

К. С. Рассудіна

кандидат філософських наук

## "НЕПРАВИЛЬНЕ ЖИТТЯ": БІОГРАФІЯ І БІОЛОГІЯ В ПЕРСПЕКТИВІ ЗЛА СМЕРТІ

*Присвячено аналізу біоетичного терміна "неправильне життя". Під ним мають на увазі таке життя, яке із суб'єктивного погляду не є вартим прожиття. На думку багатьох філософів, за певних обставин життя є не благом, а злом для особи. Прояснити їхню аргументацію допомагає погляд на життя, як на біологію і як на біографію. Дослідження ідентичності (напр., Дж. Макмегана), демонструють, що особа з'являється після початку біологічного життя і зникає до його завершення. Таким чином, неправильне життя ототожнюють із біологічним життям істоти, яка ще не є або вже не є особою. Альтернативна теорія (напр., Дж. Волтер) пропонує окреслювати біологічне життя як онтичне благо, необхідну умову реалізації усіх цінностей особи. Із цієї причини воно також наділене особливою цінністю.*

*Ключові слова: неправильне життя, благо особи, егоїстична турбота, зло смерті.*

*Вступ.* Термін "неправильне життя" (так можна перекласти англ. *wrongful life*) увійшов до юридичної і етичної літератури не вчора, однак в українській філософії належне висвітлення на разі не отримав. З-поміж сучасних іноземних дослідників, які працюють із зазначеною концепцією варто назвати Д. Бенатара (цей південноафриканський філософ відстоює думку, що будь-яке народження вже є злом, оскільки призводить до багатьох страждань); популярного австралійця П. Сінгера, який, відстоюючи легалізацію евтаназії і право на аборт, спирається на ідею, що не кожне життя є вартим прожиття; слід згадати також британців Б. М. Лоуера, Н. К. Бел, Б. Арчарда. На найбільшу увагу, як я вважаю, заслуговує позиція оксфордського морального філософа американського походження Дж. Макмегана, а також польської дослідниці В. Ханської.

Дж. Макмеган уславився своєю монографією "Етика вбивства: проблеми на узбіччях життя", опублікованою 2002 р. [1]. Головна ідея цього ґрунтовного твору полягає у тому, що не кожне вбивство людської особи є злом. Автор обстоює тезу, що ми є душами, а не організмами, дотримується фазового погляду на особу, надаючи статус "ще-не-особи" і "вже-не-особи" тим індивідам, які не виявляють ряду ознак, передусім вищих функцій мозку. Хоча Дж. Макмеган не говорить про *wrongful life* прямо, його роздуми про зло смерті відбуваються у тій самій площині. Обґрунтовуючи припустимість дітовбивства, він пише: "Випадки, у яких убивство немовлят швидше за все може бути виправданим, це ті, в яких ми можемо обґрунтовано очікувати, що передбачене майбутнє життя немовляти буде вартим прожиття – або, більш точно, ті, у яких ми можемо очікувати, що життя немовляти, в підсумку, буде менш ніж нейтральним щодо цінності, або гіршим ніж відсутність життя взагалі. Це буде істинним, наприклад, якщо ми ясно очікуємо, що погані аспекти життя переважать добрі" [1, с. 345].

В. Ханська цікава українським науковцям, передусім, тим, що здійснює спробу перенести спосіб мислення американських моралістів на східноєвропейський ґрунт. У своїй докторській дисертації "Нещасний дар життя: філософія й етика якості життя в сучасній медицині", опублікованій у Вроцлаві в 2009 р. [2], дослідниця відстоює своє переконання в тому, що на сучасному етапі розвитку медичних технологій лікареві варто користуватися тим правилом, що життя є цінним не в будь-якому разі (позиція біоетичної доктрини "святості життя"), а лише в більшості випадків (позиція біоетичної доктрини "якості життя"). Відстоюючи свою думку, дослідниця посилається, зокрема, і на поняття "неправильного життя". Той факт, що існують люди, настільки

незадоволені своїм життям, що воно дає привід звернутися до суду, стає для В. Ханської засновком для міркувань над тими якостями людського життя, які роблять його прийнятним [2, с. 67]. Будучи так само, як М. Сінгер і Дж. Макмеган, прихильницею утилітаризму, В. Ханська розглядає життя як носій користі для людини як суб'єкта свідомості і споживача благ. На її думку, "біологічне існування як таке позбавлене позитивної цінності. Цінність (позитивну чи негативну) життя визначають властивості, які воно має, а також досвід суб'єкта, який веде це життя. [...] біологічне існування не завжди і не для всіх є благоділлям" [2, с. 87–88].

Отже, головне питання, яке стосується концепції неправильного життя, можна сформулювати таким чином: чи завжди людське життя є благом? Інакше кажучи, для багатьох людей – філософів, правників, а також звичайних людей, чиє існування сповнене страждань, цінність життя як такого не є очевидною. Звідси постає наступне питання: що робить життя вартим прожиття?

Лінія розмежування між тими, хто вважає цінністю кожне людське життя, і тими, хто доводить, що у певних випадках життя може бути визнане злом, пролягає у дефініції самого життя людської особи. Останнє можна представити або як біологію, або як біографію. На мою думку, суперечку навколо "неправильного життя" українському читачеві варто представити саме у цьому її аспекті. У його висвітленні полягає мета цієї публікації. Досягненню мети сприятиме виконання низки завдань: окреслення походження проблеми і розвитку етичної думки у спробах її розв'язання, представлення деяких аргументів двох сторін суперечки і власної позиції автора.

*Історія поняття "неправильне життя".* Поняття "неправильне життя" зародилося у сфері юриспруденції. Скаргами з приводу "неправильного життя" назвали ті, у яких позивач вимагає відшкодування за шкоду, завдану йому батьками або лікарями через самий факт його появи на світ. Перший такий випадок, зафіксований у США в 1963 р., стосувався збитків через позашлюбне народження; 1967 р. позивач оскаржував своє народження інвалідом, а відповідачем був лікар, який не попередив його матір про небезпеки для плоду хвороби, яку мала вагітна ним матір. Лише 1980 р. подібний судовий процес закінчився перемогою позивача [2, с. 69–70].

Показовими у наведеній історії є два моменти. Перше, подібні судові позови стали можливими тільки завдяки легалізації абортів. Так чи так, позивачі жаліються на той факт, що їм дозволили народитися на світ "неповноцінними". Інакше кажучи, їхнє вбивство у лоні матері було би благом в порівнянні із тим жалюгідним існуванням, на яке вони були приречені внаслідок не-

дбалості батьків чи медичного персоналу. Другий момент стосується висновку, який випливає із вищевказаних казусів: саме життя може бути шкодою!

Одним зі способів обґрунтування такого твердження було порівняння стану скривдженої особи з альтернативним станом, в якому вона перебувала би, якби їй не було заподіяно зло. Таким другим станом було б неіснування, однак порівняння з "нулем" не має смислу. Таким чином міркував Дж. Файнберг, коли 1984 р. зауважив, що перш ніж оскаржувати когось у самому факті народження, варто скористатися постулатом морального характеру, згідно з яким жодна дитина не має з'явитися на світ, якщо не було створено принаймні мінімальних умов її добробуту [3, с. 101].

Іншу дефініцію кривди надає Дж. Гарріс. На його думку, станом скривдженого індивіду є страждання або порушення його прав та інтересів [4, с. 110], тобто станом, якого прагне уникнути кожна раціональна істота. Таким чином, скривджений не обов'язково має усвідомлювати свою кривду, жалітися на своє неправильне життя. Послугуючись утилітаристською термінологією, Дж. Гарріс говорить про зло, спричинене збільшенням у світі кількості страждань, які можна було би уникнути, або ж вибором світу з більшою кількістю страждань, ніж дозволяли обставини [4, с. 111]. Зрештою, ці міркування стають одним із аргументів на користь легалізації евтаназії в тих випадках, коли жодна компенсація не буде в змозі відшкодувати втрати.

*Життя як біологія і як біографія.* Той факт, що життя може сприйматися деякими індивідами як заподіяна їм шкода, стає приводом для запитання про дефініцію людського – чи, радше, особового – життя. Виглядає так, що, щоби бути благом, воно має відповідати якимсь стандартам. Як міркує американський філософ і юрист Р. Дворкін, судження про цінність життя залежать від того, які його елементи, природні чи особисті, є важливішими і поважнішими [5, с. 83]. Людське життя можна ототожнювати з фізичним чи біологічним існуванням. Така позиція передбачає, що людський організм є невід'ємною частиною особи, повага до якої полягатиме, зокрема, у збереженні цього фізичного існування, навіть, якщо воно є зовсім кволим (доктрина "святості життя"). Однак людське життя можна розглядати і як всі ті стани свідомості, які особа переживає впродовж свого існування. У першому випадку, життя зводиться до біології, в другому – до біографії.

На підставі наведеного вище розрізнення В. Ханьска, зокрема, критикує вчення Католицької Церкви про захист життя від народження до природної смерті. На її думку, теологи штучно поєднують біологічні процеси (спільні всім організмам) з індивідуальним, винятковим існуванням конкретної особи. Внаслідок такої неузгодженості, замість того, щоби зосереджуватися на благах особи, які містяться у її досвіді, такі мислителі відстоюють захист суто тваринного існування, яке іноді перешкоджає отриманню й переживанню особового досвіду [4, с. 56].

Доводячи свою позицію, В. Ханьска посилається на думки двох інших мислителів, католицького теолога Р. Маккорміка і американського філософа, захисника прав тварин, Дж. Рейчелса. Р. Маккормік розрізняє два значення терміну життя. Перше з них окреслює суто біологічне існування організму, наявність у ньому фізіологічних, життєвих процесів. Життя в другому значенні – це життєвий стан, властивий саме людині (тобто усвідомлюване життя) [4, с. 59]. Варто зауважити, що В. Ханьска, хоча й зазначає, що Р. Маккормік подає це розрізнення, посилаючись на висловлювання папи Пія XII (звернення до лікарів 1957 р.), якому ішлося про т.

зв. звичайні і надзвичайні засоби терапії, але, здається, не бере цього факту до уваги. Стверджуючи, що біологічне життя не має абсолютної цінності (зрештою, якби християни вважали інакше, то мученики були б для них не святими, а грішниками-самогубцями), теолог робить це у контексті проблеми меж лікування. Католицька Церква здавна, від XVI ст., навчала того, що лікування можна спинити у тих випадках, коли воно стає надто обтяжливим, а водночас не призводить до покращення, лише продовжує агонію. Саме в таких випадках допускається нехтування біологічним життям заради "біографічного" (зменшення мук особи).

Рейчелс пише про життя у тому сенсі, в якому його розуміють природничники, відрізняючи стан мінералів від стану найелементарніших організмів. В другому значенні життя відсилає до біографії. На відміну від інших істот, людина не тільки є живою, але й має своє життя [4, с. 59–60]. Саме це друге життя являє для людини цінність, тоді як перше залишається тільки його необхідною умовою. Якщо "вище" життя (самосвідомість) перестає функціонувати, "нижче" втрачає сенс. Інакше кажучи, людина перестає жити вже тоді, коли перестає отримувати досвід.

*Особовість і ідентичність.* Ототожнення людського життя з біографією, з усвідомлюваним досвідом межує з іншою важливою проблемою – розрізнення особи і неособи. Якщо біологічне життя властиве не лише людському індивіду і не перебивається повністю з усвідомленим життям, то людина, чия свідомість перестала функціонувати, продовжує існувати далі, але не в особовому статусі. Іншими словами, смерть людини може не збігатися зі смертю особи. Американський філософ М. Тулі, пропонуючи мисленевий експеримент в дусі Д. Лока (оселення в конкретному тілі особи з іншого тіла), намагається довести, що приналежне особі право на життя не означає права організму до продовження свого існування [6, с. 40].

Отож, розрізнення життя як біології і біографії провадить до висновку про те, що особовість – явище фазове, тобто притаманна людині (в усій духовно-тілесній повноті) лише в певний період її існування. Відтак постає нове питання – про ідентичність. Саме тут варто прислухатися до думки Дж. Макмегана. Оскільки цей філософ ототожнює людину з її душею, а радше умом, свідомістю, то й ідентичність він розглядає як неперервність певних процесів, які у цій свідомості відбуваються. "Переглянутий психологічний підхід, – пише Дж. Макмеган, – передбачає, що критерієм ідентичності особи або іншого свідомого суб'єкта є нерозгалужена широка психологічна безперервність (тобто ланцюги психологічної зв'язності будь-якого ступеню сили, які накладаються один на одного) [...] Коли психологічна зв'язність припиняється, індивід перестає існувати" [1, с. 54].

Під психічною зв'язністю Дж. Макмеган розуміє співвідношення між одиницею досвіду і квазі-пам'яттю про нього. Про квазі-пам'ять певного досвіду говоримо тоді, коли особі здається, що вона пам'ятає цей досвід, а водночас вона насправді його мала, і цей спогад каузально залежить від цього минулого досвіду [1, с. 59]. Саме квазі-пам'ять забезпечує безперервність свідомості, яку не порушують ані сон, ані нетривалі втрати свідомості. На останній, у свою чергу, базується ідентичність однієї і тієї ж особи.

З огляду на цю статтю нас цікавить передусім зв'язок психічної зв'язності, або квазі-пам'яті, або безперервної свідомості, або особової ідентичності з явищем, яке Дж. Макмеган називає егоїстичною турботою (*egoistic concern*). Якщо говорити простою мовою,

остання полягає у тому, що кожен людський індивід особливим чином (інакше, ніж чужим) цікавиться власним майбутнім. Саме тому таку турботу можна вважати критерієм особової ідентичності, і навпаки, наявність особової ідентичності пояснює, чому кожен із нас переймається тими своїми станами, яких ще немає, але вони з тих чи інших причин можуть виникнути. Дж. Макмеган цікавить, передусім, той факт, що слабка квазі-пам'ять, а точніше слабкі, уривчасті психологічні зв'язки, можуть свідчити про розрив ідентичності, або ж поступове чи раптове зникнення особи (як, напр., у випадку хвороби Альцгеймера). Варто зазначити, що для збереження ідентичності, тобто раціональної егоїстичної турботи, за Дж. Макмеганом, необхідною є й фізична складова, а точніше – "достатня фізична і функціональна безперервність тих ділянок мозку, в яких реалізується свідомість, для того, щоби ці ділянки зберігали здатність до підтримання свідомості" [1, с. 79].

Додам, що наявність квазі-пам'яті, психологічної зв'язності і турботи про майбутнє так само вказують на наявність у індивіда життя як біографії, а не тільки як біології. Якщо прикласти до міркувань Дж. Макмегана (який, у свою чергу, частково приймає, а в дечому відкидає позицію Д. Парфіта) концепцію "неправильного життя", можна дійти висновку, що життям, не вартим прожиття, буде те, в якому відсутня егоїстична турбота, зацікавленість у власному майбутньому, психологічні зв'язки з колишніми станами. Таке життя викликає сумнів щодо приналежності його особі. "Нічیه" життя перестає бути "чийось" благом. В такому разі, справжнім благом може стати його протилежність – смерть.

*Чи завжди смерть є злом?* Власне смерть, а точніше її заподіяння, тобто вбивство, являє собою головну тему міркувань Дж. Макмегана. Філософ відмовляється розглядати смерть як абсолютне зло і, відповідно, шукає обґрунтування загальної переконаності у її негативному характері. Першою стратегією є порівняльний аналіз того зла, яке спричинює смерть, з якоюсь її альтернативою. Бути першою з них напрошується безсмертя. Отож філософ запитує про те, чи могло би воно являти собою зло, й одразу відкидає, як несуттєві, такі аргументи, як вічне життя в стані старості, нудність, зменшення можливостей для вибору. Зрештою, Дж. Макмеган доходить висновку, що в жоден момент вічного життя смерть не перестала би сприйматися як зло у порівнянні з ним [1, с. 98-103].

Залишивши осторонь безсмертя, яке все одно суперечить відомим нам законам природи, Дж. Макмеган намагається знайти той момент людського життя, у який смерть перестає бути злом. Інакше кажучи, він береться за інші альтернативи для порівняння, оцінюючи конкретні випадки смерті. Його питання звучить так: "наскільки гірше для особи померти цією смертю зараз, ніж пізнішою смертю з іншої причини" [1, с. 104]. Таким чином, порівнюються не смерть і безсмертя, а життя у двох формах, одна з яких залишилася нездійсненою. В процесі такого порівняння можна спробувати вирахувати збитки, яких зазнала конкретна особа внаслідок смерті в певний момент часу – у вигляді втрачених років життя, або ж благ, якими вона не встигла скористатися. Перший варіант підрахунків Дж. Макмеган відкидає з позиції здорового глузду (ми мали би прийняти, що смерть плоду є найбільшою трагедією), другий – через невизначеність цих гіпотетичних можливостей [1, с. 106-107]. Так само безплідними будуть спроби порівняти передчасно обірване життя однієї особи з довгим і щасливим – або сповненим болем – життям іншої.

Зрештою, Дж. Макмеган доходить висновку, що порівняльний аналіз різних випадків життя і смерті неможливо розглядати, не беручи до уваги питань ідентичності, егоїстичної турботи, а також залежного від часу інтересу у продовженні життя. Останній являє собою, з одного боку, важливий момент самоідентифікації, коли особа усвідомлює, який спосіб життя вона собі бажає і не бажає, з іншого боку, критерій визначення ступеню зла смерті (в порівнянні з альтернативним життям). Іншими словами, за деяких обставин цей інтерес може значно зменшуватися, аж до зникнення, і тоді смерть перестає бути злом. "Має сенс, наприклад, – пише Дж. Макмеган, – розглядати смерть як благо в порівнянні з [...] життям протягом лише кількох днів великого болю, однак як зло в порівнянні з можливістю одужання і продовження нормального життя" [1, с. 110].

Розглядаючи різні погляди на смерть як зло, Дж. Макмеган висловлює і власну думку: зло смерті зосереджене у страхах індивіда з приводу власного майбутнього. Останнє він "вимірює" тими благами, які померлий міг би отримати, якби йому не завадило завершення його життя. У такому разі не мають значення ані його вік, ані всі попередні досягнення. Смерть є злом тоді, коли її жертві було заради чого жити. В іншому разі вона є не злом, а, радше, чимось добрим, правильним, на противагу порожньому життю, яке тривало б надалі і було "неправильним". "Щоразу, коли майбутнє обіцяє бути вартим прожиття, – пише філософ, – і, можливо, передусім тоді, коли продовження життя є необхідним для досягнення якоїсь важливої мети, смерть загрожує втратою, яку не може нівелювати жодне попереднє досягнення, або більш загально, попередня користь від життя" [1, с. 140]. Зло чи добро смерті залежить від того, чого ця смерть особу позбавляє, або, навпаки, від яких страждань її рятує.

*Альтернатива.* Отож, якщо прирівнювати суто людське, особове життя до біографії, то біологічне життя перетворюється на розмінну монету. Його цінують, коли являє собою підставу для певних досягнень особи – від розвитку духовності до споживання матеріальних благ; від нього відмовляється, щойно воно перестає всі ці досягнення забезпечувати. Якою є альтернатива такому погляду?

Власний варіант відповіді стосовно цінності біологічного життя пропонує католицький етик Джеймс Волтер. Біологічне життя він розуміє як онтичне благо, *bonum onticum*, дійсну цінність, властиву кожній людині з причини її існування. Про якість життя можна говорити, тільки застосовуючи це поняття до стану здоров'я: наскільки здоров'я дозволяє певній особі реалізувати її життєві цілі й цінності, які не належать до сфери суто біологічного життя. У такому разі оцінка якості не приводить до винесення вердикту: особа чи не особа, гідне життя чи неправильне, лише служить дороговказом для дій лікарів. Там, де вони можуть хіба що підтримувати біологічне життя пацієнта, не гарантуючи можливість реалізації інших цінностей, пролягає і межа їхньої компетенції [7, с. 213].

Пропозиція Дж. Волтера, яка безперечно здатна допомогти у багатьох практичних проблемах, дозволяючи лікареві приймати рішення в ситуаціях, які перевершують його можливості, відсилає нас, однак, назад до питання про те, які цінності, а точніше, їх реалізація можуть бути більш важливими для особи, ніж саме біологічне життя. Виявляється, і для таких, як Дж. Волтер, прихильників "святості життя", біологічне життя не є метою самою по собі, його цінність полягає в тому, що воно є необхідною умовою для реалізації

інших цілей і цінностей, зокрема для самовдосконалення. Тут, однак, варто підкреслити слово "необхідною", оскільки воно вказує на свого роду примат біологічного життя (людина може реалізувати свої цілі тоді і тільки тоді, коли живе), саме тому воно – *bonum onticum*. Знищити біологічне життя тільки тому, що воно не здатне виконати свою функцію, означає те ж саме, що викоринити якусь мову тільки тому, що всі, хто нею розмовляє, роблять це з помилками.

**Висновки.** У підсумку зазначу, що прихильники доктрини "святості життя" захищають цінність біологічного життя, використовуючи аргументи, подібні до Волтерових. На перший погляд, висновки до яких вони доходять, майже цілковито збігаються з висловлюваннями їхніх опонентів. Проте ці останні перевертають їхню аргументацію з ніг на голову. Це здатність особи до реалізації своїх цінностей є необхідною умовою для того, щоби вважати біологічне життя цінним. Якщо стан організму або рівень розвитку свідомості людини не дозволяє їй здійснити свої особові цілі (передусім, раціональність і автономію), то підтримка біологічних процесів не має сенсу.

Погоджуючись із думкою Дж. Волтера, визнаючи біологічне життя онтичним благом, я надаю значення і життю як біографії. Обидва ці типи життя являють собою одне нерозривне ціле. Навіть тоді, коли йдеться про ще несвідомий плід у лоні матері, бо про людину з деменцією, які не виявляють ознак особи, їхня біологія поєднана з їхньою біографією, принаймні як потенція. У людини є тільки одне життя.

Rassudina K.

#### **"WRONGFUL LIFE": BIOGRAPHY AND BIOLOGY IN THE PERSPECTIVE OF THE BADNESS OF DEATH**

*The article deals with the analysis of the bioethical term "wrongful life". It means life that is not worth living from the point of view of the person who lives it, or other people who are observing this life.*

*Practical cases, mainly from the field of jurisprudence, have led many philosophers to believe that under certain circumstances life is not good, but evil for a person. In order to clarify their arguments, one should look at life as a biology and as a biography. Reflecting on the identity of a person (as, for instance, J. McMahan does), one can also conclude that a person appears at a certain time after the beginning of their biological life and disappears for a certain time before its end. Thus, the wrongful life is identified with the biological, physical life of a human being that is not yet or is no longer a person. Destruction of impersonal life is not a crime against a person, and hence it is not evil.*

*An alternative theory (e.g. J. Walter) proposes to define physical life as an ontic good, a necessary condition for the realization of all the person's values. For this reason, such a life also endowed with special value.*

*Key words: wrongful life, the good of the person, egoistic concern, the badness of death.*

Дійшовши думки про єдність біологічного і біографічного життя людини, ми стикаємося з низкою нових проблем. По-перше, з питанням про межі лікування у тих випадках, коли пацієнт остаточно втрачає ознаки особовості, тобто лікар має справу з одним лише його біологічним життям. По-друге, з питанням цієї особовості у її актуальному і потенціальному стані. В обох випадках спроби розв'язання породять низку нових проблем, як для етиків, так і для антропологів. Однак це вже теми для окремих досліджень.

#### **ЛІТЕРАТУРА:**

1. McMahan J. The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life / J. McMahan. – Oxford : Oxford University Press, 2002. – 540 с.
2. Chacska W. Nieszczęsnny dar życia: filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej / W. Chacska. – Wrocław : Fundacja na rzecz nauki polskiej, 2009. – 368 с.
3. Feinberg J. The Moral Limits of the Criminal Law : 2 t. T. 1: Harm to Others / J. Feinberg. – New York : Oxford University Press, 1984. – 288 с.
4. Harris J. Clones, Genes and Immortality: Ethics and the Genetic Revolution / J. Harris. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 1998. – 328 с.
5. Dworkin R. Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia / R. Dworkin. – London : Harper Collins Publishers, 1995. – 356 с.
6. Tooley M. Abortion and infanticide / M. Tooley // Philosophy and Public Affairs. – Т. 2. – № 1. – 1972. – С. 37–65.
7. Walter J. The Meaning and Validity of Quality of Life Judgments in Contemporary Roman Catholic Medical Ethics / J. Walter, T. Shannon, ред. Contemporary Issues in Bioethics // A Catholic Perspective. – Lanham ; Boulder; New York ; Toronto ; Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005. – 293 с.