernity*, transl. by Sedel'nik, V. and Fedorova, N., Moscow: Progress-Traditsiia Publ. (In Russian)
9. Bauman, Z. (1995), From a pilgrim to a tourist, *Sotsiologicheskii zhurnal*, no. 4, pp. 133–154. (In Russian)
10. Walker, R. L. (2008), Medical ethics needs a new view of autonomy, *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 33, no. 6, pp. 594–608. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhn033>.
11. Christen, M., Ineichen, C. and Tanner, C. (2014), How “moral” are the principles of biomedical ethics? — a cross-domain evaluation of the common morality hypothesis, *BMC Medical Ethics*, vol. 15, no. 47, pp. 1–12. <https://doi.org/10.1186/1472-6939-15-47>.
12. Potter, V.R. (1988), *Global bioethics: Building on the Leopold legacy*, East Lansing: Michigan State University Press.
13. Potte, V.R. (1971), *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
14. Ten Have, H. (2016), *Global bioethics: an introduction*, New York: Routledge.
15. Svendsen, L. (2016), *A Philosophy of Freedom*, transl. by Vorob'eva, E., Moscow: Progress-Traditsiia Publ. (In Russian)
16. Engelhardt, H. Tr., Jr. (1996), *The Foundations of Bioethics*, 2nd ed., New York: Oxford University Press.
17. Hegel, G. W.F. (2019), *Die Phänomenologie des Geistes*, transl. by Shpet, G., St. Petersburg: Azbuka Publ. (In Russian)
18. Verene, D.P. (1985), *Hegel's Recollection. A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, New York: State University of New York Press.
19. Beck, U. (2008), *The Cosmopolitan Perspective*, Moscow: Tsentr issledovaniia postindustrial'nogo obshchestva Publ. (In Russian)
20. Descombes, V. (2000), Thunderstorm Philosophy, *Modern French Philosophy*, transl. by Fedorova, M. M., Moscow: Ves' Mir Publ., pp. 184–336.
21. Whitehouse, P.J. (2001), The Rebirth of Bioethics: A Tribute to Van Rensselaer Potter, *Global Bioethics*, vol. 14, no. 4, pp. 37–45. <https://doi.org/10.1080/11287462.2001.10800813>.
22. Curry, O.S., Mullins, D. A. and Whitehouse, H. (2019), Is It Good to Cooperate?: Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 Societies, *Current Anthropology*, vol. 60, no. 1, pp. 47–69. <https://doi.org/10.1086/701478>.
23. Beck, U. (2019), *Living in a Global Risk Society — How to Deal With It: A Cosmopolitan Turn*. Available at: https://www.gorby.ru/userfiles/lekciya_ulrih_beka.pdf (accessed: 16.11.2019). (In Russian)
24. Hutchings, K. (2019), Decolonizing Global Ethics: Thinking with the Pluriverse, *Ethics & International Affairs*, vol. 33, no. 2, pp. 115–125. <https://doi.org/10.1017/S0892679419000169>.

Received: December 4, 2019

Accepted: July 2, 2020

Author's information:

Boris S. Solozhenkin — PhD in Philosophy, Senior Lecturer, Research Fellow; gerzhogzdes@mail.ru